

Gabriele De Angelis

Die Vernunft der Kommunikation und das Problem einer diskursiven Ethik

Überlegungen über Vernunft, Kommunikation und
Ethik in kritischem Anschluß an die Diskursethik von
Jürgen Habermas

Dissertation
Heidelberg 1999

Beim Philosophischen Seminar der Ruprecht-Karls-Universität
Heidelberg als Dissertation vorgelegt und angenommen
im Herbst 1999.

Inhalt

Einleitung	5
I Der kommunikationstheoretische Ansatz zur Untersuchung der Rationalität	13
I. 1. Rekonstruktive Wissenschaft und Rationalitätstheorie	13
I. 2. Schwache Transzendenz	16
I. 3. Rationalität und Wissen	22
I. 4. Kommunikative vs strategische Rationalität	23
I. 5. Ein sprachimmanentes Telos der Verständigung	27
I. 6. Rekonstruktion der formalpragmatischen Voraussetzungen von Rationalität: Bedeutung und Geltung	39
I. 7. Das Problem des offen strategischen Handelns und die Tragweite des Parasitismus-Arguments	42
I. 8. Zur Argumentationstheorie hin	51
I. 9. Konsensus und Konsenstheorie	54
I. 10. Logik des Diskurses	57
I. 11. Begründungssprachen als Verkörperung kognitiver Schemata	63
I. 12. Das Ideal der Argumentation als kritische Reflexion über das Apriori der Kommunikation	64
II Die ideale Sprechsituation und deren Kritik	67
II. 1. Über den Status der idealen Sprechsituation	71
II. 2. Zur Kritik der idealen Sprechsituation	73
II. 3. Die transzendentalpragmatische Begründung der idealen Sprechsituation	78
II. 4. Die Übereinkunft von Präsuppositionsanalyse und empirischer Rekonstruktion	82

II. 5. Über die Eignung formaler Diskursstrukturen, die Bedingungen der Konsensfindung zu bestimmen	84
II. 6. Wahrheit, als Inhalt eines vernünftigen Konsenses gedacht?	86
II. 7. Welcher Konsens?	91
III Der Konsensbegriff in existentialhermeneutischer Sicht und der universalpragmatische Anspruch, die Geschichtlichkeit der Sprache aufzuheben	95
III. 1. Sprachkritik im Lichte der philosophischen Hermeneutik Hans-Georg Gadamer	99
III. 2. Der normative Anspruch des Klassischen	103
III. 3. Die Horizontenverschmelzung und der normative Anspruch des Klassischen	108
III. 4. 'Vergessenheit', Gebrochenheit der Überlieferung als produktive Bedingungen des Verstehens	112
III. 5. Quellen des Neuen	115
IV Die Grundlegung der Diskursethik	117
IV. 1. Kognitivismus, Formalismus und Universalismus der Diskursethik und ihre Nähe zu Kant	117
IV. 2. Universalisierungsgrundsatz und diskursethische Grundnorm	121
IV. 3. Präsuppositionsanalyse und praktischer Diskurs	122
IV. 4. Die Fragwürdigkeit des kontrafaktischen Charakters der ethischen Voraussetzungen der Kommunikation und eine Revision des Gegensatzes zwischen strategischem und kommunikativem Handeln	124
IV. 5. Kritik an der Ableitung der diskursethischen Grundsätze	129
IV. 6. Über den Eintritt in den Diskurs und dessen Notwendigkeit	134
IV. 7. Kompromiß vs. Konsens: Was bedeutet die Verallgemeinerungsfähigkeit der Interessen	137
IV. 8. Soziale Anerkennung vs. Gültigkeit von Normen	139
IV. 9. Was ist wirklich ein 'gemeinsames Interesse'?	141
IV. 10. Meads Role-taking-Modell und die Überwindung partikularer Perspektiven im Diskurs	143
IV. 11. Die Auflösung der subjektiven Partikularität des vergesellschafteten Subjekts in der Intersubjektivität der Kommunikation: ein Mißverständnis im Paradigmenwechsel von der Bewußtseinsphilosophie zum kommunikativen Ansatz?	151

V Formalpragmatik und Argumentationskomplexe	Lebensweltliche	156
V. 1. Verständigungsstruktur im Kontext der Lebenswelt		156
V. 2. Die Problematik des Sinnverstehens in den Sozialwissenschaften		167
V. 3. Wittgensteins Sprachspielbegriff und das Problem des Sinnverstehens		169
VI Unterwegs zu einem diskursorientierten kontraktualistischen Ansatz		182
VI. 1. Einige Ausgangsbedingungen		182
VI. 2. Aktualität der kontraktualistischen Tradition: Thomas Hobbes		186

Einleitung

Herbert Schnädelbach macht in mehreren seiner Aufsätze und Abhandlungen auf den philosophiegeschichtlichen Prozeß aufmerksam, der zur Ablösung von 'Vernunft' als philosophischem Thema durch die Vokabel 'Rationalität' geführt hat.¹ Im Gegensatz zum ersteren Terminus bildet 'Rationalität' den Untersuchungsgegenstand einer Vielfalt von Disziplinen, darunter auch etliche, die - empirisch verfahren - die Frage nach der Rationalität auf eingegrenzte Gegenstandsbereiche einengen und sie somit zur besonderen Eigenschaft eines in vergegenständlichender Absicht ins Auge zu fassenden Objektes herabsetzen. Entscheidend sei bei diesem Prozeß der Übergang vom Thema 'Vernunft' als "Medium, Organon und Gegenstand der Philosophie zugleich"² zur Abspaltung und Vervielfachung der Rationalitäten in ihrer Verstrickung in den historischen Wandel. Im klassischen Thema 'Vernunft' berge sich der Versuch, eine Selbstbegründung der Bewußtseinsphilosophie im Rückgriff auf die Vernunft des Philosophierenden selbst zu leisten; in der Redeweise von 'Rationalität' komme dagegen das Bewußtsein zur Geltung, daß jener Anspruch den erkannten geschichtlichen und kulturellen Bedingtheiten der Rationalität weichen müsse.

Schnädelbachs Diagnose beruft sich auf eine Vielheit von Faktoren. Im Schoße der Philosophie selbst werden vornehmlich Schopenhauer, Nietzsche, die Lebensphilosophie und die an sie anschließende, blühende Tradition der Vernunftkritik unseres Jahrhunderts zur Rechenschaft gezogen; außerhalb des philosophischen Fachbereichs sind es vor allem die Entwicklungen der Sozialwissenschaften, die für diesen Gang der Rationalität bzw. Vernunftproblematik verantwortlich gemacht werden. Man denke beispielsweise an Max Webers Idealtypen des Handelns und die damit einhergehenden Differenzierungen in den Rationalitätstypen selbst.

Habermasens Rekonstruktion des Themas 'Rationalität' bzw. 'Vernunft' in seiner Entwicklung von Kant und Hegel über die vernunftkritische Haltung hermeneutischer und pragmatistischer Strömungen bis in unsere Tage zeichnet ein ähnliches Bild. Gegenüber den Tendenzen, die einen Abgang des Themas von der philosophischen

¹ Siehe z. B. seine Einleitung zu: Schnädelbach, Herbert (Hrsg.): *Rationalität. Philosophische Beiträge*. Ffm: Suhrkamp 1984.

² Schnädelbach (1984), 8.

Bühne erzwingen wollen, verteidigt Habermas die These, die Philosophie könne jenes - freilich in gewandelter Gestalt und ohne fundamentalistische Ansprüche - für sich zurückgewinnen.

Habermas schreibt der Philosophie die Aufgabe zu, sich denjenigen rekonstruktiven Wissenschaften zur Seite zu stellen, welche den rationalen Grundlagen einzelner Wissens- und Tätigkeitsbereiche mit empirischen Mitteln nachgehen.³ Die Rolle der Philosophie solle in diesem Zusammenhang darin bestehen, empirische Verfahren durch den Rekurs auf eine transzendente, einer letztlich pragmatischen Transformation des Kantischen transzendentalen Verfahrens entspringende, Begründungsweise zu bereichern. Ziel ist die Rekonstruktion universaler Grundlagen von Rationalität überhaupt, welche der Abspaltung und schließlich der Gefährdung der Vernunftproblematik durch die Berufung auf die irreduzible Vielfalt von historischen und kulturverschiedenen Rationalitätskonzepten entgegentreten soll. Die Philosophie erfülle hierbei die Funktion eines *Platzhalters*, der die Kooperation und die Vereinigung der in unterschiedlichen Disziplinen angestellten Forschungen sichern solle. Die Vermischung von philosophischen Methoden und empirieorientierten theoretischen Anstrengungen zwingt zur Preisgabe absolutistischer und totalisierender Ansprüche (beispielsweise im Sinne einer Letztbegründung von Rationalitätsmerkmalen) seitens der Philosophen, und zwar zugunsten eines fallibilistischen Bewußtseins: Den durch philosophisches Zutun zustandegebrachten Rekonstruktionen von universalen Rationalitätsgrundlagen hafte ein unüberwindbares empirisches Moment an.⁴

Dennoch zeichnet sich der philosophische Beitrag zur Ausarbeitung einer Theorie der Rationalität dadurch aus, daß der Bezug zum Ganzen bewahrt wird. Dem Habermas'schen Programm zufolge fällt Philosophie weder der Zerstückelung der Vernunftproblematik in unabhängige und unvermittelbare Einzelbereiche noch der irrationalistischen und radikal vernunftkritischen Versuchung anheim. Sie stellt sich vielmehr die Aufgabe, diesen Tendenzen durch Vermittlungsarbeit zu entgegentreten. So lautet Habermasens zentrale Fragestellung:

Wie kann die in ihre Momente auseinandergetretene Vernunft innerhalb der kulturellen Bereiche ihre Einheit wahren, und wie können die Expertenkulturen, die sich in esoterische Hochformen zurückgezogen haben, einen Zusammenhang mit der kommunikativen Alltagspraxis wahren? (MKH, 25).

³ Siehe Habermas, Jürgen: Die Philosophie als Platzhalters und Interpret. In: Ders.: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* [fortan: MKH]. Ffm: Suhrkamp 1983; S. 9-28; hier sowie für die folgenden Darlegungen einschlägig S. 23.

⁴ Dessen Ursprung wird vor allem in den Abschnitten I.1. und I.2. der vorliegenden Arbeit untersucht.

Habermasens Lösung besteht darin, zu zeigen, daß eben in der kommunikativen Alltagspraxis ein Rationalitätspotential angelegt und gar bereits wirksam ist, das alle Einzelbereiche, in welche Vernunft sich scheinbar abgespalten hat, umfaßt und durchdringt.

Daher wird sich die Habermasche Entfaltung der nun als übergreifend gedachten Vernunftproblematik einerseits der Untersuchung des allgemeinen Rationalitätspotentials, andererseits seiner Gegenwart in faktischen Kommunikationsprozessen zuwenden. Da Habermas die Wurzel des Ersteren in den Grundlagen der Kommunikation verorten wird, vollzieht sich sein Programm über die Vereinigung von Sprachpragmatik und Untersuchung lebensweltlicher Kommunikation. Die unterschiedlichen Rationalitätstypen, die bestimmten kulturellen Bereichen oder sozialen Systemen bzw. Subsystemen verbunden sind, sollen dadurch unter dem Banner der kommunikativen Vernunft wieder zusammengeschlossen werden. Da diese - Habermas zufolge - sich in ihrer Grundstruktur kulturellen, historischen und systemischen Beschränkungen entzieht, ist sie zugleich im Stande, jenes "Moment Unbedingtheit" (MKH, 27) für sich in Anspruch zu nehmen, das der philosophischen Reflexion eigen ist. Dieses Moment - gleichsam das Rationale an der hier gemeinten umfassenden Rationalität - konkretisiert sich in der Möglichkeit, Fragen der *Gültigkeit* (gemeint ist primär: von Meinungen und Begriffen, auch im Sinne moralischer Normen, wissenschaftlicher Aussagen usw.) von der bloßen sozialen, historisch und kulturell einzuschränkenden *Geltung* abzuheben. Das Problem der Begründbarkeit wird letztlich den Kern der von Habermas gestellten Rationalitätsfrage bilden.

Die behauptete Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer historischen, kultur- und epochenbedingten Ausprägungen wird demnach in Allgemeinheit und Unbedingtheit allgemeiner sprachpragmatischer Strukturen gründen, welche die Unterscheidbarkeit von Gültigkeit und Geltung gewährleisten sollten.⁵ Solche Strukturen sichern die Möglichkeit, zwischen dem, was für wahr gehalten wird, und dem, was wahr ist, prinzipiell zu unterscheiden. Habermas will hiermit keineswegs die Perspektive auf einen kontextlosen Standpunkt außerhalb lebensweltlicher Situierungen anbahnen; die Aufgabe laufe nicht darauf hinaus, eine Entweltlichung des vernünftigen Subjektes herbeizuführen. Die universalen Strukturen der Verständigung unterschoben demnach kein Ideal endgültiger, etwa einer Orthosprache entspringender Aussagen, welche "die Wirkungsgeschichte stillstellen würden" (ND, 179). Habermas plädiert vielmehr für einen Begriff universeller und dennoch situierter Vernunft, die zur gleichen Zeit

⁵ Eine gebündelte Darlegung dieses Ansatzes im Zusammenhang der philosophiegeschichtlichen Entwicklung des Themas 'Vernunft' bzw. 'Rationalität' bietet Habermas an in seinem Aufsatz: Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen. In: Ders.: *Nachmetaphysisches Denken* [fortan: ND]. Ffm: Suhrkamp 1992 (1988); S. 153-186.

immanent und transzendent an den faktischen lebensweltlichen Kontexten soll aufgewiesen werden können: Sie sei nicht außerhalb wirklicher Kommunikationsvorgänge zu finden und weise trotzdem über deren historische, kulturelle oder systemische Grenzen hinaus. So dürften die gemeinten Strukturen keinen zukünftigen historischen Zustand eines endgültigen Sich-verständigt-Habens nahelegen, gleichzeitig sollten sie aber die Möglichkeit universaler Verständigung - vornehmlich im Sinne einer universalen Herbeiführung von Einverständnis - enthalten.

Das Anliegen dieser Arbeit besteht nun darin, zu zeigen, daß die Vereinbarung eines universalistisch aufgefaßten und auf rekonstruktionistischem Wege ausgemachten Vernunftpotentials mit der historischen Situierung der Vernunft nur auf Kosten der letzteren geleistet werden kann. Denn die rationale Rekonstruktion, so sehr eine fallibilistische Haltung über sie walten mag, legt den Vernunftbegriff auf ein Verständigungsmodell fest, dessen (etwa ethische) Implikationen wohl eine historische Entsprechung müssen finden können. Sie müßten somit gegen bestehende ethische Normensysteme und Verständigungsstrukturen antreten, die aber ihrerseits in demselben transzendentalen Verständigungsmodell gründen müßten. So zeigt sich, wie wenig die Berufung auf ein solches Relevanz für faktisch auftretende Fragen der Moral und der Sittlichkeit haben kann. Eine ausführliche Besinnung auf die sprachpragmatischen Grundlagen der Habermas'schen Theorie soll den Nachweis dafür erbringen, daß diese - entgegen Habermasens Beteuerung - eine Spannung zwischen den allgemeinen Strukturen der Verständigung einerseits und den lebensweltlichen Kommunikationskontexten andererseits aufbaut, die den transzendentalen (oder, wie man sehen wird, quasi-transzendentalen) Ansprüchen der Theorie letztlich zuwiderläuft. Die Kritik - in ihren allgemeinsten Zügen vorgestellt - gliedert sich grundsätzlich in folgende Momente:

Im ersten Anlauf wird auf einige Schwierigkeiten aufmerksam gemacht, die Habermasens universalpragmatischer Konzeption selbst innewohnen; insbesondere wird die Idee einer idealen Sprechsituation problematisiert, und zwar mit dem Vorsatz, ihren Status, ihre (quasi-)transzendente Natur, ihre rationalitätssichernde Funktion und schließlich ihre Eignung, die Bedingungen der kommunikativen Konsensfindung zu bestimmen, zu untersuchen (Kap. II: »Die ideale Sprechsituation und deren Kritik«).

Der zweite Anlauf gilt der Bemühung, die ethischen Implikationen der universalpragmatischen Verständigungsstrukturen zu ermitteln und eigens einer kritischen Betrachtung zu unterziehen. Dies gibt Anlaß zu einem erneuten Überdenken der universalpragmatischen Voraussetzungen, insbesondere in Bezug auf den von Habermas betonten Gegensatz zwischen strategischem und kommunikativem Handeln. Die Unterscheidung zwischen Gültigkeit und Geltung wird dabei einen wichtigen Untersuchungsgegenstand darstellen (IV.8. ff.).

Die kritischen Überlegungen betreffen ein zentrales Modell von Habermasens Kommunikationsparadigma, indem sie für es wesentlichen Mechanismen zur Überwindung der Partikularität individueller, sozialer, historischer und kultureller Schranken der Verständigung unter die Lupe nehmen. Dies geschieht bei der Hinwendung zum Rollenübernahmehmodell G. H. Meads. Dessen Analyse und Kritik wird einige Mißverständnisse im sogenannten Paradigmenwechsel von der Bewußtseinsphilosophie zum kommunikativen Ansatz (gemeint sind einige Interpretationen des *linguistic turn*, wofür Habermasens Universalpragmatik als Kronzeuge angeführt werden kann) herausarbeiten helfen (IV.11.).

Die Gliederung dieser Arbeit vollendet sich durch den Rückgriff auf zwei Modelle von Verstehen und Konsensfindung, die dem Habermaschen Konzept als sinnvolle Alternative gegenübergestellt werden können. Eine kritische Besinnung auf Gadammers Hermeneutik soll zeigen, daß eine recht verstandene Philosophische Hermeneutik durchaus im Stande ist, die Möglichkeit von Sprachkritik zur Selbstdistanzierung von den lebensweltlichen Argumentations- und Kommunikationspraktiken zu gewährleisten. So wird sich die Notwendigkeit, allgemeine Strukturen der Verständigung im Sinne der Konsensfindung - dies ist der Kern der universalpragmatischen Konstruktion - anzunehmen, auflösen. Wittgensteins Sprachpragmatik kann - unter etwas anderen Gesichtspunkten - für denselben Zweck herangezogen werden. Der Rekurs auf diese beiden Ansätze dient der Verdeutlichung der These, daß das Problem des Verstehens ohne Rekurs auf (quasi-) transzendente Strukturen der Verständigung gelöst werden kann.

Diese These wirft die Frage auf, was aus dem Projekt, an der Einheit einer universalen kommunikativen Vernunft festzuhalten, werden könne, wenn eine Wiederaufwertung von zwei Ansätzen - dem der Philosophischen Hermeneutik und dem der Wittgensteinschen Pragmatik - angestrebt wird, die Habermas für die Preisgabe des einheitlichen Vernunftbegriffs zugunsten einer Vielheit irreduzibler Sprachspiele, historischer Verstehenshorizonte, schließlich einer Aufsplitterung in inkommensurable Rationalitäten mit verantwortlich macht. Ich will in Kürze die Richtung andeuten, in welche die hier vorgeschlagenen Überlegungen zur Lösung dieser Frage weisen.

Schnädelbach schreibt die heutige Aufgabe der Rekonstruktion einer philosophischen Herangehensweise an die Vernunftproblematik durch die Äußerung um, man könne von Vernünftigkeit als einem *Vermögen des Vernünftigseins* sprechen und sich hiermit von der Konzeption verabschieden, derzufolge Vernunft als eine Struktur, ein Inbegriff von Gesetzmäßigkeiten zu denken sei.⁶ Seine These, Vernunft müsse

⁶ Schnädelbach, Herbert: Philosophie als Theorie der Rationalität. In: Ders.: *Zur Rehabilitierung des animal rationale*. Ffm: Suhrkamp 1992; S. 41-60; hier einschlägig S. 47 f.

notwendig als ein offenes Konzept gelten, begründet Schnädelbach mit der Überlegung, daß die Untersuchung der Rationalität an das Interpretationsspiel vom Zirkel des Verstehens gebunden bleibt: Dies verhindere jegliche Bezugnahme auf Rationalitätspräsuppositionen wie auf einen gleichsam von außen zu betrachtenden Gegenstandsbereich. Eine Rekonstruktion von Rationalität könne infolgedessen niemals vom Standpunkt der dritten Person durchgeführt werden, die dem vollends auf der Objektseite bleibenden Untersuchungsgegenstand gegenübersteht.

Meine Überlegungen verleihen der Untersuchung der Rationalitätsfrage eine ähnliche Stoßrichtung. Rationalität läßt sich demzufolge nicht als eine universale Struktur der Kommunikation rekonstruieren; man kann sich jedoch der Bedingungen vergewissern, unter denen die Rationalitätsfrage gestellt werden kann. Eine solche Vergewisserung verläuft über die Untersuchung der Bedingungen, denen die Aussicht auf epochen- und kulturübergreifende Verständigung - und zwar ohne Rekurs auf unbedingte Strukturen im Sinne Habermasens - unterliegt.

Diese Aufgabe zerfällt in die erwähnten zwei Momente: auf der einen Seite den kritischen Rekurs auf die Gadammersche Hermeneutik, um nachzuweisen, daß Rückbesinnung auf Rationalitätsvoraussetzungen (in Form von Sprachkritik) keiner transzendentalen Grundlage bedarf (Kap. III: »Der Konsensbegriff in existentialhermeneutischer Sicht und der universalpragmatische Anspruch, die Geschichtlichkeit der Sprache aufzuheben«); auf der anderen Seite die Berufung auf Wittgensteins Sprachpragmatik für den Nachweis, daß die Rede von einer Vielfalt unabhängiger Sprachspiele und Lebensformen der Möglichkeit, über deren Grenzen hinweg Verständigungsprozesse einzuleiten, keineswegs im Wege steht (Kap. V: »Formalpragmatik und lebensweltliche Argumentationskomplexe«; insbesondere V.3.).

Die sich hier abzeichnende Lösung entgeht dem Relativismus sowie dem Verdacht der Selbstwidersprüchlichkeit, wie einsichtig wird, wenn man sich die Unumgänglichkeit des Verzichts auf die Identifizierung einer letzten Struktur des Verstehens, die zugleich absolute Rationalitätskriterien enthalte, klarmacht. Es wird nicht behauptet, daß man in objektivistischer Einstellung die Möglichkeit kulturübergreifender Verständigung aufzeigen könne; es wird dagegen behauptet, daß - wenn auch einige Annahmen dieser Art berechtigt erscheinen - sich dennoch die Entscheidung über Rationalitätsmaßstäbe, Geltungsansprüche und Auffassungen (einschließlich derjenigen, die den gemeinten Annahmen zu Grunde liegen) in der *diskursiven Praxis* bewähren muß. Die Möglichkeit, ihnen gegenüber eine durchgehend vergegenständlichende Haltung einzunehmen, beruht auf der Täuschung, daß eine radikale Selbstkritik des sprechenden Subjektes möglich sei (siehe dazu die einleitenden Ausführungen zu Kap. III).

⁷ Schnädelbach (1992), 57.

Hiermit rückt die hier vorgeschlagene Lösung in die Nähe der Debatte, die sich über diese Themen zwischen Habermas und Rorty entfaltet hat.⁸ Die Unterschiede zwischen der hier vertretenen Position und der Rortys können im Rahmen dieser Arbeit nicht eigens hervorgehoben werden. Weshalb meine Thesen keinem Kontextualismus à la Rorty zugeordnet werden können, dürfte aus dem Folgenden deutlich werden.

Die Stoßrichtung, die dem Thema eingeprägt wird, zielt ideellerweise auf eine Revision des Verhältnisses zwischen Theorie der Rationalität und rationaler Praxis. Welche Rationalitätsmaßstäbe zugrundegelegt werden können, zeigt sich - dies ist der Gedanke, der das gesamte Unternehmen überwölbt - in der geschichtlichen kommunikativen Praxis selbst und entzieht sich nicht dem fortlaufenden Interpretationsspiel, das die Geschichtlichkeit des Verstehens kennzeichnet. Die epochen- und kulturübergreifende Gültigkeit einer normativen Konzeption von Rationalität ist damit keineswegs ausgeschlossen, sie muß sich aber selbst im Laufe der Kommunikation und der historischen Prozesse der Sinnvermittlung bewähren. Theorie der rationalen Kommunikation und Praxis der Kommunikation gehen demnach gleichsam ineinander über. Annahmen über die Bedingungen von Verständigungsprozessen stehen in diesem Zusammenhang unter fallibilistischem Vorbehalt, denn sie gehen aus der ihrerseits alles anders als unbedingten kommunikativen Erfahrung hervor. Deshalb fallen Aussagen über sie sicherlich noch nicht unter den Vorwurf von Selbstwidersprüchlichkeit, der von den Verfechtern der Letztbegründung von einem Kommunikationsapriori erhoben wird.

Wenn eine ausführliche Behandlung dieser Problematik in der vorliegenden Arbeit nicht angeboten werden kann, so wird anhand von Analyse und Kritik der Diskursethik ein Beispiel vorgestellt, wie das Verhältnis von Praxis und Theorie einer rationalen Ethik gedacht werden kann. Die prinzipiellen Einwände, die gegen Habermasens universalpragmatische Theorie der Rationalität vorgebracht werden können, werden im Hinblick auf die Diskursethik ausgeweitet. Das Vorgehen, das die Untersuchung der Universalpragmatik gekennzeichnet hatte, wiederholt sich in Bezug auf die Diskursethik; einerseits werden einige der Habermas'schen Theorie innewohnende Schwierigkeiten hervorgehoben (IV.3. ff.), andererseits wird der Versuch unternommen, einige der Voraussetzungen, die eine diskursive Ethik zu erfüllen hat, zu formulieren (VI. »Unterwegs zu einem diskursorientierten kontraktualistischen Ansatz«). Gegen Habermasens (quasi-)transzendente Begründungsansprüche wird so ein 'schwächeres' Modell abgewogen, dessen Universalität nicht auf theoretischer Ebene durch eine ein für allemal zu leistende Begründung, sondern durch die Fähigkeit, ethische Grundsätze plausibel zu machen, gesichert werden soll. Dafür wird Hobbes' Lehre über den Austritt aus

⁸ Habermas resümiert sie u. a. in: Die Einheit der Vernunft... (ND, 175 ff.).

dem Naturzustand das Muster liefern. Hiermit soll gezeigt werden, daß nur diejenigen Theorien als rational gelten können, die mit den jeweils vorhandenen Diskursverhältnissen (bzw. Kommunikationskontexten) tatsächlich rückgekoppelt werden können. Durch eine Untersuchung des von Habermas unterstellten Verhältnisses zwischen lebensweltlichen Kommunikationsprozessen und allgemeinen, universalpragmatischen Verständigungsstrukturen werde ich zu zeigen versuchen, daß Habermasens Theorie dieser Anforderung nicht genügt (dies vor allem in V. 1. ff.).

I

Der kommunikationstheoretische Ansatz zur Untersuchung der Rationalität

I. 1. *Rekonstruktive Wissenschaft und Rationalitätstheorie*

Die Frage nach der Rationalität von Meinungen und Handlungen bildet den problematischen Kern der Habermas'schen Überlegungen. Das Interesse für die formalen Bedingungen der Rationalität des Erkennens, der sprachlichen Verständigung und des Handelns hat sich, Habermas zufolge, in der gegenwärtigen Philosophie überall dort gemeldet, "wo sich [...] eine kohärentere Argumentation um festere thematische Kerne herausgebildet hat" (*Theorie des kommunikativen Handelns* I, 16). Der Theorie der Argumentation komme in diesem Zusammenhang die bedeutende Aufgabe zu, "die formalpragmatischen Voraussetzungen und Bedingungen eines explizit rationalen Verhaltens zu rekonstruieren" (ebenda).

Diese Aufgabe fügt sich nach Habermas in ein neues Verhältnis von philosophischem Denken und Einzelwissenschaften ein. Wenn es zutrifft, daß eine Theorie der Rationalität dasjenige Forschungsfeld sein soll, dem die heute möglichen philosophischen Bemühungen zu gelten haben, dann muß die Philosophie die eigene Selbstgenügsamkeit preisgeben und mit den empirischen Wissenschaften eine neue Beziehung eingehen. Die von Habermas geforderte "formale Explikation von Bedingungen der Rationalität" muß sich demzufolge mit der empirischen Analyse derjenigen sich geschichtlich entwickelnden, theoretischen und praktischen Lebensbereiche, in denen die allgemeinen Rationalitätsstrukturen sich verdinglichen, verbinden lassen. Die neue theoretische Perspektive soll den Anspruch erheben dürfen, universalistische und normativ verbindliche Rekonstruktionen der historischen Entfaltung von Rationalitätspotenzialen in der Vielfalt ihrer empirischen Verkörperungen darzubieten. Dieser Anspruch, betont Habermas, werde allerdings nicht mehr von ontologischen oder transzendentalphilosophischen Stützen getragen, er solle vielmehr an der von der rekonstruktiven Haltung aufzuweisenden Fähigkeit geprüft werden, "interne Aspekte" der Entwicklungsgeschichte des zu analysierenden Rationalitätsstrukturen systematisch zu beleuchten (s.

TKH I, 17). Hiermit läßt Habermas jeglichen Anspruch auf Letztbegründung universeller Rationalitätsbedingungen fallen und orientiert sich statt dessen an einer quasi-empirisch verfahrenen Rekonstruktion von kognitiven Strukturen der Kommunikation und der Verständigung, die das Paradigma der Rationalität abgeben sollen.

Das von Habermas in Angriff genommene rekonstruktive Unternehmen beruht auf der These, daß allgemeingültige, die konkreten historisch-kulturellen Gefüge übergreifende Rationalitätsstandards ausgewiesen werden können. Diese beanspruchen demzufolge keineswegs den Status bloßer Konstrukte a posteriori. Auch werden sie nicht lediglich bloß subjektiv vom einzelnen Sprecher als gültig unterstellt. Deren Rekonstruktion geht sicherlich von der Intuition des kompetenten Sprechers aus, daß die Rationalitätskriterien seiner Äußerungen universelle Gültigkeit hätten. Die Rekonstruktion

des know-how von sprach- und handlungsfähigen Subjekten, denen man die Produktion gültiger Äußerungen zutraut, und die sich selbst zutrauen, wenigstens intuitiv⁹ zwischen gültigen und ungültigen Ausdrücken zu unterscheiden,

soll nun aber in der Kompetenz eines jeden Sprechers genau jenen Kern von Rationalitätsstandards aufdecken, der das Fundament von Rationalität überhaupt bilden soll. "Kompetenz" bedeutet in diesem Zusammenhang das Vermögen, "die Bedingungen für eine glückliche Verwendung von Sätzen in Äußerungen erfüllen"¹⁰ zu können, also eine pragmatische, Chomskys linguistischer Kompetenz nachgebildete Fähigkeit, Sprechhandlungen richtig zu vollziehen.

Das vortheoretische Wissen der Sprecher über die Erzeugung gültiger Äußerungen sowie die intuitive Beherrschung von den entsprechenden Regelsystemen stellen den Forschungsgegenstand der Formal- bzw. *Universalpragmatik* als rekonstruktiver Wissenschaft dar, welche folglich auf Strukturen der Rationalität zielt, die über die empirischen Besonderheiten von historischen Lebensformen hinweg als invariant verstanden werden.¹¹ Nicht Inhaltsverstehen als Erfassung des semantischen Gehalts einer Äußerung, nicht Nachvollzug der "äußeren" Sinnrelationen, nicht das Eindringen in das, was Habermas die Oberflächenstrukturen des zu verstehenden Gebildes nennt¹², ist daher die Aufgabe der Universalpragmatik, sondern diese besteht in der Rekonstruktion universaler Bedingungen möglicher Verständigung.

⁹ Habermas, Jürgen: Rekonstruktive vs. verstehende Sozialwissenschaften (MKH, 40).

¹⁰ Habermas, Jürgen: Was heißt Universalpragmatik. In: Ders.: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* (fortan: VE). Ffm: Suhrkamp 1995 (1984); S. 353-440; Hier: S. 387.

¹¹ Siehe beispielsweise Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns* (fortan: TKH), Ffm: Suhrkamp 1988 (1981); Bd. II, S.182.

¹² Siehe Habermas, VE; hier insbesondere § 3: Bemerkungen zum Verfahren rationaler Nachkonstruktion.

Diese Zielrichtung setzt die Universalpragmatik von der empirischen Pragmatik ab: Während die letztere die konkrete Einbettung von Sprechhandlungen in soziologisch, ethnologisch oder psychologisch zu untersuchende Kontexte zum Gegenstand hat, wendet sich die erstere “der Rekonstruktion des Regelsystems” zu, “das der Fähigkeit eines Subjektes zugrunde liegt, Sätze in *irgendeiner* Situation zu äußern” (VE, 394). Kraft der Zuwendung zu Regelsystemen unterscheidet sich der Gegenstandsbereich der Universalpragmatik von demjenigen der Hermeneutik insofern, wie die Universalpragmatik die Aufmerksamkeit auf die formalen *Erzeugungsstrukturen* der sinnhaften Ausdrücke richtet:

Dann versucht der Interpret, die Bedeutung eines symbolischen Gebildes anhand der Regeln zu explizieren, nach denen es der Autor hervorgebracht haben muß. [...] Gegenstand des Verstehens ist nicht länger der *Inhalt* eines symbolischen Ausdrucks oder das, was mit ihm in bestimmten Situationen von bestimmten Autoren gemeint worden ist, sondern das intuitive *Regelbewußtsein*, das ein kompetenter Sprecher von seiner Sprache hat. (VE, 367f.).

Daß der Sprecher ein explizites Wissen von der eigenen Kompetenz besitzt und zu artikulieren vermag, ist im Hinblick auf das rekonstruktive Verfahren nicht von wesentlicher Bedeutung. Es ist demnach nicht nötig, daß der Sprecher die Leistung des Interpreten vorwegnimmt, indem er sein know-how in ein know-that autonom überführt. In der oben zitierten Schrift erläutert Habermas die Erfordernisse einer rekonstruktiven Wissenschaft in Anlehnung an Carnap und Wunderlich für das Verfahren der Begriffsexplikation, dem die Ausbuchstabierung des impliziten kategorialen Wissens der kompetenten Sprecher zusteht. Ich werde diese Überlegungen auslassen, um die von Habermas für zentral gehaltene Rolle des kompetenten Sprechers im Hinblick auf das rekonstruktive Verfahren genauer ins Auge zu fassen.

Der Ausgangspunkt beim impliziten Wissen des Sprechers drängt sich aus einer zweifachen Überlegung auf: Im Sprach- sowie im Redeverhalten überhaupt tritt eine evaluative Leistung des Sprechenden und urteilenden Subjekts zu Tage; der Versuch, die sich dadurch ausdrückende Kompetenz aus so etwas wie “höheren Prinzipien” abzuleiten, wäre deshalb vergeblich, weil bei einer solchen Ableitung genau die Kompetenz am Werke wäre, die Ergebnis der Ableitung sein sollte.

Rekonstruktionsbemühungen nehmen nicht von zufälligen Meinungen der kompetenten Sprecher und Urteilenden über ihr eigenes Sprach- und Urteilsvermögen ihren Ausgangspunkt, sondern sie stützen sich auf ein bewährtes vortheoretisches und intuitives Wissen, das Erzeugungs- und Kontrollfunktion zugleich erfüllt:

Während sich das Inhaltsverstehen auf beliebige Äußerungen richtet, bezieht sich rekonstruktives Verstehen nur auf die von kompetenten Sprechern selber als ‘gekonnt’ ausgezeichneten symbolischen Gegenstände (VE, 369).

Insofern nimmt die rekonstruktive Wissenschaft nicht die Aufgabe auf sich, das vortheoretische Wissen zu falzifizieren; sie soll sich vielmehr darauf beschränken, es angemessen wiederzugeben. Denn Rekonstruktionsvorschläge - fährt Habermas fort - erheben einen essentialistischen Anspruch: Rekonstruktionen erstreben eine 'Ähnlichkeit' mit den von ihnen dargestellten Tiefenstrukturen:

[...] sie müssen, wenn sie wahr sind, genau den Regeln entsprechen, die im Gegenstandsbereich operativ wirksam sind, d.h. die Erzeugung von Oberflächenstrukturen tatsächlich bestimmen (VE, 373).

Gleichwohl eignet sich das rekonstruierte Wissen für die Erfüllung einer kritischen Funktion: Im dem Maße, wie die Rekonstruktion die Tiefenstruktur der Erzeugung korrekter Äußerungen und Urteile aufdeckt, ist sie auch Habermas zufolge im Stande, abweichende Fälle zu erklären und eine indirekte 'gesetzgeberische' Rolle zu spielen. Die Beherrschung allgemeingültiger Erzeugungsstrukturen versetzt uns nach Habermas sogar in die Lage, durch Festlegung neuer analytischer Standards eine *konstruktive* Funktion zu übernehmen, und zwar dadurch, daß man die konkrete Erzeugung von sinnhaften Gebilden über (durch Tradition, Konkretion einer Lebensform, Schichtzugehörigkeit usw.) eingespielte Grenzen hinaustreibt (MKH, 41). Das von Habermas behauptete konstruktive Potential rationaler Nachkonstruktionen öffnet die Perspektive eines Eingreifens in die gewöhnliche Kompetenz von Sprechern und Urteilenden. Genauer gesagt: Die Möglichkeit einer rekonstruktiv angeleiteten, reflexiven Bezugnahme auf die Praxis der Erzeugung von sinnvollen Äußerungen bzw. korrekten Urteilen versetzt uns in die Lage, unter Berufung auf und Explizierung der tiefen Sprach- und Urteilskompetenz eine *Revision* der Praxis des Sprechens und Urteilens vorzunehmen. Die Bewußtmachung der eigentlichen Sprach- und Urteilskompetenz soll demzufolge die Chance in sich bergen, auf die Produkte dieser Kompetenz im Sinne einer verschärften kritischen Aufmerksamkeit zurückzuwirken. Diese doppelte Perspektive auf die Kompetenzebene wird eine zentrale Rolle bei der Habermasschen Grundlegung der Diskursethik spielen.

I. 2. *Schwache Transzendenz*

Das von Habermas - vornehmlich in Anlehnung an linguistische Ansätze (wie z. B. Chomskys Generative Grammatik oder Wunderlichs Sprachpragmatik) aber auch an soziologische (Oevermanns Objektive Hermeneutik) und psychologische Theorien (Piagets und Kohlbergs Entwicklungspsychologie, die für die Diskursethik eine beträchtliche Rolle spielen werden) - ausführlich dargelegte rekonstruktive Verfahren wird im folgenden nur insoweit geschildert, als es für eine Erläuterung der Grundlegung einer Diskursethik vonnöten ist. Aus diesem Grund

werde ich mich zunächst der Frage zuwenden, wie nun der Status des derart rekonstruierten Sprach- und Urteilsvermögens zu bewerten sei. Wie kann man mit anderen Worten die Gewißheit erlangen, daß die Analyse der Erzeugung von sinnvollen Äußerungen auf allgemeingültige Voraussetzungen und nicht auf bloß gruppenspezifische, also kultur- und zeitgebundene Kompetenzen - z.B. die Beherrschung eines Dialekts oder einer Fachsprache sowie ein lebensformspezifisches Urteilsvermögen - gestoßen ist?

Habermas beantwortet diese Frage, indem er das rekonstruktive Verfahren der Universalpragmatik an die Methode der *transzendentalen Analyse* anrückt. Im Anschluß an Kant zeichnet sich eine transzendente Analyse dadurch aus, daß sie die Bedingungen a priori der Möglichkeit von Erfahrung zu Tage fördert. Habermas greift auf eine abgeschwächte Form eines solchen Analysemodus zurück, welche auf der Grundannahme beruht, daß Erfahrung

in einem kategorialen Netz organisiert [ist]; soweit wir in beliebigen kohärenten Erfahrungen dieselbe implizit begriffliche Struktur entdecken, dürfen wir dieses grundbegriffliche System möglicher Erfahrung 'transzendental' nennen (VE, 380).

Dies bedeutet ein Abrücken von dem starken Begründungsanspruch der Kantischen Transzendentalphilosophie, welche einen apriorischen Beweis der Gültigkeit unserer Erfahrung anstrebt. Die Annahmen über notwendige kategoriale Voraussetzungen (sei es der linguistischen oder der Sprach- bzw. der Urteilskompetenz) müssen im Falle rationaler Nachkonstruktionen aus der Zerlegung des empirisch gesammelten Materials, d.h. der Urteile kompetenter Sprecher bzw. Urteilenden über die Korrektheit sinnhafter Gebilde, hervorgehen. Einer solcherart vorgehenden Rekonstruktion, so sehr sie nun nach universalisierbaren Tiefenstrukturen ausgerichtet ist, haftet ein Restmoment an Empirie an: Sie bewährt sich lediglich dadurch, daß sie sich im Stande erweist, das tatsächlich erfaßte Material strukturell zu rekonstruieren. Die Rekonstruktion beruht auf einem a posteriori erworbenen Wissen. Eine solche Sachlage weist den apriorischen Anspruch der transzendentalen Analyse in engere Schranken:

Jede Rekonstruktion eines grundbegrifflichen Systems möglicher Erfahrung muß als hypothetischer Vorschlag betrachtet werden, der anhand neuer Erfahrungen getestet werden kann. 'Transzendental' nennen wir die in allen kohärenten Erfahrungen wiederkehrende begriffliche Struktur, solange die Behauptung ihrer Notwendigkeit und Universalität nicht widerlegt ist (VE, 380).

Die Möglichkeit der Widerlegung kann niemals von vornherein von der Hand gewiesen werden, denn rationale Nachkonstruktionen "können stets auf einer falschen Beispielauswahl beruhen" (MKH, 41). Der apriorische Charakter der herausgearbeiteten Tiefenstrukturen ist demzufolge paradoxerweise provisorisch, denn was in Anbetracht einer begrenzten Anzahl von gesammelten Erfahrungen bzw. von

verarbeiteten Forschungsdaten universalisierbar erscheint, ist prinzipiell nie gegen mögliche Widerlegungen gefeit. Wir haben es dementsprechend nicht mit einem Letztbegründungsanspruch, sondern lediglich mit einem Plausibilisierungsversuch zu tun, der um so überzeugender sein wird, desto mehr die Grundlagen empirischer Daten, worauf die rationalen Nachkonstruktionen sich gründen, forschungsmethodisch gesichert sein werden.¹³ Die universalen Voraussetzungen moralischen Urteilens sollen durch rekonstruktive, entwicklungslogische Analyse der Strukturen des moralischen Urteilsvermögens indirekt bestätigt werden. Habermas greift zu diesem Zweck zurück auf

Theorien zur Erklärung sei es des ontogenetischen Erwerbs kognitiver, sprachlicher und sozio-moralischer Fähigkeiten oder des evolutionären Auftretens und der institutionellen Verkörperung innovativer Bewußtseinsstrukturen in der Geschichte (MKH, 41),

wofür Habermasens Engagement in der Verfeinerung der vornehmlich von J. Piaget und L. Kohlberg begründeten kognitivistischen Entwicklungspsychologie ein bemerkenswertes Beispiel gibt.

Habermas stellt die philosophische Bemühung um eine Grundlegung der Ethik und das empirisch-rekonstruktive Bestreben Kohlbergs in ein Ergänzungsverhältnis zueinander. Die Gefahr eines naturalistischen Fehlschlusses, der sich aus einer psychologischen Begründung ethischer Prinzipien ergäbe, will er dabei dadurch meiden, daß er die Erforschung moralischer Kriterien der Angemessenheit moralischer Urteile von der Frage nach der psychologischen Angemessenheit der Strukturen moralischer Urteilskompetenz trennt. Gleichwohl sieht er das Ergänzungsverhältnis darin begründet, daß

der Erfolg einer empirischen Theorie als Absicherung der normativen Gültigkeit einer zu empirischen Zwecken verwendeten Moraltheorie dienen [kann] (MKH, 48).

Wie diese Art empirischen Verifikationismus einer normativen Theorie konkretisiert werden könnte, stellt eine Frage dar, die an diesem Ort nicht weiter verfolgt werden kann. Habermasens Versicherung möge genügen, daß die philosophische Rekonstruktion moralischer Urteilkriterien gegenüber der psychologischen Rekonstruktion der

¹³ In seiner *Theorie des kommunikativen Handelns* bringt Habermas diese methodologische Nötigung durch Forderungen an die Forschungspraxis zum Ausdruck, die in Zusammenhang mit einer transzendentalen Analyse am falschen Platz erscheinen mögen, ihr Fundament jedoch gerade in dem dargestellten schwachen transzendentalen Anspruch finden. So fordert Habermas auf, die Rekonstruktionen der Bedingungen verständigungsorientierten Handelns durch Sprecherintuitionen zu untermauern, „die über ein möglichst breites soziokulturelles Spektrum streuen“ (TKH I, 199).

tatsächlich wirksamen moralkognitiven Strukturen die erforderliche Eigenständigkeit bewahrt. Dafür soll die Frage vertieft werden, wie sich das philosophische Verfahren transzendentaler Analyse entfaltet.

Der beschränkten Reichweite transzendentaler Analysen zum Trotz hält Habermas weiterhin an zwei mit einem starken Apriorismus verbundenen Bestrebungen fest, und zwar erstens an dem Ziel, durch rationale Nachkonstruktionen die Konstitution von Erfahrung zu untersuchen; zweitens an der Frage nach den Kriterien der Gültigkeit von Äußerungen. Diese Problematik überschreitet den Horizont Kantischer Transzendentalphilosophie zugunsten der Einholung der seit dem sogenannten *linguistic turn* ins philosophische Blickfeld getretenen Frage nach der intersubjektiv vermittelten Sprachlichkeit von Erfahrung. Habermas fokussiert dabei auf die Aufgabe, eine transzendente Untersuchung der Bedingungen argumentativer Einlösung von Geltungsansprüchen zu unternehmen, die einen apriorischen Beweis der Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung ersetzen sollte. Den Begriff von Geltungsanspruch erläutert Habermas am Beispiel des Rechtsanspruchs:

Ein Anspruch kann erhoben, d.h. geltend gemacht werden, er kann bestritten und verteidigt, zurückgewiesen¹⁴ oder anerkannt werden. Ansprüche, die anerkannt sind, gelten.

Der Geltungsanspruch verweist nach seiner Begrifflichkeit unmittelbar auf die Möglichkeit, die Frage nach seiner Akzeptabilität diskursiv auszutragen, und zwar mit Aussicht auf kommunikativen Erfolg: Geltungsansprüche gelten per se als entscheidbar.¹⁵

Klärungsbedürftig ist aber zunächst die von Habermas im Schild geführte transzendente Analyse. Die dabei angestrebte abgeschwächte Form apriorischen Beweises, die Habermas im Blick hat, hebt sich von einer Transzendentalphilosophie Kantischen Typs durch zwei grundlegende Merkmale ab. In erster Linie werden die Gegenstände möglicher Erfahrung um die Dimension der Verständigungsprozesse erweitert: Der Teilnehmer an Kommunikationsvorgängen macht, genauso wie der Beobachter der gegenständlichen Welt, eine Erfahrung. Habermas bezeichnet dies als "kommunikative Erfahrung" (s. VE, 382f.). Darin offenbart sich die erste Folge der Einbeziehung des *linguistic turn*:

¹⁴ Siehe: Habermas, Jürgen: Wahrheitstheorien. In: VE, 127-183; hier S. 129.

¹⁵ Die Voraussetzung der Entscheidbarkeit von Geltungsansprüchen wird Habermas zur quasi-apriorischen Bedingung der Rede erheben; da diesem der Transzendentalphilosophie entlehnten Beweismodus ein spezifischer Abschnitt gewidmet ist, verweise ich ohne weiteres auf § I. 6. für dessen Darlegung in Bezug auf den Begriff von Geltungsanspruch. Für die Einlösbarkeit von Geltungsansprüchen im Kontext der von Habermas angenommenen universalen Voraussetzungen der Rede siehe: II. Die ideale Sprechsituation und deren Kritik.

In dieser Perspektive des Vergleichs würden die konkreten Äußerungen den empirischen Gegenständen entsprechen und die Äußerungen überhaupt [sc. in strukturaler Hinsicht] den Gegenständen überhaupt (im Sinne von Objekten möglicher Erfahrung). Wie unsere Begriffe a priori von Gegenständen überhaupt, also die begriffliche Struktur beliebiger kohärenter Erfahrungen, so könnten wir auch unsere Begriffe a priori von Äußerungen überhaupt analysieren: die Grundbegriffe von Situationen möglicher Verständigung, jene begriffliche Struktur, die es uns ermöglicht, Sätze in korrekten Äußerungen zu verwenden (VE, 383).

Die Verbindung von transzendentaler und strukturalistischer Sicht kommt dabei besonders deutlich zu Tage. Letztere zwingt jedoch zu einer bedeutenden Revision des transzendentalphilosophischen Programms, die vornehmlich dort zum Ausdruck kommt, wo die Analyse von Situationen möglicher Verständigung die Fokussierung auf Objekte möglicher Erfahrung verdrängt. In der Tat wird Habermas eine solche Analyse mit der Aufgabe verknüpfen, die Beziehung zwischen einer Typologie der Verständigungsprozesse und den apriorischen - oder, wie er in seinen späteren Arbeiten vorzugsweise sagen wird, quasi-apriorischen - Bedingungen der Einlösung von Geltungsansprüchen aufzuklären. Die strukturalistische Unterscheidung zwischen Tiefen- und Oberflächenstrukturen - in unserem Fall: der Verständigungsprozesse - schlägt sich nieder in Form einer Unterscheidung zwischen faktisch feststellbaren Verständigungsvorgängen sowie faktischer Einlösung von Geltungsansprüchen einerseits, apriorisch feststellbaren Strukturen der Verständigung andererseits. Selbst wenn Habermasens Aufmerksamkeit für die strukturalistische Methodologie durch die Berücksichtigung der phänomenologischen Problematik der Lebenswelt ergänzt wird, behält diese Herangehensweise zentrale Bedeutung sowohl für die formal- bzw. universalpragmatische Grundlegung der Diskursethik als auch für die Einführung des Begriffspaares Verständigungshandeln vs. Zweckrationalität (siehe hier weiter unten I, 4).

Es muß aber zunächst geklärt werden, wie die transzendente Analyse bei schwachem transendentalem Begründungsanspruch verfährt. Das Kriterium, worauf Habermas die Ermittlung quasi-apriorischer Kommunikationsvoraussetzungen (einschließlich der Einlösung von Geltungsansprüchen) stützt, besteht in der *performativen Widerspruchsfreiheit*. Eine apriorische Kommunikations- oder Diskursregel zeichnet sich demgemäß dadurch aus, daß derjenige, der sie zu bestreiten versucht, dessen überführt werden kann, daß er sich in performative Widersprüche verstrickt, indem er durch seine Sprechhandlung bereits die Regel anerkannt hat, deren Gültigkeit seine Äußerung gerade bestreitet. Die Möglichkeit, einen performativen Widerspruch überhaupt zu erkennen, verdankt sich Habermas zufolge wiederum dem intuitiven Vorverständnis des Opponenten über die eigene pragmatische Kompetenz: Die tatsächliche Gültigkeit des zu

untersuchenden Regelsystems kann nur über die Zustimmung des Befragten, der den Rekonstruktionsvorschlag billigen soll, festgestellt werden.¹⁶ Der Opponent muß des eigenen performativen Widerspruchs gewahr werden, und die Unausweichlichkeit der zunächst bestrittenen Regel anerkennen. So zielt die Präsuppositionsanalyse nicht so sehr auf Begründung von letzten Kommunikationsregeln *stricto sensu*, denn der performative Widerspruch verweist auf “die *Nichtverwerfbarkeit* bestimmter Bedingungen oder Regeln”, und kann dadurch einem Opponenten gegenüber den Nachweis erzielen, daß er durch seine Äußerungen “ein Aufzuhebendes performativ in Anspruch nimmt” (MKH, 105). Dieser Nachweis beruht jedoch nicht auf einer Kantischen transzendentalen Deduktion, sondern auf der feststellbaren *Alternativlosigkeit* der überprüften Regeln. Die Präsuppositionsanalyse gestattet es mithin nicht, ein Regelsystem a priori zu rechtfertigen, so daß die Frage, ob das aktuell ausgemachte Regelsystem einmal einem anderen und unvermuteten weichen wird, prinzipiell nicht entscheidbar ist.¹⁷

Die Präsuppositionsanalyse darf jedoch nicht nur aus diesem Grund von dem unmittelbaren Aufdecken apriorischer Kommunikationsvoraussetzungen unterschieden werden. Performative Widersprüche können sich nämlich auf Regeln beziehen, die innerhalb bestimmter Kommunikationskontexte und -bereiche sehr wohl unhintergebar sind, die jeweiligen Kommunikationskontexte als solche können dennoch partikular bleiben. “A priori” dürfen Kommunikationsvoraussetzungen dagegen nur dann heißen,

wenn sie sich auf Diskurse oder entsprechende Kompetenzen richten, die so allgemein sind, daß sie nicht durch funktionale Äquivalente ersetzt werden können (MKH, 94).

Diese Anforderung an die Präsuppositionsanalyse variiert die oben geschilderte fallibilistische Abschwächung des transzendentalen Begründungsanspruchs: Die Analyse stößt nur dann auf ein authentisches Apriori, wenn es gelingt, den Objektbereich richtig einzugrenzen; dies ist nämlich die Bedingung dafür, daß die durch sie aufgewiesene Kompetenz zu Recht als unhintergebar gelten kann. Wie man bei der formalpragmatischen Grundlegung der Diskursethik sehen wird, erblickt Habermas im kommunikativen Handeln den geeigneten Objektbereich.

¹⁶ Siehe: Habermas, Jürgen: Diskursethik. Notizen zu einem Begründungsprogramm. In: MKH, 53-126; hier S. 100.

¹⁷ So Habermas im Anschluß an Bemerkungen von Gerhardt Schönrich über Strawsons' Verarbeitung der transzendentalen Analyse. Siehe dazu: Schönrich, G.: *Kategorien und Transzendente Argumentation*, Ffm: Suhrkamp 1981.

I. 3. *Rationalität und Wissen*

Habermas beginnt seine Begriffsbestimmung von Rationalität, indem er eine enge Beziehung zwischen Rationalität und Wissen feststellt. Diese Beziehung identifiziert er durch unseren Gebrauch des Ausdrucks 'rational'. Wir nennen nämlich Individuen 'rational', sofern sie über Wissen verfügen, aber auch symbolische Äußerungen, sofern diese Wissen verkörpern. Habermas wird also zunächst unter der Vermutung vorgehen,

daß die Rationalität einer Äußerung von der Zuverlässigkeit des in ihr verkörperten Wissens abhängt" (TKH I, 25-26).

Um die Hypothese zu prüfen, zieht Habermas "zwei paradigmatische Fälle" in Betracht:

eine Behauptung, mit der A in kommunikativer Absicht eine bestimmte Meinung äußert, und eine zielgerichtete Intervention in die Welt, mit der B einen bestimmten Zweck verfolgt (S.26).

Beiden Fällen ist gemeinsam, daß sie fehlbares Wissen verkörpern: beide Handlungen, die kommunikative sowie die zielgerichtete, können fehlschlagen. Dieser Umstand ist entscheidend im Hinblick auf die pragmatische Haltung, die ein Dritter gegenüber den entsprechenden Äußerungen einnehmen könnte: Die Fehlbarkeit des in ihnen verkörperten Wissens bahnt den Weg zur ihrer möglichen Bestreitung:

Ein Hörer kann bestreiten, daß die von A aufgestellte Behauptung *wahr* ist; ein Beobachter kann bestreiten, daß die von B ausgeführte Handlung *Erfolg* hat (ebenda).

Die allgemeine Möglichkeit der Bestreitung zeigt indessen, daß beide Äußerungen *notwendigerweise* jeweils einen Anspruch auf Wahrheit einer Aussage und auf Angemessenheit einer bestimmten Mittelwahl bzw. auf Durchführbarkeit einer auf einen bestimmten Zweck gerichteten Handlung erheben. Diese Notwendigkeit, erläutert Habermas, ist insofern konzeptueller Natur, als der jeweils erhobene Anspruch dem Sinn der beiden Äußerungen innewohnt:

A stellt eben keine Behauptung auf, wenn er nicht für die behauptete Aussage 'p' einen Wahrheitsanspruch erhebt und damit seine Überzeugung zu erkennen gibt, daß sich seine Aussage nötigenfalls *begründen* läßt. Und B führt keine zielgerichtete Handlung aus, d.h. er will mit ihr gar keinen Zweck verwirklichen, wenn er die geplante Handlung nicht für aussichtsreich hält und damit die Überzeugung zu erkennen gibt, daß sich unter den gegebenen Umständen die Wahl der Mittel, die er getroffen hat, nötigenfalls *begründen* läßt" (TKH I, 26).

I. 4. *Kommunikative vs strategische Rationalität*

Je nachdem, welche Art der Verwendung von Wissen als die grundlegende angenommen wird, läßt sich der Rationalitätsbegriff in zwei verschiedene Richtungen entwickeln. Habermas unterscheidet zwei: Wird das Modell eines einsamen Subjektes, das sein propositional strukturiertes Wissen in zielgerichteter Einstellung verwendet, als das grundlegende Handlungsmodell angesehen, so wird man implizit einen kognitiv-instrumentellen Begriff von Rationalität unterstellen. Wird dagegen die kommunikative Verwendung von Wissen als die zentrale betrachtet, so wird man zu einem kommunikativen Begriff von Rationalität gelangen. Dieser

führt Konnotationen mit sich, die letztlich zurückgehen auf die zentrale Erfahrung der zwanglos einigenden, konsensstiftenden Kraft argumentativer Rede, in der verschiedene Teilnehmer ihre zunächst nur subjektiven Auffassungen überwinden und sich dank der Gemeinsamkeit vernünftig motivierter Überzeugungen gleichzeitig der Einheit der objektiven Welt und ihres Lebenszusammenhangs vergewissern (TKH I, 28).

Im Fall eines kognitiv-instrumentellen Rationalitätsbegriffs wird die zugrunde liegende Zwecktätigkeit unter dem Aspekt der Rationalität der Mittelwahl beurteilt:

Das handelnde Subjekt greift mit der Absicht in die Welt ein, durch die Wahl und die Anwendung geeigneter Mittel einen intendierten Zustand herbeizuführen.¹⁸

Eine objektive Beurteilung einer in zielgerichteter Einstellung durchgeführten Handlung ist nach Habermas aufgrund von Idealisierungen möglich, die der Beobachter in der Absicht vornimmt, sich vorzustellen, wie das Handeln bei Kenntnis aller Umstände und Randbedingungen sowie bei Anwendung eines geeigneten empirischen Wissens verlaufen wäre. Ausschlaggebend bei der Beurteilung der Rationalität der Mittelwahl ist daher das der Handlung - d.h. sowohl dem Handlungsplan als auch der Handlungsausführung - zu Grunde liegende empirische Wissen. Habermas führt sich hiermit berechtigt, die Zweckrationalität in die Zuverlässigkeit des in ihr verkörperten Wissens, schließlich der dieses Wissen ausdrückenden Geltungsansprüche auf propositionale Wahrheit zu zerlegen. Die Möglichkeit, Handlungsrationale diskursiv zu problematisieren, ist es in der Tat, was dem handelnden Subjekt und dem Beobachter das Instrument an die Hand gibt, die Handlungsrationale an die *Gründe* der jeweiligen Mittelwahl zu binden. Durch einen theoretischen, d.h. an der

¹⁸ Habermas, Jürgen: Aspekte der Handlungsrationale. In: VE, 441-472; hier S. 441.

Beurteilung von Ansprüchen auf propositionale Wahrheit ausgerichteten Diskurs tut sich eine *kognitive* Auszeichnung von Zweckrationalität auf.

Solche Auszeichnung beruht auf einer Voraussetzung, die uns im Laufe dieser Arbeit an zentralen Stellen noch beschäftigen wird: Die Aussicht auf objektive Beurteilung von Zweckrationalität kann nur unter der Bedingung aufrechterhalten werden, daß die Beteiligten am theoretischen Diskurs die *Universalität* des Anspruchs auf propositionale Wahrheit unterstellen. Habermas betrachtet diese Unterstellung als eine unabdingbare Voraussetzung theoretischen Diskurses: Die Beteiligten müssen von einer solchen Universalität ausgehen

und einander unterstellen, daß sie gemeinsam wissen, was es bedeutet, Wahrheitsansprüche zu erheben und zu kritisieren (Ve, 443).

Die Durchführung eines theoretischen Diskurses beruht demzufolge auf der stillschweigenden, aber notwendigen Annahme eines gemeinsamen Wahrheitsverständnisses, "wie rudimentär uns implizit es auch ausgeprägt sein mag" (ebenda). Die historische Wandelbarkeit der inhaltlichen Wahrheitskriterien rührt Habermas zufolge nicht an dieser notwendigen Unterstellung, denn diese allein kann die Sinnhaftigkeit der Verhandlung über Wahrheitsansprüche gewährleisten.

Hiermit bringt Habermas ein Argumentationsschema ins Spiel, das eine grundlegende Bedeutung sowohl für die Rationalitätsfrage überhaupt als auch für die Fundierung einer Diskursethik haben wird. Die Wirklichkeit und die stets vorhandene Möglichkeit, in einen Diskurs einzutreten, reichen für Habermas aus, diese hermeneutische Diskursvoraussetzung als notwendig auszuweisen: Da die Unterstellung, daß Diskurse mit Gründen entschieden werden können und daß mögliche Gründe, sollen Diskurse sinnvoll sein, sich auf ein gemeinsames Rationalitätsverständnis beziehen müssen, für die Argumentation unabdingbar; da andererseits Diskurse durchgeführt werden, also möglich sind, ist eine solche Unterstellung notwendig. Diskursbeteiligte müssen demzufolge ihre jeweiligen Rationalitätsstandards, bei aller Unterschiedlichkeit in ihrer faktischen Ausprägung, als Ausdruck

einer gemeinsamen und nicht-kontroversen Wahrheitssituation begreifen dürfen (VE, 443f.).

Wir müssen also von einem gemeinsamen Rationalitäts- bzw. Rationalisierungskern ausgehen, obwohl wir faktisch nicht im Stande sind, ihn einheitlich und übereinstimmend zu operationalisieren. Habermas verlagert somit den Schwerpunkt der Handlungsrationalität auf die Rationalität von Diskursen, welche wiederum auf unabdingbare Diskursregeln gestützt wird.

Ich werde an dieser Stelle das Urteil über dieses Argumentationsschema zurückhalten und eine genauere Analyse später

in Angriff nehmen, um nun zum eigentlichen Kern der Habermasschen Handlungstheorie fortzuschreiten. Damit soll gezeigt werden, wie Habermas die in Bezug auf Zweckrationalität nur hypothetisch angenommene Möglichkeit, Diskurse zu führen, ins Innere der Handlungstheorie einzugliedern versucht. So will er darlegen, wie Handlung und Diskurs *intern* miteinander verknüpft sind: Handlung soll demnach nur innerhalb eines umfassenden Gewebes kommunikativer Prozesse möglich sein, so daß die Bedingungen des Handelns letztlich aus den Bedingungen der Kommunikation zu gewinnen sein werden. Der Schlüsselbegriff heißt dabei "kommunikatives Handeln".

Die Habermassche Kernthese über die Rationalität von Handlungen lautet nun, daß die Rationalität der Mittelwahl bei gegebenen Zielen, also die Zweckrationalität, nur einen Aspekt darstellt, unter dem Handlungen als mehr oder minder rational beurteilt werden können. An dieser Stelle ergänzt Habermas die Webersche Handlungs- und Rationalitätstheorie, die bisher den Leitfaden abgegeben hat, durch weitere und grundlegende Merkmale der Handlungsrationaleität. Das Modell zweckrationalen Handelns stilisiert die Handlungseinstellung eines Aktors, der die Zweckorientierung ins Zentrum seines Tuns stellt "und alle anderen Handlungsfolgen als Nebenbedingungen des Erfolgs kalkuliert"; dieser ist dabei als "Eintreten eines Zustandes in der Welt" definiert (VE, 459).

Diesem Modell stellt Habermas das Modell kommunikativer Handlungen entgegen, welche sich dadurch auszeichnen, daß die egozentrischen Nutzenkalküle der einzelnen Akteure der Verständigung als Koordinationsmittel des gemeinsam gewordenen Handelns weichen. Bedingung dafür ist die Erzielung von *Einverständnis*.

Für diese zentrale Kategorie kommunikativen Handelns behält sich Habermas, und darin liegt die eigentliche Innovation seiner Handlungstheorie, ähnliche Rationalitätsbedingungen vor wie für die handlungstheoretisch ältere Zweckrationalität: Einverständnis beruht demzufolge auf Bedingungen, die einer Rationalitätsüberprüfung zugänglich sind, indem sie, ähnlich den Bedingungen der zweckrationalen Mittelwahl, auf eine den Handelnden gemeinsame rationale Grundlage verweisen. Einverständnis gründet somit auf gemeinsame *Überzeugung*:

Die kommunikative Handlung des einen gelingt nur, wenn der andere sie in spezifischer Weise akzeptiert; wenn er (wie implizit auch immer) zu einem grundsätzlich kritisierbaren Geltungsanspruch mit 'Ja' oder 'Nein' Stellung nimmt (VE, 460).

Während Kommunikationsprozesse bei zweckrationaler Einstellung eine den von den Akteuren einseitig bestimmten Handlungszielen untergeordnete Rolle spielen, rücken sie bei kommunikativem Handeln in den Mittelpunkt, denn sie stellen das Medium dar, durch das die Handlungsziele unter der höheren Voraussetzung der Konsenssuche vermittelt werden. Kommunikatives Handeln ist von Haus aus

Verständigungshandeln. Das Modell der Rede bildet hierbei den unmittelbaren Bezugsrahmen, der herangezogen werden muß, wenn die Frage nach der Rationalität von kommunikativen Handlungen aufgeworfen wird:

Verständigungsorientierte Handlungen können unter formalpragmatischen Gesichtspunkten am Modell der Sprechhandlung analysiert werden, auch wenn sie selbst normalerweise keine sprachlich-explizite, oft gar keine verbale Form haben (VE, 461).

Durch die innere Verknüpfung von Verständigungshandeln und Rede beabsichtigt Habermas nicht, die Zweckrationalität auf bloße nicht-sprachliche, technische Ausführung von Handlungen zu begrenzen: Auf dem Niveau sprachlicher Vermittlung von Handlungen wiederholt sich vielmehr diejenige Unterscheidung zwischen Handlungseinstellungen, die zur Aussonderung von Zweckrationalität und kommunikativem Handeln gedient hat: Sprechhandlungen können selbstverständlich zur Fremdbestimmung anderer Akteure im Dienste eigener Zwecke eingesetzt werden; durch Befehle, Drohungen oder Täuschungen können Mitspieler in das Spektrum der eigenen Mittelwahl eingespannt werden. Die Verknüpfung von Handeln und Rede dient im Gegenteil dazu, die Handlungstheorie durch das Modell der Rede aufzuschlüsseln: Die formalpragmatische Untersuchung der Verwendung von Sprechakten soll die Rationalitätsbedingungen des Handelns überhaupt aufdecken; die Handlungstheorie soll sich mit der Sprachpragmatik vereinigen lassen. Handlungsbedingungen werden somit unter Rekurs auf Kommunikationsbedingungen ermittelt. So rekonstruiert Habermas Typen sozialen Handelns aus Variationen der beiden Grundtypen (d.h. der Zweckrationalität und des Verständigungshandelns); er identifiziert dabei 'verdeckt strategisches Handeln', bei dem mindestens einer der Beteiligten sich strategisch verhält, indem er andere darüber hinwegtäuscht, daß er die Voraussetzungen kommunikativen Handelns nicht erfüllt: Das ist der Fall der Manipulation; und 'systematisch verzerrte Kommunikation', bei welcher mindestens einer der Beteiligten sich selbst darüber hinwegtäuscht, daß er diese Bedingungen nicht erfüllt (beispielsweise durch Unlauterkeit, die auf Selbsttäuschung beruht). Solche komplexen Typen sozialen Handelns zerlegt Habermas nach reinen Handlungstypen, und zwar unter Zuhilfenahme der formalpragmatischen Analyse der Bedingungen, unter denen Sprechhandlungen auf ihren Rationalitätsgrad hin hinterfragt werden können. Spätestens an dieser Stelle kommt die sprachpragmatische Auflösung der Handlungstheorie mit voller Kraft zum Tragen: Wird der Rationalitätsaspekt zur vorrangigen handlungstheoretischen Perspektive, so geben die diskursiven Bedingungen für die Thematisierung von Geltungsansprüchen das entscheidende Merkmal ab, das zur Systematisierung von Handlungstypen berücksichtigt werden soll.

Es zeigt sich nun, daß sich die Handlungstheorie hiermit an einem Scheideweg befindet. Macht man sich den von Habermas gewählten Blickwinkel zu eigen, so ergibt sich die Wendung zur Sprachpragmatik von selbst; die Kommunikationstheorie wächst somit zum tragenden Bestandteil der Handlungsrationalität. Es erscheint nun ebenfalls deutlich, daß dieser Weg nicht zwingend ist: Er muß sich im nachhinein an dem Erkenntnisgewinn bewähren, der sich durch eine kohärente Entfaltung der Theorie erweisen läßt. Ich schlage vor, den von Habermas eingeschlagenen Weg mitzuverfolgen, um die Konsequenzen des kommunikationstheoretischen Ansatzes für Handlungstheorie, Rationalitätsfrage und Grundlegung einer Diskursethik auszumessen. Die leitende Frage wird dabei lauten, ob die kommunikative Verfassung des Handelns einen ausreichenden Grund darstellt, um die Rationalität von Diskursen stellvertretend für die Rationalität von Handlungen überhaupt sowie von Handlungskontexten und Lebensformen heranzuziehen und an der diskursiven Rationalität eine Art natürliche moralische Verpflichtung zu verankern, welche einer diskursiven Ethik zur Grundlage dienen soll.

I. 5. *Ein sprachimmanentes Telos der Verständigung*

Habermas isoliert drei Aspekte, unter denen Sprechhandlungen problematisiert werden können, und zwar den bereits erwähnten Aspekt der *Wahrheit* von Aussagen über Sachverhalte in der gegenständlichen Welt, den Aspekt der *normativen Richtigkeit* von Äußerungen, die Bezugnahmen auf einen normativen Kontext des Handelns enthalten, und schließlich den Aspekt der *Wahrhaftigkeit*, die der Sprecher für die seiner Äußerung zu Grunde liegende Intention beansprucht. Diese drei Typen von Geltungsansprüchen sind Habermas zufolge in einer jeglichen Äußerung gleichzeitig vorhanden: Ein und dieselbe Äußerung kann grundsätzlich hinsichtlich eines jeden der drei Geltungsansprüche hinterfragt werden. Jedoch überwiegt je nach Kommunikationskontext und -situation einer der drei Aspekte. Die Untersuchung der Problematisierungsbedingungen der drei Geltungsansprüche erfolgt durch eine sprachpragmatische Analyse von reinen Typen von Sprechhandlungen, in denen jeweils einer der drei seine Entsprechung findet. So klassifiziert Habermas Sprechhandlungen nach folgendem Schema: In *konstativen* Sprechhandlungen werden *elementare Aussagesätze* verwendet; in *expressiven* Sprechhandlungen werden *elementare Erlebnissätze* verwendet; in *institutionell* gebundenen Sprechhandlungen werden schließlich Normen zum *Ausdruck* gebracht. Anhand dieser Klassifikation werden nun die reinen Typen kommunikativen Handelns ausgemacht.

Diese Gliederung des kommunikativen Handelns soll die Bedingungen klären helfen, unter denen die Akteure gemeinsame Situationsdefinitionen zum Zweck der Koordinierung ihrer Handlungen und Handlungspläne aushandeln können. Wie bereits erwähnt, fällt dies

mit der sprachpragmatischen Untersuchung der Konsensbedingungen über Geltungsansprüche zusammen. Vorausgesetzt ist dabei, daß Akteure in performativer Einstellung diejenigen Geltungsansprüche problematisieren, die nicht von vornherein aus einem vorgängigen Hintergrundkonsens heraus einleuchten: Der Diskurs soll dort greifen, wo die Situationsdefinitionen der Handlungsbeteiligten auseinandergehen und die übereinstimmende Fortsetzung des Handelns dadurch behindert wird. Habermas kann demzufolge den Diskurs als Fortsetzung kommunikativen Handelns mit anderen, d.h. diskursiven Mitteln auffassen. Die Erzielung eines rational, i.e. mit Gründen herbeigeführten Konsensus kann deshalb als Paradigma für die Beurteilung des Rationalitätsgrads des Handelns gelten. Eine *Konsenstheorie* wird hiermit auf den Plan gerufen:

Soweit die Handlungen verschiedener Interaktionsteilnehmer über Verständigung koordiniert werden, geben die formalen Bedingungen eines rational motivierten Einverständnisses an, wie eine [...] soziale Beziehung rationalisiert werden kann (VE, 469).

Habermas glaubt damit ein objektives Paradigma herausgearbeitet zu haben, das die objektive Beantwortung der Rationalitätsfrage fördert: Sowohl die Handlungsrationalität als auch die Rationalität von Handlungskontexten und schließlich, was in der Folge noch deutlicher werden wird, von Lebensformen überhaupt wird sich von nun an daran messen, inwiefern der der Handlungskoordination zu Grunde liegende Konsensus aus einem von den Beteiligten selber in Eigenverantwortung ausgetragenen Verständigungsprozeß hervorgeht:

Die Dimension gesellschaftlicher Rationalisierung, die in den allgemeinen Strukturen verständigungsorientierten Handelns (oder der Intersubjektivität) angelegt ist, läßt sich mit dem Begriffspaar 'normativ zugeschriebenes Einverständnis' vs. 'Kommunikativ erzielte Verständigung' charakterisieren. Je mehr kulturelle Traditionen und bestehende soziale Strukturen darüber vorentscheiden, welche Geltungsansprüche wann, wo, für was, wem gegenüber erhoben bzw. von wem akzeptiert werden müssen, um so weniger haben die Beteiligten selber die Möglichkeit, die potentiellen Gründe, auf die sich ihre Ja-/Nein-Stellungnahmen stützen, explizit zu machen und zu prüfen (VE, 469f.).

Hiermit will Habermas die von Max Weber gestellte Frage nach der gesellschaftlichen historischen Rationalisierung sowie die Frage nach der Rationalisierung von Weltbildern auf eine neue Schiene legen: Die nach seiner Ansicht universalen Strukturen des (verständigungsorientierten) Handelns liefern nach diesem Modell den universalen Schlüssel zur Deutung von Handlungskontexten und Lebensformen, und öffnen gleichzeitig den Blick für ein Rationalitätspotential, das als Maßstab für deren Beurteilung dienen kann.

Die Ausführung dieses anspruchsvollen Programms im Hinblick auf ethische Fragen soll nun untersucht werden. Die Komplexität des Projektes hat Habermas dazu veranlaßt, seine Theorie so zu

differenzieren, daß zugleich eine Entwicklungslogik der Weltbilder, eine Entwicklung der Persönlichkeitssysteme vergesellschafteter Individuen - vor allem unter dem Gesichtspunkt der Autonomisierung der Handlungsorientierungen und der Ausbildung von damit einhergehenden Handlungskompetenzen -, und schließlich eine Berücksichtigung der Institutionalisierung von Wissenssystemen und Lernprozessen, also der Verschränkungen von System und Lebenswelt, damit umfaßt werden können. Ich werde die vielfältigen Verzweigungen der Habermasschen Theorie des kommunikativen Handelns nicht im einzelnen verfolgen, sondern die Aufmerksamkeit verstärkt auf diejenigen Aspekte richten, die mit den ethischen Implikationen der Theorie enger verknüpft sind. Diese drehen sich offenbar um die Rationalisierungsfähigkeit der Ansprüche auf normative Richtigkeit. Habermas vertritt diesbezüglich die These, daß die diskursive Übersetzung der Handlungstheorie uns in die Lage versetzt, ein Rationalitätspotential zu Tage zu fördern, das der Rationalität theoretischer Fragen durchaus gleichberechtigt sein kann: Praktische Fragen der normativen Richtigkeit seien ebenso wahrheitsfähig wie die Aussagen in der tatsachenfeststellenden Rede. Das derart hervorgehobene Rationalitätspotential sei deshalb geeignet, allgemeingültige Kriterien der normativen Richtigkeit auszuweisen und hiermit die Grundlegung einer diskursiv angelegten Ethik zu vollziehen.

Bevor jedoch dieser Weg eingeschlagen werden kann, empfiehlt es sich, eine weitere Brücke von der Handlungs- zur sprachpragmatisch gewandten Kommunikationstheorie zu schlagen. Es ist in der Tat der Nachweis zu erbringen, daß kommunikatives Handeln und Zweckrationalität nicht lediglich zwei nebeneinander auftretende und durchweg gleichberechtigte, wengleich einander entgegengesetzte Handlungsorientierungen sind. Blicke es bei dieser Dichotomie, wäre die Berufung auf den Diskurs als Entscheidungsinstanz für die Rationalität des Handelns unwiederbringlich folgenlos: Der Diskurs soll nicht als eine Möglichkeit unter anderen auftreten, sondern er soll die ausgezeichnete und zugleich unhintergehbare Institution darstellen, die das Handeln von vornherein durchdringt. Der Akteur soll sich nicht in eine (letztlich irrationale, weil diskursiv nicht hinterfragbare) arbiträre Wahl zwischen beiden Handlungseinstellungen flüchten dürfen, denn die Inanspruchnahme der Diskursivität würde in diesem Fall der einsamen Entscheidung des Einzelnen, ob er ihr denn überhaupt beitreten will, preisgegeben. Das mühsam ausgewiesene Rationalitätspotential des sprachlich vermittelten Handelns würde somit mit einem Schlage aus der Tagesordnung genommen werden. Es wird also notwendig, die Zweckrationalität (oder, genauer, deren sozialer Ausdruck: das strategische Handeln¹⁹) als eine dem kommunikativen

¹⁹ Zur genaueren Unterscheidung zwischen strategischem Handeln und Zweckrationalität im allgemeinen siehe die im folgenden dargestellte

Handeln gegenüber *parasitäre* Einstellung zu enthüllen. Die theoretische und praktische Vorrangigkeit des Verständigungshandelns als des *Originalmodus* des Handelns soll die Sicherung der Rationalitätsfrage an den Strukturen der Kommunikation aufrechterhalten. Dieses Unternehmen beruht von Haus aus auf einer Zweideutigkeit des Ausdrucks "Originalmodus". Habermasens These ist nicht darauf angelegt, zweckrationales reduktiv in kommunikatives Handeln zurückzunehmen; beide Handlungsmodi sind und bleiben elementare, aufeinander nicht reduzierbare Grundeinstellungen. Diese Entgegensetzung bekräftigt Habermas nachdrücklich: Erfolgs- und Verständigungsorientierung sind nicht zwei Gesichtspunkte, unter denen ein und dieselbe Handlung analysiert werden kann; soziale Handlungen lassen sich vielmehr nach der Einstellung unterscheiden, die die Akteure einnehmen: Entweder handeln sie erfolgs- *oder* verständigungsorientiert. Die Vorrangigkeit kommunikativen Handelns läßt sich nur dann nachweisen, wenn gezeigt werden kann, daß sich die Zweckrationalität, wo sie unter dem Aspekt sozialen Handelns untersucht wird, diejenigen Verständigungsstrukturen in Anspruch nehmen muß, die den rationalen Kern kommunikativen Handelns konstituieren, und daß diesen Strukturen *das Telos der Verständigung* (im Sinne der Konsensstiftung) innewohnt.

Der Unterschied zwischen Erfolgs- bzw. zweckrationaler Orientierung und Verständigungshandeln verdichtete sich infolgedessen darin, daß bei der ersteren das 'natürliche' Konsenspotential der Rede überlistet wird: Der erfolgsorientierte Sprachgebrauch entfremdet die Kommunikation von ihrer ihr innewohnenden Anlage und überbrückt das *Telos der Verständigung* dadurch, daß Sprechhandlungen in den Dient der äußeren Einwirkung auf die Handlungsbeteiligten gestellt werden. Gewaltverhältnisse ersetzen somit die Verständigungssuche.²⁰ Die soziale Form der Erfolgsorientierung, i.e. das strategische Handeln, verliert demnach ihre Gleichberechtigung gegenüber der Verständigungsorientierung.

Der Nachweis für diese Differenz soll durch Anlehnung an Austins Analyse von *Illokution* und *Perlokution* erbracht werden. Dieses Begriffspaar soll auf dem Niveau der Kommunikationstheorie die Entgegensetzung der elementaren Handlungseinstellungen auffangen

Behandlung der Handlungstypen in der *Theorie des kommunikativen Handelns*.

²⁰ Auf die unterschiedlichen Ausprägungen der Zweckrationalität braucht an diesem Ort nicht näher eingegangen zu werden. Es sei nur erwähnt, daß Habermas eine erfolgsorientierte Handlung strategisch nennt, wenn sie sowohl "unter dem Aspekt der Befolgung von Regeln rationaler Wahl" als auch in ihrer Wirkung "auf die Entscheidungen eines rationalen Gegenspielers" betrachtet werden kann, wobei unterstellt wird, daß der Wirkungsgrad der strategischen Handlung unabhängig von jeglicher Konsenssuche zu bewerten ist. Siehe: TKH I, 385.

und sie einer sprachpragmatischen Auflösung zuführen. Die sprachliche Vermittlung der aus diesen Grundeinstellungen hervorgehenden Formen sozialen Handelns rechtfertigt dieses Verfahren: Strategisches Handeln erfordert die Einbeziehung von Gegenspielern sowie die sprachlich vermittelte Kommunikation im Sinne des erfolgsorientierten Austauschs von Informationen; kommunikatives Handeln erfordert die Verständigung über Geltungsansprüche.

Wir bewegen uns also ausschließlich im Bereich sozialen Handelns, d.h. in einem Bereich, in dem die Umsetzung von Handlungsplänen nur in Form einer Interaktion stattfinden kann (oder in welchem die Handlungsfolgen vom Handelnden wie vom Beobachter im Lichte eines Interaktionsgewebes bewertet werden müssen). Die Unterschiede der Handlungsmodi widerspiegeln sich insofern auf dem Niveau der sprachlichen Kommunikation, wie die sprachlich vermittelte Handlungskoordination selbst entsprechend unterschiedlich strukturiert sein kann; insbesondere muß berücksichtigt werden,

ob die natürliche Sprache nur als Medium zur Übertragung von Informationen oder auch als Quelle der sozialen Interaktion in Anspruch genommen wird.²¹

Somit setzt Habermas die Entfaltung der Handlungstheorie mit kommunikationstheoretischen Mitteln fort: Die Differenz von kommunikativem und strategischem Handeln deckt sich mit den unterschiedlichen Verwendungsmöglichkeiten von Sprechakten: Der Akteur kann Sprache zu Versändigungszwecken einsetzen oder aber um einer Einflußnahme über die Handlungsbeteiligten willen, die zur Durchsetzung der eigenen Nutzenkalküle führen soll:

Sprechhandlungen können nicht in der doppelten Absicht ausgeführt werden, mit einem Adressaten Einverständnis über etwas zu erzielen und gleichzeitig bei ihm etwas kausal zu bewirken. (ND, 69f.).

Unter Zwecktätigkeit und Verständigungshandeln begreift Habermas zwei grundlegende, elementare Handlungstypen, deren Aufschlüsselung durch formalpragmatische Analyse erfolgt. Wie bereits erläutert wurde, ist Habermas der Auffassung, daß die Art und Weise, wie Wissen in Handlungen und Interaktionen verwendet wird, vielmehr als das Haben von Wissen den wahrhaften Ausdruck von Rationalität und rationalem Handeln darstellt. Die formalpragmatische Analyse soll also erfassen, wie verfügbares Wissen in beiden Handlungstypen verwendet wird. Voraussetzung ist eine systematische Zerlegung der sozialwissenschaftlich verwendeten Handlungsbegriffe (siehe TKH I, 127 ff.). Habermas unterscheidet in dieser Hinsicht vier Grundbegriffe, die eine elementare Systematik bilden. Das Kriterium, das er hierbei im Auge behält, richtet sich nach der Möglichkeit, ontologische

²¹ Habermas, Jürgen: Handlungen, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktionen und Lebenswelt (ND, 69).

Voraussetzungen des jeweiligen Handlungstypus - es handelt sich, allgemein gesagt, um den Bezug des Aktors zur gegenständlichen oder sozialen Welt - mit einer entsprechenden Verwendung von Wissen zu verbinden. Die Art und Weise der Bezugnahme erschließt nämlich jeweils andere Möglichkeiten, das damit verknüpfte Wissen zu thematisieren, problematisieren und gegebenenfalls zu kritisieren. Daraus ergeben sich die Aspekte, unter denen die Verwendung von Wissen Rationalisierungsversuchen zugänglich ist. Rationalisierungsfähigkeit bemißt sich Habermas zufolge daran, inwiefern für die jeweils fraglichen Handlungen Gründe angegeben werden können, welche da, wo es not tut, einer kritischen Prüfung zu unterziehen sind.

Sollen nun Zweckrationalität und Verständigungshandeln als die grundlegenden elementaren Handlungstypen gelten, müssen Habermasens Systematisierung der Handlungsbegriffe und die daraus hervorgehenden Handlungstypen unter diese beiden Kategorien gefaßt werden können. Habermas baut seine Systematik der Handlungstypen progressiv auf, und zwar unter dem Gesichtspunkt der Weltbezüge, die in einem jeweiligen Handlungsmodell einer Thematisierung zugänglich sind.

Als erste Form der Zweckrationalität führt Habermas *das teleologische Handeln* an: Der als einsam handelnd vorgestellte Aktor bezieht sich dabei auf Tatsachen in der gegenständlichen Welt, die festgestellt oder aber durch das Abwägen angemessener Mittel zu gegebenen Zwecken herbeigeführt werden sollen. Meinungen und Absichten bzw. Aussage- und Absichtssätze drücken die kognitiven und volitiven Operationen aus, die der Aktor vollziehen muß, um die eigenen Ziele zu verwirklichen. So läßt sich sein Handeln auf *Wahrheit* (Bezugnahme auf Tatsachen, etwa hinsichtlich seiner Einschätzung der Handlungsbedingungen oder der Ausgangssituation) sowie auf die *Wirksamkeit* der von ihm gewählten Mittel hin beurteilen.

Strategisches Handeln zeigt sich als eine Steigerungsform des teleologischen Modells: Die Entscheidungen weiterer zielgerichtet handelnder Aktoren werden in das Erfolgskalkül des einzelnen Aktors einbezogen. Die Mitspieler erscheinen dabei als weitere "Objekte", deren Rolle bei den beabsichtigten Handlungsvollzügen berücksichtigt werden muß. Obwohl dadurch die Berechnung der Handlungsbedingungen zusammengesetzter wird, genügt dies Habermas zufolge nicht, um eine Veränderung des Aktor-Weltbezugs festzustellen. Bezugnahme auf wirkliche, möglicherweise eintretende oder aber herbeizuführende Tatsachen bleibt der Angelpunkt des Charakters der zu vollbringenden Handlungsvollzüge.

Mit dem *normenregulierten Handeln* rückt man von der Vorstellung des prinzipiell einsamen Aktors ab: Dieser trifft in seiner Umwelt nicht so sehr Mitspieler, sondern Mitglieder einer sozialen Gruppe an, innerhalb derer das Handeln sich an gemeinsam anerkannten Werten und Normen ausrichtet und einen normativen Kontext

voraussetzt, der die Gesamtheit legitimer interpersonalen Beziehungen bestimmt. Maßgebend ist in dieser Hinsicht die soziale Geltung von Handlungsnormen. Der Bezug auf eine objektive Welt von Tatsachen wird hier durch die Beziehung auf die soziale Welt ergänzt. Die Normenkonformität stellt den Maßstab für Beurteilung und Kritizierbarkeit der in diesem Rahmen vollzogenen Handlungen dar.

Als *dramaturgisches Handeln* wird ein Handlungstypus bezeichnet, der in der Selbstdarstellung eines Aktors vor einem Publikum besteht und die »zuschauerbezogene Stilisierung des Ausdrucks eigener Erlebnisse« (TKH I, 128) zum Zweck hat. Der Actor gewährt und steuert den Zugang anderer Interaktionsmitglieder zu seiner eigenen Subjektivität, zur Sphäre der eigenen Wünsche, Gefühle etc. Es handelt sich dabei weder um eine unmittelbare Zweckorientierung im Sinne des Eingreifens in die gegenständliche Welt zur Herbeiführung bestimmter Tatsachen, noch um die unmittelbare Bezugnahme auf eine soziale Welt als den Inbegriff geltender Normen, obwohl zuweilen der eine oder der andere dieser beiden Aspekte mit hineinspielen können. Zunächst enthält das dramaturgische Handeln lediglich eine Beziehung zur Innenwelt des Aktors selbst sowie eine Beziehung zur Außenwelt (das können physische Gegenstände oder auch soziale Normen sein, die aber in diesem Fall als neutrale Tatsachen angesehen werden, die also das Prinzip der Normenkonformität nicht einschließen²²). Die Wahrhaftigkeit bildet den primären Gesichtspunkt, der sich für die Beurteilung dramaturgischer Handlungen bietet.

Kommunikatives Handeln erscheint schließlich als diejenige Form, in der sich alle bisherigen Weltbezüge zusammenfinden: Kommunikativ handeln Aktoren, die sich über eine gemeinsame Situationsdefinition um der Koordinierung ihrer Handlungen willen verständigen und sich infolgedessen auf etwas in der objektiven, in der sozialen, sowie in der subjektiven Welt zugleich beziehen. Sofern alle diese Weltbezüge thematisiert werden können, hebt das kommunikative Handeln die Einseitigkeiten der übrigen Handlungsmodelle auf, denn diese gestatten eine privilegierte Bezugnahme auf einen jeweils spezifischen Weltbezug (Zweck-Mittel-Relation bzw. Tatsachenwahrheit; Normenkonformität; Wahrhaftigkeit). So stellt das kommunikative Handeln die höchste Reflexionsform von Handeln überhaupt: Die Aktoren, die einen Verständigungsprozeß eingehen, müssen bereit sein, die jeweiligen Weltbezüge sowie die Triftigkeit der eigenen Äußerungen an der von ihnen beanspruchten und von anderen Aktoren gegebenenfalls bestrittenen *Gültigkeit* zu relativieren.

Auf diese Weise bilden das teleologische und das kommunikative Handeln die zwei Pole einer Skala: Während das erstere ausschließlich die Merkmale der Erfolgsorientierung einer Handlung beinhaltet,

²² Inwiefern dieses Herausheben des unmittelbaren Geltungsaspekts eher der Reinheit der Systematik als der tatsächlichen Erfassung von Handlungsvorkommnissen dient, muß hier dahin gestellt bleiben.

wertorientiertes und dramaturgisches Handeln ihrerseits die Bedingungen für die Verfolgung von Zielen (und gegebenenfalls die Ziele selbst) durch die Kriterien der Legitimität und der Selbstdarstellung bestimmen, bindet das kommunikative Handeln all diese Aspekte an die Erzielung eines Einverständnisses.

Da nun Habermas - in kritischem Anschluß an seine Analyse der Handlungstypologie Max Webers (siehe TKH I, 377ff.) - den Aspekt der Handlungskoordination, also der Bezugnahme der Akteure aufeinander hinsichtlich ihrer jeweiligen Handlungsorientierungen, zum zentralen Gesichtspunkt für die Herstellung einer Handlungstypologie erhebt, ergeben sich zwei Mechanismen als grundlegend, die bei der Integration von Handlungen eine Rolle spielen können: die Interessenlage und das normative Einverständnis. Dabei ergeben sich zwei mögliche Klassifikationen von Handlungstypen, in denen die oben dargestellte teilweise Entsprechung findet. Rationalisierungsfähigkeit (Thematisierungsfähigkeit) und Koordinierungsmechanismus berücksichtigend, unterscheidet Habermas zwischen "faktisch eingewöhntem Handeln bzw. Sitte" (niedrige Handlungsrationale bei Koordination durch Interessenlage), "strategischem Handeln" (hohe Rationalisierungsfähigkeit bei demselben Koordinierungsmechanismus), "konventionellem Handeln" (niedrige Rationalisierungsfähigkeit bei Koordination durch normatives Einverständnis) und "postkonventionellem Handeln" (hohe Rationalisierungsfähigkeit bei demselben Koordinierungsmechanismus). Letzteres vertritt das, was sonst kommunikatives Handeln genannt wird. Hiermit wird deutlich, daß Habermas zugleich ein historisches Entwicklungsmodell von Handlungstypen im Auge hat, dessen Berechtigung sich erst infolge einer formalpragmatisch unterstützten, im übrigen empirischen Analyse der historischen Verortung von Gesellschaftsformationen beweisen muß.

Habermasens endgültige Klassifikation von Handlungstypen verlegt sich auf zwei Aspekte: die Erfolgs- bzw. Verständigungsorientierung einerseits, und die soziale oder nicht-soziale Natur des Handelns andererseits. So entstehen drei Handlungsmodelle: instrumentelles (teleologisches) Handeln für die nicht-soziale Erfolgsorientierung, worin Interaktionen lediglich als Ergänzung, nicht aber als konstitutives Moment des Handelns vorkommen können; strategisches und kommunikatives Handeln für soziales, jeweils erfolgs- oder verständigungsorientiertes Handeln. Offenbar stimmt diese letzte Klassifikation, die für die Folge der Analyse der Rationalitätstypen maßgebend sein wird, mit den vorangegangenen nicht vollständig überein. Insbesondere erscheinen konventionelles und dramaturgisches Handeln nicht länger unter den grundlegenden Handlungstypen, ohne daß sie an die verbleibenden durchgehend assimiliert werden könnten. Habermas erläutert diesen Ausschluß nicht weiter. Dennoch erscheint diese Wahl als plausibel, wenn man bedenkt, inwiefern diese beiden Handlungsmodelle Modifikationen der nicht länger vorkommenden

sind. So kann normenreguliertes Handeln als eine Einschränkung des kommunikativen verstanden werden, nämlich insofern, wie das erstere die Thematisierung interpersoneller Beziehungen an die Selbstverständlichkeit eines allgemein anerkannten Normensystems bindet und infolgedessen den Rahmen dessen, was tatsächlich problematisiert werden kann, einschränkt. Kommunikatives Handeln, und zwar vor allem dort, wo es als postkonventionelles Handeln gedeutet wird, stellt demgemäß eine reflexivere Form normenregulierten Handelns dar.

Dramaturgisches Handeln nähert sich ferner an das zweckrationale bzw. strategische an, wenn der Akteur das eigene Publikum als eine Menge von Gegenspielern betrachtet und die Steuerung der Eindrücke, die er bei den Zuschauern erzeugt, strategischen Zwecken unterordnet. Sofern aber der Anspruch auf Wahrhaftigkeit der eigenen Ausdrücke jede Form dramaturgischen Handelns durchleben muß, kann in solchem Handeln ein Moment kommunikativen Handelns erkannt werden, denn die Problematisierung von Wahrhaftigkeitsansprüchen bildet ohne jeden Zweifel einen der Aspekte, über die sich kommunikativ handelnde Akteure verständigen können.

Es ist also klar, daß kommunikatives und strategisches Handeln im folgenden die Schlüsselaspekte von Zweckrationalität und Verständigungshandeln bilden werden, um die sich das Problem der Rationalisierungsfähigkeit von Meinungen und Handlungen drehen wird.

I. 5. 1. Illokution und Perlokution

Austins Unterscheidung zwischen Illokution und Perlokution findet somit Eingang in die Theorie des kommunikativen Handelns. Ich verzichte im folgenden auf eine ausführliche Wiedergabe der Habermasschen Verarbeitung von Austins Sprechakttheorie und wende mich denjenigen Aspekten von ihr zu, die zur Lösung der Frage nach dem sprachimmanenten Telos der Verständigung verhelfen können. Illokutionäre Akte deutet Habermas, gemäß Austins Auffassung, als sprachliche Mittel, die der Sprecher zum Vollzug einer Handlung einsetzt; der Sprecher handelt, indem er etwas sagt. Insbesondere legt er durch sie den *Modus* eines verwendeten Satzes fest, indem er ihn als Behauptung, Aufforderung, Bitte, Geständnis usw. auszeichnet. Das illokutionäre Ziel einer Äußerung *geht dabei aus der Bedeutung des Gesagten selber hervor*.

Der Sprecher gibt mit Hilfe des illokutionären Aktes zu erkennen, daß er, was er sagt, als Gruß, Befehl, Ermahnung, Erklärung usw. Verstanden wissen will. Seine kommunikative Absicht erschöpft sich darin, daß der Hörer den manifesten Gehalt der Sprechhandlung verstehen soll. (TKH I, 390).

Eine Illokution wird in kommunikativer Absicht geäußert; der Sprecher verbindet mit ihr das Ziel, daß der Hörer sie versteht und

akzeptiert. Die manifeste Bedeutung des Gesagten steht dabei im Mittelpunkt der kommunikativen Interaktion: Habermas erblickt in dieser Ausdrücklichkeit des illokutionären Aktes das Kennzeichen seiner Selbstgenügsamkeit: Die Illokution 'versteht' sich gewissermaßen 'von selbst': Die Bedeutung des Gesagten reicht aus, den Sinn der Äußerung festzulegen.

Perlokutionäre Akte sind dagegen auf eine Wirkung, d.h. darauf ausgerichtet, etwas in der sozialen oder der gegenständlichen Welt zu bewirken. Eine Perlokution zeichnet sich dadurch aus, daß deren Verständnis die Kenntnis der (verborgenen) Absicht des Sprechers erfordert. Perlokutive Effekte deutet Habermas nämlich als illokutionäre Akte, die aus den Bedingungen einer rein kommunikativen Situation entfremdet und in einen teleologischen Handlungszusammenhang versetzt worden sind. Perlokutionen ergeben sich demzufolge

immer dann, wenn ein Sprecher zugleich erfolgsorientiert handelt und dabei Sprechhandlungen mit Absichten verknüpft und für Ziele instrumentalisiert, die mit der Bedeutung des Gesagten in einem nur kontingenten Zusammenhang stehen (TKH I, 390).

Im Gegensatz zum offenbaren Ziel eines illokutionären Aktes erschließt sich der Sinn einer Perlokution aus dem Handlungs- bzw. Kommunikationskontext. Indem der Sinn des illokutionären Aktes die Bedeutung des Gesagten überschreitet, lassen sich dessen Erfolgsbedingungen nicht unmittelbar ableiten, wie dagegen bei einer Illokution der Fall ist. Bei dem illokutiven Akt "H hat S gewarnt, er möge seiner Firma nicht kündigen" wird ein illokutionärer Erfolg genau dann erzielt, wenn S die Warnung versteht

und (je nachdem, ob sie im gegebenen Kontext eher einen prognostischen oder einen moralisch appellativen Sinn hat) als wahr bzw. als richtig akzeptiert (TKH I, 391).

Der pragmatische Sinn von Illokutionen zeichnet sich schließlich dadurch aus, daß eine durch sie durchwirkte Kommunikation eine Gesamtheit von Verpflichtungen und Erwartungen, die mit dem Akzeptieren der Äußerung einhergehen, nach sich zieht. Solche kommunikativ hergestellten Verpflichtungen sind - bei geglückter Sprechhandlung - das eigentliche Produkt der Illokution: das erzielte Einverständnis über intersubjektive Geltungsansprüche.

Der perlokutionäre Erfolg einer Sprechhandlung kann dagegen nicht auf diese prinzipielle Verknüpfung von Bedeutung des Gesagten und durch Einverständnis erkannter Geltung desselben zurückgeführt werden, denn die Wirkung einer Perlokution ist vom jeweils besonderen Handlungs- bzw. Kommunikationskontext nicht abzulösen:

Aus der Beschreibung: '(3) S hat dadurch, daß er ihm/ihr mitgeteilt hat, er habe in seiner Firma gekündigt, (wie beabsichtigt) in Schrecken versetzt' geht hervor, daß der illokutionäre Erfolg der in (1) beschriebenen Behauptung ['S hat gegenüber H behauptet, daß er seiner Firma gekündigt hat'] keine

hinreichende Bedingung ist, um einen perlokutionären Effekt zu erzielen. Der Hörer könnte in einem anderen Kontext auf dieselbe Äußerung ebensogut mit Erleichterung reagieren (TKH I, 392).

Hiermit möchte Habermas die Kontextgebundenheit perlokutiver Akte als ein entscheidendes Unterscheidungsmerkmal gegenüber illokutiven Akten hervorheben. Ich fasse nun Habermasens zentrale Thesen zusammen:

Perlokutionäre Akte unterscheiden sich von Illokutionen dadurch, daß sie in Intentionen wurzeln, die im Rücken der Kommunikation bleiben müssen, wenn die angestrebte Wirkung erzielt werden soll. Dies zeigt sich u. a. dadurch, daß Prädikate, mit denen Perlokutionen beschrieben werden können, nicht *expliziter* in den illokutiven Akten auftreten können, die verwendet werden, um die erwünschten perlokutiven Effekte herbeizuführen. Habermas listet darunter 'in Schrecken versetzen', 'Beunruhigung auslösen', 'irreführen', 'kränken', 'demütigen' usf. Auf. Perlokutionen müssen als unter der Form von illokutionären Akten erscheinen und diese gleichsam stillschweigend vom ihrem kommunikativen Zweck entfremden. Sprechhandlungen sind dabei als Mittel in erfolgsorientierte Handlungen eingebettet.

Die Abhängigkeit perlokutionärer von illokutionären Akten zeigt sich indessen darin, daß das Verständnis der illokutiven Bedeutung der Sprechhandlung unumgehbare Voraussetzung des perlokutionären Erfolgs ist. Die Hörerbeeinflussung ist insofern eine Handlung, die sich auf einen illokutiven Erfolg stützen muß. Somit ist Habermasens Ziel, den erfolgsorientierten Sprachgebrauch als einen abgeleiteten, sekundären Modus der sprachlich vermittelten und propositional ausdifferenzierten Kommunikation auszuweisen, schließlich erlangt. Dies hat aber eine zunächst analytische Implikation: Strukturen der sprachlichen Kommunikation müssen unabhängig von Strukturen der Zwecktätigkeit untersucht werden können:

Die erfolgsorientierte Einstellung des teleologisch Handelnden ist nicht konstitutiv für das Gelingen von Verständigungsprozessen, erst recht dann nicht, wenn diese in strategische Interaktionen einbezogen sind (TKH I, 394).

So ist die Vorrangigkeit illokutiver Akte für die formalpragmatische Analyse sicherlich nachgewiesen, denn Perlokutionen können als zweckentfremdete illokutionäre Akte verstanden werden. Die Verwendung dieses Sprachmodus steht unter den Vorbehalten einer asymmetrischen Interaktion: Darf der erfolgsorientierte Sprecher seine perlokutionären Akte nicht als solche kenntlich machen, so dreht sich strategisches Handeln um eine stetige Zwiespältigkeit der Kommunikationssituation, welche darin besteht, daß die Sprecher sich über deren Voraussetzungen täuschen bzw. getäuscht werden. Es muß nämlich verschwiegen werden, daß Sprechhandlungen nicht so verwendet werden, wie es zur Erreichung illokutionärer Ziele erforderlich ist. Die Beteiligten unterstellen dabei jeweils verschiedene

Kommunikationsvoraussetzungen. Interaktionen, die einem solchen Vorbehalt nicht unterstehen, kennzeichnet Habermas eben als kommunikatives Handeln.

I. 5. 2. Relevanz der analytischen Vorrangigkeit des Verständigungshandelns gegenüber der Erfolgsorientierung

Stellen wir nun die Frage, was die nachgewiesene analytische Vorrangigkeit des kommunikativen Handelns gegenüber dem strategischen Handeln sowohl handlungs- und kommunikationstheoretisch als auch in ethischer Hinsicht impliziert. Auf analytischer Ebene führt sie die Notwendigkeit mit sich, kommunikatives Handeln zur Grundlage der Handlungstheorie überhaupt zu erheben und strategisches Handeln als dessen verzerrter Modus zu charakterisieren. Dies genügt freilich noch nicht, die *Richtigkeit* des einen gegenüber dem anderen nachzuweisen. Aus einer *analytischen* Vorrangigkeit geht noch nicht eine *moralische* Folge hervor. Die Verknüpfung von Handlungs-, Kommunikationstheorie und Ermittlung des sprachimmanenten Rationalitätspotentials verspricht nun - Habermas zufolge -, die Handlungstheorie in Richtung einer Grundlegung der Ethik weiterzuführen. Dies soll erstens dadurch geschehen, daß eine innere Verknüpfung zwischen dem Inhalt (Bedeutung) illokutionärer Äußerungen und deren Geltung zu Tage gefördert wird, zweitens dadurch, daß diese Verknüpfung durch allgemeingültige Kriterien der Einlösung von Geltungsansprüchen untermauert und als universelle Grundlage jeglicher sprachlich vermittelter Kommunikation ausgewiesen wird: Es sollen allgemeingültige Kriterien eines qualifizierten Einverständnisses herausgearbeitet werden, aufgrund derer die Klärung der Kommunikationsbedingungen für einen jeden Kommunikationskontext möglich werden sollte. Gelingt es schließlich, solche Kriterien als unhintergehbare Voraussetzungen sprachlicher Interaktion auszuarbeiten, so sind genau diejenigen ethischen Implikationen der Kommunikationstheorie gefunden, woraus die ethische Auszeichnung des kommunikativen vor dem strategischen Handeln gefolgert werden könnte. Was Habermas durch Einschlagen dieses theoretischen Weges im Schild führt, zieht in der Tat noch schärfere Konsequenzen nach sich. Beruht die moralisch-praktische Vorrangigkeit kommunikativen Handelns auf Unhintergebarkeit bestimmter, ethisch relevanter Kommunikationsvoraussetzungen, so ist damit zugleich die Frage nach dem Status strategischen (bzw. Zweckrationalen) Handelns aufgeworfen. Wenn die Bedingungen der Kommunikation einen solchen transzendentalen - oder, wie zu erläutern sein wird, quasi-transzendentalen - Stellenwert haben, erscheint deren im zweckrationalen Handeln scheinbare implizite Ausschaltung in vielfacher Hinsicht als fraglich. Denn die Unhintergebarkeit dieser

Bedingungen muß notwendigerweise unabhängig vom Modus der Verwendung von Sprechakten bewahrt bleiben: Strategisches (bzw. zweckrationales) Handeln unterliege selbst denjenigen Bedingungen, die dem Verständigungs- bzw. kommunikativen Handeln eigen sind. Wie sind nun aber die Bedingungen der Möglichkeit von Zweckrationalität zu denken? Eine kommunikationstheoretisch gewandte Diskursethik impliziert einen transzendentalphilosophisch geprägten Übergang vom Sein zum Sollen, i. e. von den (quasi-)apriorischen Voraussetzungen der intersubjektiven Kommunikation zur Begründung moralischer Prinzipien. Wie verhalten sich diese Prinzipien zur Faktizität der historischen Kommunikationspraktiken? Wie kann erklärt werden, daß die ersteren zu den (quasi-)transzendentalen Bedingungen der Kommunikation gezählt werden, während über den letzteren nicht die vermeintlich universalen ethischen Voraussetzungen kommunikativen Handelns, sondern Zweckrationalität obwalten kann?

I. 6. *Rekonstruktion der formalpragmatischen Voraussetzungen von Rationalität: Bedeutung und Geltung*

Wir gelangen nun zum Kern der pragmatischen Beziehungen, die sich um Wissen verkörpernde symbolische Äußerungen entfalten können: Möglichkeit der Infragestellung und Anspruch auf Begründbarkeit gehören zu ihrer internen Pragmatik. Eben an dieser Stelle will Habermas die Rationalität von Äußerungen festmachen und die Möglichkeit, ein qualifiziertes Einverständnis auszumachen, erweisen: Die Rationalität von Äußerungen bemesse sich

an den internen Beziehungen zwischen dem Bedeutungsgehalt, den Gültigkeitsbedingungen und den Gründen, die nötigenfalls für [der Äußerungen] Gültigkeit [...] angeführt werden können (TKH I, 27).

Die Möglichkeit von Rationalität fällt demzufolge mit der Möglichkeit von Kritisierbarkeit und Begründbarkeit zusammen. Die Perspektive einer *objektiven* Beurteilung gehört dazu: Ansprüche auf Wahrheit oder Wirksamkeit werden in einem intersubjektiven Verständigungsraum gestellt und können insofern nicht so gedacht werden, als könnten sie für ein Subjekt allein Gültigkeit haben. Begründbarkeit impliziert stets das Ziel der Übereinstimmung der verschiedenen Meinungen über einen bestimmten Sachverhalt.

Der Zugang zur Ergründung der internen Beziehung zwischen Bedeutung und Geltung von Äußerungen soll Habermas zufolge durch Einbeziehung der Sprechakttheorie erschlossen werden, welche sich als "Gebrauchstheorie der Bedeutung" (TKH I, 374) dafür eigne, die pragmatischen Beziehungen, die sich beim Argumentieren entfalten, auszuleuchten. Die Sprechakttheorie soll dem Habermasschen

Programm zufolge den ersten Schritt in Richtung einer Formal- bzw. Universalpragmatik darstellen, deren Aufgabe darin bestehen soll, nicht nur "auf der semantischen Ebene für Sätze, sondern auf der pragmatischen Ebene für Äußerungen" (TKH I, 375) *allgemeine Gültigkeitsbedingungen* aufzuweisen. Die Antwort auf diese Frage verspricht nämlich die Lösung des Geltungsproblems zu liefern: Gelingt es in der Tat, universelle Einlösbarkeitsbedingungen für beliebige Geltungsansprüche auszumachen, so ist zugleich Habermas zufolge dasjenige der Sprache innewohnende Telos der Verständigung gefunden, das Rationalität und Rationalisierbarkeit von Äußerungen und dem in ihnen verkörperten Wissen zu erkennen gestattet.

Interne Verknüpfung von Bedeutung und Geltung meint zunächst die Möglichkeit, Geltungsansprüche mit Gründen zu belegen und ein Einverständnis über sie zu erzielen. So wird unter Voraussetzungen kommunikativen Handelns der Adressat eines Geltungsanspruchs der Art: 'Ich fordere dich auf, dem Y etwas Geld zu geben' diesen nur dann verstehen, wenn er den normativen Kontext kennt, aufgrund dessen der Sprecher Gründe haben kann, die eigene Aufforderung für berechtigt zu halten. Die Annahme der Aufforderung seitens des Adressierten hängt wiederum davon ab, ob er diese als berechtigt ansieht, d.h.: ob er die Gründe, worauf sich jene stützt, teilen kann. Die beiderseitige Anerkennung eines normativen Kontextes ist insofern eine notwendige Voraussetzung für das Gelingen der in kommunikativer Absicht formulierten Sprechhandlung. Der Adressierte muß also sowohl den propositionalen Gehalt der Äußerung verstehen, also wissen, welche Handlung erforderlich wäre, um den erhobenen Anspruch zu befriedigen (in diesem Fall: Y Geld aushändigen), als auch, und dies ist für unsere Zwecke der bedeutendere Aspekt, den spezifischen Aufforderungscharakter der an ihn gerichteten Äußerung begreifen. Dieser fällt im kommunikativen Handeln mit den Gültigkeitsbedingungen des Geltungsanspruchs zusammen. Dessen Zurückweisung muß sich insofern ebenfalls auf die Geltung der Äußerung beziehen, beispielsweise durch die Antwort: 'Nein, Du hast kein Recht, mich um so etwas zu bitten' (s. ND, 73).

Im strategischen Handeln ist genau die Orientierung an mit Gründen einlösbaren Geltungsansprüchen aufgehoben: im offen strategischen Handeln explizit (z. B. das 'Hände hoch!' des mit vorgehaltener Pistole drohenden Bankräts), im verdeckt strategischen Handeln dagegen implizit (sofern die gegebenenfalls vorgebrachten Gründe als Mittel verstanden werden, den Adressierten zu einer Handlung zu veranlassen, die dem Sprecher aus intersubjektiv nicht offengelegten Interessen wünschbar ist). Im Falle des offen strategischen Handelns werden intersubjektiv vorgetragene, einlösbare Gründe durch Sanktionsbedingungen ersetzt. *Machtansprüche*, die zur Ausklammerung des normativen Kontextes dienen sollen, kommen so ins Spiel. Mit Sanktionen drohen erfüllt den Zweck, die rational motivierte Stellungnahme des Adressaten zu umgehen. Die

Einlösbarkeitsbedingungen von Geltungsansprüchen werden hierbei zugunsten empirischer, situationsabhängiger Handlungsmotive überspielt: Die Wenn-dann-Struktur der Drohung zielt

auf partikuläre Gründe, die für bestimmte Adressaten unter besonderen Umständen ein empirisches Motiv bilden können, in bestimmter Weise zu reagieren (ND, 74f.).

Hingegen stützen sich illokutionäre Akte auf "allgemeine, adressatenunspezifische Gründe, die jedermann überzeugen könnten" (ebenda).

Die *Allgemeingültigkeit* der Einlösbarkeitsbedingungen für Geltungsansprüche ist also der Kern der Habermas'schen Unterscheidung zwischen illokutionären und perlokutionären Akten, kommunikativem und strategischem Handeln, Verständigungsprozessen und machtvermittelten Interaktionen. Diese sprachimmanente Ausrichtung auf Allgemeingültigkeit möchte Habermas soweit verobjektivieren, daß sie die Unterscheidung zwischen *für gültig gehaltenen* und *gültigen* Äußerungen begründen kann. Die Ermittlung der universellen Einlösbarkeit von Geltungsansprüchen soll uns in die Lage versetzen, die Bedingungen der Gültigkeit von Äußerungen *objektiv* zu ermitteln. Dies soll nach Habermas die letzte Konkretisierung desjenigen Rationalitätspotentials darstellen, das der Sprache selbst anhaften soll. Die Problematisierung der normativen Kontexte, die den Hintergrund der praktischen Verwendung von Sprechakten konstituieren, ist nach Habermasens Absicht mit der Ermittlung allgemeiner Gültigkeitsbedingungen von Geltungsansprüchen theoretisch zugänglich gemacht. Das Rationalitätspotential der Sprache soll die Perspektive auf eine kritische Reflexion über geltende Normen, Sitten, lebensweltliche, unser Reden und Handeln normativ und kommunikativ sichernde Hintergrundgewißheiten eröffnen. Die formalpragmatisch angeleitete Analyse von lebensweltlichen Argumentations- und Handlungskontexten stützt sich auf einen durch philosophische Reflexion zu ortenden Standpunkt, der in einer absoluten, lebenswelt- und kontextunabhängigen Vernünftigkeit der Sprache gegründet sein soll. Die Formalpragmatik liefert nach Habermas jenen archimedischen Punkt, der universelle Beurteilungskriterien für historisch unterschiedliche Ausprägungen der den allgemeinsten Strukturen der Sprache anhaftenden Rationalität ausfindig zu machen gestattet.

Die Bewältigung dieser nicht bescheidenen Aufgabe vertraut Habermas zwei verschiedenen, obwohl beide formalpragmatisch angelegte, Strategien an, die im Laufe seines langjährigen Ansatzes zur gegenseitigen Ergänzung ausgearbeitet worden sind: die für die Universalpragmatik zentrale Figur der *idealen Sprechsituation* einerseits, die Lebenswelt als Ort der faktischen Entfaltung kommunikativen Handelns andererseits. In den folgenden Abschnitten werde ich mich der formalpragmatischen "Deduktion" einer idealen Sprechsituation widmen und eine eingehendere Behandlung der Lebensweltproblematik,

welche den komplexeren, aber zugleich anregenderen Teil der Habermasschen Konstruktionen bildet, an späterer Stelle wiederaufnehmen.²³

Die Ansprüche des Habermasschen Programms ziehen formalpragmatisch die Notwendigkeit nach sich, die Vorstellung einer *internen* Rechtfertigung von Geltungsansprüchen über die Bindung an hintergründige normative Kontexte hinauszuführen, sollen sich die Möglichkeiten der Begründung von Äußerungen nicht auf eine nicht weiter hinterfragbare Topik beschränken. Die Gültigkeitsbedingungen von Geltungsansprüchen sollen derart allgemein sein, daß sie hinter jegliche Kontextgebundenheit der Argumentation zurückzutreten gestatten, bis ein unzweifelhafter und unüberspielbarer Rationalitätskern herausgeschält worden ist, der die allgemeinsten Bedingungen der argumentativen und kommunikativen Vernünftigkeit verfügbar macht.

1.7. Das Problem des offen strategischen Handelns und die Tragweite des Parasitismus-Arguments

Nach Darstellung der von Habermas behaupteten internen Verknüpfung von Bedeutung und Geltung kann die These von der analytischen Vorrangigkeit des kommunikativen gegenüber dem strategischen Handeln überprüft werden, und zwar anhand des Problems, ob eine ähnliche Vorrangigkeit in Bezug auf das offen strategische Handeln behauptet werden kann. Die bisher vorgebrachten Überlegungen beziehen sich auf den Fall, in dem der Sprecher seine perlokutionären Ziele hinter dem Schein illokutionärer Akte verbirgt und den Hörer darüber hinwegtäuscht, daß die Bedingungen verständigungsorientierten Handelns keineswegs vorliegen. Erst insofern kann behauptet werden, daß der Vollzug perlokutionärer Akte sich an die Bedingungen, die für Illokutionen gelten, anlehnen muß und demnach parasitär von diesen zehrt.

Der Fall des offen strategischen Handelns, anhand einfacher, nicht normativ gedeckter Imperative erläutert (andere Formen sprachlicher Verständigung wie etwa Drohungen etc., die dabei vorkommen können, können nackten Imperativen untergeordnet werden), bedarf einer eigenen Betrachtung, da die Anlehnung an die für kommunikatives Handeln geltenden Verständigungsbedingungen nicht ohne weiteres behauptet werden kann.

Dietmar Köverer bietet eine sorgfältige Analyse der verschiedenen Anläufe an, die Habermas zur Eingliederung offen strategischen Sprachgebrauchs in seine Parasitismus-These unternommen hat.²⁴ Köverer bringt diese Versuche auf folgenden Punkt:

²³ Siehe Kapitel V. dieser Arbeit: Formalpragmatik und lebensweltliche Argumentationskomplexe.

²⁴ Köverer, Dietmar: Zur Kategorisierbarkeit "verdeckt" und "offen" strategischen Sprachgebrauchs. Das Parasitismus-Argument von Jürgen

Habermas Strategie ziele darauf ab, einfache Imperative als Grenzfall normativ autorisierten, also kommunikativen Handelns zu begreifen. Indem er sie in ein Kontinuum mit normativ autorisierten Aufforderungen einordne, werde versucht, die kategoriale Eigenartigkeit solcher Sprechhandlungen abzustreiten und sie deshalb in Anlehnung an einen Fall kommunikativen Handelns aufzufassen.

Bei der Lösung dieser Frage lassen sich vier Etappen ausmachen, welche, sofern sie eine jeweilige Verschiebung der Akzente in der Behandlung des Problems erkennen lassen, eine jeweils gesonderte Erwägung benötigen.²⁵

a) In der Theorie des kommunikativen Handelns kennzeichnet Habermas einfache Imperative als illokutionäre Akte, deren Eigenheit darin bestehe, daß ihnen keine handlungskordinierende Kraft zukomme, da der Sprecher strategisch handle; diese Charakteristik verleitet ihn im selben Text dazu, einfache Imperative gleichwie Perlokutionen zu behandeln; jene stellten jedoch zweifellos illokutionäre Akte dar, so daß man sich in den Widerspruch verwickelt, die letzteren, wenigstens in diesem Fall, als strategische Handlungen einstufen zu müssen (dies in: TKH I, 439).²⁶

b) Dieser Schwierigkeit gewahr, korrigiert Habermas seine Position: Einfache Imperative sollten nicht länger als Perlokutionen bzw. strategische Sprechhandlungen klassifiziert werden, denn sie wirkten in normalen Fällen («in the normal case», Reply to Skjei, 112) innerhalb des Gefüges kommunikativen Handelns («*within the frame of communicative action*», ebenda). Habermas schlägt demnach vor, die scharfe Trennung zwischen einfachen und normativ autorisierten Imperativen zurückzunehmen und die ersteren - wie Köverer zu Recht hervorhebt - in ein Kontinuum mit den letzteren zu setzen. Deren Unterschied sei eine Frage der bloßen Abstufung («a mere matter of degree»), nicht der kategorialen Differenz.

c) In einer Entgegnung auf Einwände, die zu verschiedenen Aspekten seiner Theorie des kommunikativen Handelns von verschiedenen Autoren vorgetragen worden sind, ergänzt Habermas seine Revision durch die Bekräftigung des parasitären Charakters einfacher Imperative, beharrt dennoch auf der Ansicht, diese ließen sich »nach dem Muster

Habermas. In: Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie, 23 (1992), 289-311.

²⁵ Dabei folge ich der überzeugenden Einteilung, die von Köverer vorgeschlagen wird (Köverer (1992), 291).

²⁶ Habermas räumt seinen Fehler ein in: Ders.: Reply to Skjei. In: Inquiry, 28 (1985), 105-113; hier einschlägig: S. 111. Die Antwort gilt einigen Einwänden, die Erling Skjei in demselben Heft gegen einige These der Habermasschen Sprachpragmatik und Handlungstheorie vorgetragen hat: Ders.: A Comment on Performative, Subject, and Proposition in Habermas's Theory of Communication, a.a.O., S. 87-105.

normativ autorisierter Aufforderungen analysieren«.²⁷ Ihr parasitärer Charakter trete dadurch hervor, daß ihr Verständnis die Verwendungsbedingungen für normativ autorisierte Aufforderungen voraussetze.

d) In einem vierten Anlauf überdenkt Habermas seine These, einfache Imperative seien illokutionäre Akte. Dies läßt die Ausweitung des Parasitismus-Arguments auf solche Sprechakte freilich überzeugender erscheinen und birgt dennoch Schwierigkeiten in sich, welche die Einordnung einfacher Imperative in das Konzept einer analytischen Vorrangigkeit des kommunikativen gegenüber dem strategischen Handeln zweifelhaft erscheinen läßt. Weiterhin hält Habermas an seiner These fest, es bestehe ein Kontinuum zwischen jenen und normativ autorisierten Aufforderungen.

Es gilt also nun, Habermasens einzelne Versuche unter die Lupe zu nehmen, um die Stichhaltigkeit des zwischen strategischem und kommunikativem Handeln postulierten parasitären Verhältnisses zu überprüfen.

a) Einfache Imperative in »Theorie des kommunikativen Handelns«

Bei der Betrachtung einfacher Imperative geht Habermas von den pragmatischen Bedingungen für den Erfolg illokutionärer Akte aus. Die Erfüllungsbedingungen für den propositionalen Gehalt, also die Kenntnisbedingungen für das Eintreten eines Zustands 'p' in der Welt bzw. die Kenntnis der Handlungen, die für dieses Eintreten erforderlich wären, unterscheiden sich im Hinblick auf einfache und normativ autorisierte Imperative keineswegs voneinander. Die Erfüllungsbedingungen beziehen sich auf diejenigen Folgen der Annahme von Sprechhandlungen, die für die Interaktion relevant sind: Im Falle von Imperativen (sowie im Falle von Absichtssätzen) handelt es sich um Verbindlichkeiten, die aus der Anerkennung des geäußerten Imperativs hervorgehen: »Der Hörer versteht einen Imperativ, wenn er weiß, was er tun oder lassen müsse, um den von S [dem Sprecher] erwünschten Zustand 'p' herbeizuführen; damit weiß er auch, wie er seine Handlungen an die Handlungen von S *anschießen* könne« (TKH I, 403).

Die Bedingungen für das Einverständnis müssen aber hinzugedacht werden, wenn »die *Einhaltung* der interaktionsfolgenrelevanten Verbindlichkeiten« begründet werden soll. Der illokutionäre Sinn der Aufforderung wird erst dann vollständig begreiflich, wenn der Hörer weiß, worauf sich der Sprecher beruft, um die Gültigkeit seiner Aufforderung zu gewährleisten. Im Falle des offen strategischen Sprachgebrauchs ist das nicht der Verweis auf geltende oder auf

²⁷ J. Habermas: Entgegnung. In: *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' »Theorie des kommunikativen Handelns«*, herausgegeben von Axel Honneth und Hans Joas. Ffm: Suhrkamp 1986; S. 327-405, hier einschlägig: S. 361 f.

begründbare Normen, sondern der Einsatz von Sanktionsbedingungen. Diese ersetzen den Anspruch, die Gültigkeit des Gesagten gegebenenfalls durch Gründe einzulösen: Gründe für die Annahme des Sprechakts müssen hier *Motiven* für die Annahme weichen. Sanktionsbedingungen ersetzen den Gültigkeitsanspruch durch einen Machtanspruch. Dieser liegt nicht »im illokutionären Sinn der Sprechhandlung selber« (TKH I, 404), sondern ist mit demselben extern verknüpft, denn er gründet im Kontext der Sprechhandlung (etwa in Drohungen, durch die der Sprecher auf den Hörer Einfluß nehmen kann). Habermas legt den Unterschied zwischen normativ autorisierten Aufforderungen und einfachen Imperativen auf die jeweils internen oder externen Akzeptabilitätsbedingungen fest: Letztere ergäben sich im Falle einer normativen Verankerung geradewegs aus dem illokutionären Akt, während sie im Falle der Androhung von Sanktionen aus dem Kontext der Interaktion ergänzt werden müßten (sei es aus der vom Bankräuber vorgehaltenen Pistole, sei es aus etwaigen *ad personam* formulierten Sanktionsdrohungen). Habermas betrachtet die externe Verknüpfung als einen Fall, in welchem eine *empirische* Einflußnahme stattfinden muß, die mit dem Geäußerten in einem bloß kontingenten Zusammenhang steht. Dagegen sei die Anmeldung eines Geltungsanspruchs nicht Ausdruck eines kontingenten Willens, sondern eines Gültigkeitsanspruchs, der dem Sprechakt innewohne:

Beide Akte, das Stellen und das Anerkennen eines Geltungsanspruchs, unterliegen konventionellen Beschränkungen, weil ein solcher Anspruch nur in Form einer Kritik zurückgewiesen, und gegen Kritik nur in Form einer Widerlegung verteidigt werden kann. Wer sich einer Anweisung widersetzt, wird auf geltende Vorschriften hingewiesen, nicht auf Strafen, die im Falle der Nichtbefolgung zu erwarten sind. Und wer die Gültigkeit der zugrunde liegenden Normen anzweifelt, wird *Gründe* anführen müssen, sei es gegen die Legalität der Vorschrift d. h. die Rechtmäßigkeit ihrer sozialen Geltung, oder gegen die Legitimität der Vorschrift, d. h. den Anspruch, im moralisch-praktischen Sinne richtig oder gerechtfertigt zu sein (TKH I, 405).

Habermas unterstreicht einen bedeutenden Aspekt der sprachlichen, auf illokutionären Akten beruhenden Verständigung. Die Bereitschaft, Gründe anzuführen, ist prinzipiell unpersönlich. Sie zielt auf die Allgemeinheit der sprach- und handlungsfähigen Subjekte. Die von Habermas behauptete interne Verknüpfung von Bedeutung und Geltung des Gesagten bezieht sich gerade auf dieses Allgemeinheitmoment illokutionärer Akte: Deren Rechtfertigung bedarf nicht der Hinzunahme kontingenter, *ad personam* geäußerter, aus dem Interaktionskontext zu ergänzender Akzeptabilitätsbedingungen, sondern sie verläßt sich auf die gegebenenfalls zu leistende argumentative Einlösung, welche sich wiederum auf illokutionäre Akte gründet.

So wurzelt die Gültigkeit in den Voraussetzungen der Illokution selbst, welche - wie Habermas beweisen möchte - die Bedingungen für

die Erzielung eines Einverständnisses als ein ihnen zugrunde liegendes Telos enthalten. Dieses müßte durch sprachpragmatische Analyse zu Tage gefördert werden und würde gewissermaßen den Schlüssel zum postulierten Verhältnis zwischen Allgemeinheit der Geltungsansprüche und Besonderheit der einzelnen Kommunikationssituationen an die Hand geben. Von dem Gelingen der sprachpragmatischen Analyse, welche in der noch zu erläuternden Konsensstheorie gipfeln wird, wird zugleich die Berechtigung der Unterscheidung hervorgehen müssen, die Habermas zwischen einfachen und normativ autorisierten Imperativen einerseits, strategischem und kommunikativem Handeln andererseits vollzieht. Seine Kernargumente, d.h. die Externalität der Rechtfertigungsstruktur, der Parasitismus sowie das Verhaftetsein in der Kontingenz der Kommunikationssituation seitens perlokutionärer bzw. strategischer Handlungen, können nur insofern aufrechterhalten werden, wie in Bezug auf kommunikatives Handeln die interne Verknüpfung mit Gründen, deren Allgemeinheit gegenüber der Kontingenz des Kommunikationskontextes sowie die analytische und immanente Vorrangigkeit durch sprachpragmatische Analyse plausibel gemacht werden. Es muß also eine Einheit der kommunikativen Vernunft ausgewiesen werden, welche die Einzelheit der Kommunikationssituationen transzendiert. Dies heißt aber auch, wie noch deutlich werden wird, daß die Besonderheit kultureller Kontexte und Lebensformen dieser Einheit muß untergeordnet werden können: Verweist die in illokutionären Akten implizite Gewähr, daß erhobene Geltungsansprüche *ceteris paribus* vor einem Hörer schlechthin müßten eingelöst werden können, tatsächlich auf eine immanente Verknüpfung von Bedeutung und Geltung, so wird eine Perspektive eröffnet, welche *idealiter* die Problematisierung eines jeglichen normativen und kulturellen Kontextes ermögliche. Mißglückt aber ein solches Unternehmen, so müßte die Gegenüberstellung von kommunikativem und strategischem Handeln auf eine andere Grundlage gestellt werden, als auf eine universalistische, moralisch und handlungstheoretisch relevante Sprachpragmatik.

Hinsichtlich der Behandlung einfacher Imperative spräche nun alles dafür, daß Habermas sie als perlokutionäre Akte einstuft, denn die Scheidelinie der internen Verknüpfung zwischen Bedeutung und Geltung scheint bei solchen Sprechhandlungen eindeutig überschritten zu sein: Die Zufälligkeit der zu mobilisierenden Sanktionspotentiale steht hier der Allgemeinheit des Koordinationseffekts gegenüber, der durch die Gewähr entsteht, der Sprecher könne Gründe für die Bestätigung seines Geltungsanspruchs anführen. Die handlungskordinierende, auf rationaler Motivierung beruhende Wirkung von illokutionären Akten weicht bei einfachen Imperativen der empirisch motivierenden Kraft von Sanktionen:

Ein Sprecher kann einen Hörer, 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. So verdankt ein Sprecher die bindende Kraft seines illokutionären Erfolgs nicht der Gültigkeit des Gesagten, sondern dem *Koordinations-effekt der Gewähr*, die er dafür bietet, den mit seiner Sprechhandlung erhobenen Geltungsanspruch gegebenenfalls einzulösen. An die Stelle der empirisch motivierenden Kraft eines mit Sprechhandlungen kontingent verknüpften Sanktionspotentials tritt die rational motivierende Kraft der Gewährleistung von Geltungsansprüchen [...] (TKH I, 406).

Als verblüffend erscheint daher, daß Habermas einfache Imperative als illokutionäre Akte versteht, denen jedoch die Sonderbarkeit zukomme, daß ihre illokutionäre Kraft der Ergänzung durch ein externes Sanktionspotential bedürfe. Da dieses die Akzeptabilitätsbedingungen der Sprechhandlung ausmache, genieße der einfache Imperativ die Autonomie, die dem illokutionären Akt - etwa der normierten Aufforderung - ansonsten zukommt, gerade nicht. Die Tatsache, daß durch den einfachen Imperativ der Sprecher seine Absichten offenlegt, verleitet Habermas dazu, jenen als Ausdruck illokutionärer Ziele und dennoch als strategisches Handeln zu begreifen (s. TKH I, 409f.). Allerdings tritt Habermasens Verlegenheit um die Behandlung offener Imperative spätestens dann zu Tage, wenn er dieselben mit perlokutionären Zielen verbindet (s. TKH I, 416). Sie erzeugen ferner keinen illokutionären Bindungseffekt, denn die handlungskordinierende Kraft entstehe nur dann, wenn kommunikativ gehandelt werde.

Offenbar verträgt sich diese Ansicht nicht mit den Kriterien, anhand derer Habermas illokutionäre und perlokutionäre Akte voneinander unterscheidet: Es verknüpft in der Tat das Ziel, ein Einverständnis zu erzielen, mit der Erhebung von Geltungsansprüchen und der Selbstbezüglichkeit bzw. Autonomie illokutionärer Akte, deren Gültigkeitsbedingungen Bestandteil ihrer Bedeutung seien. Die Gesamtheit dieser Merkmale untermauere die handlungskordinierende Kraft von Illokutionen.

Demgegenüber schreibt Habermas perlokutionären Akten die gegenteiligen Merkmale zu: Die durch sie erzielte Wirkung gehe nicht auf die Übernahme einer Gewähr für die erhobenen Geltungsansprüche zurück, sondern auf Bedingungen, die aus dem Interaktionskontext erschlossen werden müssen. Mithin komme perlokutionären Akten weder Autonomie noch handlungskordinierende Kraft zu, denn der Sinn der geäußerten Sprechhandlungen reiche über die tatsächlich erzielte Verständigung, die sich letztlich als Schein erweist, hinaus. Es erscheint infolgedessen als abwegig, einfache Imperative als illokutionäre Akte zu behandeln, da ihnen sowohl das Merkmal der Selbstbezüglichkeit als auch die handlungskordinierende Kraft abgesprochen werden muß. Unklar ist schließlich, ob das Parasitismus-

Argument auf sie ausgeweitet werden soll. Habermas äußert sich diesbezüglich nicht eindeutig.²⁸

b) Einfache Imperative in Reply to Skjei: erste Revision

Habermasens erste, u. a. durch einige Einwände von Erling Skjei angeregte Revision zielt darauf ab, die Doppeleinstufung einfacher Imperative als illokutionäre Akte *und* als strategische Handlungen zurückzunehmen: Dies um der Schwierigkeit auszuweichen, einen Fall einräumen zu müssen, in dem sowohl strategisch als auch verständigungsorientiert gehandelt werde (Reply to Skjei, 112). Freilich muß die geänderte Klassifikation gerechtfertigt werden. Dies geschieht durch die Überlegung, daß ein durch Sanktionsbedingungen gedeckter Machtanspruch nicht notwendigerweise als ein Fall perlokutionärer Einflußnahme auf den Hörer verstanden werden müsse. Erstaunlicherweise argumentiert hier Habermas nicht aufgrund sprachpragmatischer Gesichtspunkte, sondern empirisch: Es komme lediglich in extremen Fällen vor, daß die Unterwerfung unter einen Machtanspruch infolge barer Sanktionsdrohung erfolge; vielmehr fielen einfache Imperative unter die Bedingungen kommunikativen Handelns, denn die ihnen zugrunde liegende Machtstellung werden in der Regel vom Hörer anerkannt. Dies gelte auch dann, wenn diese Stellung auf dem Niveau eingewöhnter Macht verbleibe, ohne in die Form der normativen Autorisierung überzugehen.²⁹ Habermas nimmt diese soziologische Überlegung zum Anlaß, eingewöhnte Macht und normative Autorisierung in ein Kontinuum zu setzen, was ihn erlauben soll, die scharfe Trennung zwischen beiden Formen von Imperativen aufzuheben und einfache Imperative demgemäß gleichwie normativ autorisierte, also als illokutionäre Handlungen, zu analysieren.

Selbst wenn man nun darüber hinwegsähe, daß dieser revidierten Klassifikation eine gewisse Willkür anhaftet (warum sollte man etwa davon ausgehen, daß die Anerkennung eingewöhnter Macht einen Normalfall darstellt; müßte man nicht vielmehr annehmen, daß das aufgebotene Sanktionspotential genau das ist, was die Anerkennung erzwingt? Unterscheidet sich eine derart herbeigeführte Anerkennung nicht wesentlich von derjenigen, die der sowohl dem Sprecher als auch dem Hörer gemeinsamen Voraussetzung eines normativen Horizonts entspringt?), müßte noch erklärt werden, weshalb eine soziologische

²⁸ Köverer versucht dennoch, der Habermaschen Darstellung implizite Stellungnahmen zu dieser Frage zu entnehmen, kommt jedoch nicht zu einem endgültigen Ergebnis; Köverer (1992), 291f.

²⁹ »In the normal case simple imperatives function entirely *within the frame* of communicative action, because the position of power on which the claim made by the speaker's imperative is based is one that the addressee acknowledges - even when this position rests on a purely habitual power relation and not one with an explicit normative authorization«, Reply to Skjei, 112.

Betrachtung die formalpragmatische Grundlegung sollte ersetzen können. Das Kontinuum zwischen beiden Formen von Imperativen wird von Habermas durch die Feststellung einer soziologischen Regelmäßigkeit festgelegt, also durch eine Überlegung, die dem sprachpragmatischen Blick, welcher nicht auf empirische, sondern auf sprechaktkonstitutive Verknüpfungen von illokutionärer Rolle und Geltungsanspruch achten soll, notwendigerweise äußerlich bleiben muß. Die Behauptung eines Kontinuums zwischen beiden Formen von Imperativen kann auch nicht darüber hinweghelfen, daß einfache Imperative auf ein Sanktionspotential angewiesen sind und insofern keinen illokutionären Bindungseffekt erzeugen können.

Daß ferner zwischen einer normativ autorisierten Aufforderung (etwa der freundlich als Bitte vorgetragenen Anweisung eines Mitglieds des Flugpersonals, das Rauchen einzustellen) und einem einfachen Imperativ (etwa dem „Hände hoch!“ des Bankräts) ein Kontinuum bestehen soll, leuchtet schlicht und einfach nicht ein. Sosehr man unter einem soziologischen Gesichtspunkt Übergänge von der faktischen Eingewöhnung in normative Macht beobachtet werden können, sowenig kann dieser Tatbestand auf einfache Imperative schlechthin verallgemeinert werden. Ferner muß darauf geachtet werden, daß die Selbstverständlichkeit eingewohnter normativer Praktiken und Normen, sofern sie sich der bewußten Problematisierung durch die Handelnden entzieht, eigentlich als eine Vorstufe kommunikativen Handelns betrachtet werden müßte, und zwar als normenkonformes bzw. konventionelles Handeln.³⁰ Als postkonventionelles Handeln verstanden (und Habermas legt durch die Betonung der durchgehenden Problematisierbarkeit von Geltungsansprüchen diese Interpretation nahe), geht kommunikatives Handeln über die bloße Normenkonformität von normativ autorisierten Imperativen hinaus und verlangt vielmehr, daß der Geltungsanspruch letzterer durch Gründe, nicht durch Verweis auf von alters her bestehende Normen eingelöst werde.

C) Parasitismus des offen strategischen Handelns

In seiner Entgegnung auf einige Kritiker, die Schwierigkeiten in der Behandlung des offen strategischen Handelns angemeldet hatten³¹,

³⁰ Siehe die vorhergehenden Ausführungen zur Handlungstypologie bei Habermas.

³¹ Es handelt sich um den bereits erwähnten Skjei, ferner um Ernst Tugendhat: Habermas on Communicative Action. In: Seebass, Gottfried/ Tuomela, Raimo (Eds.): *Social Action*. Dordrecht, Boston, Lancaster 1985; S. 179-186, und Rolf Zimmermann *Utopie- Rationalität - Politik. Zur Kritik, Rekonstruktion und Systematik einer emanzipatorischen Gesellschaftstheorie bei Marx und Habermas*. Freiburg, München: Alber 1985.

versucht Habermas, seinem Parasitismus-Argument auch im Hinblick auf einfache Imperative Geltung zu verschaffen. Parasitär sei ihr Gebrauch insofern, »als das Verständnis eines solchen Sprechakts den Verwendungsbedingungen für normativ autorisierte, nicht-depravierte Aufforderungen entliehen wird« (*Entgegnung*, 362). Diese Behauptung wird nicht weiter ausgeführt. Sie erscheint dennoch allein deshalb als zweifelhaft, weil gerade der Ausschluß der Verwendungsbedingungen für normativ autorisierte Aufforderungen und deren Ersetzung durch ein Sanktionspotential dem Verständnis eines einfachen Imperativs wesentlich sind. Sofern manifest strategischen Handlungen weiterhin keine illokutionäre Kraft zugesprochen werden kann, sie dennoch normativ autorisierten Aufforderungen assimiliert werden, verharrt Habermas bei der Schwierigkeit, sie als illokutionäre und dennoch als erfolgsorientierte Handlungen ansehen zu müssen.³²

d) Einfache Imperative und Parasitismus-Argument: vierter Lösungsvorschlag

In *Nachmetaphysisches Denken* bekräftigt Habermas, daß bei manifest strategischen Handlungen die Bezugnahme auf Geltungsansprüche zugunsten der Orientierung an einem Sanktionspotential ausgehöhlt wird. Aufgrund der mangelnden immanenten handlungskordinierenden Kraft, welche »an sprachexterne Einflußnahme« (ND, 74) abgetreten wird, stellen solche Handlungen keine Illokutionen dar. Einfache Imperative können in der Tat in Drohungen übersetzt werden. Diese

sind Beispiele für Sprechakte, die in Zusammenhängen strategischen Handelns eine instrumentelle Rolle spielen, ihre illokutionäre Kraft eingebüßt haben und die illokutionäre Bedeutung anderen Verwendungskontexten entleihen, in denen normalerweise die gleichen Sätze verständigungsorientiert geäußert werden. Solche perlokutionär verselbständigten Akte sind überhaupt keine illokutionären Akte, denn sie zielen nicht auf die rational motivierte Stellungnahme eines Adressaten (ND, 74).

Im Hinblick auf manifest strategische Handlungen stellt diese Berichtigung sicherlich ein richtiges Verhältnis zwischen Illokutionen und Perlokutionen wieder her: Anhand der Ausrichtung an der illokutionären Kraft und der daraus hervorgehenden Handlungskordinierung rechnet Habermas einfache Imperative, Drohungen usw. folgerichtig dem Bereich perlokutionärer Akte zu. Er hält gleichzeitig am Parasitismus solcher Sprechakte fest, denn sie entlehnten ihre illokutionäre Bedeutung der verständigungsorientierten Verwendung der gleichen Sätze.³³ Unklar ist freilich, inwiefern hier noch von einer illokutionären Bedeutung gesprochen werden kann. Ferner

³² Darauf macht ebenso sehr Köverer aufmerksam (S. 294f.).

³³ Habermas bekräftigt den parasitären Charakter des offenen strategischen Sprachgebrauchs ganz ausdrücklich in: Ders.: Zur Kritik der Bedeutungstheorie. In: ND, 105-135; siehe insbesondere S. 135.

erscheint nicht deutlich, ob »die gleichen Sätze« verständigungsorientiert gebraucht werden könnten. Die Beispiele, die Habermas an derselben Stelle anführt, scheinen dies keineswegs zu gestatten: Wird etwa die Aufforderung: „Ich fordere dich auf, dem Y etwas Geld zu geben“ in einem kommunikativen Kontext gebraucht, so erscheint eine Übersetzung in die Drohung: „Wenn Du dem Y kein Geld gibst, mache ich der Polizei Mitteilung davon, daß...“ ganz ausgeschlossen zu sein. Gehört die Möglichkeit einer solchen oder ähnlicher Übersetzungen zu den Verwendungsbedingungen eines nackten Imperativs, so klaffen diese und die *kommunikative* Verwendung ähnlicher Sätze gewaltig auseinander. Die möglichen Übersetzungen zeigen nämlich die der Äußerung zugrunde liegenden Akzeptabilitätsbedingungen an. Der etwaige verständigungsorientierte Gebrauch der gleichen Sätze ist deshalb mit dem Gebrauch derselben *Sprechhandlung* nicht zu verwechseln: Gehören die Verwendungsbedingungen zu deren Verständnis, so ist die bloße Ähnlichkeit der Sätze nicht ausreichend, um zu sagen, daß es sich um dieselbe Sprechhandlung handelt.

Habermasens Versuche, das offen strategische Handeln seiner Parasitismus-These unterzuordnen, können also nicht als geglückt angesehen werden. Solange dies aber nicht der Fall ist, ist das gesamte Unternehmen, das strategische Handeln als parasitär auszuweisen, mit einer Hypothek belastet, die erst abgegolten werden müßte, wenn die moralisch-praktische Vorrangigkeit des kommunikativen Handelns geltend gemacht werden soll. Denn es muß zur Zeit eingeräumt werden, daß die Verwendungsbedingungen für illokutionäre und perlokutionäre Sprechhandlungen nicht auf ein gemeinsames Maß zurückgeführt werden können. Beide Handlungsmodi (wenigstens im Hinblick auf das offen strategische Handeln) müssen insofern unter einem sprachpragmatischen Gesichtspunkt zwei nebeneinander bestehende, gleichgeordnete Handlungsorientierungen bleiben.

I. 8. *Zur Argumentationstheorie hin*

Es ist nun an der Stelle, dem Stellenwert, den Habermas der argumentativen Praxis im Rahmen kommunikativer Rationalität beilegt, nachzuforschen. Die kommunikative Praxis zielt grundsätzlich auf Herbeiführung von Konsens über kritisierbare Geltungsansprüche. Die Berechtigung eines Geltungsanspruchs geht allerdings nicht aus einer beliebigen Form faktischer Anerkennung hervor, sondern diese muß „aus der Sache selbst“ erfolgen. Der Anspruch muß an sich, also unabhängig von auswärtigem Zwang oder äußeren Überlegungen für überzeugend befunden und gegebenenfalls begründet werden können, wenn dessen Berechtigung aufrechterhalten werden soll. So spricht Habermas Geltungsansprüchen die kennzeichnende Eigenschaft zu, daß sie einlösbar sind: Das liege gerade in ihrer Natur. Die Art und Weise,

wie sie eingelöst werden können, das mache gerade ihren Sinn aus (VE, 159). Der Sinn eines Geltungsanspruchs ist nur aufgrund eines ausgezeichneten Modus der Einlösung zu begreifen. Mit ihm kann nur umgegangen werden, wenn man die 'Handlungsweise' der argumentativen Herbeiführung von Konsens beherrscht. Insofern ist diese 'Handlungsweise' dem Sinn von Wahrheit oder normativer Richtigkeit nicht äußerlich, sondern diese konstituieren sich vor dem Hintergrund eines sprachpragmatischen Verhaltens, das die 'Bedeutung' von Geltungsansprüchen ausmacht: Ich kann nur dann eine Äußerung sinnvoll gebrauchen, wenn ich die Bedingungen für deren Aufrechterhaltung kenne.

Nachdem Habermas Rationalität an Begründbarkeit bzw. Kritisierbarkeit gekoppelt hat, erscheint auch das Kriterium als problemlos, an dem die Rationalität der kommunikativen Praxis gemessen werden soll: Ein kommunikativ erzieltes Einverständnis muß sich letztlich auf Gründe stützen - die Rationalität der Handelnden bemißt sich indessen an ihrem Vermögen, ihre Äußerungen zu begründen. Die Begründbarkeit von Äußerungen als Kriterium für ihre Rationalität ruft nun diejenige Instanz auf den Plan, die für die kommunikative Begründungspraxis zuständig ist: Die Argumentation ist das Verfahren, in dem Gründe für oder gegen Geltungsansprüche ausgetauscht werden. Die Argumentation wird also diejenige Berufungsinstanz ausmachen,

die es ermöglicht, kommunikatives Handeln mit anderen Mitteln fortzusetzen, wenn ein Dissens mit Alltagsroutinen nicht mehr aufgefangen werden kann und gleichwohl nicht durch den unvermittelten oder den strategischen Einsatz von Gewalt entschieden werden soll (TKH I, 37 f.).

Argumentation konstituiert demnach ein Verfahren, das die konsensuelle Überprüfung von in Frage gestellten Geltungsansprüchen gestattet, und zwar überall dort, wo der anfängliche Dissens die Fortführung des konsensuellen Handelns verhindert und gleichwohl ein Abgleiten in strategisches Handeln vermieden werden soll. In solchen Fällen soll der erforderliche Konsens unter Aufhebung des konsensuellen Handelns durch Übergang in eine argumentative Praxis wiederhergestellt werden. Innerhalb derer ist es nämlich möglich, strittig gewordene Geltungsansprüche systematisch zu kritisieren bzw. zu verteidigen, bis diese eingelöst oder aber zurückgewiesen werden können. Dies erfordert die Einnahme einer reflexiven Einstellung dem in der Alltagsrede "naiv", i.e. jenseits jeder direkten Problematisierung erhobenen Geltungsanspruch gegenüber. Die Argumentation entfaltet sich in Bezug auf die Alltagsrede im Modus metasprachlicher Überlegungen (s. VE, 130), durch die Geltungsansprüche explizit gemacht werden (also durch Sätze der Form: 'p ist wahr bzw. richtig'). An genau dieser Einstellung ist der Unterschied zwischen dem alltäglichen kommunikativen Handeln und der Argumentationspraxis im Diskurs zu verorten. 'Handeln' und 'Diskurs' sind in der Tat die

beiden Stichworte, die Habermas zur Charakterisierung dieses Wechsels von Kommunikationsebenen einführt. 'Handeln' bezeichnet hierbei denjenigen Kommunikationsbereich,

in dem wir die in Äußerungen [...] implizierten Geltungsansprüche stillschweigend voraussetzen und anerkennen, um Informationen auszutauschen.

'Diskurs' bezeichnet dagegen diejenige argumentative Kommunikationsform,

in der problematisch gewordene Geltungsansprüche zum Thema gemacht und auf ihre Berechtigung hin untersucht werden (ebenda).

Diskurse heben das Handeln insofern auf, wie sie eine unmittelbare Handlungssituation zugunsten eines prüfenden und handlungsentlasteten Argumentationsverfahrens ausklammern. Die Aufhebung des Handlungsdrucks geht mit einer veränderten Haltung gegenüber den erhobenen Geltungsansprüchen einher: Was unmittelbar als berechtigt unterstellt worden war, muß nun als hypothetisch betrachtet und überprüft werden: so Behauptungen von Aussagen hinsichtlich ihrer Wahrheit, Behauptungen von Normen hinsichtlich der Richtigkeit dieser letzten. Die Argumentation wird hiermit zu derjenigen Instanz, in der allein die Rationalität von Äußerungen auf die Probe gestellt werden kann. Habermas lädt demgemäß dazu ein, den Begriff der kommunikativen Rationalität durch eine Theorie der Argumentation zu erschließen.

Die Prägnanz eines Arguments charakterisiert Habermas folgendermaßen:

Die Stärke eines Arguments bemißt sich in einem gegebenen Kontext, an der Triftigkeit der Gründe; diese zeigt sich u.a. daran, ob ein Argument die Teilnehmer eines Diskurses überzeugen, d.h. zur Annahme des jeweiligen Geltungsanspruchs motivieren kann (TKH I, 38).

Prima facie kennzeichnet also Habermas die Stärke eines Arguments durch den erzielten kommunikativen Effekt. Dessen Bewertung darf jedoch nicht dem Zufall anheimgestellt werden. Nicht das faktische, sondern ein qualifiziertes Einverständnis ist gefordert, wenn der Einlösung von Geltungsansprüchen jener absoluter Wert zukommen soll, den Habermas formalpragmatisch begründen will. Die Formen der Argumentation, die ihre Richtigkeit behaupten müssen, sollen demnach an eine Theorie des begründeten Konsensus Anschluß finden.³⁴

Grundsätzlich unterscheidet Habermas zwischen zwei Formen der Argumentation. Auf die eine Seite stellt er den theoretischen Diskurs als diejenige Instanz, in der problematisierte *Wahrheitsansprüche* ausgetragen werden; solche Geltungsansprüche setzt Habermas

³⁴ Siehe nächsten Abschnitt (I. 9.).

vorzugsweise mit dem kognitiv-instrumentellen Bereich des Handelns in Beziehung; auf die andere Seite stellt er den praktischen Diskurs als diejenige Instanz, in der Ansprüche auf normative Richtigkeit von Handlungsnormen zum Thema gemacht werden; solche Ansprüche verweisen auf den moralisch-praktischen Bereich des Handelns, welcher überall dort auf den Plan gerufen wird, wo der Handelnde bestehende normative Kontexte berücksichtigen soll.

Der praktische Diskurs wird infolge von Problematisierungen, die Handlungsnormen investieren, erforderlich. Die in Frage gestellten Richtigkeitsansprüche, also Gebote und Sollsätze, können nun nach Habermas in ähnlicher Weise behandelt werden wie Wahrheitsansprüche: Wie diese, so lassen sich auch jene *diskursiv einlösen* (TKH I, 39). Habermas definiert sie als *wahrheitsanalog*: Die Begründungsfähigkeit³⁵ von Sollsätzen gleicht derjenigen von assertorischen Sätzen.

Folgende Aufgaben stellen sich nun, um dem komplexen Aufbau des Habermasschen Begründungsprogramms gerecht zu werden. In erster Linie muß die Rolle und die Rechtfertigung einer Konsentstheorie und der Berufung auf eine ideale Sprechsituation als Kriterium für dessen theoretische Sicherung ergründet werden; dadurch kann die Frage nach den Bedingungen eines vernünftigen Konsenses geklärt werden. In zweiter Linie muß die Ableitung eines moralisch-praktischen Grundsatzes aus den nach Habermas unhintergehbaren Bedingungen sprachlicher Kommunikation verfolgt werden, um die Berechtigung der These, moralische Gebote seien wahrheitsanalog, zu überprüfen. Diese Aufgaben werden im Kapitel II (Die ideale Sprechsituation und deren Kritik) im Angriff genommen. Zunächst soll jedoch die Artikulation der Habermasschen Universalpragmatik zu Ende verfolgt werden.

1.9. Konsensus und Konsentstheorie

Habermas unterscheidet drei Klassen gleichursprünglicher Geltungsansprüche. Diese charakterisiert er als universal: Jeder Sprecher kann nicht umhin, durch seine Rede den Anspruch zu erheben, daß er *etwas* zu verstehen gibt und insofern einen wahren propositionalen Gehalt mitteilt, *sich* dabei verständlich macht und sich insofern auf seine innere Welt von Absichten, Gefühlen usw. bezieht; sich mit jemandem verständigen will und insofern durch seine Rede auf Einverständnissuche ausgerichtete, normativ geregelte interpersonelle Beziehungen mit Kommunikationspartnern anknüpft. Schließlich muß die Notwendigkeit erwähnt werden, semantisch und syntaktisch *verständliche* Ausdrücke zu wählen. Zur Veranschaulichung dient folgende tabellarische Darstellung (VE, 140):

³⁵ Siehe z. B.: Habermas, Jürgen: Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu? In: Ders.: *Erläuterungen zur Diskursethik* [fortan: ED], Ffm: Suhrkamp²1992; S. 9-30; hier S. 11.

Fig. 5: *Tafel der Geltungsansprüche*

Bedingung der Kommunikation	Geltungsansprüche		Korrespondierende Intentionen	Gewißheits-erlebnis	Erfahrungsgrundlage
	nicht-diskursiv	diskursiv			
Verständlichkeit	Wahrhaftigkeit		etwas verstehen	nicht-sinnliche Gewißheit	Zeichenvahrnehmung
			jemandem glauben	Glaubensgewißheit	Interaktionserfahrungen mit Personen und deren Äußerungen
		Richtigkeit	von etwas überzeugt sein	x	keine unmittelbare
		(Aus-sagen-) Wahrheit	etwas wissen	x	keine unmittelbare
		x	etwas sehen, wahrnehmen	sinnliche Gewißheit	Ding-Ereigniswahrnehmung

I

Die vier grundlegenden Geltungsansprüche stellen Habermas zufolge einen Zusammenhang dar, der *Vernünftigkeit* genannt werden darf (VE, 137) - Habermas definiert sie auch als die *Geltungsbasis der Rede* -: Sie repräsentieren - mit Ausnahme der jedenfalls thematisierungsfähigen Wahrhaftigkeit - die Gesamtheit dessen, was einer diskursiven Überprüfung, d.h. dem diskursiven Verfahren von Kritik und Verteidigung bzw. Begründung zugänglich ist. Habermas hält die Geltungsbasis der Rede für einen Apparat unausweichlicher Voraussetzungen, die jeder Sprecher implizit unterstellt und unterstellen muß, wenn er sprachlich vermittelte Interaktionen eingeht. Nicht nur muß der Sprecher die dargestellten Typen von Geltungsansprüchen implizit voraussetzen, er kann ebenso sehr nicht umhin, deren Einlösbarkeit anzunehmen. Habermas glaubt diese These durch jenes *rekonstruktive Verfahren* belegen zu können, das bereits Gegenstand unserer Aufmerksamkeit gewesen ist. Insbesondere vertritt er die Ansicht, daß die Erhebung von Geltungsansprüchen, die zweifelsohne einen zentralen Bestandteil unserer sprachlichen Kommunikation ausmacht, auf die hermeneutische Notwendigkeit einer gemeinsam geteilten normativen Grundlage der Rede verweist. Dem Phänomen der Sprache kann man nur dann gerecht werden, wenn man eine intrinsische pragmatische Struktur einräumt, die dem Austausch kommunikativer

Akte zugrundeliegt. Das implizite Wissen der Kommunikationsteilnehmer um eine 'kommunikative Handlungsweise', die den Umgang mit Geltungsansprüchen und illokutionären Äußerungen steuert, ist eine sinn-notwendige Unterstellung zur Erklärung der Sprachlichkeit.³⁶

Die unter der Bezeichnung "Geltungsbasis der Rede" eingeführte analytische Aufschlüsselung sprachlicher Akte ist nach Habermas zureichend, um die Natur eines kommunikativ erzielten Konsensus zu beleuchten. Habermas unterscheidet allerdings zwischen einem Hintergrundkonsensus, der dem ungestörten Verlaufen der Alltagskommunikation und der alltäglichen Handlungs koordinierung zwischen Akteuren unterliegt, und demjenigen Konsensus, der sich infolge der Thematisierung problematischer Geltungsansprüche einstellen soll. Habermas vertritt die These, daß ein jeder Sprechakt alle vier Geltungsansprüche gleichzeitig enthält. Die alltägliche Handlungs koordinierung und der ihr zu Grunde liegende Hintergrundkonsensus setzt daher die implizite Anerkennung sowohl der Wahrheit des propositionalen Bestandteils, als auch der Richtigkeit des performativen Bestandteils (sowie der hintergründigen normativen Grundlage), der Wahrhaftigkeit der im Geäußerten mitenthaltenen Sprecherintention, schließlich der Verständlichkeit des Ausgedrückten voraus.

Eine (nicht strategische, d.h. auf Verständigung angelegte) Kommunikation verläuft nur dann (auf der Grundlage eines 'eingespieten' Konsensus) ungestört, wenn die Sprechenden/handelnden Subjekte a) den pragmatischen Sinn der interpersonalen Beziehung [...] sowie den Sinn des propositionalen Gehaltes ihrer Äußerung verständlich machen; b) die Wahrheit der mit dem Sprechakt gemachten Aussage [...] anerkennen; c) die Richtigkeit der Norm, als deren Erfüllung der ausgeführte Sprechakt jeweils gelten darf, anerkennen; d) die Wahrhaftigkeit der beteiligten Subjekte nicht in Zweifel ziehen (VE, 138).

Von zentralem Interesse an diesem Ort ist der Fall der Thematisierung problematischer Geltungsansprüche und des diskursiv zu erzielenden Konsensus. Konsensus darf in diesem Betreff nicht "jede zufällig zustande gekommene Übereinstimmung" (VE, 160) genannt werden. Der Begriff der diskursiven Einlösung von Geltungsansprüchen besitzt dagegen *einen normativen Sinn*, denn er zielt darauf ab, einen qualifizierten Modus des Konsensus, und zwar den *begründeten Konsensus*, auszuzeichnen. *Konsensstheorie* der Wahrheit (und der normativen Richtigkeit) darf Habermasens Ansatz ebendeshalb genannt werden, weil der begründete Konsensus ein *Kriterium* für die Identifizierung beider ist:

[...] der Sinn von Wahrheit ist nicht der Umstand, daß überhaupt ein Konsensus erreicht wird, sondern: daß jederzeit und überall,

³⁶ Über den Versuch, die Grundsätze der kommunikativen Kompetenz präsuppositionsanalytisch zu ergründen, wird im Abschnitt IV. 5. berichtet.

wenn wir in einen Diskurs eintreten, ein Konsens unter Bedingungen erzielt werden kann, die diesen als begründeten Konsensus ausweisen (VE, 160).

An dieser Stelle wird der Sinn der universalpragmatischen Analyse von den Bedingungen der Sprechakterzeugung am klarsten: Sie soll durch Untersuchung der formalen Diskursbedingungen den pragmatischen Rahmen beschreiben, innerhalb dessen die Konsensstiftung als Wahrheitskriterium dienen kann.

Die Konsensstheorie, beobachtet nun Habermas, läuft aber Gefahr, sich in einen Widerspruch zu verwickeln:

Die Bedingungen, unter denen ein Konsensus als ein wirklicher oder vernünftiger, jedenfalls wahrheitsverbürgender Konsensus gelten kann, dürfen nicht³⁷ wiederum von einem Konsensus abhängig gemacht werden.

Die Auszeichnung der diskursiv erzielten Übereinstimmung darf nicht selbst durch Übereinstimmung verliehen werden, sondern sie muß aus einer Erklärung der intrinsischen "konsenserzielenden Kraft des Arguments" sowie aus der Beschreibung derjenigen Diskursbedingungen, unter denen sich jene am besten entfalten kann, ergehen. Die formalen Eigenschaften von Diskursen sowie die Einlösungsbedingungen von Geltungsansprüchen müssen die objektive Basis für die Lösung dieser Aufgabe liefern. Was erklärt werden soll, ist das, was Habermas den eigentümlichen "zwanglosen Zwang des besseren Arguments" nennt (s. z. B.: VE, 144, 161). Dieser Zwang wurzelt in der faktischen Einlösung von erhobenen Geltungsansprüchen durch diskursive Begründung.

I. 10. *Logik des Diskurses*

Die Klärung der Diskursbedingungen ist Aufgabe einer Logik des Diskurses, die Habermas folgendermaßen von anderen logischen Ansätzen abhebt:

Die Logik des Diskurses unterscheidet sich sowohl von der Aussagenlogik, die die Regeln des Aufbaus und der Transformation von Aussagen bei konstanten Wahrheitswerten angibt, wie auch von einer transzendentalen Logik, die die für die Konstituierung von Gegenständen möglicher Erfahrung relevanten Grundbegriffe (Kategorien) untersucht (VE, 161).

Die formalen Eigenschaften von Diskursen betreffen weder die Konstruktion von Aussagen, noch sind sie als apriorische Kategorien für die Konstitution möglicher sprachlicher Gegenstände zu verstehen. Der Vorstellung, "daß die Triftigkeit eines Arguments in logischer

³⁷ Habermas nimmt somit einen Beitrag von Kuno Lorenz auf. Siehe Lorenz, Kuno.: Der dialogische Wahrheitsbegriff. In: «Neue Hefte für Philosophie», 1972, 2/3, S.111-123, hier S. 115. Siehe VE, 161.

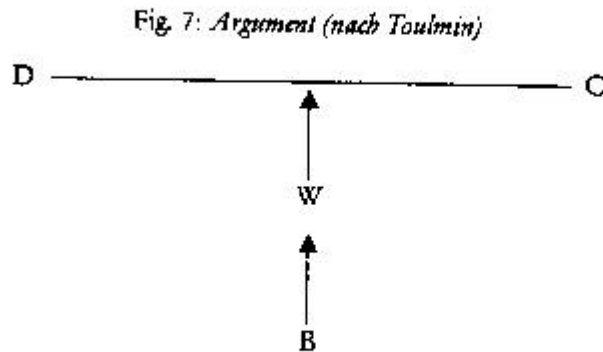
Notwendigkeit und/oder Erfahrungsevidenz gründen müsse“, entgegnet Habermas durch die These, daß eine Argumentation nicht - wie diese Ansichten unterstellen - aus einer Kette von Sätzen besteht. In diesem Fall müßte die Stringenz einer Argumentation tatsächlich in Termini eines logischen oder aber eines durch Verknüpfung an die Erfahrungsbasis gerechtfertigten Übergangs von einem Satz zum anderen beschrieben werden (s. VE, 162). Indessen vertritt Habermas die These, daß eine Argumentation unter einem pragmatischen Gesichtspunkt als eine Kette von *Sprechakten*, und nicht von Sätzen, zu betrachten sei. Die Analyse von Sprechaktzusammenhängen, sofern es sich nicht schlichtweg um den Austausch von Aussagen, sondern von pragmatischen Äußerungen handelt, muß über die Analyse logischer Verknüpfung hinausgehen. Auch kann sie nicht auf empirische Begründung von Sätzen zurückgeführt werden,

denn die pragmatischen Einheiten der Rede haben ihren jeweils spezifischen Bezug zur Wirklichkeit bereits interpretiert, während Sätze erst³⁸ noch zur Realität in Beziehung gesetzt werden müssen (ebenda).

Lehrreich ist zu sehen, wie die Rekonstruktion einer Argumentationslogik auf der Grundlage des formalen Verhältnisses zwischen Prämissen, Schlußfolgerungen, Schlußregeln und deren Rechtfertigungsgründen nicht umhin kann, anzuerkennen, daß die Interpretation von Beobachtungsdaten, Bedürfnisinterpretationen, die Plausibilität von Annahmen, Bewertungs- und Begründungsnormen durch die historische Sprache vorgängig sind. Die formalen Bestimmungen von Argumentationsstrukturen helfen über die Einbettung eines jeglichen tatsächlichen Austauschs von Argumenten in eine bestimmte, historisch und lebensweltlich verankerte Sprache nicht hinweg. Die hermeneutische Auseinandersetzung mit der Geschichtlichkeit der Sprache kann nicht durch formale Beschreibung vermeintlich universeller Argumentationsstrukturen umgangen werden. Habermas stellt sich dieser Schwierigkeit, indem er an Toulmins Beschreibung einer formalen Argumentationslogik anschließt. Mit dem Ziel, kognitive Grundlagen der Ausbildung der Erfassung von Gegenstandsbereichen, interaktionsrelevanten Deutungsschemata und theoretischen Deutungsmustern innerhalb der historischen Sprache zu untersuchen, lehnt er sich zugleich an Erkenntnisse der kognitiven Entwicklungspsychologie an. Er verschärft die formalpragmatische Rekonstruktion der allgemeinen Voraussetzungen der Sprachlichkeit, indem er die Aufmerksamkeit auf diejenigen Bedingungen für die Erhebung von Geltungsansprüchen richtet, welche eine Art Apriori der Kommunikation bilden können. Dies gipfelt in der Rekonstruktion einer *idealen Sprechsituation*. Im Anschluß an Toulmin beschreibt

³⁸ Der unterschiedlich bestimmte Realitätsbezug von Sätzen einerseits, Äußerungen andererseits, wird weiter unten näher erläutert.

Habermas die allgemeine formale Struktur eines Arguments anhand folgenden Schemas³⁹ (VE, 163):



Dieses Schema einer allgemeinen Argumentationsstruktur hält Habermas für sowohl auf theoretische als auch auf praktische Diskurse anwendbar. Es ermöglicht sicherlich eine analytische Aufschlüsselung von theoretischen und praktischen Argumentationen, anhand derer näher bestimmt werden kann, in welchen Fällen Stimmigkeit oder Unstimmigkeit, Triftigkeit oder Untriftigkeit vorliegen.⁴⁰

³⁹ Zur Erläuterung führt er ferner folgendes Beispiel an:

Die Behauptung 'Harry is a british subject' (C= conclusion) wird durch die Angabe einer Ursache: 'was born in Bermuda' (D= data) erklärt. Diese Erklärung wird durch die Einführung einer Schlußregel: 'A man born in Bermuda will generally be a British subject' (W= warrant) als zulässige Deduktion ausgewiesen. Die Plausibilität dieser allgemeinen Prämisse (oder Schlußregel) wird durch den Hinweis 'on account of the following statuses and other legal provisions' (B= backing) gerechtfertigt (VE, 163).

⁴⁰ Toulmin/ Habermas unterscheiden drei Modalitäten, unter welche Argumente subsumiert werden können. Ein Argument kann unstimmig (unmöglich), zwingend (notwendig) oder triftig (möglich) sein (s. VE, 162). Die Unstimmigkeit eines Arguments ist an die Voraussetzung gebunden, daß W keine Schlußregel darstellt, die den Übergang von D zu C gestattet. Zwingend ist dagegen ein Argument, "wenn D aus B gefolgert werden kann" (S.164). (In diesem Fall läge ein analytisches Argument vor). Die Triftigkeit eines Arguments offenbart sich darin, daß B "eine *hinreichende* Motivation dafür ist, W für plausibel zu halten" (ebenda), selbst wenn zwischen B und W keine deduktive Beziehung besteht.

Im Falle theoretischer Diskurse bestehen W, D und B jeweils aus einer Gesetzhypothese, einer Ursache (bei physischen Ereignissen) bzw. einem Motiv (bei Handlungen), und einer Reihe von empirischen Beobachtungen. Im Falle praktischer Diskurse bestehen hingegen W, D und B jeweils aus einer Handlungs- bzw. Bewertungsnorm, einem darauf fußenden Grund für eine bestimmte Handlung, und der "Angabe von gedeuteten Bedürfnissen (Werten), Folgen, Nebenfolgen" der Normanwendung im Hinblick auf allgemein akzeptierte Bedürfnisse.

Es handelt sich nun darum, einerseits die Bedingungen eines einleuchtenden Übergangs von B zu W, andererseits die Bedingungen für die Ableitbarkeit von C aus D und W herauszufinden, denn es erscheint klar, daß die konsenserzielende Kraft eines Arguments eben davon abhängig sein wird. Habermas meint die Konsistenz und die Kohärenz der verschiedenen Schritte, in welche ein Argument sich gliedert, in Termini der Gemeinsamkeit der Sprache, die zur zu ihrer Beschreibung verwendet wird, erläutern zu können:

Ein befriedigendes Argument liegt nur dann vor, wenn alle Teile des Arguments derselben Sprache angehören. Denn das Sprachsystem legt die Grundbegriffe fest, mit denen das erklärungs- bzw. rechtfertigungsbedürftige Phänomen (C) so beschrieben wird, daß *einerseits* die in dieser Beschreibung auftretende singuläre Existenzaussagen aus den in D und W auftretenden Aussagen abgeleitet werden kann und daß *andererseits* B für jedermann, der an einem Diskurs teilnehmen kann, ein hinreichendes Motiv ist, W zu akzeptieren. Die Rolle der gewählten Begründungssprache läßt sich unter den beiden Aspekten der Phänomenbeschreibung und der Datenauswahl erläutern (VE, 165-66).

Die Beschreibbarkeit von C, dessen Ableitbarkeit aus D, die Begründung von D aus W und schließlich die Annahme von W aufgrund von B können nur insofern gewährleistet werden, wie sie alle als Elemente eines einzigen Sprachsystems verstanden werden können. Die Zuordnung von C zu einem bestimmten Gegenstandsbereich, die Entfaltung der Implikationskette, die zu C hinführt, sowie das

Habermas führt folgende Beispiele an, um die Bedingungen darzulegen, unter denen der Übergang von B zu W uns berechtigt erscheint:

1. Erklärungsbedürftige Behauptung (C):

Das Wasser in diesem Topf dehnt sich aus.

Erklärung (D):

Dieses Wasser wird erhitzt.

Begründung durch eine Gesetzhypothese (W):

(Ein entsprechendes Gesetz der Thermodynamik).

Kasuistische Evidenz zur Stützung der Hypothese (B):

(Eine Anzahl von Feststellungen über die wiederholt beobachtete Kovarianz von Größen wie Volumen, Gewicht, Temperatur von Körpern).

Zusammenstimmen von Phänomenbeschreibung, Gesetzesannahmen bzw. Normen, Ursachen bzw. Gründen miteinander, all das ist nur aufgrund der gemeinsamen Einbettung in eine Begründungssprache möglich. Die Relevanz der Begründungssprache geht in Habermasens Augen in erster Linie daraus hervor, daß jene über die zugelassene Art von Backing entscheidet, d.h. darüber,

welche Klassen von Erfahrungen in einen gegebenen Argumentationszusammenhang als Evidenz eingehen dürfen (VE, 166).

Die Analytik des Diskurses, schien sie zunächst auf eine Relativierung der Sprachsysteme zugunsten einer allgemeinen und allumfassenden Logik der Argumentation zuzuführen, verweist nun wiederum auf Begründungssprachen als eine Art Apriori der konkreten Argumentation, als ob die allgemeine Struktur von Argumentationen der Verknüpfung mit konkreten Sprachpraktiken bedürfe, um sich mit Substanz zu füllen. Beobachtungsdaten (im theoretischen Diskurs) sowie Bedürfnisinterpretationen (im praktischen Diskurs) sind nämlich das Erzeugnis einer vorgängigen Interpretation, sie sind

natürlich interpretierte Erfahrungen und deshalb vom kategorialen Rahmen des gewählten Sprachsystems abhängig (ebenda).

Dies scheint freilich die ganze Logik des Diskurses, welche sich ja von der Erwartung speiste, die Einlösung von Geltungsansprüchen in allgemeingültiger Weise bestimmen zu können, auf eine nicht weiter hinterfragbare Grundlage von Interpretationen zurückzuwerfen, ohne die jegliche Phänomenbeschreibung unmöglich wäre. Diese vorgängige Wirklichkeitsinterpretation, indem sie alle einzelnen Teile der Argumentation durchdringt, scheint den Versuch, allgemeingültige Bedingungen für die Einlösung von Geltungsansprüchen anzugeben, endgültig zu vereiteln. Stellt sie nämlich eine unhintergehabte Bedingung für die Ausdrückbarkeit der zu problematisierenden Geltungsansprüche dar, so können diese nur innerhalb eines vorgeformten Sprachsystems zum Thema gemacht werden.

Diese hermeneutische Schwierigkeit will Habermas dadurch beheben, daß er auf *Brückenprinzipien* verweist, welche die *Angemessenheit* einer Begründungssprache zu befragen vermögen. Brückenprinzipien sind Habermas zufolge deshalb erforderlich, weil zwischen Warrant und Backing keine deduktive Beziehung besteht. Gleichwohl muß der Übergang vom ersteren zum letzteren *berechtigt* sein. Das Induktionsprinzip für theoretische und das Universalisierungsprinzip für praktische Diskurse erfüllen die Funktion, diese Berechtigung zu liefern:

Induktion dient als Brückenprinzip, um den logisch diskontinuierlichen Übergang von einer endlichen Anzahl singulärer Aussagen (Daten) zu einer universellen Aussage (Hypothese) zu rechtfertigen; Universalisierung dient als Brückenprinzip, um den Übergang von deskriptiven Hinweisen (auf Folgen und Nebenfolgen der Normanwendung für die

Erfüllung allgemein akzeptierter Bedürfnisse)
zur Norm zu rechtfertigen (VE, 167).

Die beiden Brückenprinzipien müssen demzufolge als die logischen Bausteine von Erfahrung schlechthin verstanden werden können: Sie müssen die Grundlage darstellen, auf welche *alle* Begründungssprachen bauen. Sie stellen demnach eine universelle, jeder Begründungssprache vorausliegende Bedingung für Erfahrung schlechthin dar.

Der Rekurs auf Brückenprinzipien allein hilft dennoch nicht, die oben angedeutete hermeneutische Schwierigkeit zu lösen. Denn die Anwendung der Brückenprinzipien, ungeachtet ihrer universellen Gültigkeit, setzt die Verfügung über Data, also über im Rahmen einer Begründungssprache interpretierte Erfahrungen, voraus. Die Unmöglichkeit, auf Evidenzen schlechthin, die jeglicher Interpretationsleistung vorgängig wären, zurückzugreifen, neutralisiert die allgemeine Gültigkeit der Brückenprinzipien insofern, wie ihre Rolle, wie Habermas selbst anmerkt, mit der Rolle der Begründungssprachen eng verknüpft ist (s. VE, 167): Ihre Anwendung ist nur innerhalb einer bestimmten Begründungssprache, und nicht unabhängig von ihr, denkbar.

Einen Ausweg aus dieser scheinbaren Sackgasse versucht sich Habermas dadurch zu verschaffen, daß er die Konstitution der Begründungssprachen - sowie des konkreten Funktionierens von Induktion und Universalisierung - als Ergebnis von erfahrungsabhängigen Bildungsprozessen auffaßt. Habermas meint hierbei an *kognitive Schemata* zu rühren, die sich in den Grundprädikaten der Begründungssprachen ausdrücken. Die kognitiven Schemata müssen apriorische Bedingungen von Erfahrung sein, sie entfalten sich aber im Laufe von Erfahrung:

Kognitive Schemata sind Ergebnis einer aktiven Auseinandersetzung des Persönlichkeit- und Gesellschaftssystems mit der Natur: sie bilden sich in Assimilations- und gleichzeitigen Akkomodationsprozessen aus. Die fundamentale Schicht dieser Schemata geht in die Persönlichkeitstruktur ein und formt den kognitiven Apparat (VE, 167).

Aus dem kognitiven Apparat wachsen "weniger fundamentale und veränderliche Schemata", welche die Grundbegriffe von Theorien und Deutungssystemen ausmachen und eine konstitutive Rolle in der Konstitution von Gegenstandsbereichen und Interaktionsstrukturen spielen. Solchen Schemata kommt nun die zweideutige Eigenschaft zu, einerseits Ergebnis von Erfahrungsprozessen zu sein, andererseits gegenüber konkreten Erfahrungen apriorische Geltung zu besitzen, denn sie stellen einerseits die Struktur dar, durch welche sozusagen Erfahrung 'gefiltert' wird, andererseits bilden sie sich infolge der Auseinandersetzung des Subjektes mit der äußeren bzw. der inneren Natur oder auch der sozialen Welt aus.

I. 11. *Begründungssprachen als Verkörperung kognitiver Schemata*

Angenommen also, daß die Grundprädikate der Begründungssprachen diese kognitiven Schemata ausdrücken, kann Habermas das Induktionsprinzip (und gleichfalls das Universalisierungsprinzip) in seiner ursprünglichen Bedeutung bestimmen als

die Wiederholung genau des Typs von Erfahrung, an dem die in die Grundprädikate der Begründungssprache jeweils eingegangenen kognitiven Schemata zuvor ausgebildet worden sind (VE, 168).

Unter Bewahrung des Universalitätsanspruchs der Brückenprinzipien ließe sich auf diese Weise deren sprachsystemabhängiges Funktionieren deutlich machen: Die Brückenprinzipien werden auf kognitive Schemata verkörpernde Grundprädikate angewandt, welche auf die Art von wahren Aussagen, die innerhalb einer Begründungssprache gebildet werden können, einen direkten Einfluß nehmen. Diese vorgängige Bestimmung des 'Raums des Möglichen' soll jedoch nicht länger das unhintergehbare Geheimnis bleiben, das sich für den Universalitätsanspruch der Universalpragmatik als derart gefährlich erwies: Durch Bezugnahme auf Schemata, die den Begründungssprachen zu Grunde liegen, beabsichtigt Habermas das Apriori der Begründungssprachen als kein wirklich letztes auszuweisen. Eine Begründungssprache kann selbst erklärt werden, und zwar dadurch, daß sie als Produkt des progressiven Wirkens von kognitiven Schemata gedeutet wird. Letztere treten hiermit an deren Stelle als apriorische Bedingungen von Erfahrung. Der wesentliche Unterschied besteht in der dadurch gewonnenen Möglichkeit, den Relativismus der Begründungssprachen durch die teleologische Struktur der philogenetischen und ontogenetischen Abfolge kognitiver Schemata abzulösen. Blieben nämlich die Begründungssprachen das Letzte schlechthin, wäre dann jegliche Möglichkeit, eine universale Einlösung von Geltungsansprüchen geltend zu machen, durch eine historisch und sozialgeschichtlich, schließlich empirisch bedingte Vorinterpretation der Wirklichkeit versperrt. Denn es würde in diesem Fall eine sprachsystemunabhängige Instanz fehlen, anhand derer Geltungsansprüche aus ihrer partikularen Einbettung in vorinterpretierte Erfahrungshorizonte herausgelöst werden könnten. Sprachsysteme werden erst dann vergleichbar, wenn sie als Verkörperungen von kognitiven Entwicklungen verstanden werden können, die nicht selbst empirischer Natur sind. Die kognitive Entwicklung muß insofern

eine Bürgschaft für die Geltung von Aussagen [übernehmen], die in den von ihr abhängigen Beschreibungssystem *möglich* sind

(ebenda).

Der Umstand, daß die Überprüfung der Datenwahl - kraft der Vorinterpretation durch die Begründungssprache - nicht unmittelbar an der Wirklichkeit selbst vorgenommen werden kann, wird dadurch überspielt, daß die Begründungssprache selbst ins Blickfeld gerät und auf Angemessenheit hin hinterfragt werden kann: Nicht einzelne Sätze, sondern das gesamte Sprachsystem wird an der Wirklichkeit geprüft. Dies wird nach Habermas durch den kognitiven Entwicklungsprozeß, der das Verhältnis von Begründungssprache und Realität "vorgängig einreguliert", ermöglicht.

I. 12. Das Ideal der Argumentation als kritische Reflexion über das Apriori der Kommunikation

Die konsenserzielende Kraft eines Arguments hängt nun nach Habermas mit der Angemessenheit der Begründungssprache und der in ihr verkörperten kognitiven Schemata zusammen. Angemessenheit kann nicht auf dieselbe Weise thematisiert und überprüft werden wie einzelne Geltungsansprüche. Habermas macht zu Recht darauf aufmerksam, daß das, was jeweils zum Ausdruck gebracht werden kann, bestimmte Sachverhalte (oder Normen, oder Wünsche etc.), aber keine Sprachsysteme als solche sind. Die Angemessenheit eines Sprachsystems lasse sich zwar indirekt durch Prüfung der in ihm möglichen wahren Aussagen ergründen. Bedingung dafür sei allerdings, daß die in den Sprachsystemen zum Ausdruck kommenden und ihnen zugrunde liegenden kognitiven Strukturen bewußt gemacht werden in Form von diskursiven Lernprozessen:

Das wäre erst der Fall, wenn die nicht diskursiven, unter Handlungs- und Erfahrungsdruck ablaufenden kognitiven Entwicklungen von den empirischen Steuerungsmechanismen abgekoppelt und strukturell mit Diskursen verbunden würden (VE, 170).

Die Angemessenheit eines Sprachsystems lasse sich demzufolge nur dann ermitteln und bewußt problematisieren, wenn die Sprechenden in reflexiver Einstellung und unter geeigneten diskursiven Umständen auf die tiefliegenden kognitiven Strukturen Bezug nähmen. Habermas verweist hiermit auf eine diskursive Sonderpraxis, welche ermöglichen sollte, die gewohnheitsmäßigen "Steuerungsmechanismen", also die unmittelbare und unbewußte Anwendung der kognitiven Strukturen, in bewußter und auf Reflexion abstellender Einstellung zu thematisieren. Über diesen Weg verschafft Habermas der diskursiven Praxis erneute Zentralität: Das Verfahren der Argumentation wird als dasjenige angesprochen, in dem die bewußte Fortsetzung der Lernprozesse, welche an sich jeder Möglichkeit konkreter Argumentation vorausgehen, gestattet ist. (Argumentation promoviert also Habermas zu einem Verfahren, das die Reflexion auf die letzten Bedingungen von

diskursiv vermittelter Erfahrung ermöglicht.) Für Habermas bahnt diese Möglichkeit der Reflexion den Weg zur Thematisierung der Angemessenheit von Begründungssprachen an:

Ob eine Sprache einem Objektbereich angemessen ist und ob das erklärungsbedürftige Phänomen genau dem Gegenstandsbereich zugeordnet werden soll, dem die gewählte Sprache angemessen ist - diese Frage muß selbst Gegenstand der Argumentation sein können (VE, 171).

Thematisierung der Angemessenheit bedeutet zugleich die Chance, Begründungssprachen zu hinterfragen und gegebenenfalls zu ersetzen.

Wie dies nun möglich sein soll, ist selbst erklärungsbedürftig. Habermas bindet die Prüfung der Angemessenheit an *formale Bedingungen* des Diskurses. Er geht dabei von der Überlegung aus, daß über Angemessenheit nicht geradewegs durch Vergleich zwischen Begriff und Sache entschieden werden kann:

Nur einem metaphysischen Geist, der nicht Geist von unserem Geiste ist, wäre dieser direkte Zugriff möglich (ebenda).

Er identifiziert jedoch in der Möglichkeit, innerhalb eines Diskurses die Ebenen der Argumentation zu wechseln, einen indirekten Zugang zu einer solchen Überprüfung. Der Diskurs muß formal so beschaffen sein, daß er durch solchen Wechsel die Zurückweisung von unangemessenen Begriffssystemen ermöglicht. Die *Sprachkritik* ist letztlich die Form, in der Erkenntnisfortschritt möglich wird (s. S. 171). Die Reflexion über den Wandel von Begründungssprachen, die in der Nachkonstruktion der fortschreitenden Überwindung von unangemessenen Begriffssystemen gipfeln soll, stellt nach Habermasens Vorschlag den Höhepunkt der Radikalisierung des theoretischen Diskurses in Richtung einer Freilegung des sprachkritischen Potentials dar. Die systematische Rekonstruktion des Erkenntnisfortschritts soll demzufolge zu einem *normativen Begriff von Erkenntnis* führen:

[Diese Radikalisierung] führt auf eine Ebene des Diskurses, auf der wir uns mit Hilfe der eigentümlich zirkulären Bewegung rationaler Nachkonstruktionen dessen vergewissern, was als Erkenntnis gelten *soll*: Wie sollen die kognitiven Leistungen beschaffen sein, die auf den Titel Erkenntnis Anspruch erheben dürfen? (VE, 175).

Die Rekonstruktion der Rationalität unserer sprachpragmatischen und kognitiven Strukturen soll demzufolge die Perspektive auf kritische Reflexion über die *richtigen* normativen Grundlagen eröffnen, an denen unsere Erkenntnis sich orientieren soll. Es handelt sich darum, ein schon immer vorhandenes Rationalitätspotential aufzudecken und durch Reflexion zur praktischen Vollendung zu führen, so daß die Faktizität des Erkenntnispotentials ausdrücklich normativen Charakter gewinnt und zum Paradigma des zu Verwirklichenden wird.

Eine ähnliche Radikalisierung soll der praktische Diskurs erfahren: Die Diskursteilnehmer sollen demnach "die Abhängigkeit unserer Bedürfnisstrukturen vom Stand unseres Wissens und Könnens" (VE,

176) berücksichtigen. Der theoretischen Frage, "was soll als Erkenntnis gelten?", entspricht auf praktischer Ebene die Frage: "Was sollen wir erkennen wollen?". Indem unsere Bedürfnisinterpretation - bemerkt Habermas - von unseren Informationen über "das Machbare und das Erreichbare" bedingt ist, impliziert sie die Aufgabe, unsere politische Willensbildung auf die Erschließung neuer Räume des Machbaren zu lenken. Die Reflexivität des rekonstruierten Wissens um die *normativen* Grundlagen kommunikativen Handelns soll in praktischer Hinsicht die bewußte Bezugnahme auf Faktizität derjenigen Strukturen, die Kommunikation ermöglichen, anbahnen. Diesen Strukturen wohnt Habermas zufolge ein Sollenscharakter inne.

II

Die ideale Sprechsituation und deren Kritik

Habermas geht nun dazu über, diejenigen formalen Diskursbedingungen hervorzuheben, die Freizügigkeit zwischen den verschiedenen Diskursebenen gestatten.

Er identifiziert sie mit den Eigenschaften einer *idealen Sprechsituation*. Diese kennzeichnet Habermas folgendermaßen:

„Ideal nenne ich eine Sprechsituation, in der Kommunikationen nicht nur durch äußere kontingente Einwirkungen, sondern auch nicht durch Zwänge behindert werden, die sich aus der Struktur der Kommunikation selbst ergeben (VE, 177).“

Die Freiheit von strukturellen Zwängen ist dann gegeben, wenn alle Diskursteilnehmer die gleichen Chancen haben, „Sprechakte zu wählen und auszuführen“, Geltungsansprüche anzunehmen oder zurückzuweisen, die eigenen Gründe gelten zu lassen, die fremden eigenständig und jenseits äußerer Nötigung zu prüfen. Die Symmetrie der Diskurssituation, i.e. die Herrschaftsfreiheit, zeichnet diese als eine ideale aus.

Habermas verzichtet darauf, die Prüfung von Begriffssystemen und Begründungssprachen bzw. die Kriterien eines vernünftigen Einverständnisses an Merkmale der inhaltlichen Argumentation zu binden und zieht es vor, die Richtigkeit von Diskursen anhand formaler Eigenschaften zu bestimmen. Der Grund für diese Strategie dürfte einleuchtend sein: Die Radikalität der Sprachkritik kann nur dann gesichert werden, wenn ein jedes besondere Kriterium, Gründe zu formulieren und zu bewerten, mit Begriffen umzugehen, sie zu berichtigen und zu kritisieren, zum Diskursgegenstand werden kann. Der auf Sprachkritik gerichtete Diskurs darf sich nicht auf unhinterfragte Voraussetzungen der Argumentation stützen; die Argumentierenden müssen vielmehr in der Lage sein, ein nicht kompromittiertes Terrain zu gewinnen, aus dem heraus beliebige Begriffssysteme der Kritik unterzogen werden können. Habermas will hiermit der Gefahr entgehen, entweder apodiktisch einen universellen Grundsatz, sei es in Form eines Argumentationsmusters, sei es in der Gestalt eines letzten Prinzips zur inhaltlichen Prüfung von Argumenten, aufzustellen, oder einen Grundsatz aus anderem abzuleiten, was jedoch selbst begründungsbedürftig sein müßte. Die Berufung auf formelle Eigenschaften eines idealen Diskurses gestattet es, diese doppelte Schwierigkeit abzuwenden. Habermas bemüht sich, die Frage nach der

konkreten Beurteilung von Begriffssystemen im Vorfeld jedweden Diskurses zu entscheiden, um sie dem faktischen Austausch von Argumenten unter ideellen Bedingungen zu überantworten.

Die erste zu unterstellende Eigenschaft einer idealen Sprechsituation betrifft die Freiheit der Argumentation: Jeder Argumentierender muß davon ausgehen, daß der *Prozeß* der Argumentation von jedem Zwang außer dem des besseren Arguments bereinigt ist, sowie daß alle Motive außer dem der kooperativen Wahrheitssuche ausgeräumt sind. Es muß ferner gelten, daß die *Prozedur* der Argumentation als eine kooperative Arbeitsteilung zwischen einem Proponenten und einem Opponenten gestaltet ist. Gegenstand dieser Arbeitsteilung ist die Thematisierung eines problematisch gewordenen Geltungsanspruchs. Die Argumentierenden müssen von Handlungsdruck entlastet sein und so vorgehen, daß sie

mit Gründen und nur mit Gründen prüfen, ob der vom Proponenten verteidigte Anspruch zu Recht besteht oder nicht (TKH, I 48).

Der ideale Charakter der Sprechsituation, die Habermas im Blick hat, spitzt sich insbesondere dadurch zu, daß jene die zeitliche Begrenzung der faktischen Gesprächs- und Argumentationssituationen aufheben sollte: Die ideale Sprechsituation sollte es möglich machen, daß

keine Vormeinung auf Dauer der Thematisierung und der Kritik entzogen bleibt (VE, 177).

Es sollte im Prinzip möglich sein, den Diskurs solange fortzusetzen, bis ein in allgemeiner Überzeugung gründendes Einverständnis herbeigeführt worden ist.

Neben die Eigenschaften der idealen Sprechsituation stellt nun Habermas einige Voraussetzungen, welche das Argumentationsverhalten der Teilnehmer betreffen. Genauer gesagt, sollen die Symmetriebedingungen der Redesituation durch die Transparenz der Teilnehmer sich selbst gegenüber sowie durch die Gegenseitigkeit der Verhaltenserwartungen gesichert werden. Durch die Transparenz der Teilnehmer ist die Wahrhaftigkeit der Diskursteilnehmer angesprochen. Dies ist eine Bedingung dafür, daß das Potential rationaler Motivation sich am meisten entfalten kann: Wenn über Geltungsansprüche allein durch Konsensus entschieden werden soll, ist es nötig, daß alle verborgenen, die Konsensstiftung möglicherweise beeinträchtigenden Motivationen ausgeschaltet werden (die ideale Sprechsituation erfordert also *rein* kommunikatives Handeln).

Durch die Gegenseitigkeit der Verhaltenserwartungen spricht Habermas die praktische Bedingung an, welche die Redegleichheit tatsächlich sichern soll. Es soll insofern jeweils gleiche Chance, regulative Sprechakte zu verwenden, gewährt werden (also "zu befehlen und sich zu widersetzen, zu erlauben und zu verbieten, Versprechen zu geben und abzunehmen" etc.; VE, 178). Dies bedeutet die Aufhebung von "Realitätszwängen", d.h. von asymmetrisch verpflichtenden

Handlungs- und Bewertungsnormen, die der vollkommenen Reziprozität der Verhaltenserwartungen im Wege stehen.

Alle diese Bedingungen müssen insgesamt

systematische Verzerrungen [ausschließen und] die Freizügigkeit zwischen Handlung und Diskurs und, innerhalb des Diskurses, zwischen den verschiedenen Diskursebenen (VE, 179),

und schließlich die Abwesenheit von äußerem Zwang im Prozeß der Konsensfindung gewährleisten.

Die ideale Sprechsituation beschreibt also - Habermas zufolge - diejenigen Argumentationsbedingungen, die eine radikale, unverzerrte und bewußt durchgeführte Sprachkritik ermöglichen. Die damit einhergehende Bewußtmachung der jeweiligen Begründungssprachen und die daraus folgende Möglichkeit ihrer Revidierbarkeit erlaubt es nach Habermas, der diskursiven Einlösung von Geltungsansprüchen jenen Universalitätsanspruch einzuräumen, der durch die Relativität der Begründungssprachen ernsthaft gefährdet war. Die Natur des Konsensus als Wahrheits- bzw. Richtigkeitskriterium wird nun von dem Verweis auf die ideale Sprechsituation als ausgezeichneten Ort der Argumentation zwangsläufig berührt. Es sei kurz in Erinnerung gerufen, was von Habermasens Ausführungen zum Begriff des begründeten Konsensus bisher berichtet worden ist. Konsensus dient als Kriterium zur Identifizierung von Wahrheit bzw. normativer Richtigkeit (Konsensstheorie). Wäre der Konsensus als ein beliebiges Ergebnis von Diskursen, welches je nach den empirischen Diskursbedingungen eintreten oder aber ausbleiben kann, zu denken, so müßte das Prinzip der diskursiven Einlösung von Geltungsansprüchen, das Habermas zum Kern von Rationalität überhaupt erhebt, aufgegeben werden. Konsensus darf demzufolge nicht eine subjektive, dem Zufall oder dem guten Mut der Argumentierenden überlassene Variable von Diskursen darstellen, sondern muß objektiv begründet werden in der universalpragmatischen Struktur von Argumentation überhaupt. Es müssen die Bedingungen ausgemacht werden, unter denen ein Konsensus als ein wirklicher, i.e. als ein begründeter, gelten darf. Dies wiederum darf nicht durch Übereinstimmung der Argumentationsteilnehmer geschehen - denn solche Übereinstimmung wäre ihrerseits rechtfertigungsbedürftig -, sondern durch Bezugnahme auf die universalpragmatische Wurzel der "konsenserzielenden Kraft des Arguments". Habermas meint diese Aufgabe eben durch die Ausarbeitung der idealen Sprechsituation lösen zu können. Die konsenserzielende Kraft des Arguments wird demzufolge nicht eigentlich durch die Angabe etwa eines Argumentationsmusters oder eines letzten Argumentationsprinzips bestimmt, der Konsensus wiederum nicht durch Verweisung auf eine bestimmte Argumentationspraxis. Es sind vielmehr die formalen Bedingungen der idealen Sprechsituation, die in indirekter Weise die Echtheit des Konsensus bescheinigen sollen. Die derart ausgezeichnete Argumentationssituation verdient nach Habermas deshalb diese

normative Funktion, weil sie die einzige ist, die "Verzerrungen" ausschließt, genauer gesagt, die der Argumentation zur Entfaltung ihrer vollen Kraft verhelfen kann. Die Vollkommenheit der Freizügigkeit zwischen den Diskursebenen wird hiermit zur Bedingung für die Reinheit des Konsensus. Erst wenn dieser unter Bedingungen einer idealen Sprechsituation erzielt worden ist, kann er als Kriterium für Wahrheit oder normative Richtigkeit fungieren:

Ein vernünftiger Konsensus kann von einem trügerischen in letzter Instanz allein durch Bezugnahme auf eine ideale Sprechsituation unterschieden werden (VE, 179).

Die Preisgabe eines jeglichen inhaltlichen Kriteriums für die Richtigkeit von Urteilen zugunsten formaler Merkmale einer ausgezeichneten Sprechsituation fordert spätestens an dieser Stelle ihren hohen Preis. Ist die Auszeichnung von *guten* Gründen, bevor die diskursive Prüfung tatsächlich stattgefunden hat, durch die Radikalität des sprachkritischen Verfahrens ausgeschlossen, so kommt jedes Prinzip, die Angemessenheit von Argumenten zu bewerten, unwiederbringlich abhanden. Es schwindet hiermit die Möglichkeit, was überhaupt als guter Grund zu gelten habe anzugeben. Das Kriterium einer vernünftigen einstimmung darf sich infolgedessen lediglich in der Vollkommenheit und der Vollendung des diskursiven Verfahrens gründen. Habermas ersetzt eine qualitative Beurteilung von Argumenten durch ein *ad infinitum* geführtes formales Kriterium: Nur das darf Gegenstand eines begründeten Konsensus sein, *was jeglicher denkbarer Prüfung standgehalten hat*. Die ideale Sprechsituation, einschließlich der Aufhebung der zeitlichen Grenzen der Argumentation, konkretisiert sich in einer vollkommenen Entschränkung des Diskurses. Die ideale Sprechsituation enthält demzufolge nur negative Bestimmungen: Sie besagt, was bei einem idealen Diskurs nicht der Fall sein darf. So die Herrschaftsfreiheit als Unterlassung von äußerem Zwang auf die Diskursteilnehmer, so die Aufhebung der zeitlichen Eingrenzung der Diskursabläufe, so die Freizügigkeit der Argumentation im Sinne einer vermiedenen Festlegung auf besondere Verfahren diskursiver Prüfung.

Das Ergebnis scheint geeignet, die ideale Sprechsituation ins Utopische zu verlegen, denn erst die unter idealen Bedingungen eintretende Ausschöpfung *aller* möglichen Gründe für die Einlösung eines Geltungsanspruchs ist Garantie dafür, daß das erreichte Einverständnis begründet ist. Die Unendlichkeit der diskursiven Prüfung ist somit paradoxerweise die notwendige Bedingung für die Auszeichnung eines Konsensus.

Diese Bedingung ist notwendig, um das Postulat der universellen Einlösbarkeit von Geltungsansprüchen aufrechtzuerhalten. Letztere setzt nämlich voraus, daß empirische Argumentationsbedingungen, welche einer solchen Einlösung hinderlich sein können, zumindest *idealiter* in Form eines Denkexperiments ausgeschaltet werden können, ohne daß die diskursive Form der Prüfung von Geltungsansprüchen

beeinträchtigt wird. Ebendiese Aufgabe soll durch Aufstellung einer idealen Sprechsituation gelöst werden. Die Zweideutigkeit des idealen Charakters offenbart sich nun in ihrer gänzlichen Tragweite: Die ideale Sprechsituation bildet ein normatives Paradigma, das zur theoretischen Sicherung der apriorischen Grundlagen der sprachlichen Kommunikation dienen soll. Sie beschreibt nicht einen faktisch realisierbaren Zustand der kommunikativen Interaktion, sondern eine Gesamtheit von Unterstellungen, die in jeder wirklichen Sprechsituation als deren Bedingung der Möglichkeit implizit vorhanden ist und insofern die Sinnhaftigkeit der Argumentation aufrechterhält. Die Frage nach der praktischen Verwirklichung der idealen Sprechsituation ist insofern keine für die Habermassche Konstruktion in Betracht zu ziehende: Das Rationalitätspotential der Rede hängt nicht unmittelbar von der Konkretheit einer solchen historischen Perspektive ab. Habermas genügt es, die ideale Sprechsituation als ein sinnkritisches, (quasi-) a priori geltendes Postulat aufzustellen, das zugleich ein normatives Ideal der Rede darstellt

II. 1. *Über den Status der idealen Sprechsituation*

Die Kluft, die die wirklichen Umstände, unter denen Argumentation stattfindet, von der idealen Sprechsituation trennt, wirft erneut die Frage nach dem Status letzterer auf. Obwohl einerseits bezweifelt werden muß, ob die ideale Sprechsituation überhaupt eine praktische Verwirklichung erfahren kann, scheint dies andererseits unabdingbar, wenn jene zum Kriterium der Vernünftigkeit des kommunikativ erzielten Einverständnisses erhoben werden soll. Denn ein Wahrheits- bzw. Richtigkeitskriterium bedarf notwendigerweise einer operativen Umsetzung. Es müßte darum möglich sein, die Bedingungen eines faktisch herbeigeführten Einverständnisses mit den Bedingungen einer idealen Sprechsituation zu vergleichen, wenn diese die Funktion erfüllen soll, die ihr Habermas zuweisen zu wollen scheint. Die selbstverständliche Unmöglichkeit, die raumzeitlichen Begrenzungen, denen wirkliche Argumentationen unterliegen, zu überwinden, zwingt dazu, die ideale Sprechsituation zu einem *indirekten* Wahrheits- bzw. Richtigkeitskriterium herabzusetzen. Es muß möglich sein, faktische Argumentationsbedingungen an ideale anzunähern, um damit die Distanz zu ermessen, die faktische Übereinstimmungen von idealen trennt. Die ideale Sprechsituation diene dabei als normatives Ideal, welches den letzten, wenngleich unerreichbaren, Maßstab der diskursiven Rationalität anzeigen soll. Obwohl diese Berichtigung über den Status der idealen Sprechsituation jede direkte Vergleichbarkeit reeller an idealen Diskursen vereitelt, bewahrt sie immerhin die Perspektive einer fortschreitenden Annäherung an das kommunikative Ideal. Dessen normativer Wert bliebe dabei unangetastet.

Eine Annäherung an ideale Diskursbedingungen hält Habermas mit Hilfe institutioneller Vorkehrungen für möglich. Als bedenklicher

betrachtet er jedoch die Aussicht, ein äußeres Kriterium zu gewinnen, anhand dessen für die Teilnehmer die Erkenntnis, ob diese Bedingungen (annäherungsweise) überhaupt vorliegen, möglich sein soll. Die Einsicht in die Echtheit des erzielten Konsensus ist nämlich nur dann zugänglich, wenn die Argumentierenden die jeweils vorhandenen Diskursbedingungen in unzweideutiger Weise beurteilen können. Eine solche Beurteilung, bemerkt Habermas des weiteren, ist häufig erst im Rückblick möglich. Es scheint jedoch kein Anzeichen für die Feststellung einer jeweils aktuellen Freilegung von Diskurszwängen aufweisbar zu sein.

Dieser Mangel stellt nun ein beträchtliches Hindernis in Bezug auf die praktische Relevanz der idealen Sprechsituation dar. Deren praktische Unausweisbarkeit vereitelt den Versuch, sie als verbürgende Instanz der Konsenserzielung zur Geltung zu bringen. Habermas will diese Schwierigkeit durch den Nachweis bewältigen, daß die ideale Sprechsituation keine den wirklichen Diskursbedingungen heranzutragende Äußerlichkeit, sondern eine von jedem Sprechenden vorzunehmende Unterstellung bildet:

[...] wenn wir [...] davon ausgehen dürfen, daß wir uns faktisch jederzeit zutrauen und auch zutrauen müssen, einen vernünftigen von einem trügerischen Konsensus zu unterscheiden, weil wir sonst den vernünftigen Charakter von Rede preisgeben würden; und wenn gleichwohl in keinem empirischen Fall eindeutig festgestellt werden kann, ob eine ideale Sprechsituation gegeben ist oder nicht - dann bleibt die folgende Erklärung: Die ideale Sprechsituation ist weder ein empirisches Phänomen noch ein bloßes Konstrukt, sondern eine im Diskurs unvermeidliche, reziprok vorgenommene Unterstellung (VE, 180).

Diese Unterstellung trägt kontrafaktischen Charakter. Habermas bezeichnet sie - in Anlehnung an die hermeneutische Figur des 'Vorgriffs auf Vollkommenheit' - als "Vorgriff auf eine ideale Sprechsituation". Habermas zählt also zu den faktisch wirksamen Argumentationsvoraussetzungen auch die von den Sprechenden systematisch vorgenommene Antizipation der idealen Sprechsituation, *als ob diese wirklich wäre*. Diese systematische Antizipation soll die stetige Wirksamkeit einer impliziten Bezugnahme auf einen normativen Begriff des Konsensus sichern: Wer einen Konsensus in Anspruch nimmt, weist implizit auf die Maßstäbe eines vernünftigen Konsensus hin: Genau diesen nimmt er in der Tat in Anspruch. Die Bemühung nach Übereinstimmung setzt hiermit Habermas zufolge den starken normativen Rahmen der idealen Sprechsituation voraus als

kritischen Maßstab, an dem jeder faktisch erzielte Konsensus auch in Frage gestellt und daraufhin überprüft werden kann, ob er ein hinreichender Indikator für einen begründeten Konsens ist (ebenda).

Für die Antizipation der idealen Sprechsituation beansprucht Habermas schließlich einen *quasi-transzendentalen Stellenwert*: Obwohl sie sich auf Argumentationsbedingungen bezieht, die mit den

vorhandenen nicht übereinstimmen, ist sie als normativer Bezugspunkt für jegliche aktuelle Sprechsituation stets wirksam. Diese Normativität bildet ein apriorisches Einverständnis aller Sprechenden miteinander, wenn sie sich auf Argumentation einlassen, denn sie gehört nach Habermas zur Bestimmung des von ihnen allen erstrebten Konsensus:

Die formale Vorwegnahme des idealisierten Gesprächs [...] garantiert das 'letzte' tragende und keineswegs erst herzustellende kontrafaktische Einverständnis, das die potentiellen Sprecher/Hörer vorgängig verbinden muß und über das eine Verständigung nicht erforderlich sein darf, wenn anders Argumenten überhaupt konsenserzielende Kraft soll zukommen können (VE, 181).

Jeder Argumentierende, der sich überhaupt die Konsenserzielung zum Zweck gesetzt hat, unterstellt unmittelbar als normativen Maßstab der aktuellen Sprechsituation die Art Konsensus, die unter idealen Bedingungen der Argumentation erzielt werden würde und handelt so, als ob die idealen Bedingungen faktisch vorhanden wären. Dies ist nämlich die Bedingung, die dem Sich-Einlassen in die Argumentation erst Sinn verleiht, denn sie allein kann - Habermas zufolge - die Entfaltung der konsenserzielenden Kraft der Argumentation gewähren. Als immer schon apriori vorzunehmende Unterstellung ist die Antizipation der idealen Sprechsituation demnach eine "konstitutive Bedingung vernünftiger Rede". Gleichzeitig wächst ihr die Bedeutung eines regulativen Prinzips im Sinne Kants zu, denn sie stellt nach Habermas einen Vorgriff auf eine zukünftige Lebensform dar, welche durch rein kommunikatives Handeln gekennzeichnet sein würde (s. ebenda).

Die quasi-transzendente Bedeutung der idealen Sprechsituation ist nach Habermas hinreichend, um die Gefahr für deren praktische Relevanz abzuwenden: Wenn es weiterhin zutrifft, daß keine endgültige Einsicht in die Natur der jeweils vorhandenen Diskursbedingungen möglich ist, sorgt der quasi-transzendente Charakter der idealen Sprechsituation dafür, daß die praktische Anwendbarkeit des in ihr enthaltenen normativen Maßstabs niemals zu entschwinden droht. Denn als Bedingung vernünftiger Rede ist sie in faktischen Diskurssituationen durch die Unterstellungen der Sprechenden immer schon am Werke.

II. 2. *Zur Kritik der idealen Sprechsituation*

Was ist nun die Bedeutung dieser transzendentalen Interpretation der idealen Sprechsituation? Das Ziel der Anknüpfung an eine transzendentalphilosophische Problematik besteht offenbar darin, den *kriterialen* Stellenwert der idealen formalen Konsensbedingungen aufrechtzuerhalten und ihn gleichzeitig von dessen ursprünglicher apodiktischer Setzung zu befreien. Habermas hatte in Form einer idealen Sprechsituation das Bedürfnis gestützt, Freizügigkeit zwischen

den Diskursebenen zu gewährleisten. Diese war Habermas zufolge allein in der Lage, die Prüfung von Begriffssystemen bzw. Begründungssprachen zu sichern. Erst wenn die Gewißheit besteht, daß alle relevanten Argumente ausgetauscht und die Diskussion - *idealiter* - von allen kommunikationsfähigen Subjekten unter Bezugnahme auf alle möglicherweise bedeutenden Gründe ausgetragen worden ist, kann man das herbeigeführte Einverständnis als ein endgültiges auszeichnen. Die derart eingeführte Bedingung der Freizügigkeit der Argumentation entspricht jedoch mehr einer apodiktischen Konstruktion, als daß sie einer zwingenden Argumentation entspringt. Habermas *setzt* die Freizügigkeit als eine Anforderung der Wahrheitssuche, ohne zunächst für sie eigentliche Gründe aufweisen zu können.

Die hervorgehobenen Symmetriebedingungen der Argumentation rührten indessen aus einer Analyse des verständigungsorientierten Handelns, welches jedoch ebenfalls - wie bereits gezeigt worden ist - nicht im eigentlichen Sinne begründet, sondern aus einer empirisch-rekonstruktiven Zersetzung der Sprachmodi herausgearbeitet worden war. Dies genügte nun nicht, um die moralisch-praktische Vorrangigkeit des kommunikativen Handelns gegenüber dem zweckrationalen zu untermauern. Diese gründete in der Tat in der gewählten, aber selbst begründungsbedürftigen Strategie, die Handlungstheorie mit kommunikationstheoretischen Mitteln aufzuschließen. Läßt sich nun aber zeigen, daß der idealen Sprechsituation (quasi-)transzendente Bedeutung zukommt, dann ist die Begründungsfrage befriedigend gelöst. Damit wäre in der Tat gezeigt, daß die idealen Argumentationsbedingungen in dem impliziten Wissen eines jeglichen Kommunikationsteilnehmers als Bedingungen der Möglichkeit gegründet sind und insofern in jeder faktischen sprachlichen Interaktion notwendigerweise unterstellt werden müssen.

II. 2. 1. Kritik der idealen Sprechsituation als eines Kriteriums zur Auszeichnung vernünftiger Konsensfindungen

Bevor nun auf Habermasens Begründungsvorschlag eingegangen wird, soll eine Vorüberlegung über die praktische Bedeutung der idealen Sprechsituation angestellt werden, die sich um deren signalisierte Zwiespältigkeit zu drehen hat: Die Zwiespältigkeit besteht darin, daß die ideale Sprechsituation einerseits ein Konsenskriterium zur Beurteilung faktischer Konsense liefern soll, andererseits eben durch ihren idealen Charakter sich nicht dafür eignet, an wirkliche, empirische Diskurse als deren Prüfstein herangetragen zu werden. Es drängt sich diesbezüglich die Frage auf, inwiefern der transzendente Charakter der idealen Sprechsituation, der hier vorläufig ohne weitere Prüfung akzeptiert werden soll, die *Inkommensurabilität* der idealen und der wirklichen Diskursbedingungen aufheben kann.

Der transzendente Anspruch soll die Hineinversetzung der idealen Sprechsituation in die sprachpragmatische Grundkompetenz eines jeden Sprechers bewirken: Wird die ideale Sprechsituation als unabdingbare, in jeder wirklichen Sprechsituation zu unterstellende Voraussetzung kommunikativen Handelns ausgewiesen, so kann sich der rekonstruktiv verfahrenende Moralphilosoph auf das intuitive Wissen der Kommunikationsbeteiligten berufen, um die *aktuelle* allgemeine Geltung der idealen Sprechsituation im Sinne eines Kriteriums der Gültigkeit von Konsensen als *immer schon gegeben* zu behaupten. Der kommunikativ Handelnde, so die These, soll sprachpragmatisch stets so handeln, als ob die Bedingungen einer idealen Sprechsituation tatsächlich erfüllt wären, denn die Abstreitung dieser Bedingungen müßte seine Rede zur Sinnlosigkeit verurteilen. Demgemäß soll der kommunikativ Handelnde die ideale Sprechsituation als diejenige unterstellen, auf deren Grundlage allein ein Konsens als begründet gelten kann.

Es wird nun aber alsbald ersichtlich, daß dieser Begründungsgang lediglich dem Zweck dient, die Inkommensurabilität von idealen und wirklichen Diskursbedingungen in den Hintergrund zu stellen, anstatt sie aufzuheben. Denn der aufgestellte transzendente Anspruch kann die *ausbleibende Operationalisierbarkeit* der idealen Sprechsituation keineswegs wettmachen. Es bleibt nach wie vor nicht möglich, Anwendungsbedingungen der idealen Sprechsituation, als Wahrheits- bzw. Richtigkeitskriterium aufgefaßt, zu identifizieren: Die Abstraktion von der empirischen Bedingtheit realer Sprechsituationen, woraus der Idealitätscharakter überhaupt geschöpft wird, vereitelt weiterhin jeglichen Versuch, ein solches Kriterium zum Tragen kommen zu lassen. Die ideale Sprechsituation als bei kommunikativem Handeln notwendigerweise vorzunehmende Unterstellung behält auch insofern kontrafaktischen Charakter, als sie *de facto* keinen empirischen Niederschlag erfahren kann. Daraus muß der Schluß gezogen werden, daß die ideale Sprechsituation keineswegs als Wahrheitskriterium fungieren kann. Die Konsequenz für die Habermassche Konsenstheorie der Wahrheit und normativen Richtigkeit ist dabei verheerend: Die empirische Irrelevanz des Kriteriums, dem die Auszeichnung vernünftiger Konsense zufallen soll, höhlt die pragmatische Grundlage der Theorie aus. Dieser wird mithin der Weg zur praktischen Anwendung versperrt, denn der methodische Leitfaden, die Vernünftigkeit von Konsensen aufzuzeigen, erweist sich als nichtig.

Es bleibt mithin nichts anderes übrig, als die ideale Sprechsituation als eine normative Idee aufzufassen, welche, wenn sie gleich nicht geradewegs das gesuchte Vernünftigkeitkriterium abzugeben im Stande ist, über eine Gesamtheit von Eigenschaften Auskunft gibt, die, einzeln genommen, an wirkliche Diskurse als deren Ideal herangetragen werden können. Entfernt sich damit die Perspektive, diese objektiv einer Vernünftigkeitprüfung zu unterziehen, so kommt das in der idealen Sprechsituation verkörperte Rationalitätspotential mindestens teilweise

und unter der von der Vermengung mit empirischen Diskursbedingungen dargestellten Einschränkung zur Geltung. Habermas wird in der Tat diesen Weg einschlagen, indem er den im transzendentalen Anspruch impliziten Notwendigkeitscharakter zum Anlaß nimmt, um aus der idealen Sprechsituation ethische Prinzipien abzuleiten, deren Operationalisierbarkeit anderen Bedingungen untersteht als die ideale Sprechsituation selbst.

II. 2. 2. Welches Apriori? Die kontrafaktische Unterstellung einer idealen Sprechsituation in faktischen Diskursen

Eine weitere Zwiespältigkeit kann im transzendentalen Charakter der idealen Sprechsituation identifiziert werden, die in deren doppelter Funktion besteht, einerseits ein anzustrebendes, also *de facto* noch ausstehendes Ideal der Konsensstiftung darzustellen, andererseits eine apriorische Bedingung der Möglichkeit realer Diskurse zu bilden. Der derart aufgefaßten idealen Sprechsituation haftet die Zweideutigkeit an, *ein Sollen und gleichzeitig die Ermöglichung des Seins faktischer Konsense beschreiben zu müssen*. Der apriorische Charakter setzt sich dabei radikal von dem traditionell Kantischen Verständnis des Apriori ab. Dieses beanspruchte für sich insofern Ausschließlichkeit, wie es der Gegenstandskonstitution schlechthin zugrunde lag: Dem Kantischen Apriori ist die Unterscheidung zwischen ideellen, in der Synthesis der Apperzeption gegründeten, und faktischen Vorstellungen gänzlich unbekannt. Die Habermasche Unterscheidung zwischen faktischen und ideellen Konsensen beruht dagegen gerade auf der Erkenntnis einer Kluft zwischen den vermeintlich apriorischen und den faktischen Diskursbedingungen. Dies ist in der Tat die Pointe des moralphilosophischen Ansatzes Habermas': Die faktisch feststellbare Kluft zwischen Sein und Sollen soll auf apriorischer Ebene dadurch geschlossen werden, daß die unhintergehbaren Bedingungen der Möglichkeit faktischer Diskurse (bzw. des - empirisch feststellbaren - kommunikativen Handelns) zugleich deren Überführung in sein sollende Diskursbedingungen implizieren. Habermasens Apriori ist demnach derart beschaffen, daß es einer angemessenen Würdigung in der Praxis harren muß. Daß eine solche Würdigung gefördert wird, ist eben Aufgabe einer Diskursethik, welche durch explizite Bezugnahme auf die unhintergehbaren Bedingungen der Möglichkeit kommunikativen Handelns die dazu erforderliche Ableitung apriorischer Moralprinzipien leistet. Dieser Abstand zwischen wirklicher kommunikativer Praxis und deren Ermöglichungsbedingungen genügt, um das kommunikative Apriori ins Zwielficht zu stellen. Die Frage, was ein derart aufgefaßtes Apriori eigentlich begründe, drängt sich mithin unmittelbar auf. Denn die Diskursethik legt das Paradoxon nahe, daß die Reflexion auf die diskursive Praxis (bzw. auf kommunikatives Handeln überhaupt) zum Ausgangspunkt genommen werden solle, um ebendiese Praxis durch

eine in ethischer Hinsicht 'gebesserte' zu ersetzen. Wie soll nun aber die Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit *aktueller* und als unhintergebar gedachter Praxis eine ethisch *andere* Praxis stiften helfen? Denn dies müßte in der Tat die Folge der Anerkennung einer aktuellen Kluft zwischen wirklicher und sein sollender ethischer Praxis sein. Gerade diese Kluft ist es aber, die die Transzendentalität der ethisch relevanten Diskursbedingungen in Zweifel ziehen muß, denn das vermeintliche Apriori leuchtet eine Spannung zwischen transzendental fundierbarer und tatsächlicher Praxis aus, wo in der Tat eben infolge des transzendentalen Anspruchs *keine sein dürfte*. Denn entweder ist die aktuell feststellbare Praxis tatsächlich transzendental fundiert und insofern unhintergebar, dann sollte sie auch eine lückenlose Kohärenz mit den Implikationen ihrer Ermöglichungsbedingungen aufweisen, oder sie ist es schließlich nicht, und müßte insofern eine Kontingenz erdulden, die gleichzeitig ihre historische Veränderbarkeit gestattet. Sowohl die von Habermas eingeräumte Möglichkeit zweckrationalen Handelns als auch die Möglichkeit, sich diskursiver Praxis zu verweigern, offenbaren letztlich die Verlegenheit, in die der transzendente Anspruch gegenüber der Mannigfaltigkeit der denkbaren moralischen Haltungen gerät. Der zweckrational Handelnde entzieht sich genau denjenigen Bedingungen kommunikativen Handelns, die als unhintergebar ausgewiesen werden sollten. Die Diskursethik verwickelt sich somit in einen methodischen Widerspruch, denn sie muß einerseits eine absolute Differenz zwischen Zweckrationalität und Verständigungshandeln (und den aus ihnen hervorgehenden ethischen Haltungen) anerkennen, ungeachtet derer sie des eigenen Gegenstands verlustig gehen müßte, andererseits muß sie sich dieser Differenz gegenüber reduktionistisch verhalten; Zweckrationalität muß letztlich doch in kommunikatives Handeln zurückgenommen, sie muß zu einer sekundären Form des Handelns zurückversetzt werden, während kommunikatives Handeln die originäre und schließlich unhintergebare Handlungsform darstellen soll. Der Diskursethiker verstrickt sich somit notwendigerweise in ein Mißverständnis über den Status der eigenen Gegenstände, welches ihre Begründungsstruktur unmittelbar beeinträchtigt und ihre Ansprüche ernsthaft kompromittiert.

Die Ambiguität des transzendentalen Anspruchs stellt das Begründungsverfahren selbst ins Zwielficht. Die Präsuppositionsanalyse, derer sich Habermas zur Erarbeitung der vermeintlich (quasi-)transzendentalen Diskursbedingungen bedient, schien in der Tat dafür geeignet, die Aufgaben einer (quasi-) transzendentalen Begründung zu bewältigen. Im folgenden sollen deren entscheidende Schritte hinsichtlich der Rekonstruktion der idealen Sprechsituation nachvollzogen und auf mögliche Fehlschlüsse überprüft werden.

II. 3. Die *transzendentalpragmatische Begründung der idealen Sprechsituation*

Habermasens Strategie zur Begründung der idealen Sprechsituation variiert einen ähnlichen, von Karl-Otto Apel eingeschlagenen Argumentationsgang, welcher dahin zielt, aus den als unhintergebar zu erweisenden Voraussetzungen der Rede ethische Normen unmittelbar abzuleiten. Die Präsuppositionsanalyse wird dabei auf die Bedingungen der Möglichkeit der argumentativen Rede überhaupt angewandt, um das Ergebnis des Begründungsverfahrens nicht bereits im Vorfeld durch eine überstürzte Festlegung auf den moralischen Bereich, der im diesem Fall einer der eigentlichen philosophischen Analyse vorgreifenden *Definition* bedürfte, zu präjudizieren (s. MKH, 95). Die Bezugnahme auf argumentative Rede überhaupt soll zeigen, daß ein jeder Sprecher, sobald er sich auf eine Argumentation einläßt - was als unausweichlich für die Prüfung strittig gewordener Geltungsansprüche angesehen wird - , "normativ gehaltvolle Voraussetzungen" unterstellen muß, die dem Sinn seiner Rede unterliegen und ihn schlechthin möglich machen.

Eine derartige Argumentationsstrategie ist von vornherein auf Abwendung skeptischer Haltungen bedacht, wo diese darauf angelegt sind, das Sich-einlassen auf moralische Argumentationen überhaupt zu verweigern. Wird in der Tat ein a priori gültiges, moralisch relevantes Substrat der Rede überhaupt nachweislich, so kann der Skeptiker dessen überführt werden, daß seine immehin sprachlich artikulierten, argumentativ vorgetragene Verweigerung seine Verwicklung in performative Selbstwidersprüche mit sich bringt.

Dem Einwand, daß die derart ausgewiesenen Bedingungen der Möglichkeit argumentativer Rede nur hinreichend sein könnten, den Skeptiker *als Argumentationsteilnehmer*, jedoch nicht als Handelnden, zu binden, versucht Habermas dadurch zu entgehen, daß er in den pragmatischen Voraussetzungen der Argumentation eine handlungsregulierende Kraft verortet, welche das Übergreifen des ethisch normativen Gehalts der Rede auf das Handeln überhaupt verbürgen soll. Solche Kraft soll, gemäß dem formalistischen Ansatz der Diskursethik, in "normativ gehaltvollen Argumentationsregeln" (MKH, 96) verkörpert sein. Es müssen Argumentationsregeln aufgewiesen werden, die allgemeingültigen, d.h.: nicht ausschließlich auf Diskurse zu beziehenden, ethischen Charakter innehaben, so daß derjenige, der sich auf argumentative Rede einläßt, die übergreifende Gültigkeit von ethischen Prinzipien notwendigerweise unterstellen muß. Die entscheidende Brücke zur eigentlichen Dimension des Handelns soll durch Bezugnahme auf die Problematik der Lebenswelt geschlagen werden. Die Apelsche Argumentationsstrategie in ihren Grundzügen übernehmend, hebt Habermas die Einschränkung auf die Argumentationspraxis auf, indem er auf kommunikatives Handeln

insgesamt Bezug nimmt und hiermit nachweist, daß Kommunikationsprozessen schlechthin ethische Relevanz zukommt. Kommunikationsprozesse seien ihrerseits in der Lebenswelt, also schließlich in den sprachvermittelten, sozialisationswirksamen Lebensprozessen überhaupt, verankert. Diesen kann sich nun keiner entziehen, der unter menschlichen Verhältnissen lebt und leben will. Der Ansatz bei der argumentativen Rede erfährt dadurch eine nachträgliche Rechtfertigung, insofern 'Argumentation' keine Praxis darstellt, mit welcher ein arbiträrer Umgang gepflegt werden kann. Argumentation ist in der Tat

mit der intersubjektiven Lebensform sprach- und handlungsfähiger Subjekte so verwoben, daß wir [sie] aus freien Stücken weder setzen noch umgehen können. (MKH, 105).

Ich möchte diese Wendung der Habermasschen Argumentationsstrategie auf die Lebensweltproblematik vorübergehend ausklammern, um die Reichweite der Präsuppositionsanalyse genauer zu prüfen. Dieser kommt die Last zu, jene allgemeinen Symmetriebedingungen der Kommunikation zu rekonstruieren,

die jeder kompetente Sprecher, sofern er überhaupt in eine Argumentation einzutreten meint, als hinreichend erfüllt voraussetzen muß (MKH, 99).

Die anvisierte Rekonstruktion erfolgt durch systematische Untersuchung performativer Widersprüche, die dem Opponenten der Merkmale einer idealen Sprechsituation notwendigerweise dann unterlaufen müssen, wenn seine Bestreitungen Diskursregeln berühren, die nicht bloß einen konventionellen, sondern Präsuppositionscharakter tragen und insofern unhintergebar sind.

Habermas möchte dabei eine Befrachtung der Präsuppositionsanalyse mit Letztbegründungsansprüchen vermeiden: Ein derweise beschaffenes Begründungsvorgehen sei nur geeignet, die *Nichtverwerfbarkeit* bestimmter Kommunikationsbedingungen und Argumentationsregeln auszuleuchten:

mit ihrer Hilfe kann einem Opponenten nur gezeigt werden, daß er ein Aufzuhebendes performativ in Anspruch nimmt (ebenda).

Die derart ausgemachten Regeln zeichnen sich durch Alternativlosigkeit aus, obwohl sie *stricto sensu* nicht als begründet gelten können. Für sie bietet sich keine Möglichkeit einer transzendentalen Deduktion im Sinne Kants an. Kommt somit eine Ableitung der Argumentationsregeln a priori nicht in Frage, so hält Habermas die Präsuppositionsanalyse für ein genügendes Mittel, einen Zugriff auf die unhintergebaren Bedingungen der argumentativen Rede zu erhalten. Die Alternativlosigkeit der durch sie aufgewiesenen Regelsysteme scheint ihm einen festen Boden zu bieten, worauf sich sein ethisches Bestreben stützen kann.

Im Anschluß an eine kritische Bemerkung von G. Schönrich⁴¹ soll nun die Frage aufgeworfen werden, *worauf* sich die Präsuppositionsanalyse eigentlich bezieht, oder, mit anderen Worten, welchen Status die durch sie vermeintlich als unhintergebar ausgewiesenen Regeln tatsächlich beanspruchen dürfen. Soviel scheint klar: Die Präsuppositionsanalyse stellt ein Verfahren dar, das auf Abwehr skeptischer Argumente angelegt ist, indem erst die Bestreitung der Gültigkeit einer Regel (bzw. einer Diskursbedingung) den Diskursethiker in stand setzt, durch Verweis auf das Entstehen performativer Widersprüche jene aufrechtzuerhalten. Nur am Bestreitungsversuch, bemerkt Schönrich,

zeigt sich ja, was als unhintergebare Präsupposition gelten kann. In einer Dialogsituation muß der Skeptiker solange provoziert werden, bis er sich zu einer Äußerung hinreißen läßt, die als Argument bewertet wird (Schönrich [1994], 157).

Der Diskursethiker wird dazu den Skeptiker einer *petitio tollendi* überführen und hiermit die aufzuhebende Diskursregel in ihrer Gültigkeit bestätigen. Ein solches Verfahren verschafft dem Diskursethiker jedoch noch nicht die Möglichkeit, den Status der in Anspruch genommenen Regel genauer zu bestimmen. Diese könnte in erster Linie eine bloß faktische Regel, in zweiter Linie könnte sie *sprachspielbedingt* sein: Indem die Bestätigung der Regel sich auf die skeptische Bestreitung bezieht, ist es aus ihr heraus nicht möglich, den Geltungsbereich unmittelbar auszuweisen. So wird die Präsuppositionsanalyse sicherlich dazu dienen, im Rahmen der bei der Prüfung konkreter Bestreitungsversuche durchgeschrittenen Sprachspiele die unaufhebbare Geltung einer Argumentationsregel aufzuzeigen; eine Begründung im eigentlichen Sinne wird sich dadurch dennoch nicht erbringen lassen.

Die Ergebnisse eines solchen Verfahrens sollen freilich nicht unterschätzt werden, denn sie eignen sich zweifelsohne dafür, die Grundlagen breiter Teile unserer Argumentationspraxis zu beleuchten. Zweifelhaft erscheinen vielmehr die Erfolgsaussichten des Habermasschen Programms, wenn die Präsuppositionsanalyse dazu berufen wird, sprachspielunabhängige und lebensformübergreifende Voraussetzungen der argumentativen Rede überhaupt auszumachen. Denn hiermit wird ein Universalitätsanspruch erhoben, der die argumentationspraktische Beschränkung der Präsuppositionsanalyse auf konkrete, also empirischen Sprachspielbedingungen unterstehende, skeptische Argumente übertreten muß. Die Präsuppositionsanalyse könnte dieser Aufgabe nur dann gerecht werden, wenn sie von der Gebundenheit an Bestreitungsversuche freigelegt werden und die *positive* Begründung von Diskursregeln in Angriff nehmen könnte.

⁴¹ Schönrich, Gerhard: *Bei Gelegenheit Diskurs. Von den Grenzen der Diskursethik und dem Preis der Letztbegründung*. Ffm: Suhrkamp 1994; siehe dazu insbesondere S. 157ff.

Diese Leistung, konkrete lebensweltliche Sprachspiele in Richtung einer allgemeingültigen normativen Grundlage der Argumentation zu transzendieren, darf von einem so beschaffenen Begründungsvorgehen sinnvollerweise nicht erwartet werden. Eine ideale Sprechsituation, deren Sinn eben in ihrer übergreifenden Gültigkeit bestehen soll, wird demzufolge ihren Anspruch, jeder denkbaren Argumentationspraxis zu Grunde zu liegen, faktisch nicht einlösen können.

Bevor Habermasens Vorschläge zur Überwindung der dargestellten Schwierigkeiten untersucht werden, soll auf ein Argument hingewiesen werden, das die Vertreter einer Letztbegründungsstrategie aus transzendentalpragmatischer Sicht gegen die hier vorgebrachten Einwände ins Feld führen könnten. Der um eine Letztbegründung bestrebte Diskursethiker könnte nämlich auf die Gemeinsamkeiten hinweisen, die zwei Diskussionspartner, wenn zwischen ihnen ein Gespräch sich entfaltet, notwendigerweise teilen müssen. Im Anschluß an Hans-Georg Gadamer muß in der Tat angenommen werden, daß zu jedem Verständigungsprozeß, sei er noch so sehr von Gespaltenheit und Uneinigkeit geplagt, die Teilung gemeinsamer Überzeugungen als Bedingung jeglichen Verstehens hinzugehört. Dazu möge die triviale Bemerkung genügen, daß selbst konfligierenden Ansichten über einen Gegenstand ein, wie spärlich auch immer, gewisses implizites Vorverständnis darüber vorangehen muß, wenn der Dialog nicht in Sinnlosigkeit auszugleiten hat.⁴² Wo sinnhafte Kommunikation nicht gänzlich verbannt werden soll, muß immer möglich sein, eine allen Kommunikationsbeteiligten gemeinsame Verständigungsgrundlage aufzuweisen.⁴³

Dies soll hier keineswegs bestritten werden. Die Frage allerdings, ob diese Voraussetzung einen ausreichenden Ansatzpunkt für eine eigentliche, auf unhintergehbare Diskursregeln überhaupt ausgerichtete Begründungsstrategie darstellt, muß wohl verneinend beantwortet werden. Denn die angestellte hermeneutische Überlegung über die Voraussetzungen der sprachlichen Verständigung, wird sie nicht methodisch zu einer systematischen Rekonstruktion übergeführt, vermag nicht von sich aus einen harten Kern von sinnnotwendigen Präsuppositionen auszumachen, die den Bedingungen einer allgemeingültigen Einlösung von Geltungsansprüchen in einer idealen Sprechsituation entsprechen könnten. Das jeweilige Vorverständnis der Gesprächspartner kann weder inhaltlich - im Hinblick auf den Gegenstand der Verständigung - noch formell - im Hinblick auf die prozedurale Art und Weise der diskursiven Überprüfung von

⁴² Im Kapitel III dieser Arbeit wird auf die hermeneutische Bedeutung geteilter Vorverständnisse näher eingegangen werden.

⁴³ Siehe: Kuhlmann, Wolfgang: Reflexive Letztbegründung. Zur These von der Unhintergebarkeit der Argumentationssituation. In: «Zeitschrift für philosophische Forschung» 35, 1981; S. 3-26. Dazu Schönrich (1994), S. 160.

Geltungsansprüchen - auf derart beständige, mit dem Wechsel der lebensweltlichen und historischen Kontexte gleichbleibende Voraussetzungen zurückgeführt werden, daß diese einer übergreifenden Konsensstiftung zur Grundlage dienen könnten.

Wird andererseits die methodische Sicherung der Konsens- und Verständigungsbedingungen der Präsuppositionsanalyse aufgebürdet, so beruht der Versuch von vornherein, wie oben gezeigt wurde, auf allzu schwachen begründungstheoretischen Füßen.

II. 4. *Die Übereinkunft von Präsuppositionsanalyse und empirischer Rekonstruktion*

Habermas schlägt den Weg, die Präsuppositionsanalyse mit starken, transzendentalistischen Begründungsansprüchen zu befrachten, nicht ein. Die Vorstellung, daß dieses methodische Vorgehen lediglich die Nichtverwerfbarkeit von Regelsystemen, jedoch nicht ihre transzendental fundierte Unhintergebarkeit belegen kann, versieht die Präsuppositionsanalyse von vornherein mit fallibilistischen Vorbehalten. Diese werden dort ausdrücklich gemacht, wo Habermas die nahtlose Überführung des impliziten sprachpragmatischen Wissens eines jeglichen Diskursteilnehmers (*know how*) in ein ausformuliertes, bewußtes Wissen darüber (*know that*), also schließlich die Leistung der Präsuppositionsanalyse, selbst für fallibel erklärt. Dies ist eine direkte Konsequenz ihres negatorischen, an konkreten skeptischen Einwürfen orientierten Vorgehens: Die Behauptung,

daß es zu einer gegebenen Voraussetzung keine Alternative gibt, daß diese vielmehr zur Schicht der unausweichlichen, d.h. allgemeinen und notwendigen Voraussetzungen gehört, hat den Status einer Annahme; sie muß wie eine Gesetzhypothese an Beispielen überprüft werden (MKH, 107).

Der Universalitätsanspruch der Ergebnisse der Präsuppositionsanalyse gilt demzufolge nur unter fallibilistischem Vorbehalt. Hiermit reiht Habermas die Diskursethik zu jenen rekonstruktiv verfahrenen, auf durch empirische Fälle zu identifizierende Kompetenzen bezogenen Wissenschaften ein, die sich von den Ansprüchen der Transzendentalphilosophie vornehmlich dadurch absetzen, daß sie prinzipiell der Widerlegung durch empirische Tatbestände ausgesetzt sind. Demgemäß zeichnet Habermas für die Diskursethik die Perspektive ab, daß sie

in Konkurrenz mit anderen Ethiken für die Beschreibung empirisch vorgefundener Moral- und Rechtsvorstellungen eingesetzt [...], in Theorien der Entwicklung des Moral- und Rechtsbewußtseins, sowohl auf der Ebene der soziokulturellen Entwicklung wie der Ontogenese [eingesetzt] und auf diese Weise einer indirekten Überprüfung zugänglich gemacht werden [kann] (MKH, 108).

So müßte die bereits dargelegte Verbindung von universalpragmatischer Grundlegung ethischer Prinzipien einerseits, empirisch angelegter Rekonstruktion andererseits zum Tragen kommen. Gegen dieses von Habermas vertretene Ergänzungsverhältnis sind bereits Einwände formuliert worden, welche geeignet sein dürften, den Beitrag empirisch-rekonstruktiver Verfahren im Hinblick auf die *normative* Grundlegung ethischer Prinzipien in Zweifel zu stellen. Selbst in der Annahme, daß Strukturen des moralischen Urteils (bzw. des moralischen Bewußtseins) tatsächlich rekonstruktiv nachgewiesen werden könnten, bliebe die Frage unbeantwortet, woher das fallibilistisch Rekonstruierte moralische Verbindlichkeit schöpfen sollte. Die Unhintergebarkeit der rekonstruierten Strukturen, die bislang deren moralische Auszeichnung durch Alternativlosigkeit bedeutete, ist, da sie als strukturabhängig angesehen werden soll, nicht länger im Stande, moralische Richtigkeit zu bescheinigen. Strukturabhängigkeit und Universalität sind in der Tat zwei einander ausschließende Größen.

Zum Zweck der philosophischen Rechtfertigung bestimmter Moralstrukturen greift der bloße Hinweis auf deren Faktizität - unter Gefahr einer *naturalistic fallacy* - selbstverständlich nicht. Kann sich nämlich die Rekonstruktion empirisch feststellbarer Strukturen mit deren *Darstellung* begnügen, darf ferner unter empirischen Gesichtspunkten die Reihenfolge der Ablösung von Strukturen durch andere Strukturen als Tatsache beschrieben werden, darf sich schließlich der rekonstruierende Psychologe damit zufrieden geben, solche Ablösung durch strukturimmanente Gründe zu erklären, so ist (ich unterstelle nun die Kohlberg'sche Version der entwicklungspsychologischen Betrachtung der Moralstrukturen) das moralisch Letzte nicht schon deshalb als das moralische Bessere ausgewiesen. Lawrence Kohlberg, der zwar die Stufenwechsel in der moralischen Entwicklung selbst moralisch rechtfertigen möchte, sieht sich aufgrund der unterschiedlichen Begründungsbedürfnisse der Rekonstruktion gegenüber der Ethik dazu veranlaßt, die moralische Auszeichnung der rekonstruierten Moralvorstellungen ethischen Überlegungen zu überantworten: Die Strukturbeschreibung läßt sich keineswegs in normative Rechtfertigung überführen.

Der Habermassche Versuch, den rekonstruktiven Anspruch mit den moralphilosophischen Begründungserfordernissen durch Hervorhebung einer idealen Sprechsituation zur Deckung zu bringen, schien diese Schere zwischen beiden Vorgehensweisen zu berücksichtigen: Die Unhintergebarkeit der idealen Sprechsituation konnte insofern Universalität beanspruchen, wie die Präsuppositionsanalyse von jedweden Strukturen des moralischen Bewußtseins systematisch absieht, ja einen solchen Strukturbegriff unbesorgt unterschlagen kann. Sie setzt in der Tat bei der angenommenen Notwendigkeit an, daß zwei kommunikationsfähige Subjekte, die eine sprachliche Interaktion miteinander eingehen, eine gemeinsame normative Grundlage als Voraussetzung der gegenseitigen Verständigung unterstellen müssen.

Gemeint sind offenbar zwei Gesprächspartner *überhaupt*. Die ideale Sprechsituation bezog also ihre allgemeingültige Bedeutung aus der Strukturunabhängigkeit der Voraussetzungen der Verständigung einerseits, aus dem methodischen Unterschied zur empirischen Rekonstruktion andererseits. Nicht die *Erhebung* faktischer Strukturen der moralischen Urteilsfähigkeit war dabei das Ziel des Vorgehens, sondern die Rechtfertigung von ethischen Prämissen - im Diskurs bzw. im kommunikativen Handeln - durch den Nachweis ihrer schlichten Unhintergebarkeit. Eine Struktur feststellen heißt in der Tat nicht, nachgewiesen zu haben, daß sie von jedem Sprechenden notwendigerweise in Anspruch genommen werden muß.

Die Schlußfolgerung scheint daher angebracht, daß empirisch-rekonstruktive Verfahren zu der ethischen Begründung nichts hinzufügen können. Die Berufung auf das Ergänzungsverhältnis eignet sich dementsprechend nicht dafür, das Begründungsdefizit der Präsuppositionsanalyse aufzuheben.

II. 5. *Über die Eignung formaler Diskursstrukturen, die Bedingungen der Konsensfindung zu bestimmen*

Die bislang vorgebrachten Einwände richteten sich auf immanente Schwierigkeiten, unter denen das Unternehmen leidet, die Begründung einer idealen Sprechsituation zu leisten. Ziel der Einwände war zu zeigen, daß keine universalisierbaren Unterstellungen der argumentativen Rede nachgezeichnet werden können, die allgemeingültige Bedingungen der Konsensfindung und mithin der Einlösung von Geltungsansprüchen zu tragen geeignet sind.

Ein Bild über tragfähigere Grundlagen der Konsensstiftung ist durch eine solche 'negative' Kritik natürlich noch weit davon entfernt, auch nur in Ansätzen entworfen zu sein. Im folgenden werden einige Versuche unternommen, zu einem solchen Bild dadurch beizutragen, daß die Frage nach der Rekonstruktion der Konsenskriterien erneut gestellt wird. Insbesondere soll nachgeprüft werden, ob der formalistische Ansatz der Habermasschen Konsensstiftungstheorie, welche Konsensstiftungsprozesse anhand der Bedingungen, unter denen sie zustandekommen, sowie unter Ausblendung *inhaltlicher Kriterien* für die Entscheidung über Geltungsansprüche beschreiben will, den angemessenen Weg weist. Ich werde dahingehend die These vertreten, daß die Unterbelichtung der Rolle inhaltlicher Kriterien der Konsensstiftungstheorie in dreifacher Hinsicht zum Verhängnis wird. Die Ausführungen werden in drei Schritte gegliedert.

Im Anschluß an einen von A. Wellmer vorgebrachten Einwand gegen die Habermassche Konsensstiftungstheorie werde ich zu zeigen versuchen, daß die Auszeichnung von Konsensen anhand rein formeller Merkmale nicht ausreicht, über die Richtigkeit der Gründe für die Entscheidung über Geltungsansprüche zu urteilen: Die formelle Charakterisierung einer idealen Sprechsituation stellt eine letztlich unberechtigte Ausblendung

der Rolle inhaltlicher Konsenskriterien dar (siehe: II. 6. 1. Rücknahme des Formalismus der idealen Sprechsituation).

Folglich soll die These dargelegt werden, daß eine formalistisch angelegte Konsentheorie nicht in der Lage ist, das von Habermas aufgestellte Postulat, daß Geltungsansprüche prinzipiell entscheidbar sind, zu untermauern, denn die ideale Sprechsituation zeigt keine Prozedur an, die das (wie auch immer ausfallende) Ergebnis von Konsensbildungsprozessen eindeutig festlegen kann (siehe: II. 6. 2. Entscheidbarkeit von Geltungsansprüchen und Argumentationsprozedur);

Schließlich werde ich daraus die Schlußfolgerung zu ziehen versuchen, daß das Aufzeigen von Strukturmerkmalen eines Konsensbildungsprozesses kein zureichendes Kriterium für die Rationalität von Konsensen liefern kann (siehe: II. 6. 3. Strukturmerkmale der idealen Sprechsituation als eines Rationalitätskriteriums).

Ich werde in einem letzten Schritt den Versuch unternehmen, aus alledem die Frage zu erläutern, ob die Einbeziehung inhaltlicher Konsens-Kriterien (z. B. in Form letzter, inhaltlich statt formell gekennzeichneten Prinzipien der Beurteilung von Gründen) uns dazu verhelfen kann, die von Habermas formalistisch angegangene Rationalitätsproblematik aussichtsreich aufzugreifen.

Der durch Ausblendung solcher Kriterien an den Tag gelegte Formalismus des Habermas'schen Ansatzes findet seinen Grund in dem Bedürfnis, der von Habermas angestrebten *radikalen Sprachkritik* eine angemessene Grundlage zu verschaffen. Eine solche Grundlage soll zu einem Konsensbegriff hinführen können, der einen 'absoluten' Rationalitätsanspruch zu tragen fähig sei. Dieser konkretisiert sich darin, sei dies zur Erinnerung an Habermasens Aufarbeitung der Rationalitätsproblematik wiederholt, daß über Geltungsansprüche mit letzter Gewißheit aufgrund eines Vernunftpotentials entschieden werden kann, das epochen- und lebensformenunabhängig sein soll. Die ideale Sprechsituation soll in diesem Zusammenhang einen archimedischen Punkt bereitstellen, der jenseits jeglicher kulturellen, historischen sowie kontextuellen Gebundenheit der Beurteilungskriterien die Frage nach der Rationalität von Handlungen und (sprachlich artikuliertem) Wissen endgültig zu lösen vermag. Die letzte Einlösung von Geltungsansprüchen muß notwendigerweise dazu gehören, denn Habermas verschmilzt in der idealen Sprechsituation Rationalitätskriterien mit Wahrheitskriterien: Allein in der formal (als Erfüllung der allgemein zu unterstellenden Diskursbedingungen) charakterisierten idealen Sprechsituation ist es nämlich möglich, Wahrheits- bzw. Richtigkeitsfragen zu lösen. Die Berücksichtigung inhaltlicher Konsenskriterien würde die Habermas'sche Konsentheorie auf das jeweils besondere Niveau der Semantik, der Topik bzw. der Argumentationslogik besonderer Lebensformen zurückwerfen und muß infolgedessen aus der Erforschung des Rationalitätspotentials

menschlicher Rede überhaupt ausgenommen werden. Deren Einbeziehung zwingt daher dazu, die gesamte Habermassche Fragestellung zu überdenken: Was wird aus dem Programm, allgemeingültige Rationalitätskriterien sowie die Bedingungen für die letztendliche Einlösung von Geltungsansprüchen aufzuzeigen? Kommt ein derart tiefgehender Einschnitt in die ursprüngliche Fragestellung nicht etwa in die Gefahr, daß die Rationalitätsfrage einem sich selbst aufhebenden Relativismus preisgegeben oder gar gänzlich dahingestellt werden muß? Eine Lösung dieser Fragen wird in den Abschnitten IV. 5. 2. bzw. V. 3. versucht werden.

II. 6. *Wahrheit, als Inhalt eines vernünftigen Konsenses gedacht?*

A. Wellmers Einwand gegen die Identifizierung der Wahrheit anhand eines formell definierten vernünftigen Konsenses geht von der naheliegenden Annahme aus, daß die Betrachtung der Gründe, auf die die Herausbildung einer gemeinsamen Überzeugung zurückgeht, in die Verortung der Wahrheitskriterien einbezogen werden muß (Wellmer [1986], 70). Die Argumentation als ein Prozeß, in dem Gründe zum Zweck der Konsensbildung geprüft werden, beruht freilich auch auf formellen Erfordernissen, die um der Sicherung des Prozesses willen aufrechterhalten werden müssen. So ist die von Habermas mehrfach betonte Voraussetzung der argumentativen Freiheit sicherlich eines dieser Erfordernisse, sofern Diskursteilnehmer, die ernsthaft um die gegenseitige Überzeugung bemüht sind, sie als erfüllt unterstellen müssen, wenn ihr Unternehmen seinen Sinn nicht preisgeben soll. Ein solches Erfordernis gehört insofern zu einer Gesamtheit von Kriterien, die die Rationalität der Konsensbildung im Sinne ihrer *Kohärenz* mit den *gegenseitigen* Erwartungen der Diskursbeteiligten sichern sollen. Es handelt sich dabei um Kriterien, die uns Gewißheit über die motivationalen Grundlagen einerseits, die eigentliche Zwecksetzung der Argumentation andererseits verschaffen sollen. Wellmer läßt dementsprechend dazu ein, die letztlich als Kohärenz aufgefaßte Rationalität von Konsensbildungsprozessen von denjenigen Kriterien zu unterscheiden, die uns bei der Beurteilung der ins Feld geführten Gründe beistehen sollen. Auf diese und nur auf diese soll die Frage nach der *Wahrheit* der argumentativ herbeigeführten Ergebnisse bezogen werden. Die so verstandene Rationalität von Konsensen wird von der Wahrheitsfrage insofern abgekoppelt, als die erste selbst dann bestehen kann, wenn der erzielte Konsensus sich bereits - beispielsweise durch Einsicht in neue relevante Gründe - aufgelöst hat.

Diese Abkoppelung hat den offensichtlichen Vorteil an sich, daß beide für die Beurteilung von Konsensen wesentliche Dimensionen der Wahrheit und der Rationalität fallibilistisch gehandhabt werden können, denn sie gehen nicht länger jene engste Verbindung ein, die Habermas zum Postulat eines unendlichen, auf faktisch nicht einlösbaren

Bedingungen fußenden Konsensus bewogen hatte. Denn es kann immer wieder die Frage nach der Aktualität der einmal für überzeugend befundenen Gründe sowie nach dem tatsächlichen Vorhandensein der unterstellten Diskursbedingungen gestellt werden. Die Revidierbarkeit des erzielten Einverständnisses unter einem der zwei identifizierten Gesichtspunkte erscheint demzufolge nicht länger als ein Hindernis auf dem Weg zur faktischen Einlösung von Geltungsansprüchen, sondern es ist dieser Anspruch selbst, der auf bescheidenere, fallibilistisch revidierbare Bedingungen gestellt wird. Die Vernünftigkeit des zu erzielenden Einverständnisses wird dabei so ausbuchstabiert, daß die Diskussionsbeteiligten die öffentliche Prüfung ihrer Geltungsansprüche mit dem Zweck eingehen, eine unter der Obhut der Gemeinsamkeit des Prozesses vorgenommene Selbstreflexion über Richtigkeit, Angemessenheit, Wahrhaftigkeit und Konsistenz der eigenen Überzeugungen zu fördern. Hier ist Habermas zufolge eine Art ‚Ausgriff auf Vernünftigkeit‘ am Werk, welcher in der *Anzielung des Konsensus* und der Selbstvergewisserung über dessen Grundlagen besteht, und aus der Einsicht in die Zweckmäßigkeit des kommunikativen Engagements zur Einschränkung der Endlichkeit des eigenen Urteils folgt. Der Fallibilismus ist indessen radikal zu verstehen: Die hier in Aussicht gestellte Vernünftigkeit wird niemals durch Erreichung eines letzten Standpunkts der Wahrheit erfüllt sein; sie bleibt insofern immer ein ‚mehr‘ an Vernünftigkeit, ohne jemals Vernünftigkeit schlechthin sein zu können. Was als ein solches ‚mehr‘ angesehen werden kann, dies bleibt seinerseits relativ zum Ausgangspunkt der Kommunikation und kann selbst nicht endgültig ausgewiesen werden, sondern es bietet sich stets als Objekt der Revision an. Die Habermassche Identifikation der Konsensbedingungen mit den Vernünftigkeit- und Wahrheitsbedingungen behält insofern letztlich ihr Recht, wenn auch freilich in einem ganz anderen Sinne, als Habermas im Blick hat.

II. 6. 1. Rücknahme des Formalismus der idealen Sprechsituation

Die spürbarste Änderung gegenüber dem Habermasschen Ansatz geschieht jedoch in Form einer Rücknahme des in der kriterialen Auffassung der idealen Sprechsituation verkörperten Formalismus. Diese Rücknahme scheint dringlich, wenn man sich den Sinn der idealen Sprechsituation im Hinblick auf das Ziel der Wahrheitssuche vergegenwärtigt. Die Aufhebung der Endlichkeitsbedingungen faktischer Diskurse diene dabei dem Zweck, den Austausch von Argumenten zu entgrenzen und somit die vermiedene Auszeichnung inhaltlicher Beurteilungskriterien dadurch auszugleichen, daß *idealiter* alle möglicherweise relevanten Argumente für oder gegen einen Geltungsanspruch - unter ebenso ideeller Einbeziehung aller sprach-

und handlungsfähigen Subjekte⁴⁴ - ausgeschöpft werden. Habermas räumt demnach sehr wohl ein, daß eine gemeinsame Überzeugung auf Gründe und deren Beurteilung zurückgeht, und vermeint, durch die Ideale Sprechsituation den angemessenen Raum aufgewiesen zu haben, in dem die Prüfung der Gründe die gewünschte Radikalität erfahren kann. Die ideale Sprechsituation ist insofern der Rahmen, welcher der Ausbreitung einer solchen Prüfung allein Geltung verschaffen kann. Hiermit kehrt hinterrücks die aus der Beschreibung der idealen Sprechsituation vertriebene Zentralität nicht-formeller Kriterien als des ausschlaggebenden Bestandteils der Konsensstiftung wieder. *Das Habermassche Modell setzt stillschweigend die Unauflösbarkeit inhaltlicher Beurteilungskriterien in formalen Bedingungen der Kommunikation voraus.*

II. 6. 2. Entscheidbarkeit von Geltungsansprüchen und Argumentationsprozedur

Die Ausklammerung solcher Kriterien aus den Bestimmungen der idealen Sprechsituation hat indessen im Hinblick auf die Sicherung des Konsenszieles verhängnisvolle Konsequenzen. Robert Alexy hat erfolgreich gezeigt, wie die ideale Sprechsituation in einer prozeduralen Unterbestimmtheit leidet: Ihr Regelsystem vermag in einer Vielzahl von Fällen das Ergebnis der Verhandlungen nicht festzulegen, denn sie kann nicht zeigen, weshalb es notwendigerweise zu einer Übereinstimmung kommen müsse.⁴⁵ Wenngleich Alexy das Regelgefüge des praktischen Diskurses in etwas anderen Termini beschreibt als Habermas und sich vor allem auf praktisch durchführbare, also wirkliche, Diskurse bezieht, eignen sich seine Überlegungen durchaus dafür, auf das Habermassche Diskursmodell ausgedehnt zu werden. Alexy veranschaulicht die prozedurale Unzulänglichkeit der Diskurstheorie folgendermaßen:

Es gehe um die Antwort auf die praktische Frage *F*. Drei Individuen, *a1*, *a2*, *a3*, nehmen an der Prozedur teil, die im weiteren als P^p gekennzeichnet werden soll. P^p ist definiert durch die Regeln Rp_1, \dots, Rpn . Zu Beginn der Prozedur, zum Zeitpunkt t_1 , schlagen *a1*, *a2*, *a3* jeweils verschiedene, einander ausschließende Antworten auf *F* vor: N_1, N_2, N_3 . Da P^p (i) auf der Grundlage der faktisch vorhandenen Überzeugungen beginnt, (ii) nicht alle Argumentationsschritte festlegt, und (iii) Regeln enthält, die nur approximativ erfüllbar sind sind im Zeitpunkt t_2 folgende

⁴⁴ Für Habermasens ideale Sprechsituation gilt insofern die gleiche Bedingung wie für Apels "unbegrenzte Kommunikationsgemeinschaft": Beide sollten *idealiter* selbst verstorbene und zukünftig lebende Menschen einbeziehen. Siehe: Apel, Karl-Otto: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik. In: Ders.: *Transformation der Philosophie*, Bd. 2: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. Ffm: Suhrkamp⁵1993; S. 358-435.

⁴⁵ Alexy, Robert: *Recht, Vernunft, Diskurs. Studien zur Rechtsphilosophie*. Ffm: Suhrkamp 1995; siehe insbesondere den Aufsatz: Die Idee einer prozeduralen Theorie der juristischen Argumentation, S. 94-108.

Formen von einfachen Zuordnungen von N 's zu
 a 's möglich:

(1) $a_1/N_i, a_2/N_i, a_3/N_i$

(2) $a_2/\neg N_i, a_2/\neg N_i, a_3/\neg N_i$

(3) $a_1/N_i, a_2/N_j, a_3/N_k$.

(Alexy [1995], 98f.)

Alexys Einteilung möglicher Ergebnisse der diskursiven Prozedur verdeutlicht - jenseits ihrer offenbaren Vereinfachungen (beispielsweise die Einschränkung auf reine Konsense bzw. reine Dissense, worauf Alexy selber aufmerksam macht) - einen grundsätzlichen Mangel des diskursiven Verfahrens hinsichtlich der Möglichkeit einer letzten Konsensbildung: Auf dessen Grundlage kann die Notwendigkeit des Einverständnisses nicht nachgewiesen werden, denn die Abwesenheit inhaltlicher Entscheidungskriterien bindet die Diskussion an Voraussetzungen des Sprachvorverständnisses der einzelnen Diskursteilnehmer, d.h. an Voraussetzungen, die nicht notwendigerweise zur Herausbildung einer gemeinsamen Überzeugung sich vereinbaren oder modifizieren lassen. Nichts leistet Gewähr dafür, daß ein diskursives Auf-der-Stelle-treten durch jeweilige Verharrung bei der eigenen Position grundsätzlich verhindert werden kann; ebensowenig kann von vornherein gesichert werden, daß die Modifikation der fraglichen Positionen auf einen gemeinsamen Punkt hinsteuert, anstatt weiter auseinanderzuklaffen, sich im Kreis zu drehen oder auf die Bestätigung des anfänglichen Zwiespalts hinauszulaufen. Diese Überlegung kann sich ohne weiteres von der Beschränkung auf wirkliche praktische Diskurse freimachen und die ideale Sprechsituation geradewegs einbeziehen: Betrachtet man den nach Alexys Schema aufgeschlüsselten möglichen Stand der Diskussion bei einem beliebigen, selbst unendlich weit liegenden Zeitpunkt und unter unendlicher Ausweitung der Teilnehmerzahl, so wiederholt sich geradezu die vorige Schwierigkeit. Diese entspringt einerseits dem selbstverständlichen Umstand, daß eine Diskussion einen Ausgangspunkt haben muß, der natürlicherweise in den vorhandenen normativen Überzeugungen der Diskursteilnehmer besteht. Die Diskurstheorie maßt sich vernünftigerweise nicht an, die Ausgangsprämissen der Argumentation einzuschränken, und zielt auf eine Konstruktion der argumentativen Prozedur, die ein Verfahren der rationalen Durcharbeitung von Vormeinungen und individuellen Überzeugungen ermöglichen soll (Alexy [1995], 102). Alexy läßt sich von der 'prozeduralen Offenheit' der Diskurskonstruktion nicht stören und betont den positiven Ertrag der Prozedur: Sie diene schließlich immerhin dazu, die Spannweite möglicher Ergebnisse zu begrenzen. Im übrigen wird man sich mit der

Einsicht zufriedengeben müssen, daß es auf praktische Fragen nicht immer eine einzig richtige Antwort gibt:

Wichtig ist, daß daraus, daß Verschiedenes möglich ist, nicht folgt, daß alles möglich ist. (Alexy [1995], 101).

Diese ausgeglichene Antwort bringt aber die problematischen Folgen für Habermasens Auffassung über die Einlösung von Geltungsansprüchen und den Formalismus einer idealen Sprechsituation als Instanz der Wahrheitsverbürgung nur noch deutlicher zum Vorschein. Denn die Perspektive, eine Vielfalt von Antworten auf (praktische oder theoretische) Fragen zu haben, unterminiert das starke Modell von Wahrheits- bzw. Richtigkeitsanspruch, das Habermas vertritt. Der Vorgriff auf endgültige Einlösung von Geltungsansprüchen bildet in der Tat den Kern der auf Herstellung eines *consensus omnium* ausgerichteten Habermaschen Wahrheitstheorie. Alexys Ausführungen zeigen hingegen, daß die Unterstellung eines unter ideellen Bedingungen zu erlangenden Einverständnisses *keine* unabdingbare Diskursvoraussetzung mehr darstellen kann.

II. 6. 3. Strukturmerkmale der idealen Sprechsituation als eines Rationalitätskriteriums

Es soll die Frage aufgeworfen werden, inwiefern die Strukturmerkmale einer idealen Sprechsituation ein zureichendes Kriterium, sich über die Rationalität von Diskursen zu vergewissern, darstellen. A. Wellmer hat mit unbezweifelbarer Folgerichtigkeit zu zeigen versucht, daß solche Merkmale ein Operationalisierungsdefizit aufweisen, das ihre Anwendbarkeit erheblich in Zweifel ziehen muß.⁴⁶ Die Operationalisierbarkeit der in den Strukturmerkmalen enthaltenen Kriterien müßte dem Diskursbeteiligten - oder einem unbeteiligten Beobachter - die Möglichkeit an die Hand geben, ein entscheidendes Urteil über die Rationalität und Zwanglosigkeit von Diskursen zu fällen. Eine solche Anwendung kann jedoch nicht voraussetzungslos erfolgen, sie setzt vielmehr die Intervention eines Vorverständnisses voraus, aus dem heraus diejenigen Merkmale der Diskurssituation identifiziert werden können, die im Hinblick auf Rationalität und Zwanglosigkeit von Bedeutung sind:

Um diese Kriterien sinnvoll anwenden zu können, müssen wir schon immer etwas von der konkreten Struktur und der inhaltlichen Konstellation bestimmter Diskurssituationen verstanden haben (Wellmer [1979], 44).

So können wir beispielsweise nur dann das Vorhandensein von Freizügigkeit beim Wechsel der Diskursebenen überprüfen, wenn wir bereits ein Vorverständnis davon haben, wann ein solcher Wechsel

⁴⁶ Wellmer, Albrecht: *Praktische Philosophie und Theorie der Gesellschaft. Zum Problem der normativen Grundlagen einer kritischen Sozialwissenschaft*. Konstanz: Universitätsverlag 1979.

sinnvoll in Frage käme. In ähnlicher Weise kann das Verhalten der Diskursteilnehmer nur dann nachvollzogen, dessen Überprüfung auf Rationalität hin nur dann vorgenommen werden, wenn uns bereits ein Vorbegriff darüber belehrt, wie ein solches Verhalten je nach dem Stand der Diskussion variieren und in welchen Fällen es als Anzeichen verzerrter Redechancen verstanden werden kann. Wellmers Einwand zielt letztlich dahin, die Verschränkung von *formalen* Regeln der Argumentation und Erfahrungen über Vorgänge der Kommunikation, Argumentationsverhalten, semantische sowie argumentationslogische Vorverständnisse usf. hervorzuheben. Beim Argumentieren ist eine Gesamtheit von verschiedenartigen Variablen im Spiel, die sich nicht gänzlich auf formelle Merkmale einer (idealen) Sprechsituation zurückführen lassen, vielmehr die Einübung in Kontexte und Praktiken der Kommunikation voraussetzen, die nicht vollständig *methodisiert* werden kann. Sicherlich kann das Eingebühte modifiziert, kritisiert, thematisiert und schließlich in Frage gestellt werden. Diese Möglichkeit beruht jedoch von vornherein auf einer grundsätzlichen Adhäsion an den eingebürgerten Kommunikationspraktiken. Deren kritische Infragestellung kann nicht über den Weg einer durchgehenden Ausschaltung der in Kommunikationsprozessen erforderlichen Urteilstkraft verfahren. Diese entzieht sich der Methodisierung, ja ermöglicht sie allererst.

Die Anwendbarkeit der Merkmale einer idealen Sprechsituation bedarf folglich einer stillschweigenden Ergänzung durch Vorverständnisse kommunikativer Prozesse, die keiner rein formellen Beschreibung zugänglich sind. Die Reflexion darüber, auf welchen nicht-formalen Voraussetzungen die eingelebten Argumentationspraktiken fußen, ermöglicht sicherlich eine kritische Rückbeziehung, die einer einschneidenden Kritik zur Grundlage dienen kann. Diese kann jedoch keineswegs die Grundsätzlichkeit erfahren, die Habermas der maßstäblichen Funktion der idealen Sprechsituation zuschreibt.⁴⁷

II. 7. *Welcher Konsens?*

Es muß nun der erkannten Einseitigkeit des Modells einer idealen Sprechsituation Rechnung getragen werden, eine Einseitigkeit, die in der überstürzten Ausklammerung von formell nicht einholbaren Merkmalen von Kommunikationssituationen gesichtet werden kann. Die Frage nach der apriorischen Universalität der zu unterstellenden Diskursbedingungen wiederholt sich auf nicht-formeller Ebene: Inwiefern ist es möglich, die Universalität inhaltlicher Beurteilungskriterien - seien nun diese semantisch oder topisch, argumentationslogisch usw. auszulegen - als notwendig vorzunehmende Unterstellung der Argumentation zu behaupten? Parallel dazu muß

⁴⁷ Siehe unten Kapitel III für eine Weiterführung dieser Überlegungen.

ebenso sehr gefragt werden, inwiefern es möglich sei, solche Kriterien in einem einzelnen Modell - wie die formalen Kriterien in der idealen Sprechsituation - zusammenzuschmiegen. Dies ist nämlich die Bedingung dafür, daß die allgemeingültige Einlösbarkeit von Geltungsansprüchen weiterhin behauptet werden könne. Dieses erklärte Ziel der sprachpragmatischen Aufschlüsselung des Rationalitätsbegriffs stellt im diskursethischen Programm die Grundlage einer nicht-relativistischen Grundlegung einer Ethik, die als Bestandteil menschlicher Vernunft zu gelten habe. Die Preisgabe einer solchen Grundlage bedeutete demnach die Vereitelung der Bestrebung, dem Rationalitätsbegriff eine systematische sprachpragmatische Gestalt zu verleihen.

Ich werde im folgenden zu zeigen versuchen,

daß eine derartige Fundierung von Rationalität nicht der einzige Weg ist, der in Richtung einer nicht-relativistischen Lösung des Rationalitätsproblems beschritten werden kann (Kap. III);

daß eine solche Lösung sich der vom Habermas'schen Konzept implizit nahegelegten Alternative zwischen dem Programm einer 'Einheits-Sprachpragmatik', die der Diskursethik zugrunde liegt, und einer irreduziblen Mannigfaltigkeit disparater, historisch und kulturell bedingter Sprachpraktiken grundsätzlich entzieht (Kap. V).

Das Projekt einer Universalpragmatik verhält sich zur empirischen Vielfalt von Sprachpraktiken (ich möchte hier von Sprachspielen reden, wenngleich die Wahl des Ausdrucks eher eine Nähe zur Apelschen Version der Diskursethik denn zu Habermasens Theorie suggerieren kann) insofern reduktionistisch, wie es eine Tiefenstruktur empirischer sprachpragmatischer Systeme gegen die Unterschiedlichkeit der faktischen Argumentations- und Begründungspraktiken auszuspielen versucht. Der Nachweis der Allgemeingültigkeit einer universalpragmatischen, formalen Struktur der Argumentation bezweckt in diesem Zusammenhang die Rückführung der historisch und kulturell entlegenen Sprachspielsysteme auf eine gemeinsame Vernünftigkeitgrundlage, die eine universelle Verständigung ermöglichen soll. Verständigung bedeutet hier sowohl Einhelligkeit über die Prozedur und die Zielsetzung der Argumentation - wofür die ideale Sprechsituation einsteht - als auch über deren Ergebnis: die auf quasi-transzendentaler Ebene in Aussicht gestellte Übereinstimmung über erhobene Geltungsansprüche, *also letztlich eine endgültige Übereinstimmung in den Urteilen*. Wie immer die praktische Bedeutung der idealen Sprechsituation verstanden werden mag, sie vermag nur dann die verschiedenartigen Sprachpraktiken unter eine allgemeingültige Vernünftigkeitgrundlage zu bringen, wenn sie die Perspektive einer letzten Verständigung im Sinne eines *Verständigt-seins* (s. Wellmer [1986], 90) aufscheinen läßt.

Es gilt hingegen zu zeigen, daß ein solches Modell der Verständigung, selbst über die damit einhergehenden Begründungsprobleme hinaus, die irreführende Aufnahme einer sachgerechten hermeneutischen

Problematik darstellt. Die Universalpragmatik meint dem Problem der Sinnvermittlung dadurch gerecht zu werden, daß sie eine (quasi-)apriorische Struktur der Verständigung postuliert, die im Ideal eines letzten Verständigt-seins die Notwendigkeit der Sinnvermittlung aufhebt. Die Perspektive einer letzten, in der Alltagskommunikation stets vorweggenommenen Übereinstimmung über Geltungsansprüche kommt einer dem Anspruch nach quasi-transzendental gegründeten *Stillegung der Sprache* gleich: Die ideale Sprechsituation eröffnet einen Ausblick auf einen Zustand jenseits von Dissens und Mißverständnis, von Irrtum und Unverständnis (ebenda).

Dem universalpragmatischen Bestreben soll durch den Versuch begegnet werden, die Kontextgebundenheit sprachlicher Äußerungen nicht - wie bei Habermas und Apel - als Hindernis der Verständigung aufzufassen, sondern als unaufhebbares Medium der Sinnvermittlung zu verstehen. Die universalpragmatische Vorstellung von Verständigung im Sinne eines (letzten) Verständigt-seins soll demnach unter Abstreifung des *idealen* Konsenses durch das Modell einer der Geschichtlichkeit der Sprache Rechnung tragenden Verständigung ersetzt werden, die - nach Wellmers Ausdruck - als "Wiederaneignung, Neuformulierung oder hermeneutische Rekonstruktion" von Sinn aufgefaßt werden soll (Wellmer [1986], 98). In Anlehnung an Gadamers Hermeneutik kann nämlich verdeutlicht werden, wie dasjenige, was in der Universalpragmatik das Aufzuhebende ist, d. h. die historische und kulturelle Gebundenheit der Sprache, durchaus als Bedingung der Möglichkeit der Verständigung angesehen werden soll. Im diesem Zusammenhang sollen vorrangig folgende Aufgaben bewältigt werden:

Es soll gezeigt werden, daß Verständigung und letzter Konsens ohne wesentliche Beeinträchtigung der Sinnvermittlung voneinander gelöst werden können: Das Ziel der Verständigung kann durchaus fallibilistisch als ein Zustand des vorläufigen Verständigt-seins betrachtet werden, dem stets unter dem Vorbehalt zu begegnen ist, daß man immer eines Besseren belehrt werden kann. Dies soll im Gegensatz zur transzendental- bzw. universalpragmatischen Sichtweise nicht als eine empirische Bedingung faktischer Konsense, die auf der Voraussetzung einer ideellerweise zu erzielenden letzten Verständigung fußen, verstanden werden, sondern als eine Erwartung, die Argumentationsteilnehmer an mögliche Konsense *prinzipiell* richten; der fallibilistische Vorbehalt soll insofern nicht als das Oberflächenphänomen einer tieferen Verständigungsstruktur gelten, sondern er soll einen Erwartungshorizont darstellen, der Konsensbildungsprozesse stets begleitet (s. Kap. III).

In Anlehnung an Wittgensteins Sprachspielbegriff soll ferner der Versuch unternommen werden, das Problem der Sinnvermittlung zwischen verschiedenen Sprachspielen (bzw. Sprachpraktiken im Sinne der Argumentations- und Begründungsgepflogenheiten) so aufzunehmen, daß die Überflüssigkeit der Inanspruchnahme einer (quasi-)transzendentalen Tiefenstruktur deutlich hervortritt. Zu diesem

Zweck wird auf das Problem der Übersetzung und der Erlernung von Sprachspielen zurückzugreifen sein (s. V. 3.).

III

Der Konsensbegriff in existenzialhermeneutischer Sicht und der universalpragmatische Anspruch, die Geschichtlichkeit der Sprache aufzuheben

Entgegen der existenzialhermeneutischen Rehabilitierung der Vorurteilsstruktur des Verstehens und der konsequenten Rehabilitierung von Vorurteil und Tradition als unverzichtbarer Grundlage der Vermittlung von Sinn unternimmt Habermas den Versuch, einen radikal-aufklärerischen kritischen Anspruch auf grundsätzliche, die Schranken der Geschichtlichkeit der Sprache brechende Sprachkritik aufrechtzuerhalten. Dies soll dadurch geschehen, daß die Möglichkeit einer Selbstvergewisserung des sprechenden Subjektes über die Voraussetzungen der eigenen Sprachkompetenz einer Methodisierung der Reflexion anvertraut wird, deren Zweck die Bloßstellung der systematischen und unhintergehbaren Voraussetzung von Sprachlichkeit überhaupt ist. Eine derart radikalisierte Reflexion nimmt Habermas zufolge die Züge einer Rekonstruktion, welche die Leistung einer 'einfachen' hermeneutischen Reflexion über den Gebrauch unserer kommunikativen Kompetenz übertreffen und diese Kompetenz selber zum Ziele der Untersuchung machen soll. Die Unterscheidung von einer 'einfachen' hermeneutisch-reflexiven Leistung über die natürliche Sprache und von einer 'radikalen' Reflexion über deren systematische Voraussetzungen bilden den Dreh- und Angelpunkt des Habermasschen Versuchs, die philosophische Hermeneutik zu überbieten. Habermas vermeint, diese Unterscheidung nachgerade an dem Gegenstand der beiden Ansätze festmachen zu können. Der philosophischen Hermeneutik kommen demzufolge die Aufgabe und das Verdienst zu, "in reflexiver Einstellung Erfahrungen zu Bewußtsein" zu bringen, "die wir in Ausübung unserer kommunikativen Kompetenz also indem wir uns in der Sprache bewegen, mit der Sprache machen."⁴⁸ Dadurch bringt die philosophische Hermeneutik die Bindung an sprachliche Überlieferung zu Bewußtsein:

Die Sprachkompetenz bleibt gleichsam hinter dem Rücken der Subjekte: sie können sich eines Sinnzusammenhangs explizit nur in dem Maße vergewissern, als sie von einem insgesamt dogmatisch überlieferten und implizit immer schon vorgegeben

⁴⁸ Habermas, Jürgen: Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik [fortan: UH], in: Ders.: *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Ffm: Suhrkamp 1982, S. 331.

Kontext auch abhängig bleiben. Das hermeneutische Verstehen kann nicht vorurteilslos in die Sache eindringen, sondern ist unvermeidlich vom Kontext, in dem das verstehende Subjekt seine Deutungsschemata zunächst erworben hat, voreingenommen (UH, 333).

Insofern die Sprache, die das Subjekt beherrscht, den letzten Sinnhorizont seiner verstehenden Leistungen bildet, kann die Objektivität der sprachlichen Überlieferung nicht als ganze verobjektiviert werden; das Subjekt kann nicht aus ihr heraustreten, um sie insgesamt in Frage zu stellen, denn seine kommunikative Kompetenz wird immer vor dem Hintergrund eines vorgeschalteten Vorverständnisses ausgeübt, das in seiner reflektierenden Leistung bereits am Werk ist und bleibt. Die hermeneutische Erfahrung lehrt infolgedessen zugleich die "Ohnmacht des sprechenden Subjektes gegenüber eingewöhnten Sprachspielen": Deren Infragestellung setzt die Adhäsion des Subjektes an einem traditionsgeladenen sprachlichen Horizont, an eingelebten Lebensformen, erfolgten Sozialisationsvorgängen usw. voraus.

Die hermeneutische Reflexion bleibt schließlich, entgegen dem Habermaschen Bestreben, an etablierte Sprachen gebunden. Die durch sie ermöglichte Reflexion gewinnt nicht jenen Radikalitätsgrad, der Habermasens Frage nach den Bedingungen eines *letzten*, die Eingebundenheit in jenseits der Reichweite radikal-kritischer Reflexion verbleibenden Sinnhorizonten durchbrechenden Einverständnisses verlangt. Die Habermasche Suche nach einem festen Bezugspunkt, der die Frage nach der grundsätzlichen Rationalität erzielter Einverständnisse zu lösen vermöchte, ist mit den Mitteln der philosophischen Hermeneutik offenbar nicht zu befriedigen. Denn die durch sie nahegelegte Konsensgrundlage bleibt an einen überlieferten Sinnzusammenhang geknüpft, der nicht auf dessen grundsätzliche Wahrheit hin untersucht werden kann. Die Objektivität der Sprache gegenüber dem sprechenden Subjekt, welche sich in der Vorurteilsstruktur alles Verstehens verdichtet, vereitelt das Bestreben, die radikale Rationalitätsfrage zu stellen; durch sie ist der Zugang zu einem archimedischen Punkt jenseits sprachlicher Überlieferung ein- für allemal versperrt.

Habermas muß an dieser Auffassung in der Tat genau das bemängeln: Die philosophische Hermeneutik entzieht der Frage nach der letzten Vernünftigkeit des Konsensus den Boden unter den Füßen, indem sie dem sprechenden Subjekt das Durchgreifen zu einem allgemeingültigen Standpunkt, woraus die Konsensrationalität eine transzendente Bestimmung erfahren müßte, schlechterdings verbietet.

Dadurch, daß der reflektierenden Leistung der philosophischen Hermeneutik die gesteigerte Reflexion eines rekonstruktiven Verfahrens entgegengesetzt wird, will Habermas dem radikalen Rationalitätsanspruch erneut festen Boden verschaffen. Das rekonstruktive Verfahren soll für das reflektierende Subjekt die Möglichkeit wiedergewinnen, die Kommunikation sowie das daraus

resultierende Einverständnis auf mögliche Verzerrungen hin zu überprüfen und dadurch die tradierten Sinnhorizonte insgesamt in Frage zu stellen. Es soll demzufolge möglich werden, die Gewaltzusammenhänge, mit denen die überlieferte Konsensgrundlage durchtränkt ist, als Verzerrungen zu entblößen, die die Berechtigung faktischen Verständigt-seins in Zweifel ziehen. Habermas legt dabei denjenigen starken Begriff von Konsens zugrunde, der auf die Voraussetzung der Herrschaftsfreiheit als Bürgschaft von Rationalität verweist. Jeder Konsens, der ohne vorherige Aufklärung der Diskursbedingungen hingenommen wird, steht demgemäß stets unter dem Verdacht, "pseudokommunikativ erzwungen zu sein" (UH, 361). Die Anerkennung der Überlieferung hätte mithin nur dann einen Erkenntniswert, wenn darüber Gewißheit verschafft werden könnte, daß "in der Tradition Zwanglosigkeit und Unbeschränktheit der Verständigung über Tradition gesichert wären." (UH, 364). Sowohl die psychoanalytische Erfahrung am einzelnen Subjekt als auch die ideologiekritische Erfahrung an kulturellen Erscheinungen widerstreben jedoch dieser Zwanglosigkeitsvoraussetzung. Psychoanalyse und Ideologiekritik stellen den Versuch dar, hinter die unmittelbaren Sinnäußerungen der Subjekte zu greifen, um sich - unter Ausklammerung der von ihnen erhobenen Geltungsansprüche und der damit verknüpften Wahrheits- und Richtigkeitsfragen - der Voraussetzungen ihrer Rede zu vergewissern. (Beide Disziplinen berufen sich insofern auf ein Verfahren, das die unmittelbare Sinnerschließung durch eine theoretischen Erklärung des Zustandekommens der Äußerungen ersetzt. Sofern im Fortschreiten der Habermasschen Beschäftigung mit der Ethik- und Rationalitätsproblematik Psychoanalyse und Ideologiekritik ihre rekonstruktive Funktion der Sprachpragmatik überantworten, werden sie in der vorliegenden Arbeit nicht weiter in Betracht gezogen).

Wo Pseudokommunikation herrscht - so die Habermassche Schlußfolgerung - ist ein Verstehen gefordert, das die bloße Ausübung kommunikativer Kompetenz transzendiert. Ein solches Verstehen soll sich mit denjenigen Fällen befassen, in denen das sprechende Subjekt seine den eigenen Lebensäußerungen zu Grunde liegenden Intentionen nicht wiedererkennt. Die Selbstentfremdung zeigt die Kommunikationsverzerrung an. Die unter diesen Bedingungen hervorgebrachten Sinnäußerungen sind selbstentfremdet, sofern in ihnen der gewohnte Zusammenhang von ausgedrücktem Sinn, konsequenter Handlung bzw. Haltung und begleitenden Expressionen aufgelöst ist.

Bei seinen Ausführungen unterstellt Habermas, daß die kritische Perspektive sich nur dann aufrechterhalten läßt, wenn es gelingt, einen letzten Maßstab der Vernünftigkeit auszuweisen, aufgrund dessen die Verzerrungen der Kommunikation als solche in Erscheinung träten. Habermas spricht von Pseudokommunikation in Vergleich zu einem gegenseitigen Modell rationaler Kommunikation. Insofern stellt bei ihm 'Pseudokommunikation' einen ausgesprochen theoriegeladenen Begriff

dar, der nach Zurückweisung des damit verbundenen starken Rationalitätsanspruchs fallen gelassen werden muß.

Ich möchte nun - kraft der oben bereits dargelegten Einwände - die Problematik einer rekonstruktiven Theorie der Rationalität nicht weiter verfolgen, dafür jedoch die Frage stellen, inwiefern die philosophische Hermeneutik mit einem kritischen Anspruch auf Sprachkritik einerseits, und mit einem nach dem Entfallen eines transzendental-objektiven Prüfsteins neu zu entwerfenden Begriff von 'Pseudokommunikation' andererseits sich vereinbaren lasse. Im diesem Zusammenhang sollen zwei Thesen vertreten werden:

Die philosophische Hermeneutik, wenngleich sie einen Ausgriff auf einen letzten Vernünftighkeitsmaßstab versperrt, eröffnet immerhin eine Perspektive 'schwacher' Rationalitätsprüfung in Form einer Sprachkritik, die sich auf einzelne Traditionszwänge bzw. auf einzelne Sprachspiele und Sozialisationsformen beziehen kann. Die Befangenheit im Überlieferungsgeschehen kann freilich nicht radikal aufgehoben werden, doch diese konkretisiert sich keineswegs in der blinden Verpflichtung auf bestimmte überlieferte Sinnzusammenhänge. Somit eröffnen sich im Umgang mit Tradition, Sozialisierungsvorgängen usf. Spielräume für die Kreativität der Sprache einerseits, und für die produktive und zugleich erneuernde Leistung sprachlicher Erfahrung andererseits. Es gilt insofern, die Bedingungen solcher Erfahrungen zu charakterisieren und daraus Rückschlüsse auf die Rationalitätsproblematik zu ziehen.

Pseudokommunikation kann in diesem Rahmen Kommunikationsformen bezeichnen, die der durch solche Spielräume ermöglichten Sprachkritik nicht standhalten. Pseudokommunikation setzt sich immer vor dem Hintergrund von Kommunikationsmodellen ab, welche, wenn sie einerseits keine Allgemeingültigkeit beanspruchen können, so doch andererseits in dem Maße einen Gültigkeitsanspruch erheben dürfen, wie sie eine Verbesserung der vorliegenden Kommunikationsmodelle in Aussicht zu stellen vermögen. Ein solcher Anspruch genießt freilich nicht länger jenen Unbedingtheitsgrad vermeintlich (quasi-)transzendentaler Bedingungen der Rede, und muß sich insofern selbst auf die Einsicht der Diskursbeteiligten berufen. Ihre Durchsetzung, so sie nicht dem Einsatz roher Gewalt oder dem Zufall unreflektierter sozialer Praxis überlassen werden soll, *verdankt sich der Zustimmung in faktischen Diskursen und muß im Rahmen des Vorhandenen erfolgen*. Neue Kommunikationsmodelle können sich insofern nur unter den faktischen Diskursbedingungen bewähren oder - bestenfalls - unausgeschöpfte, aber in der jeweiligen Aktualität der Kommunikationsmodi bereits enthaltene Spielräume ausnutzen, um die Standardbedingungen der Kommunikation zu prüfen und zu erneuern.

III. 1. Sprachkritik im Lichte der philosophischen Hermeneutik Hans-Georg Gadamer

Die von Hans-Georg Gadamer unternommene Rehabilitierung von Tradition und Autorität gegenüber dem aufklärerischen Anspruch auf unbedingten traditionskritischen Rückgriff auf Vernünftigkeit überhaupt legt das Mißverständnis nahe, daß die Überlieferung ihren überlegenen Wahrheitsanspruch gegenüber der Reflexionsfähigkeit des Subjektes in der Form der Verpflichtung auf *eine sich selbst immer gleich bleibende Wahrheit* behaupten könne. Ob nun diese Verpflichtung in bewußter oder unreflektierter Form eingegangen, ob das interpretierende Subjekt seiner Eingebundenheit in das Überlieferungsgeschehen mehr oder minder gewahr wird - immer verschafft sich diese Verpflichtung durch die Vorurteilsstruktur des Verstehens unmittelbare Geltung. Ob nun diese notwendige Befangenheit in der Vorurteilhaftigkeit des Verstehens als allgemeines Strukturmoment unserer sprachlich sich artikulierenden Vernunft, oder aber als Verpflichtung auf eine bei sich selbst bleibende und insofern der Kritik sich entziehende Autorität der Tradition aufgefaßt wird, ist eine zentrale Frage, die in Bezug auf Möglichkeit und Reichweite von Sprachkritik gestellt werden muß. Durch eine sich auf wesentliche Züge beschränkende Erläuterung der von Gadamer herausgestellten Vorurteilhaftigkeit des Verstehens möchte ich zu zeigen versuchen, daß Gadamer Überdehnung des Wahrheitsmoments von Tradition und Autorität auf ein richtiges Maß zurückgeführt werden kann, ohne daß dem produktiven und potentiell kritischen Moment des Verstehens Abbruch getan werde sowie ohne daß die Kreativität der Sprache und ihr kritisches Potential zurückgestellt werden müßten.

Die hier anzustellenden Betrachtungen sollen von der Frage nach der Objektivität des Verstehens ausgehen, wie diese durch dessen Zirkelstruktur beleuchtet wird:

Wer zu verstehen sucht, ist der Beirung durch Vor-Meinungen ausgesetzt, die sich nicht an den Sachen selbst bewähren. Die Ausarbeitung der rechten, sachangemessenen Entwürfe, die als Entwürfe Vorwegnahmen sind, die sich 'an den Sachen' erst bestätigen sollen, ist die ständige Aufgabe des Verstehens. Es gibt hier keine andere 'Objektivität' als die Bewahrung, die eine Vormeinung durch ihre Ausarbeitung findet.⁴⁹

⁴⁹ Gadamer, Hans-Georg: Gesammelte Werke, Bd. 1: Hermeneutik 1. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 5. Auflage, durchgesehen und erweitert. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) ¹1986. S. 272 [251-52]. Fortan: WM. (In eckigen Klammern wird die Paginierung der ersten Auflage aus dem Jahre 1960 wiedergegeben).

Die Objektivität des Verstehens entspringt demzufolge der Bewährung von Vormeinungen, die dadurch, daß sie "in der Durchführung zunichte werden", ihren Beliebigkeitscharakter verlieren. Ihre Überprüfung auf Herkunft und Geltung hin, die durch die *Erfahrung des Anstoßes* als notwendig angezeigt wird, versetzt erst das verstehende Subjekt in die Lage, der 'Sache' des Textes bzw. des fremden Sinnes näher zu kommen. Das Sich-selbst-bewußt-machen der eigenen Voreingenommenheit ist insofern eine Voraussetzung dafür, daß die sachliche Wahrheit des Überlieferten zu ihrem Recht kommen kann.

Daß nun die Empfänglichkeit für den Wahrheitsanspruch des Überlieferten bzw. des fremden Sinnes nicht im Zeichen sachlicher Neutralität oder der Selbstausslöschung bewahrt werden kann, sondern auf "die abhebende Aneignung der eigenen Vormeinungen und Vorurteile" (WM, 274 [253-54]) angewiesen ist, stellt den ersten Schritt in Richtung der Rehabilitierung von Vorurteil und Tradition dar, die Gadamer im Sinne hat. Seine These, daß "die Vorurteile des einzelnen weit mehr als seine Urteile die geschichtliche Wirklichkeit seines Seins" (WM, 281 [259-60]) ausmachen, gründet in der Erkenntnis, daß das verstehende Subjekt in der Entfaltung seines Verstehensprozesses stets in Überlieferung 'darinsteht'. Dieses Darinstehen offenbart sich im Verstehensprozeß durch die Unabdingbarkeit eines Vorverständnisses in der Sache. Das Vorverständnis spielt in der Tat in dem Vorauswerfen von Sinn, unter dessen Zeichen sich das Verstehen abwickelt, eine tragende Rolle. Der Zirkel des Verstehens nimmt aus diesem Spiel von Antizipation aufgrund von Vormeinungen einerseits, kritischer Stützung, Revision und Neuentwerfung von Sinn andererseits seinen Lauf. Das Verstehen bleibt insofern von "der vorgehenden Bewegung des Vorverständnisses dauerhaft bestimmt" (WM, 298 [276-77]). Die vorausseilenden Sinnerwartungen entspringen nun notwendigerweise dem vorgängigen Verhältnis zur verhandelten Sache, das das verstehende Subjekt an den Tag legt. So hebt Gadamer das Moment des Vorverständnisses als eines Vor-verständigt-seins als grundlegende Bedingung des Verstehens hervor. Das vorgängig bestimmte "Zu-tun-haben mit der gleichen Sache" zeigt die tragende Bedeutung der Zugehörigkeit zur Tradition sowie der notwendigen Eingebundenheit in das Überlieferungsgeschehen: Gadamer kann schließlich in der "Gemeinsamkeit grundlegender und tragender Vorurteile" (WM, 300 [278]) sowohl die Bedingung des Verstehens wie auch die Krönung der Rehabilitierung von Vorurteil und Tradition erblicken.

Es muß gefragt werden, um welche Art Gemeinsamkeit es sich hier handelt. Gadamer gesteht unmittelbar zu, daß jene nicht als eine "fraglos selbstverständliche Einigkeit" verstanden werden kann, sondern eine "Polarität von Vertrautheit und Fremdheit" (ebenda) erdulden muß, in welcher jedoch - in Form des Zeitenabstandes - wiederum eine positive Möglichkeit des Verstehens wurzelt. Der geschichtliche Abstand zwischen Autor und Interpreten sichert die Produktivität des Verstehens, indem der Zeitenabstand durch die Überlieferung gefüllt ist

und dem Interpretieren insofern festen Boden unter den Füßen verschafft, wie er durch die Befestigung von Vormeinungen und Vorverständnissen die sachliche Voraussetzung für seine Tätigkeit darstellt. Der Zeitenabstand nimmt für das zum Verstehen unentbehrliche Einrücken ins Überlieferungsgeschehen eine zentrale Bedeutung ein. Er ermöglicht jene Polarität von Vertrautheit und Fremdheit, die mit der Auseinandersetzung mit Tradition einhergeht.

Die Bedeutung des Zeitenabstands erscheint aber erst dann im vollen Lichte, wenn man berücksichtigt, daß der Prozeß des Verstehens als ein Ineinandergreifen der Überlieferung und der Bewegung des Interpretieren immer schon von der geschichtlichen Situation, in welcher er stattfindet, mitbestimmt ist (WM, 301 [279-80]). Denn die Bewegung des Interpretieren spiegelt seine Stellung im Überlieferungsgeschehen ab. Dieses aber kommt nirgends zum Abschluß. Gadamer beschreibt es als unendlichen Prozeß der Filterung von Sinnbezügen, Ausschaltung von Fehlerquellen, Entdeckung neuer Möglichkeiten des Verständnisses usf. Der Sinn der Überlieferung stellt sich erst durch die Einbeziehung der Situierung des Interpretieren her. Daher schließt Gadamer, daß Verstehen "immer anders Verstehen" bedeutet (WM, 302 [280-81]). Dies führt ihn zugleich zum Verwerfen der Vorstellung, die Überlieferung könne als historischen Gegenstand objektiviert werden. Vielmehr müsse er als ein Verhältnis gekennzeichnet werden, das durch die Einheit des Einen und des Anderen besteht: des Überlieferten in seinem Anderssein sowie von dessen geschichtlicher Fortdauer als Wirkungsgeschichte, hiermit der Geschichtlichkeit des Verstehens sowie von dessen 'In-der-Überlieferung-Darinstehen' (WM, 305 [283-84]).

Die Erkenntnis, daß der Sinn von Überliefertem sich erst durch das Ineinandergreifen von Wirkungsgeschichte bzw. Überlieferungsgeschehen und Bewegung des Interpretieren konstituiert, kann sich nun im Hinblick auf die Frage nach dem Status von Tradition und Autorität als behilflich erweisen. Deren Rehabilitierung stützt sich auf die Einsicht in die Vorurteilhaftigkeit alles Verstehens. Unser Darinstehen in Überlieferung meldet sich im Verstehensprozeß in Form der Vorbestimmtheit unserer Interpretationsbemühungen durch unsere Vorverständnisse, Vorurteile, Vormeinungen usf. Welche tragende Rolle diese dabei spielen, kann anhand der Frage nach dem Kriterium für die Richtigkeit des Verstehens geschildert werden. Gadamer beruft sich diesbezüglich auf eine weitere Form der Zirkelstruktur des Verstehens, welche in der hermeneutischen Regel, daß das Ganze aus dem Einzelnen und das Einzelne aus dem Ganzen begriffen werden müsse, zur Geltung kommt:

Die Antizipation von Sinn, in der das Ganze gemeint ist, kommt dadurch zu explizitem Verständnis, daß die Teile, die sich vom Ganzen her bestimmen, ihrerseits auch dieses Ganze bestimmen (WM, 296 [275]).

Die Erfahrung des Anstoßes, die den Interpretieren zur Revision der eigenen Vormeinungen zwingt, konkretisiert sich in dem Bewußtsein,

daß unter der zugrundegelegten Sinnerwartung die *Einheit des Sinnes* ausbleibt. Die Einstimmung aller Einzelheiten zum Ganzen erscheint somit als das Kriterium für die Richtigkeit des Verstehens und der im Verstehensprozeß eingesetzten Sinnerwartungen, Vormeinungen usf. Das ist zugleich das Kriterium, das über die Bewährung, die eine Vormeinung durch ihre Ausarbeitung erfahren soll, letztendlich entscheidet und dadurch die Objektivität des Verstehens sichert.

Daß nun dieses Kriterium nicht unabhängig von den Vorverständnissen, die der Interpret über die Einheit des Sinnes selber hat, zur Anwendung gelangen kann, scheint einleuchtend zu sein: Die Einstimmung aller Einzelheiten zum Ganzen ist nicht ein jenseits der Vorbestimmtheit unseres Verstehens durch die in der - im weiten Sinne des Wortes gefaßten - Überlieferung zu beschreibender Prozeß. Es handelt sich keineswegs um ein dem Spiel von Sinnentwurf und Erfahrung des Anstoßes hinzukommendes Faktum des Verstehens, sondern eine solche Einstimmung ist ihrerseits Bestandteil der fortschreitenden Sinnentwürfe und beruht insofern auf der Ausarbeitung der implizierten Vormeinungen. Dies ist m. E. die tiefere Bedeutung der Gadammerschen These, daß die Objektivität des Sinnes keine vergegenständlichende Haltung erduldet. *Die Objektivität gründet sich nicht auf ein transzendierendes Kriterium, aus dem heraus Allgemeingültigkeit des Verstehens beansprucht werden könnte, sondern sie unterliegt ihrerseits dem Überlieferungsgeschehen.* Der Zirkel des Verstehens schließt sich somit erneut auf einer reflexiven Ebene. Der zirkelhaften Wechselbestimmung von Sinnentwurf und 'Sache' des Textes einerseits, Einzelnem und Ganzem andererseits, kommt eine zusätzliche Zirkelstruktur im Verhältnis von Auseinandersetzung mit der Überlieferung und Darinstehen in derselben hinzu, *und zwar auf dem kriterialen Niveau der Einheit des Sinnes.*

Diese Schlußfolgerung wirft eine Reihe von Problemen auf, die nicht leicht einer Lösung zugeführt werden können. Im folgenden sollen zwei hervorgehoben werden.

Das Darinstehen in Überlieferung, indem es auf die Kriterien des Verstehens bedingungslos übergreift, scheint die Frage nach der Kreativität der Sprache sowie der Interpretationsleistungen der geschichtlichen Subjekte überflüssig zu machen. Die Losung, das geschichtliche Bewußtsein sei mehr Sein als Bewußtsein, nimmt hierbei die Wendung eines Totalitätsanspruchs der Überlieferung gegenüber den Bemühungen der Interpreten, sich die Bewußtmachung des Überlieferungsgeschehens im Hinblick auf einen kritischen Umgang mit der Tradition zunutze zu machen. Es erschiene insofern eitel, einen, wenn auch gemäßigten, so immerhin doch kritischen Anspruch des Interpreten sowie des Sprechenden überhaupt geltend machen zu wollen. Denn ein solcher Anspruch bleibt mit der Bedingung verknüpft, sich kritisch auf die Kriterien des Verstehens - und der Urteilsbildung überhaupt - zurückwenden zu können, und zwar so, daß ihre Prüfung

womöglich zur Herausbildung neuer Kriterien führen könne. Will man die kreative Funktion der Sprache nicht als ein Trugbild betrachten, das gegenüber der Vergegenwärtigung des Überlieferungsgeschehens sich auflösen müsse, muß man sich die Frage nach einer Versöhnung von Wirkungsgeschichte und kreativem Potential der Sprache stellen.

Das zweite Problem, das hier ins Auge gefaßt werden soll, bezieht sich enger auf die Gadammersche Auffassung der Rehabilitierung von Tradition. Durch seine Forderung, die Überlegenheit der Überlieferung gegenüber der Emanzipationsforderung der Aufklärung anzuerkennen, strebt Gadamer nicht nur eine Strukturbeschreibung des Verstehens an, sondern er betont dadurch zugleich die - zum mindesten normativ verstandene - Kontinuität der Tradition einerseits und die Geltung des Autoritätsbegriffs andererseits. Seine Bestreitung der Vorstellung einer Selbstkonstitution der Vernunft soll nicht nur auf die Erkenntnis, daß unsere Vorurteile eine unabdingbare Bedingung alles Verstehens ausmachen, hinausführen, sondern er beansprucht eine grundsätzliche Anerkennung der höheren Wahrheit der Tradition. Die Strukturbeschreibung wird hiermit mit einem normativen Anspruch vereint. Dies zeigt sich in voller Breite durch seine Behandlung des Klassischen.

III.2. *Der normative Anspruch des Klassischen*

Rehabilitierung von Autorität und Tradition fällt bei Gadamer freilich keineswegs mit der Bejahung jeglichen auf *auctoritates* sich berufenden Vorurteils zusammen. Vielmehr verteidigt er die Notwendigkeit, Autoritätsglaube nicht an die Stelle des eigenen Urteils treten zu lassen (WM, 283 [261-62]). Autorität wurzelt nicht in der Zurücknahme des eigenen Vernunftanspruchs, sondern in einem Akt der Anerkennung der überlegenen Einsicht der Autoritätsquelle, die dadurch die Berechtigung erlangt, ihre Wahrheit in den Vordergrund zu stellen. Anerkennung ist aber eine "Handlung der Vernunft", die der eigenen Grenzen gewahr wird und erst deshalb dem Urteil der Autorität Vorrang einräumt. Das Vertrauen in die höhere Einsicht eines anderen ist demnach die Quelle des Autoritätsglaubens. Dabei waltet die Überzeugung, daß das autoritative Urteil nicht fremder Willkür entspringt, sondern im Prinzip, wenngleich nicht *actualiter*, durch Vernunft eingeholt werden kann.

Deutlich wird hier der Wechsel der Argumentationsebene: Nicht mit der Einsicht in die notwendige Voreingenommenheit unserer Urteilsbildung und in deren Unterordnung gegenüber dem Überlieferungsgeschehen hat man es nun zu tun, sondern es ist hier von dem Vorrang der Überlieferung in einem strengeren Sinne die Rede: Überlieferung ist in diesem Zusammenhang das faktisch Tradierte, ein Corpus der geistigen Tätigkeit der Vergangenheit. Es handelt sich insofern um die Konkretheit der faktischen Tradition in ihren, wenn

man so sagen kann, inhaltlichen Aspekten. Nicht zufällig die Berufung auf die Sitten, welche ihre Geltung dem Herkommen entlehnen. Diese würden aus Freiheit übernommen, "aber keineswegs aus freier Einsicht geschaffen oder in ihrer Geltung begründet" (WM, 285 [264-65]).

Die Behandlung der Tradition, die Gadamer hiermit anschlügt, betont ihre normative Vorrangigkeit im einzelnen ihrer Erscheinungen und begnügt sich nicht damit, auszuweisen, daß Tradition im Verstehensprozeß strukturell vorausgeht. Der Unterschied ist nicht gering: Die Behauptung, daß die konkreten Erscheinungen der Tradition einen überlegenen Wahrheitsgehalt meldeten, welcher aus Autorität gälte, übersteigt die Grenze der Wirksamkeit des Überlieferungsgeschehens im Prozeß des Verstehens, denn im letzten Fall soll die Tradition in einem weitläufigeren Sinne verstanden werden, und zwar als das Gefüge derjenigen Vorurteile und Vorbegriffe, die im Rücken des Interpreten bzw. des Sprechenden bleiben und die seinem Urteilsvermögen zu Grunde liegen (hiermit soll freilich nicht nahegelegt werden, daß dieses Gefüge als eine feste Größe verstanden werden könne, denn - wie Gadamer selbst hervorhebt - die Auseinandersetzung mit fremdem Sinn führt zugleich eine stetige Auseinandersetzung mit unseren Vorbegriffen mit sich).

Zunächst soll die Natur der hier angesprochenen Wahrheit der Tradition genauer untersucht werden. Das Beispiel des Klassischen dient dazu, die Überlegenheit jener Wahrheit zu umgrenzen. Das Klassische repräsentiert für Gadamer dasjenige,

was der historischen Kritik gegenüber standhält, weil seine geschichtliche Herrschaft, die verpflichtende Macht seiner sich überliefernden und bewahrenden Geltung, aller historischen Reflexion schon vorausliegt und sich in ihr durchhält (WM, 292 [271-72]).

Das Klassische unterliegt nicht "der Differenz der wechselnden Zeit und ihres wandelbaren Geschmacks", seine Bedeutung bleibt dagegen unangetastet von dem Wechsel der Zeitumstände. Es kennzeichnet sich dementsprechend als eine 'zeitlose Gegenwart', die das Bewußtsein der Gleichzeitigkeit erweckt.

Diese Bestimmung des Klassischen scheint die hermeneutische Bedeutung des Zeitenabstandes, die sicherlich einen Angelpunkt der von Gadamer herausgestellten Struktur des Verstehens ausmacht, zu unterlaufen und sich insofern mit dieser in unmittelbarer Reibung zu befinden. Denn das Bedürfnis, durch die Bildung eines wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins den Zeitenabstand zu berücksichtigen, soll der Vorstellung des Klassischen zufolge das Klassische an sich in seiner Bedeutung nicht berühren können. Kommt denn dessen Gefeitsein gegen die historische Differenz der Rücknahme der Wirkungsgeschichte, bzw. des Flusses der Überlieferung, durchaus gleich. Was ist die Bedeutung dieser Bestimmung, wenn nicht der Anspruch, daß das Überlieferungsgeschehen insofern wirkungslos ist,

wie die höhere, normative Wahrheit des Klassischen davor bewahrt bleibt? Und bedeutet dies nicht zugleich die Rücknahme der Einsicht, daß die Kraft der Überlieferung sich nicht dem Beharrungsvermögen dessen, "was einmal da ist" (WM, 286 [265-66]), verdanke, sondern der bewußten Bewahrung durch Bejahung und Pflege bedürfe? Klassisch ist nun dagegen das, was sich durch die eigene Kraft, sich selbst zu deuten, von selbst bewahrt und insofern demjenigen Akt der Freiheit, Vergangenes bewußt der Bewahrung anzuvertrauen, sich durch die eigene zeitlose Bedeutung entzieht (WM, 294 [273-74]). Bereits die Formulierung, das Klassische sei das sich selber Deutende, legt nahe, daß das Verstehen es vielmehr als seine normative Grundlage voraussetzen müsse, als es einer den Wirkungen der Wirkungsgeschichte unterliegenden Deutung zugeführt werden könne. Zwar gesteht Gadamer zu, daß selbst das Klassische als eine historische Erscheinung zu verstehen sei, die erst durch die Berücksichtigung der zeitbedingten Kluft erschlossen werden könne. Dennoch meldet sich selbst dann die normative Zeitlosigkeit des Klassischen, und zwar dadurch, daß es ein Bewußtsein unserer Mitzugehörigkeit zu ihm erweckt.

Doch die hier vorhandene Reibung zwischen dem Begriff des Klassischen und der Strukturbeschreibung des Verstehens sitzt einer grundsätzlichen Zwiespältigkeit der Gadamerschen Ausführungen auf, die die Bezugnahme auf Überlieferung zum Gegenstand hat. Die Rede vom 'Darinstehe in Überlieferung' als der Voraussetzung und der Grundlage unseres Verstehens läßt in der Tat zwei Verständnisse zu, die auseinandergehalten werden sollen. Zum einen kann uns diese Redewendung auf die Vermitteltheit unseres scheinbar unmittelbaren Verstehenkönnens hinweisen und uns dadurch vor der Täuschung bewahren, unser Verstehen könne prinzipiell unhistorisch sein. Was im übrigen unter Überlieferung verstanden zu werden brauchte, wäre nichts anders als die Tradition von Vorbegriffen und Vorverständnissen, die beim Verstehen notwendigerweise zur Anwendung gelangen.⁵⁰

Zum anderen kann Überlieferung in dem genaueren Sinne von Tradition der Werke der geistigen Geschichte aufgefaßt werden. Es handelt sich dabei - verkürzend ausgedrückt - um eine direkte Bezugnahme auf die Gegenstände der Geisteswissenschaften, die als Verbleiben einer traditionalistischen Haltung zu deuten ist. Tradition wird hierbei als das verstanden, was keiner Begründung bedarf und sich insofern der Vernunft - sofern diese eine Bekräftigung der überlieferten Wahrheit durch Pflege und Bewahrung leisten soll - entgegengesetzt. Diesbezüglich kann Gadamer entgegengehalten werden, was er auf die in der romantischen Kritik an der Aufklärung zum Vorschein kommende geistige Haltung bezieht, und zwar ihre Gegenüberstellung

⁵⁰ Diese Deutung kann mit Wittgensteins These zur Deckung gebracht werden, daß die Teilung einer gemeinsamen Sprache eine Übereinstimmung in den Urteilen impliziere. Die Festlegung auf Tradition bekommt dadurch eine sehr allgemeine Prägung.

von Tradition und Wahrheit und somit ihr verkürzendes Verständnis von der Überlieferung, sofern diese mit Gehorsam, also mit dem Verzicht auf ihre vernunftgemäße Aneignung durch das (wirkungs-)geschichtliche Bewußtsein verknüpft wird (WM, 286 [265-66]). Aus dieser Haltung ergeht eine Verpflichtung auf die Tradition, welche diese als eine Größe betrachtet, die im Hinblick auf die Möglichkeiten unserer Urteilsbildung insofern maßgebend ist, als sie sich der Perspektive der kritischen Überwindung entzieht. Es ist also die Verpflichtung auf einen Corpus 'konkreter Vorurteile' gemeint, deren Wahrheit dem historischen Wandel entflieht. Tradition - wenn sich das, was in Bezug auf den Begriff des Klassischen gesagt wurde, verallgemeinern läßt - wird als quasi-gegeben angesehen: Das sich selbst Deutende ist an und für sich bestimmt; insofern deutet sich hier letztendlich doch jene vergegenständlichende Haltung an, die Gadamer im Hinblick auf den Prozeß des Verstehens verworfen hatte. Sicherlich erscheint nun die Tradition - zumindest in Gestalt des Klassischen - als eine, wenngleich unausschöpfbare, doch feste Grundlage, die in ihrer an sich unveränderbaren Bedeutung und Wahrheit durch den geschichtlichen Wandel ohne zu erlöschen fortwirkt.

Diese Deutung des Begriffs des Klassischen bei Gadamer eignet sich sicherlich dafür, ein gewisses Befremden auszulösen, vergegenwärtigt man sich Gadamers wiederholte Stellungnahmen gegen die Einnahme einer vergegenständlichenden Handlung gegenüber der Tradition. In einer jüngeren Schrift erläutert Gadamer die Frage nach der Vorbildlichkeit der Tradition in einer Weise, die der oben angebotenen Deutung zu widerstreben scheint:

Das historische Bewußtsein - heißt es dort - hat die innere Unmöglichkeit aller bloßen Nachahmung von Vergangenheit ins Bewußtsein gehoben - in der berühmten Wendung Goethes formuliert: Jeder sei auf seine Weise ein Grieche, aber er sei es. Damit will Goethe ausdrücklich sagen, daß man nicht die Griechen nachahmen dürfte und daß es kein 'Zurück' geben kann.⁵¹

Überträgt man diese Äußerung auf das Klassische und die Tradition insgesamt, so kann man sagen: Die normative Vorbildlichkeit, weit davon entfernt, sich dem Spiel der unabschließbaren Interpretation zu entziehen, muß sich vielmehr im produktiven Umgang mit der Tradition immer wieder aufs neue erschließen lassen; sie ist demgemäß nicht als ein Corpus von Lehrmeinungen (bzw. ästhetischen Formen usf.) anzusehen, sondern sie behauptet und bewährt sich in immer neuer Form im Zuge der Erfahrung, die der Interpret mit und an ihr macht. Also keine sich unbemerkt einschleichende Vergegenständlichung der normativen Vorbildlichkeit des Klassischen, sondern Bezugnahme auf eine normative Überlegenheit, die uns Perspektiven nicht auf

⁵¹ Hans-Georg Gadamer: Geschichtlichkeit und Wahrheit. In: Ders.: *Gesammelte Werke, Bd. 10: Hermeneutik im Rückblick*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1995, S. 251.

Gegenstände, sondern auf Gesprächsmöglichkeiten, auf Teilhabe an einem "hermeneutischen Universum, in dem wir miteinander leben" eröffne. Gemeint ist somit ein Universum, das keine Gesamtheit von Gegenständen darstellt, hingegen durch Praxis erschlossen werden müsse und selbst Praxis ermögliche im Sinne des

Sich-Halten[s] des Menschen im 'Da' des Seins, das nicht so sehr Wissen als ein wahres Dabeisein ist.⁵²

Diese an Heidegger sich anlehrende Einbeziehung der Zeitlichkeit des Daseins soll die Frage nach der Wahrheit als Wahrheit von Aussagen über Sachverhalte, mit Gadamer gesprochen: als Wahrheit im Sinne der Vergegenständlichung, auflösen. Gadamer zufolge führt diese Art Antwort zugleich zur Ausscheidung des Relativismusproblems: Die Einsicht in die historische Bedingtheit des empirischen Subjektes zieht nur dann den Relativismus nach sich, wenn man daran festhält, daß Wahrheit mit einem Zur-Ruhe-Kommen der Begriffe in ihrem Verhältnis zur (gegenständlichen) Welt zusammenfalle, d.h.: wenn nicht berücksichtigt, daß die Zeitlichkeit des Daseins phänomenologisch vorgängig ist.

Die Rolle des Klassischen dergestalt revidiert bzw. ergänzt, scheint mir dennoch, daß das hier zur Verhandlung stehende Grundproblem sich nicht grundsätzlich verschoben hat. Im Hinblick auf die normativen Implikationen der Zirkelstruktur des Verstehens bleibt zu erklären, wie die Produktivität der Interpretation sich gegen die normative Vorrangigkeit der Wirkungen der Wirkungsgeschichte zu behaupten vermag; im Hinblick auf den normativen Anspruch des Klassischen, läßt man nun dessen begriffliche Explikation als eines sich selbst Deutenden fallen, verbleibt gleichfalls das Bedürfnis, nachzuweisen, daß die Unabgeschlossenheit und die bewußte, einem Akt der Vernunft entspringende Aneignung der Tradition ein eigenes Recht auf Neuerung beanspruchen können, und zwar angesichts der strukturellen Eingebundenheit des Interpretieren in das Überlieferungsgeschehen. Die normative Überlegenheit des Klassischen könnte sich - selbst bei allen hier nachgetragenen Revisionen an dessen Erhabenheit gegenüber dem Zeitenabstand - darin bestätigen, daß sie sich durch die Entfaltung der Wirkungsgeschichte erhält und uns insofern dauerhaft 'anspricht'. Die Wirkungsgeschichte trüge demnach unsere unhintergehbare Mitzugehörigkeit zum Klassischen unvermindert mit sich. Das Überlieferungsgeschehen erfolgte schließlich im Zeichen einer normativen Kontinuität. Die Frage nach der Kreativität der Sprache und nach Perspektiven der Sprachkritik dürfte auf dieser Grundlage schwerlich zu beantworten sein. Losgelöst von Fragen einer Auslegung der Gadammerschen Auffassung des Klassischen verbleiben also systematische Probleme, die einer Lösung harren.

⁵² Ebenda, S. 257f.

III. 3. Die *Horizontenverschmelzung und der normative Anspruch des Klassischen*

Die Gadamerische Behandlung des Klassischen - und jedenfalls die damit verknüpften systematischen Probleme - wirft erhebliche Schwierigkeiten auf, die ich nun zu erläutern versuchen möchte. Betrachtet werden soll zunächst der Vorgang der Rückbesinnung auf die Voraussetzungen des Verstehens, der von der Begegnung mit der Überlieferung in Gang gesetzt wird. Das Gewährwerden des Zeitenabstandes, das den Interpreten auf die Notwendigkeit, die eigenen Vorurteile auf Herkunft und Geltung hin zu prüfen, verweist, fällt mit der Erfahrung des *Andersseins* der Überlieferung zusammen. Im Zeichen dieses Andersseins erfolgt die Suspension der eigenen Vorurteile: Diese gründet in der Einsicht, daß vor den Augen des Interpreten sich ein Wahrheitsanspruch offenbart, der ein anderer ist, als der in unseren Vorurteilen enthaltene. Die dadurch zum Ausdruck kommende Andersheit bedeutet jedoch nicht, daß zwischen dem Standpunkt des Interpreten und der Überlieferung ein vollständiger Bruch vorliegt. Die Berücksichtigung des Zeitenabstands führt vielmehr zur Erkenntnis der Geschichtlichkeit unseres Verstehens. Durch die Vergegenwärtigung von unserem 'Darinstehen in Überlieferung' wird in der Andersheit dieser letzteren zugleich unsere Verbundenheit zu ihr entdeckt. Dies bringt Gadamer auf die Formel, im Objekt des Verstehens werde das '*Andere des Eigenen*' entdeckt (WM, 305 [283-84]). Die Forderung, sich mit der Überlieferung in Verhältnis zu setzen, gewinnt darin zugleich die Bedeutung, daß der Interpret der Überlieferungsstruktur des Verstehens innewerden soll. Die bewußte Bezugnahme auf die Geschichtlichkeit der Überlieferung geht somit mit der Bezugnahme auf die Geschichtlichkeit des Verstehens einher. Die Aufgabe des Interpreten erschöpft sich nicht darin, durch die Berücksichtigung des Zeitenabstands in der Überlieferung ein Anderes zu erblicken, sondern sie impliziert zugleich die Erkenntnis, daß im Eigenen seiner geschichtlichen Verstehenssituation jenes Andere mit eingeschlossen und insofern das Andere des Eigenen ist. Hiermit soll der Interpret die Überlieferung als einen Vorgang begreifen, der sich insofern auf seine eigene geschichtliche Verstehenssituation ausdehnt, wie er in seinem Tun den Wirkungen der Wirkungsgeschichte unterliegt:

Das historische Bewußtsein soll sich bewußt werden, daß in der vermeintlichen Unmittelbarkeit, mit der er sich auf das Werk oder die Überlieferung richtet, diese andere Fragestellung [nach der Wirkungsgeschichte] stets, wenn auch unerkannt und entsprechend unkontrolliert, mitspielt (WM, 305 [283-84]).

Die Wirkungsgeschichte, so sehr sie selbst zur Überlieferung gehört, operiert immer auch eine Entstellung der Überlieferung, welche deren

unmittelbare Zugänglichkeit beeinträchtigt. Sie leistet jene Spaltung des Eigenen vom Anderen, die verhindert, daß die Wahrheit der Überlieferung unmittelbar zur Sprache kommen kann. Der Interpret, sofern er sich die geschichtliche Vermitteltheit seines Zugangs nicht eingesteht, vermengt das Eigene der von der Verstehenssituation bedingten Vormeinungen und das Andere der Überlieferung, ein Anderes, das aufgrund unserer Mitzugehörigkeit zur Tradition jedoch nie ein völlig Fremdes sein kann. Gadamer spricht in diesem Zusammenhang von einer Polarität von Vertrautheit und Fremdheit, die im Umgang mit der Tradition erfahren wird. Der Interpret muß dabei einerseits eine Gemeinsamkeit von Voraussetzungen (Vormeinungen, Vorurteilen usf.) unterstellen bzw. entdecken, die ihn mit der Aussage der Überlieferung verbinden und die somit eine grundlegende Vertrautheit mit ihr implizieren, ebensosehr muß er andererseits die Vermitteltheit seines Verhältnisses zur Tradition erkennen und dadurch deren Fremdheit ins Auge fassen (WM, 300 [278-79]).

So zeichnet sich die Auseinandersetzung mit der Überlieferung als eine Beziehung zu einer in der Geschichte zurückliegenden Aussage ab, die aufgrund der historischen Distanz die Form eines fremden Gegenstands annimmt, *und* als eine Verbundenheit zu jener Aussage, die infolge des Überlieferungsgeschehens in die gegenwärtige Situation des Interpreten mit hineinspielt und insofern vertraut erscheint bzw. eine objektive Vertrautheit auf den Plan legt. Gadamer erweitert seine Überlegungen über die Polarität von Vertrautheit und Fremdheit und das Prinzip der Wirkungsgeschichte durch einen Rückgriff auf den phänomenologischen Begriff des *Horizonts*. Horizont haben - um die Bedeutung des Ausdrucks in Kürze zusammenzufassen -, heißt im hermeneutischen Kontext die Gewinnung des rechten Verhältnisses zur überlieferten Sache, d.h. den Erwerb der richtigen Einschätzung in Bezug auf die Fragen, die sich in Zusammenhang unserer Auseinandersetzung mit der Überlieferung stellen bzw. gestellt werden sollen. So wie der Horizont - in metaphorischer Rede - denjenigen Rahmen abgibt, innerhalb dessen Dinge "nach Nähe und Ferne, Größe und Kleinheit" eingeschätzt und auf ihr Maß zurückgeführt werden können, so muß der Interpret insoweit Horizont gewinnen, wie er die eigenen Maßstäbe und Vorurteile in ihren richtigen Maßen erfassen soll. Dies geschieht auf dem schon geschilderten Wege der Rückbesinnung auf deren Geschichtlichkeit.

Die Pointe der Horizont-Metapher liegt nun darin, daß durch sie die Vermitteltheit und gleichzeitig die Distanz zwischen der geschichtlichen Verstehenssituation und der Vergangenheit der überlieferten Gebilde begrifflich gefaßt werden können. Vermitteltheit und Distanz werden ins Bewußtsein aufgenommen, indem man den Horizont der eigenen Gegenwart und denjenigen der historisch vergangenen Situation voneinander abhebt und zugleich als miteinander verbunden erkennt. Es gibt demzufolge nicht zwei gänzlich voneinander abgeschiedene Horizonte, die der Interpret einander gegenüberstellen soll. Es könnte

keine Vertrautheit mit der Überlieferung zum Vorschein treten, wenn die historische Distanz zwischen Gegenwart und Vergangenheit sich zur Abgeschlossenheit der historischen Horizonte gegeneinander überspizte. Vielmehr sorgt die Wirkungsgeschichte bzw. die Wirkung der Überlieferung in der Geschichte für eine Bewegtheit der Horizonte, welche die Vertrautheit mit der Überlieferung ermöglicht. Die jeweilige Verstehenssituation läßt sich demnach nicht zu einer absoluten Standortgebundenheit steigern:

Dem Beweglichen verschieben sich die Horizonte. So ist auch der Vergangenheitshorizont, aus dem alles menschliche Leben lebt und der in der Weise der Überlieferung da ist, immer schon in Bewegung (WM, 309 [287-88]).

Solche Bewegung läßt sich in verschiedenen Weisen kennzeichnen: als Bewegung der Überlieferung selbst, als Fortgang der Wirkungsgeschichte, als Bewegung des Interpretieren in seinem Umgang mit Tradition usf. Sowohl die objektive als auch die subjektive Seite der Bewegung verschieben die jeweiligen Horizonte dadurch, daß sie die Fragen, die Fragestellungen, die Maßstäbe und die Vorurteile, also die Verstehensgrundlage sowie die Sachbezüge ändern und miteinander vermitteln. Indem die scheinbare Geschlossenheit der Verstehensvoraussetzungen - des Gefüges von Vormeinungen, Vorurteilen usf. - durch die Auseinandersetzung mit der Überlieferung aufgelöst wird, spielen die Horizonte der Vergangenheit und der Gegenwart ineinander: Sie bilden sich durch stete Vermittlung und durch die Erfahrung der Vergangenheit. Daher beschreibt Gadamer das Verstehen als "den Vorgang der *Verschmelzung* solcher vermeintlich für sich seienden Horizonte" (WM, 311 [289-90]).

Es muß nun danach gefragt werden, wie sich die Begriffe der Horizontenverschmelzung einerseits und der sich selber deutenden Wahrheit des Klassischen andererseits zueinander verhalten. Zwei Gefahren birgen sich in der Gadamerschen Darstellung der beiden Begriffe: Die erste besteht darin, daß das Festhalten an einer sich selbst deutenden Wahrheit der Tradition die Wirkung der Wirkungsgeschichte insofern aufhebt, wie diese lediglich zu einer Verschleierung dieser Wahrheit führt, ohne selbst eine positive und produktive Rolle im Verstehensprozeß zu spielen. Die Bedeutung von Wirkungsgeschichte und Zeitenabstand läuft durch die Berufung auf die normative Stellung des Klassischen Gefahr, eine bloß negative zu werden, sofern beides auf das zugunsten einer Wiederherstellung der zeitlosen Wahrheit der Tradition Aufzuhebende reduziert würde.

Die zweite Gefahr besteht darin, daß die Figur der Horizontenverschmelzung relativiert würde: Die Wiederherstellung der Wahrheit der Tradition bedeutete dabei die Unterschlagung der normativen Bedeutung des Gegenwartshorizonts. Die Maßstabsetzende Funktion des Klassischen (und der Tradition überhaupt) droht in der Tat, die Ansprüche der Vernunft, die in der kritischen Rückbesinnung auf die normativen Grundlagen der Verstehenssituation

der Gegenwart zur Geltung kommen können, durch den Verweis auf die Überlegenheit des Vergangenheitshorizonts zu vereiteln.

Die beiden genannten Gefahren lassen sich abwenden, wenn es gelingt, die produktive und normativ relevante Rolle des Zeitenabstandes sowie der Verschiebung der geschichtlichen Horizonte genauer ins Auge zu fassen. Dabei kann man sich durchaus auf Gadamer selbst berufen, insbesondere auf seine These, die geschichtliche Situation des Interpretens spiele eine produktive Rolle im Verstehensprozeß (WM, 301f. [279ff.]). Die aus dem Zeitenabstand hervorgehende unaufhebbare Differenz zwischen Interpret und Überlieferung hat nach Gadamer zur Folge, daß der Sinn eines Textes seinen Autor stets übertrifft, insofern der Sinn aus dem Ineinanderspielen der Bewegung der Überlieferung und der Bewegung des Interpretens entsteht. Dies verhindert eine Deutung des Verstehens als eines bloß reproduktiven Verfahrens. Daß dem Zeitenabstand eine positive Bedeutung zukommt, ist daher klar und wird vom Autor mehrfach unterstrichen: Es komme in der Tat darauf an,

den Abstand der Zeit als eine positive und produktive Möglichkeit des Verstehens zu erkennen (WM, 302 [280-81]).

Doch gerade das eigenständige Recht des Gegenwartshorizonts steht hier in Frage. Es handelt sich nun darum, die These, Verstehen sei eine produktive Leistung des Interpretens und schliesse insofern die Ausübung von dessen kritischem Selbstbesinnungspotential ein, gegen den überlegenen normativen Anspruch des Klassischen zu verteidigen. Gleichzeitig muß man sich der Aufgabe stellen, die eingangs aufgewiesene Radikalisierung des Zirkels des Verstehens auf dem Niveau der Maßstäbe des Verstehens erneut zu bedenken. Wie oben dargelegt, wiederholt sich die Zirkelstruktur des Verstehens im Hinblick auf die Frage nach dessen Richtigkeit: Die Einstimmung der Teile in einem Ganzen, die mit Gadamer als das Kriterium für ein geglücktes Verstehen anzusehen ist, kommt nicht unabhängig von den Wirkungen des Überlieferungsgeschehens zur Anwendung und unterliegt insofern dem Anspruch der Tradition, sowohl normativ als auch in Bezug auf den Prozeß des Verstehens vorgängig zu sein. In diesem Zusammenhang hatte ich auf zwei Schwierigkeiten hingewiesen, die durch ein solches Übergreifen der Wirkungen der Wirkungsgeschichte auf das kriteriale Niveau des Verstehens zustande kommen: erstens, die Schwierigkeit, die Kreativität und der erneuernde Impuls der Interpretation müßten aufgrund der aufscheinenden kriterialen Heteronomie des Gegenwartshorizonts als nichtig erkannt werden; zweitens die damit verknüpfte Gefahr, im Gegensatz zur Einsicht in die produktive Funktion des Zeitenabstandes müsse die normative Kontinuität der Tradition (beispielsweise in Gestalt des Klassischen) gegenüber und entgegen dem Eigenrecht der Interpretation unterstrichen werden.

III. 4. *'Vergessenheit', Gebrochenheit der Überlieferung als produktive Bedingungen des Verstehens*

Die Auflösung der Paradoxie wird im folgenden in einer erneuten Betrachtung der wirkungsgeschichtlichen Voraussetzungen des Verstehens gesucht.

Die erste These, die in diesem Zusammenhang verteidigt werden soll, wendet sich gegen die Vorstellung, daß unser 'Darinstehen in Überlieferung' das Darinstehen im Kontinuum der Überlieferung impliziere. Wäre dem so, ließen sich dann die Notwendigkeit des Verstehens, dessen Unabschließbarkeit sowie die Polarität von Vertrautheit und Fremdheit in der Begegnung mit Tradition nicht erklären. Gadamer nimmt selbstverständlich die Kontinuität der Überlieferung keineswegs als einen ausgemachten Tatbestand an. Bereits der Hinweis auf die Bewegtheit der geschichtlichen Horizonte legt es nahe, die Tradition als etwas aufzufassen, was der stetigen Wiederentdeckung, der bewußten Bewahrung durch ein 'immer anders Verstehen' sowie durch eine wiederholte Rückbesinnung auf unsere vielfältige Verbundenheit mit dem Überlieferungsgeschehen bedarf. Unzweifelbar ist dennoch, daß der normative Anspruch der Tradition sowohl im Lichte der Überlegenheit und der Selbstdeutung des Klassischen als auch hinsichtlich der oben ausgewiesenen Wiederholung der Zirkelstruktur des Verstehens auf dem Niveau der Verstehensmaßstäbe eine Kontinuität der Tradition bedeutet, und zwar vornehmlich im normativen Sinne. Dagegen gilt es, die Möglichkeit der kriterialen Erneuerung der Verstehensbedingungen zu verteidigen. Dies kann in zwei Schritten geleistet werden: In erster Linie soll dargelegt werden, daß der Gebrochenheit der Überlieferung, d.h. dem Nichtüberlieferten, Verlorengegangenen, der Vergessenheit Verfallenen eine genauso ursprüngliche Rolle in der verstehenden Begegnung mit der Überlieferung zukommt wie den Wirkungen der Wirkungsgeschichte. Wenn man sagen kann, daß letztere die 'positive' Seite des Überlieferungsgeschehens darstellt, so gilt es, der von der Gebrochenheit der Überlieferung - in all ihren Formen - vertretenen 'negativen' Seite des Überlieferungsgeschehens zu ihrem eigenen Recht zu verhelfen.

III. 4. 1. Vorurteile als Entstellung der Tradition

Dieses Recht erscheint in seiner vollen Tragweite, wenn man sich vergegenwärtigt, daß unsere Vorurteile sowohl durch die positive als auch - und genauso sehr - durch die negative Seite des Überlieferungsgeschehens bestimmt sind. Diejenigen Vormeinungen, Vorverständnisse, Vorbegriffe, die den Ausgangspunkt unserer Verstehensbemühungen konstituieren und unsere Gemeinsamkeit mit

der Sache der Tradition sichern, bergen zugleich jene versteckte Vertrautheit mit ihr, die im Verstehensprozeß nachvollzogen werden soll. Deren Fremdheit in Bezug auf die Sache der Überlieferung ist es jedoch, was uns allererst auf die Notwendigkeit des Verstehens hinweist. Dieses erfolgt nun dadurch, daß wir uns, und das heißt: daß wir unsere Vormeinungen und Vorurteile im Verstehen aufs Spiel setzen. Die Notwendigkeit, ein Verhältnis mit der Tradition durch die Wiederentdeckung einer Gemeinsamkeit herzustellen, läßt zugleich die produktive Rolle unserer Fremdheit mit der Überlieferung durchscheinen. Daß wir aufgrund unserer Vorurteile - und erst durch sie - in der Tradition das Andere des Eigenen entdecken, erfordert sowohl die Betonung des *Eigenen* im Anderen als auch die Unterstreichung des *Anderen* des Eigenen. Die Herstellung des Verhältnisses erfolgt nicht im Zeichen der Aufhebung der Fremdheit in der grundsätzlichen Vertrautheit; vielmehr bedarf es erst einer gewissermaßen selbstgerechten Fremdheit, soll die Vertrautheit hervortreten können. So kann Gadamer mit Recht die Polarität von Vertrautheit und Fremdheit als diejenige Aufgabe ausweisen, auf die sich die Hermeneutik gründet (WM, 300 [278-79]). Könnte in der Tat der Anschluß an die Tradition in Form einer selbstverständlichen Einigkeit gefunden werden, so bedürfte es des Verstehens noch nicht einmal. Fürwahr kommt der entstellenden Wirkung der Wirkungsgeschichte eine originäre Bedeutung wie deren Funktion der Kontinuitätssicherung zu. Indem Gadamer das wirkungsgeschichtliche Bewußtsein als Bewußtsein der hermeneutischen Situation kennzeichnet, trägt er sowohl der Unaufhebbarkeit der Wirkungsgeschichte als auch ihrer eigenständigen Funktion der 'Fremdheitserzeugung' Rechnung.

Infolge der Anerkennung der produktiven Funktion der Vorurteile in ihrer Fremdheit in Bezug auf Tradition, wird im übrigen auch auf die Unterscheidung von wahren und falschen Vorurteilen ein neues Licht geworfen: Die 'falschen' Vorurteile, sofern sie der Entrückung der Tradition entspringen und sie dadurch widerspiegeln, sind auf die gleiche Weise bedeutsam wie die 'wahren'. Ihnen wird ein Objektivitätsmoment zuteil, insofern sie den Gang der Wirkungsgeschichte kennzeichnen.

III. 4. 2. Lebensformen und hermeneutische Situation

Somit ist ein erster Aspekt der 'Negativität der Überlieferung' genauer beleuchtet worden: die Vorurteile als Entstellung der Tradition im Überlieferungsgeschehen. Die Kontingenz der Tradition ist dadurch in einer ersten Form als Bedingung des Verstehens ausgewiesen worden. Ein zweiter Aspekt, der hier berücksichtigt werden soll, betrifft die Rolle der geschichtlichen Entwicklung der Lebensformen in Bezug auf die Situation des Interpretieren. Die - an dieser Stelle allerdings auf die Grundzüge sich bescheidende - Erläuterung dieser Beziehung kann sich auf das von Gadamer wieder ans Licht gebrachte Moment der *Anwendung* im Vollzug des Verstehens stützen. Die "Anwendung des

zu verstehenden Textes auf die gegenwärtige Situation des Interpreten" ist mit Gadamer als ein innerer Bestandteil des Verstehens zu betrachten. Sowie ein Gesetz nur im Augenblick seiner Auslegung im Urteil, also zugleich im Hinblick auf dessen Anwendung auf das Besondere, seinen Anspruch konkretisiert, so kehrt dieses Anwendungsmoment im Verstehen überhaupt wieder, wenn die Gemeinsamkeit mit der Tradition unter den Bedingungen der Situiertheit des Interpreten im Überlieferungsgeschehen wiedergewonnen werden soll (WM, 314 [292-93]). Daß die Selbigkeit der Sache, die der Interpret mit der Tradition teilt, erst im Augenblick der immer zu erneuernden Verschmelzung der historischen Horizonte ihre jeweilige Bedeutung erhält, sowie das 'immer anders Verstehen' als Ergebnis der Bewegtheit der historischen Verstehenssituation, sind beides Ausdruck der Zentralität des Anwendungsmoments im Vollzug des Verstehens. Dieses Moment konkretisiert sich, allgemein ausgedrückt, in der jeweiligen Herstellung des Verhältnisses zur Überlieferung, in dem sich die Spannung von Vertrautheit und Fremdheit aufbaut. Das 'sich in Verhältnis setzen zur Überlieferung' erfordert die Anwendung des zu Verstehenden auf die eigenen Vorurteile: Die Wahrheit des Überlieferten vermag nur dann zur Geltung zu kommen, wenn man sie zum Ganzen der eigenen Überzeugungen in Beziehung setzt. Die Frage, was diese Wahrheit in Bezug auf die Vorurteile des Interpreten zu bewirken im Stande sei, impliziert ein Moment des Anwendung des zu Verstehenden auf die Situation der Interpretation, wie diese im Gefüge der Vorverständnisse verkörpert ist.

Der Vollzug des Verstehens beruht insofern gleichermaßen auf der Bereitschaft des Interpreten, im Zuge seiner Begegnung mit der Tradition sein Verständnis der eigenen hermeneutischen Situation in Frage zu stellen. Dies aber bedeutet: Der Horizont des Interpreten 'verschiebt' sich im Gefolge des neu gewonnenen Verständnisses. Eine solche Verschiebung hängt mit dem Gelingen des Verstehensprozesses unmittelbar zusammen. Das Weltverständnis des Interpreten, sein Verhältnis zur Gegenwart stehen im Spiel. Das hermeneutische Moment der Anwendung erweitert sich hier um eine neue Dimension, denn das verstehende Verhältnis zum gegenwärtigen Lebenshorizont bewirkt die Einbeziehung der historischen und gesellschaftlichen Situation in die konkreten Formen der Begegnung mit Tradition. Das Verhältnis zur Geschichte stellt hierbei ein eigens noch zu berücksichtigendes Merkmal der Anwendung im Vollzug des Verstehens dar. Die 'Anwendungsbedingungen' sollen demzufolge nicht lediglich als Niederschlag der Wirkungen der Wirkungsgeschichte betrachtet werden, sondern sie werden ebenso sehr vom geschichtlichen Horizont des Interpreten diktiert. Es handelt sich nun selbstverständlich keineswegs darum, die Situation des Interpreten in eine im Überlieferungsgeschehen wurzelnde und eine durch die geschichtliche Lebensform geprägte zu verdoppeln. Vielmehr soll an die naheliegende

Verquickung von Sprache, Handeln und lebensweltlichem Handlungsrahmen erinnert werden, wie sie in Wittgensteins Sprachspielbegriff begegnet. Gewiß tritt hier eine Dimension der Sprachlichkeit in Erscheinung, die nicht gänzlich auf das Wirken der Tradition in der Geschichte zurückgeführt werden kann; vielmehr wird man hier auf ein gewisses Heteronomiemoment der Sprachlichkeit verwiesen. Die Kontingenz der historischen und gesellschaftlichen Gegebenheiten, die lebensweltlichen Veränderungen, welche die Überschaubarkeit menschlichen Handelns stets überfordern, ereignen sich freilich nicht auf einer anderen Ebene als derjenigen der schon immer sprachlich vermittelten 'Situation' des Interpreten (anders also, um ein Beispiel zu nennen, als der materialistische, vulgärmarxistische Determinismus lehrte). Doch kommt durch solche Kontingenz ein materialistisches Element insofern zum Vorschein, als die Geschichte eine Verschiebung der Situation des Verstehenden und Handelnden operiert, und zwar dermaßen, daß jener sich in der verrückenden Situation nicht wiedererkennt, denn sie ist nicht Produkt seiner verstehenden Praxis. Die somit wechselnden Bedingungen des Verstehens erfordern eine Vermittlung, die sich auf die Aneignung derjenigen Elemente der erneuerten Situation richten, die ihm infolge der, wenn man so sagen kann, 'Blindheit' des geschichtlichen Geschehens als heteronom erscheinen. In der somit erforderlich gewordenen Gewinnung eines neuen Horizonts verflechten sich Begegnung mit der Tradition - oder mit fremdem Sinn überhaupt - und Aneignung der objektiv verschobenen Verstehens- und lebensweltlichen Existenzbedingungen. Die Produktion von Sinn im Zuge dieser Aneignungsbemühung bereichert die Begegnung mit Tradition um einen neuen Aspekt: Vorurteilhaftigkeit des Verstehens verdankt sich sowohl dem 'Darinstehen in Überlieferung' als auch der davon teilweise unabhängigen Eingebundenheit in die sich verschiebenden Lebensformen.

III. 5. *Quellen des Neuen*

Zwei Argumente für die Möglichkeit einer kritischen Auseinandersetzung mit der Überlieferung sind aufgestellt worden. Beide zielen dahin, das Eigenrecht des Verstehenshorizonts der Gegenwart zu betonen. In erster Linie ist aufgezeigt worden, wie die Gebrochenheit der Tradition und die entstellende Wirkung der Wirkungsgeschichte eine originäre Bedeutung in Bezug auf die Begegnung mit der Überlieferung innehaben. Die dadurch entstehende Fremdheit der Tradition ist dabei als eine notwendige Bedingung des Verstehens ausgewiesen worden.

In zweiter Linie ist an ein weiteres Element in der Konstitution des Gegenwartshorizonts erinnert worden: die Veränderung der Lebensformen als Verschiebung der Bedingungen, unter denen das hermeneutische Moment der Anwendung zum Zuge kommt. Ich habe

die These vertreten, daß das Einschneiden des darin aufscheinenden materialistischen Moments in das Kontinuum des Überlieferungsgeschehens ein Heteronomieelement eindringen läßt, das in der Begegnung mit Tradition nicht ohne Wirkung bleibt.

Das angestrebte Ziel, den gesuchten Zugang zur Sprachkritik zu sichern, ist indes noch nicht erreicht. Soll es möglich sein, durch die philosophische Hermeneutik eine Perspektive auf 'schwache' Rationalitätsprüfung in Zusammenhang mit einer - freilich ohne Totalitätsanspruch befrachteten - kritischen Rückbesinnung auf Tradition, Sozialisationsformen usf. zu eröffnen, so muß gezeigt werden, daß die Gebrochenheit der Tradition in all den bisher aufgefundenen Formen um ein positives, in dem kreativen Potential der Sprache zu erblickendes Gegengewicht ergänzt werden kann. Die Hervorhebung der Fremdheit zur Tradition als gleichberechtigtes Moment in der Polarität von Vertrautheit und Fremdheit sowie der Aufweis eines 'materialistisch' zu nennenden Einbruchs von Heteronomie in die Situation des Interpretieren, welcher durch den Gang der geschichtlichen Lebensformen eintritt, kennzeichnen die Schnittstellen, an denen ein kritisches Potential zur Entfaltung gelangen kann. Sie liefern insofern die formellen Bedingungen für die Eröffnung kritischer Perspektiven über das Überlieferungsgeschehen und dessen normative Ansprüche. Solche Perspektiven müssen dennoch eigens begründet werden, damit die Produktivität der Gebrochenheit von Tradition über die bisherige formelle Bestimmung hinaus einen eigentlichen Sinn erhält.

Im vorgegebenen Rahmen dieser Arbeit kann ich nicht dem Anspruch genügen, der ganzen Fülle der Problematik Rechnung zu tragen.

IV

Die Grundlegung der Diskursethik

IV. 1. *Kognitivismus, Formalismus und Universalismus der Diskursethik und ihre Nähe zu Kant*

Die Diskursethik kennzeichnet sich als eine formalistische Ethik, deren Anliegen darin besteht, ein Verfahren zur Lösung moralischer Konflikte anzugeben. Der moralische Gesichtspunkt, der damit erreicht werden soll, zielt dahin, den moralisch Argumentierenden eine Prozedur zur Verfügung zu stellen, die zur Begründung moralischer Normen dienen kann. Die Begründung konkreter moralischer Prinzipien ist infolgedessen kein geradewegs angestrebtes Ziel der prozeduralistisch angelegten Diskursethik, welche sich vielmehr um die Rechtfertigung moralisch relevanter Argumentationsprinzipien bekümmert; erst diesen fällt die Aufgabe zu, die moralische Richtigkeit der argumentativ ergründeten Normen zu gewährleisten. Das anerkannte Vorbild ist Kants kategorischer Imperativ, nicht als Handlungsmaxime, sondern als Begründungsprinzip verstanden.⁵³ Mit dem Kantischen Ansatz ist die Diskursethik in der Tat durch Formalismus (1), Kognitivismus (2) und Universalismus (3) vereinigt.

IV. 1. 1. Formalismus. Formalistisch soll sie genannt werden durch ihre Eigenschaft, "keine inhaltlichen Orientierungen", sondern eine Prozedur zu bieten: Sie begründet diejenigen Prinzipien, die im praktischen Diskurs, also in derjenigen diskursiven Veranstaltung, welche zur Entscheidung über Richtigkeitsansprüche herbeigerufen wird, die Richtigkeit der Ergebnisse absichern. Solcher Formalismus kennzeichnet sich durch ein weiteres Merkmal, das an späterer Stelle tiefere Aufmerksamkeit erheischen wird: Ähnlich der Funktion des Kantischen kategorischen Imperativs werden im praktischen Diskurs keine Normen erzeugt, sondern von außen, sc. aus dem lebensweltlichen Kontext eingebrachte moralische Ansprüche und hypothetische Normen geprüft. Der praktische Diskurs knüpft an Handlungskonflikte an, denen die alltagsbewährten Schlichtungsmechanismen versagen. Wo die Konfliktbeseitigung die Suspension konsensuellen Handelns und den Übergang in den praktischen Diskurs erfordert, da setzt das diskursethische Prüfverfahren an. Das Vorhandensein ausscherender

⁵³ Habermas, Jürgen: Gerechtigkeit und Solidarität. Zur Diskussion über "Stufe 6". In: ED, 49-76; hier S. 54.

Moralvorstellungen, schließlich die Vorgabe von zur Verhandlung stehenden Inhalten, ist die empirische Voraussetzungen dafür, daß die diskursive Prozedur in die Wege geleitet werden kann (MKH, 113).

IV. 2. 2. *Kognitivismus*. Als kognitivistisch kennzeichnet sich die Diskursethik dadurch, daß sie auf der These beruht, über Richtigkeitsansprüche lasse sich argumentativ, durch Gründe, entscheiden. Moralische Urteile brächten demzufolge "nicht nur die kontingenten Gefühlseinstellungen, Präferenzen oder Entscheidungen des jeweiligen Sprechers oder Aktors zum Ausdruck"⁵⁴, sie besäßen vielmehr den Status eines "Erfahrungsgegenstands" oder einer "Tatsache"! Normen gibt es. Die Parallelisierung vom Status der Richtigkeitsansprüche mit demjenigen der Erfahrungsgegenstände, auf die der Sprechende durch konstative Sprechakte Bezug nimmt, wird von Habermas, dem naheliegenden Verdacht des moralischen Platonismus zum Trotz, bewußt durchgeführt. Die Richtigkeit des moralischen Gebots ist demnach genau dann gegeben, wenn es durch die diskursethische Prozedur als 'existierend' erkannt wird:

Der modale Operator 'es ist geboten' spielt für das Mitglied sozialer Systeme eine ähnliche Rolle wie für den Beobachter der Natur das Existenzquantor 'es gibt'; beide bringen eine Existenzweise zum Ausdruck (VE, 146f.).

Sollenssätze seien 'wahrheitsanalog' (ED, 11). Der diskursethische Kognitivismus setzt demzufolge die durchgängige, universelle Geschiedenheit von Wahrheit und Falschheit der moralischen Urteile.

IV. 1. 3. *Universalismus*. Der Universalismus der Diskursethik ist schließlich eine Folge des kognitivistischen Ansatzes. Die prozeduralen Prinzipien des diskursethischen Prüfungsverfahrens sollen gewährleisten, daß jeder Beteiligte schlechthin zu einem endgültigen Urteil über die normative Richtigkeit eines Sollensgebots gelangen kann. Die Prozedur erfüllt die Funktion, die Schere möglicher Urteile in einer verallgemeinbaren Erkenntnis zu schließen, welche der Beseitigung aller erdenklichen Meinungsverschiedenheiten zugunsten der Richtigkeit eines Urteils gleichkommt. Die Anbindung moralischer Vorstellungen an die Besonderheit bestimmter Kulturen und Lebensformen verwirft die Diskursethik als ethischen Relativismus (MKH, 132). Moralische Autorität gebührt demnach lediglich denjenigen Normen, die berechtigterweise einen Anspruch auf allgemeine Geltung erheben können; sie sind keineswegs Ausdruck eines kulturgebundenen Partikularismus. Dies tritt Habermas zufolge bereits in der unpersönlichen Form zu Tage, in die Sollensgebote auf dem Niveau der Sprechakte gekleidet sind. Sie liefern eine Antwort auf die Frage: 'was soll ich tun?', wobei Habermas diese Frage weder im Sinne des Empiristen als ein 'was will ich tun?' und 'wie kann ich es tun?' noch im

⁵⁴ Habermas, Jürgen: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. In: Ders.: MKH, 127-206; hier S. 131.

Sinne des Utilitaristen als Frage nach der technischen Herbeiführung des Wünschenswerten mißverstanden wissen will (MKH, 59). Solche Mißdeutungen verfehlten den kognitiven Gehalt praktischer Gebote, welcher dagegen in der Frage nach der durch Gründe aufzuweisenden Rechtfertigung praktischen Handelns seinen Sinn erhält. 'Etwas tun sollen' impliziert demzufolge 'gute Gründe haben, etwas zu tun', doch sind universalisierbare Gründe gemeint, d.h. Gründe, deren Richtigkeit sich allgemeingültig feststellen lassen muß. In diesem Zusammenhang formuliert Habermas die These, daß gültige Normen den sie ausdrückenden Sprechakten vorgelagert sind: Die besondere Form der Verkündung, ja überhaupt die Tatsache, ob die Norm zum Ausdruck gebracht wird, verschlage nichts an deren 'Existenz' (MKH, 70). Diese Ablösung von Ausdruck durch Sprechakte und Objektivität der Norm zielt anscheinend dahin, die Selbständigkeit der Norm gegenüber der Kontextgebundenheit der illokutiven Kräfte zu unterstreichen. Die Bezugnahme auf die Norm besteht im Durchgreifen auf eine andere normative Ebene als diejenige der wandelbaren Kontexte, in welche Sprechakte eingebettet sind. Ein Sprechakt an sich beansprucht noch keine Allgemeingültigkeit. Dessen illokutionäre Rolle ist von der Bezugnahme auf eine richtige Norm zu betrachten; der ausgedrückte Geltungsanspruch 'residiert' nicht in der Form des Ausdrucks oder in dessen illokutionärem Wert im Kontext der Äußerung, sondern in der Norm selbst (ebenda).

Was impliziert aber diese Sichtweise über die Gültigkeit von Normen in Bezug auf deren diskursive Anerkennung? Läuft man dabei nicht Gefahr, die Diskursethik der praktischen Irrelevanz preiszugeben, verankert man die normative Richtigkeit in eine 'moralische Sonderwelt' jenseits der sprachpragmatischen Dimension? Bleibt die Anerkennung, oder, nach Habermas, die Erkenntnis der Norm an entsprechende diskursive Akte gebunden, die immerhin in einem faktischen Diskurs vorgetragen werden müssen, so ist nicht einzusehen, welcher theoretischer und vor allem praktischer Gewinn mit der Versicherung, Normen käme 'Existenz' zu, erbracht sein müsse.

Der Sinn einer solchen Hypostasierung einer 'Welt der Normen' besteht nach Habermas wohl darin, daß die Objektivierung der normativen Richtigkeit eine derjenigen notwendigen Antizipationen des ideellen Sich-verständigt-Habens über Normen darstellt, die eine notwendige Bedingung der Möglichkeit praktischer Diskurse ausmachen. Der Vorgriff auf endgültige normative Richtigkeit, den die Sprechenden bei der Aufstellung entsprechender Geltungsansprüche Habermas zufolge vollziehen, ist erst vor dem Hintergrund eines normativen Ideals zu verstehen, das als Antizipation letzter Gültigkeit im Schoße des faktischen Diskurses stets präsent sei. Die *Antizipation* eines solchen Ideals sei ein unabdingbarer Bestandteil der Verständigung über praktische Geltungsansprüche. Darin besteht der transzendente Stellenwert, den Habermas den Grundvoraussetzungen des praktischen Diskurses zuschreibt. Sofern Berechtigung und Zweckmäßigkeit eines

solchen Transzendentalitätsanspruchs bereits abgewogen worden sind, werden sie hier nicht weiter behandelt. Die rationale Nachkonstruktion der zu antizipierenden Voraussetzungen des praktischen Diskurses liefert jedenfalls - Habermas zufolge - eine Begründung derjenigen Grundnormen, welche die Richtigkeit der Diskursführung verbürgen sollen. Die Idealität des universellen Konsenses spiegelt sich im korrekt durchgeführten praktischen Diskurs in dem Ziel, den Partikularismus besonderer kultureller Bezüge in Richtung eines Allgemeinheit anstrebenden moralischen Gesichtspunktes (*moral point of view*) zu überwinden. Dieses Ziel, welches zugleich den diskursiven Normen als Argumentationsregeln die Grundlage verleiht, konkretisiert in der diskursiven Praxis die Antizipationen jenes transzendentalen, in der geschichtlichen Wirklichkeit nie gänzlich einzuholenden Ideals der normativen Gewißheit. Die Notwendigkeit einer diskursiven Verarbeitung und Prüfung von Richtigkeitsansprüchen wird von Habermas gleichsam anhand des Partikularismus, dem der einzelne Diskursteilnehmer verhaftet bleibt, aufgezeigt. Die Erlangung des übergeordneten moralischen Standpunkts kann keine monologisch in Angriff zu nehmende Aufgabe sein, denn der Formalismus der Argumentationsregeln gestattet per se noch keine Erzeugung gültiger Normen. Diejenige radikale Kritik von Geltungsansprüchen (als Konkretisierung der allgemeinen Sprachkritik), in welcher der Kern der formalistischen Wahrheitstheorie Habermasens identifiziert worden war, erfordert das Zutun der möglichen Diskursteilnehmer, und zwar, im praktischen Bereich, aller von den Folgen der Normanwendung virtuell Betroffenen.

Der Standpunkt der Allgemeinheit wird nach Habermas dadurch erreicht, daß diejenigen Normen als gültig erkannt werden, welche die Zustimmung *aller* Betroffenen verdienen. Die Prüfung seitens Einzelner,

ob sie das Inkrafttreten einer strittigen Norm in Ansehung der Folgen und Nebenwirkungen, die einträten, wenn alle sie befolgen würden, wollen können; oder ob jeder, der sich in ihrer Lage befände, das Inkrafttreten einer solchen Norm wollen könnte (MKH, 75)

reicht indes nicht, die besondere Perspektive des einsamen Subjektes zu überwinden. Habermas nimmt daher eine Revision des Kantischen Kategorischen Imperativs im Sinne einer diskursiven Erweiterung der Richtigkeitsprüfung vor, um zu folgendem *Universalisierungsgrundsatz* (U) zu gelangen:

Jede gültige Norm muß der Bedingung genügen,

daß die Folgen und Nebenwirkungen, die sich jeweils aus ihrer *allgemeinen* Befolgung für die Befriedigung der Interessen eines *jeden* Einzelnen (voraussichtlich) ergeben, von *allen* Betroffenen akzeptiert (und den Auswirkungen der bekannten alternativen Regelungsmöglichkeiten vorgezogen) werden können (ebenda).

IV. 2. *Universalisierungsgrundsatz und diskursethische Grundnorm*

Habermas unterscheidet ferner den Universalisierungsgrundsatz (U) von dem *diskursethischen Grundsatz* (D), der die Grunderkenntnis der Diskursethik ausspricht. Diese besteht in der Gleichsetzung von Konsens über einen Geltungsanspruch bzw. eine Norm und deren Gültigkeit. Die Normenbegründung kann demzufolge nur im Rahmen eines praktischen, herrschaftsfreien Diskurses stattfinden, in dem die Beteiligten (ideellerweise *alle* Beteiligten) ein begründetes Einverständnis erzielen. Während (D) die Voraussetzung zur Wahrheitsfindung im moralischen Bereich zum Ausdruck bringt, dient (U) als *Argumentationsregel* für die jeweilige Austragung praktischer Konflikte im Diskurs.

Durch beide Prinzipien will Habermas der von ihm erblickten Alltagsintuition Rechnung tragen, die seines Erachtens von all denjenigen, die sich auf moralische Argumentationen einlassen, unterstellt wird: Moralische Argumentationen gehen stillschweigend von der starken Voraussetzung aus,

daß im Kreise der Betroffenen grundsätzlich ein begründeter Konsens [über Ansprüche auf normative Richtigkeit] erzielt werden kann (TKH I, 39).

Die diskursive Einlösbarkeit moralischer Geltungsansprüche ergibt sich nach Habermas in konzeptuell notwendiger Weise aus ihrem Sinn:

Handlungsnormen treten für ihren Geltungsbereich mit dem Anspruch auf, im Hinblick auf eine jeweils regelungsbedürftige Materie ein *allen* Betroffenen *gemeinsames* Interesse auszudrücken und darum allgemeine Anerkennung zu verdienen (ebenda).

Die Normativität des moralischen Geltungsanspruchs ist demzufolge von dessen Allgemeinheit nicht zu trennen: Indem er ein Interesse verkörpern soll, das transsubjektiv sei, erfordert er eine Beurteilung aus einem Standpunkt, aus dem die privaten Motive und Interessen jedes Betroffenen in seiner Privatheit ausgeschlossen werden sollen. Die Rationalität desjenigen, der im Hinblick auf moralische Fragen argumentiert, bemißt sich an seiner Fähigkeit, seine Affekte und unmittelbare Interessen auszuklammern, um die problematisierten Richtigkeitsansprüche unparteiisch und mit dem Ziel der Konsenserzielung zu betrachten. Die im geschilderten Sinne allgemeine Natur solcher Ansprüche sollte eine Bürgschaft dafür darstellen, daß

gültige Normen unter Bedingungen, die alle Motive außer dem der kooperativen Wahrheitssuche neutralisieren, grundsätzlich auch die rational motivierte Zustimmung aller Betroffenen [müssen] finden können (TKH I, 39f.).

Zunächst muß also die Ableitung der beiden Grundsätze (U) und (D) aus den unabdingbaren Präsuppositionen der (moralischen) Argumentation unter die Lupe genommen werden; anschließend wird man die Berufung auf ein gemeinsames Interesse 'aller von einer Norm möglicherweise Betroffenen' prüfen. Dabei wird die Natur der hier in Anspruch genommenen Gemeinsamkeit und deren Verhältnis zur kognitiven Anlage der diskursethischen Prozedur zu untersuchen sein.

IV. 3. *Präsuppositionsanalyse und praktischer Diskurs*

Die Diskursethik verfährt, gemäß der bei Erforschung der idealen Sprechsituation dargestellten Präsuppositionsanalyse, rekonstruktiv: Sie beabsichtigt Ergründung und reflexive Begründung derjenigen intuitiven Moralvorstellungen, d. h. desjenigen Kerns allgemeiner moralischer Intuitionen, der sich dafür eignet, "einen universelle Geltung beanspruchenden 'moralischen Gesichtspunkt'" (ED, 51) ausfindig zu machen. Hierbei waltet die These, daß moralische Normen eine objektive Grundlage in kognitiven Strukturen erfahren, welche den allgemeinen Rahmen darstellen, im dem 'natürliche' Moralvorstellungen eingefaltet sind. Diese Verquickung von Ethik und Entwicklungspsychologie wird offenbar von der Grundüberzeugung diktiert, daß die in der Grundlegung der Diskursethik zum Zuge kommende Präsuppositionsanalyse erst aufgrund der Annahme, die zu erforschenden Präsuppositionen wurzeln in einem objektiven psychischen kognitiven Substrat, ihren Sinn und ihre Berechtigung erhalte. Was 'präsupponiert' werden kann, soll kein Ausdruck kontingenter Beliebigkeit bloßer Meinungen sein, sondern es soll den Status einer Ermöglichungsstruktur von empirisch feststellbaren Moralvorstellungen beanspruchen können. In erneutem Anschluß an die Kohlbergssche Entwicklungspsychologie setzt sich Habermas dementsprechend zum Ziel, die moralische Tiefenstruktur herauszufinden, aufgrund derer selbst die Beliebigkeit wandelbarer Moralvorstellungen auf die bleibende kognitive Grundlage zurückgeführt werden könne, welche den gemeinsamen, objektiven Kern jener 'Oberflächenerscheinungen' enthalte.

So ist die bereits geschilderte Präsuppositionsanalyse das Verfahren, das zur Begründung von den beiden Grundprinzipien der Diskursethik, dem Universalisierungsgrundsatz und dem diskursethischen Grundsatz, berufen ist. An den Einwänden gegen Reichweite und Fruchtbarkeit dieser Methode, welche in Bezug auf die universalpragmatische Grundlegung der Konsenstheorie der Wahrheit eingebracht wurden, festhaltend, sollen anschließend die wesentlichen Züge der Anwendung der Präsuppositionsanalyse auf die eigentlichen ethischen Grundlagen der Diskurstheorie nachgezeichnet werden. Dies in der Absicht, drei weitere Einwürfe vorzutragen:

Der kontrafaktische Charakter der ethischen Grundsätze läßt diejenigen Schwierigkeiten wiederkehren, die in Bezug auf den kontrafaktischen und (quasi-)apriorischen Charakter der idealen Sprechsituation behandelt worden sind. Dadurch, daß jene Grundsätze zugleich zu den Ermöglichungsbedingungen der argumentativen Rede und zum normativen, im Sinne eines regulativen Prinzips wirkenden Ideal der Argumentation gerechnet werden, entsteht eine Kluft zwischen der Faktizität und der Idealität der Argumentation, welche den apriorischen Status der ethischen Diskursprinzipien in Zweifel ziehen muß. Infolge der Ausbuchstabierung dieser aporetischen Situation läßt sich der Gegensatz von Zweckrationalität und Verständigungshandeln in ein neues Licht rücken. Es läßt sich insbesondere zeigen, daß der durch Einbeziehung der sprachpragmatischen Kategorien von Illokution und Perlokution nachgewiesenen analytischen Vorrangigkeit des kommunikativen vor dem strategischen Handeln gerade *keine* ethisch-rationale Überlegenheit entspricht (IV. 3.).

Die Ableitung der ethischen Grundsätze erfolgt nicht so sehr aus der Aufzeigung performativer Widersprüche bei deren Bestreitung, sondern sie legt *semantische* Widersprüche zu Tage. Der Unterschied wird sich in Bezug auf die Stichhaltigkeit des Begründungsvorhabens als tiefgreifend erweisen. Denn dessen Universalisierbarkeit hängt unmittelbar von der Möglichkeit ab, die Widersprüchlichkeit der Bestreitung der beiden Grundsätze von sprachspielabhängigen semantischen Festlegungen loszulösen. Während der *performative* Widerspruch die illokutionäre Rolle der betroffenen Äußerungen *kontextübergreifend* unterbindet, die Äußerung sich hiermit von selbst aufhebt, läßt sich der semantische Widerspruch keineswegs ungeachtet der im einzelnen vorzunehmenden Prüfung der besonderen Sprachspiele als Nachweis der Allgemeingültigkeit der zu Grunde liegenden *semantischen* Werte ins Feld führen. Im Anschluß an diese kritische Pointe läßt sich zeigen, daß der Grundsatz einer allgemeinen Einlösbarkeit von Geltungsansprüchen nicht aufrechterhalten werden kann. Entfallen nämlich diejenigen pragmatischen Stützen, welche die diskursive Veranstaltung des universalen Diskurses tragen, so kann selbst die Universalität der diskursiven Prozedur nicht anerkannt werden (IV. 4.).

Anhand der präsuppositionsanalytischen Begründung der ethischen Grundsätze des praktischen Diskurses läßt sich nicht nachweisen, weshalb der Eintritt in den praktischen Diskurs - in dessen diskursethischen Auslegung - *notwendig* sei. Es handelt sich dabei um einen Einwurf gegen die Tragweite, die Habermas der Ausarbeitung einer Handlungstheorie durch eine Universalpragmatik zuschreibt. Ich werde zu zeigen versuchen, daß der Eintritt in den Diskurs eine *dezisionistische Komponente* behält, der mit theoretischen Mitteln nicht beizukommen ist (IV. 5.).

IV. 4. Die Fragwürdigkeit des kontrafaktischen Charakters der ethischen Voraussetzungen der Kommunikation und eine Revision des Gegensatzes zwischen strategischem und kommunikativem Handeln

Habermas strebt nach dem Nachweis, daß (U) aus Voraussetzungen der Argumentation überhaupt hervorgeht, welche ihrerseits Gegenstand einer universalpragmatischen (transzendentalen) Begründung sein können. Die Brücke zwischen den letzteren und dem ersteren soll dadurch geschlagen werden, daß gezeigt wird, wie

jeder, der sich auf die allgemeinen und notwendigen Kommunikationsvoraussetzungen der argumentativen Rede einläßt und der weiß, was es heißt, eine Handlungsnorm zu rechtfertigen, implizit die Gültigkeit des Universalisierungsgrundsatzes [...] unterstellen muß (MKH, 97).

Die von Habermas bereits im Rahmen der Untersuchung einer idealen Sprechsituation angeführten Voraussetzungen der Aufrichtigkeit der Teilnehmer sowie der Herrschaftsfreiheit des Diskurses werden an dieser Stelle nicht erneut aufgegriffen. Stattdessen möchte ich mich nochmals dem kontrafaktischen Charakter der 'reinen', quasi-transzendentalen Diskursregeln zuwenden, den Habermas zur Erklärung des Unterschieds zwischen faktisch feststellbaren und ideell voraussetzenden Merkmalen erfahrbarer Sprechsituationen heranzieht.

Habermas hält an der Auffassung fest, daß die notwendigen Präsuppositionen von Rede und Argumentation, die sich durch Aufdeckung performativer Widersprüche bei ihrer versuchsweisen Bestreitung herausfinden lassen, *faktischen* Diskursen zugrunde liegen, und zwar in Form von stillschweigend anerkannten und intuitiv gewußten Bedingungen sinnvoller Argumentation. Die Regelform, in der solche Präsuppositionen nach erfolgter Herausstellung dargestellt werden, legt Habermas zufolge "das Mißverständnis nahe, als würden alle real durchgeführten Diskursen diesen Regeln genügen müssen" (MKH, 101). Einmal nun eingeräumt, daß dies zumeist nicht zutrifft, muß zugegeben werden:

daß diese Normen nur annäherungsweise erfüllt sein können;
daß ihr Regelstatus erläuterungsbedürftig ist.

Denn es handelt sich offensichtlich nicht um Regeln, die für Diskurse "nicht in demselben Sinne *konstitutiv*" sind "wie beispielsweise Schachregeln für real durchgeführte Schachspiele" (ebenda). Während Schachregeln den tatsächlichen Ablauf des Spiels durchgängig bestimmen,

sind Diskursregeln nur eine Form der *Darstellung* von stillschweigend vorgenommenen und intuitiv gewußten pragmatischen Voraussetzungen einer ausgezeichneten Redepraxis

(ebenda).

Die Regeln des Schachspiels ließen sich, so Habermas, den syntaktischen, semantischen und logischen Regeln annähern, deren tatsächliche Befolgung Bedingung einer fehlerfreien Argumentationspraxis sei. Diejenigen Diskursregeln hingegen, die dem Bereich der Universalpragmatik zuzuordnen sind, stellten Argumentationsvoraussetzungen dar, die von den Teilnehmern an faktischen Diskursen als für den Argumentationszweck hinreichend erfüllt betrachtet werden müssen, und zwar unabhängig davon, „ob und in welchem Maße diese Unterstellung im gegebenen Fall kontrafaktischen Charakter hat oder nicht“ (MKH, 102). Habermas hat dabei vor allem die Diskursregeln der Herrschaftsfreiheit und der Aufrichtigkeit der Teilnehmer im Auge.

Die Zwiespältigkeit des kontrafaktischen Charakters der (quasi)transzendentalen Diskursregeln ist bereits bei der Erläuterung der idealen Sprechsituation aufgewiesen worden. Solche Zwiespältigkeit erwies sich insofern als schwerwiegendes Hindernis in Bezug auf die kriterialen Ansprüche, die Habermas an die ideale Sprechsituation richtet, wie die herausgestellte Inkommensurabilität zwischen faktischen und idealen Diskursen die Operationalisierbarkeit der idealen Sprechsituation im Sinne eines Kriteriums zur Beurteilung der diskursiven Rationalität ausschließt.⁵⁵ Die des weiteren an den (quasi-)apriorischen Charakter der idealen Sprechsituation gerichteten Zweifel sollten zeigen, daß die Habermasche Konstruktion sich in die Aporie verfängt, einerseits eine Kluft zwischen dem Sein faktischer Diskurse und dem Sollen idealer Diskursbedingungen einräumen, andererseits durch Rekurs auf ein Apriori der Verständigung diese Kluft als immer schon geschlossen ansehen zu müssen. Der Status des kommunikativen Apriori wälzt sich zwischen einer diskursiven Praxis, die mit dessen Ideal nicht übereinstimmt, und einer Grundlage des Faktums des Diskurses, welche dessen Vernünftigkeit ungeachtet dieser Übereinstimmung von vornherein gewährleisten soll. Wie ich zu zeigen versucht habe, dürfte diese zusätzliche Zwiespältigkeit durchaus hinreichen, den apriorischen Status der idealen Diskursbedingungen ernsthaft anzufechten.⁵⁶

Die von Habermas vorgenommene Kennzeichnung der kontrafaktisch zu unterstellenden Diskursregeln, derzufolge die letzteren nicht als durchweg konstitutive Bedingungen faktischer Argumentationen aufgefaßt werden dürften, gestattet eine Vertiefung der bereits angesetzten Kritik. Die kontrafaktische Unterstellung bewegt nach Habermas die Diskursteilnehmer zu einer 'so als ob'-Einstellung, die bereits im Vorfeld das faktische Ausbleiben der idealen Bedingungen

⁵⁵ Siehe dazu: II. 2. 1. Kritik der idealen Sprechsituation als eines Kriteriums zur Auszeichnung vernünftiger Konsensfindung.

⁵⁶ Siehe dazu: II. 2. 2. Welches Apriori? Die kontrafaktische Unterstellung einer idealen Sprechsituation in faktischen Diskursen.

durchscheinen läßt. Was kann - bei Lichte besehen - eine derart einschränkende Haltung nun wirklich besagen? M. E. folgendes: Einer solchen Unterstellung unterliegt das Bewußtsein, daß eine Kommunikationssituation, welche den von Habermas als ideal gekennzeichneten Diskursbedingungen *systematisch und durchgehend* widerspricht, die Kommunikation selbst von vornherein auflösen müßte. Dürfte man lückenlose Unaufrichtigkeit, Unwahrheit und Unrichtigkeit eines jeglichen, von einem jeglichen Teilnehmer geäußerten, Geltungsanspruchs annehmen, *so fände keinerlei Kommunikation statt*. So vorbehaltlich Argumentation und Diskurs auch eingegangen werden mögen (beispielsweise im strategischen Handeln), muß immerhin ein Mindestmaß an Verständigungsmöglichkeiten vorausgesetzt werden, soll Kommunikation überhaupt Aussichten auf Erfolg genießen können. So scheint mir die Habermassche Konstruktion einer idealen Sprechsituation eine gewisse Berechtigung für sich beanspruchen zu können, sofern der Sprechende tatsächlich unterstellen muß, (1) daß er in seinem Sozialisations- und Spracherlernungsprozeß nicht einer grundsätzlichen Täuschung erlegen ist und insofern seine Kommunikationspartner der Aufrichtigkeit Vorrang eingeräumt haben; (2) daß seine Kommunikationspraxis die Möglichkeit der Verständigung, wenngleich diese mitunter, womöglich gar des öfteren, nicht eintreten mag, prinzipiell einschließt; (3) daß folglich eine Verständigung über Geltungsansprüche prinzipiell zugänglich sein muß. Solche Unterstellungen bedürfen dennoch keiner Überführung in eine ideale Sprechsituation, *denn sie dürfen ohne Vorbehalt als fallibilistische Annahmen gelten*. Ihnen kommt lediglich die Aufgabe zu, die *Möglichkeit* der Verständigung offen zu halten; die Frage nach deren Richtigkeit gehört - so lautet die Schlußfolgerung - nicht unter einen derart aufgefaßten Begriff von Ermöglichungsbedingungen. Dies wird im Anlaß der Aufzeigung der Sprachspielgebundenheit der Einlösung von Geltungsansprüchen deutlich hervortreten.

Die Annahme einer Gesamtheit von Minimalbedingungen der Kommunikation, die als von jedem Sprechenden bei Eintritt in Diskurse vorzunehmende Unterstellung aufgefaßt werden soll, bietet einige Vorteile, welche die ideale Sprechsituation sowie deren kontrafaktischer Charakter hingegen vermissen lassen. Nicht nur erübrigt sich nämlich der fragwürdige Rekurs auf ein Apriori der Kommunikation, dessen Status nicht unerhebliche Schwierigkeiten hatte auftreten lassen, dadurch der schwer zu meisternden Prolemtik der Kontrafaktizität sich ebenfalls ausweichen läßt; auch die spannungsgeladene Polarität von instrumentellem und kommunikativem Handeln wird auf ein handlungsanalytisches anstatt auf ein ethisches Untersuchungsfeld zurückversetzt.

Dies rührt freilich an die Wurzel der Habermasschen Überlegungen über die Rationalitätsproblematik: an die *Übereinkunft von Kantischer Kritik in Gestalt eines Rekurses auf die Bedingungen der Möglichkeit der*

diskursiven Rationalität (welche in Habermasens Augen das Paradigma von Rationalität überhaupt abgibt) und *Hegelscher Kritik als Aufdeckung eines falschen Bewußtseins*. Diese Zusammenfügung der beiden Arten von Kritik, die aus dem deutschen Idealismus hervorgehen, kündigt sich bei Habermas bereits in *Erkenntnis und Interesse* an und entwickelt sich im Fortschritt der kommunikationstheoretischen Bearbeitung der Rationalitätsproblematik bis zur diskursethischen Position, welche der Gegenstand der vorliegenden Untersuchung ist.⁵⁷ So beruht die Möglichkeit der *Sprachkritik* als Selbstreflexion des Sprechenden in der Kommunikationsgemeinschaft - einer Sprachkritik, die zur Läuterung der faktischen Diskursbedingungen unter Einsehung der Bürden, die auf dem Rationalitätspotential der Argumentation lasten - auf der Aufdeckung der Ermöglichungsbedingungen vernünftiger Kommunikationspraxis. Die Selbstreflexion gründet sich demnach auf das Apriori der Kommunikation im Kantischen Sinne der transzendentalen Kritik, freilich unter dem Vorbehalt der Quasi-Transzendentalität.

Die Revision, welcher eine solche Übereinkunft dieser beiden Modelle von Kritik hier unterzogen wird, kann dieses Band nicht aufrechterhalten. Denn dessen Zusammenhalt setzt die Verwandlung des (kommunikativen) Apriori ins Ideal der Kommunikation: Die Zusammenführung von rationaler Nachkonstruktion und Selbstreflexion bedarf der *Verdoppelung des Apriori* in die Ebene der Ermöglichungsbedingungen der Kommunikation *und* die Ebene der normativen Valenz des Apriori als eines regulativen Prinzips; dieses erfüllt die Aufgaben, den Maßstab zur Überprüfung der Rationalität von Diskursen zu liefern und gleichzeitig das Ideal darzustellen, dem faktische Diskurse angenähert werden sollen. Dies ist der Weg, welcher zu jener Kluft zwischen Faktizität und Idealität von Diskursen führt, die den (quasi-)transzendentalen Status der idealen Kommunikationsbedingungen radikal in Frage stellen muß.

In wenigen Sätzen soll versucht werden, zu erläutern, weshalb die Polarität von strategischem und kommunikativem Handeln (bzw. von Zweckrationalität und Verständigungshandeln) sich als eine analytische, jedoch nicht ethisch-normative Vorrangigkeit des letzteren über das erstere auslegen läßt.

Die analytische Vorrangigkeit des verständigungsorientierten Handelns rührt aus dem Umstand, daß Perlokutionen als entfremdete Illokutionen gedeutet werden können, d. h. als Sprechhandlungen, die auf der Verzerrung der Voraussetzungen verständigungsorientierten

⁵⁷ Freilich erscheint die Übereinkunft des Kantischen und des Hegelschen Begriffs von Kritik in *Erkenntnis und Interesse* zunächst als mangelnde Unterscheidung zwischen den beiden Bedeutungen von "Nachkonstruktion" einerseits und "Selbstreflexion" andererseits. Dies macht Habermas in dem Nachwort zur 1973 (Ffm: Suhrkamp) erschienenen Ausgabe dieses Werkes deutlich.

Handelns beruhen. Perlokutionen dürfen - um den Preis der Wirkungslosigkeit - nicht ausdrücklich als solche zu Tage treten, vielmehr bedürfen sie der Verhüllung in illokutiven Kleidern.⁵⁸ Nur dann gelänge es jedoch, die erwiesene analytische Herleitung in eine moralische Überordnung des verständigungsorientierten Handelns überzuführen, wenn sich allgemeingültige, (quasi-)transzendente Kriterien zur Einlösung von Geltungsansprüchen aufweisen ließen, die beiden Polen der Kommunikation gleichermaßen zugrunde lägen.

Die fallibilistisch geprägte Revision der Ermöglichungsbedingungen der Rede zeigt im Gegensatz zum präsuppositionsanalytischen Ansatz Habermasens, daß recht besehene Voraussetzungen der Kommunikation keine apriorische Verankerung benötigen, denn sie betreffen Spracherlernungs- und Kommunikationsprozesse *im allgemeinen*, nicht jedoch das Apriori einer jeglichen Redesituation. Mit dieser Auffassung ist durchaus vereinbar, daß nicht jede Argumentation als verständigungsorientiert verstanden werden muß, denn die fallibilistisch gemeinten Voraussetzungen der Kommunikation besagen ausschließlich, daß keine Rede möglich wäre, wenn Verständigungshandeln in *keiner* Situation unterstellt werden könnte. Es handelt sich dabei keineswegs um eine Annahme über Diskursvoraussetzungen, die stets als kontrafaktisch erfüllt gelten müsste; sie bezweckt hingegen die Ergründung einer Haltung, die in Bezug auf Kommunikation schlechthin in der Tat vorliegen muß, ohne daß sie sich auf jede denkbare Redesituation müßte anwenden lassen. Notwendig ist die Voraussetzung, daß Verständigung erzielt werden kann, sowie daß ein Sprecher prinzipiell an ihr interessiert sein soll (oder daß er zumindest davon nicht systematisch absehen kann, wenn sein Sprachverhalten seinen Sinn zu bewahren hat); nicht unablässig ist dagegen die Unterstellung, es müsse eine kontrafaktische Erfüllung jener Voraussetzung angenommen werden. Im strategischen Handeln wiegt in der Tat die Mißachtung der genannten Voraussetzungen der Kommunikation vor, ohne daß dieser Umstand die Möglichkeit der Verständigung schlechthin zunichte mache. Dies zeigt sich u. a. darin, daß Perlokutionen sich stets in Illokutionen übersetzen lassen: Was sich hinter der Vortäuschung kommunikativen Handelns verbirgt, *kann selbst ausgesprochen werden*. Die Aussicht auf Rückkehr in verständigungsorientiertes Handeln kann grundsätzlich nicht versperrt werden. Diese Rückkehr kann allerdings nicht - auf die Gefahr hin, die kommunikative Handlungstheorie durch apriorische Ansprüche auf Abwege zu leiten - durch theoretische Mittel beschworen werden: Sie ist demgegenüber eine Frage der *kommunikativen Praxis*.

⁵⁸ Siehe dazu I. 5. 1. der vorliegenden Arbeit.

IV. 5. Kritik an der Ableitung der diskursethischen Grundsätze

IV. 5. 1. Semantische oder performative Widersprüche

Ernst Tugendhat⁵⁹ hat mit hervorstechender Folgerichtigkeit die semantische Natur der von Habermas als performativ bezeichneten Widersprüche, die den Brennpunkt der präsuppositionsanalytischen Begründung der diskursethischen Grundsätze ausmachen, aufgedeckt. Die Wichtigkeit der Unterscheidung quillt aus dem Umstand, daß semantische Widersprüche nicht sprachspielunabhängig identifiziert werden können und infolgedessen keiner universalpragmatischen Verallgemeinerung zugänglich sind. Diese bildet jedoch die argumentative Spitze des Habermaschen Ansatzes. Läßt sich nachweisen, daß die semantischen Variablen besonderer Sprachspiele bzw. Argumentationsvoraussetzungen es sind, die Habermas durch sein präsuppositionsanalytisches Verfahren ans Licht gefördert hat, so entfallen die universalpragmatischen Grundlagen, welchen die vermeintlich universalen ethischen Bedingungen der argumentativen Rede aufruhem. Gleichzeitig bahnt sich ein Weg zur Einschränkung der Habermaschen These an, daß Geltungsansprüche prinzipiell, und zwar universalistisch, einlösbar seien. Denn der Versuch, für semantische Variablen ähnliche universelle Einlösungsbedingungen wie für pragmatische Voraussetzungen der Rede herauszustellen, erscheint von vornherein als verzweifelt. Ich werde also zunächst Tugendhats Argumentationsgang verfolgen, um dann zu allgemeineren Thesen über die universelle (Un-)Einlösbarkeit von Geltungsansprüchen vorzustoßen.

Tugendhats Kritik gilt denjenigen Diskursvoraussetzungen, die in den beiden diskursethischen Grundsätzen (D) und (U) einmünden. Er zieht zunächst die Diskursnorm in Betracht, der zufolge die von der Durchsetzung einer Norm 'N' möglicherweise Betroffenen als Argumentationsteilnehmer anerkannt werden sollen. Diese leitet Habermas aus der Widersprüchlichkeit folgenden Bestreitungsversuchs her:

Nachdem wir A, B, C... von der Diskussion ausgeschlossen hatten [...], konnten wir uns endlich davon überzeugen, daß N zu Recht besteht, wobei von A, B, C... gelten soll, daß sie (a) zum Kreise derer gehören, die von der Inkraftsetzung der Norm N *betroffen* sein würden, und sich (b) *als Argumentationsteilnehmer* in keiner relevanten Hinsicht von den übrigen Teilnehmern unterscheiden (MKH, 101).

Tugendhats Einwand signalisiert, daß das Vorhandensein eines mit dem Bestreitungsversuch verbundenen Widerspruchs lediglich von den

⁵⁹ Tugendhat, Ernst: *Vorlesungen über Ethik*. Ffm: Suhrkamp 1993.

Bedeutung des Ausdrucks 'sich überzeugen' abhängig gemacht werden kann⁶⁰: Die Widersprüchlichkeit ergibt sich in der Tat nur dann, wenn dieser Ausdruck bereits in universalistischem Sinne ausgelegt worden ist, nämlich wenn er von sich aus den Ausschluß von möglicherweise betroffenen potentiellen Argumentationsteilnehmern nicht erduldet! Der vermeintliche Widerspruch verbirgt demzufolge eine unausgesprochene semantische - und ethische - Voraussetzung, die Habermas in die Auslegung der fraglichen Diskursnorm unbesehen eingeschoben hat.

Zum Vergleich kann folgende von Tugendhat angeführte Äußerung herangezogen werden: 'Es regnet, aber ich glaube es nicht', wobei der Widerspruch aus einer Reibung zwischen dem performativen Teil der (unausdrücklichen) Äußerung: 'Ich behaupte hiermit, daß es regnet' und der darauffolgenden entgegengesetzten Rücknahme: '...ich glaube es jedoch nicht', entsteht. Der propositionale Teil bleibt gerade durch einen solchen performativen Widerspruch unberührt: Er ließe sich in der Tat durch beliebige andere ablösen.

Der im Falle der betrachteten Diskursnorm unter Umständen vorliegende Widerspruch, der nunmehr als semantischer angesprochen werden soll, könnte nur dann einer Verallgemeinerung unterzogen werden, wenn die Bedeutung des Ausdrucks selbst verallgemeinerungsfähig wäre. Dies müßte jedoch nicht weiterhin anhand performativer bzw. semantischer Widersprüche, also auch nicht unter Berufung auf unhintergehbare (pragmatische) Bedingungen der Kommunikation, aufgezeigt werden, sondern in Gestalt einer *positiven* Begründung konkreter ethischer Normen. Dies würde freilich den universalpragmatischen Ansatz um dessen Pointe bringen.

Die von Habermas dergestalt durchgeführte Begründung der grundlegenden Diskursregeln

((3.1.) 'Jedes sprach- und handlungsfähige Subjekt darf an Diskursen teilnehmen'; (3.2.) 'Jeder darf jede Behauptung problematisieren, jeder darf jede Behauptung in den Diskurs einführen, jeder darf seine Einstellungen, Wünsche und Bedürfnisse äußern'; (3.3.) 'Kein Sprecher darf durch innerhalb oder außerhalb des Diskurses herrschenden Zwang daran gehindert werden, seine in (3.1.) und (3.2.) festgelegten Rechte wahrzunehmen' [MKH, 99])

begibt sich also in eine Tautologie, denn die stillschweigend vorweggenommene Auslegung der darin beinhalteten semantischen Variablen führt den vermeintlich auf pragmatischen Voraussetzungen gegründeten Schluß herbei. Die ähnlicherweise in Angriff genommene Begründung von (U) teilt das nämliche Schicksal. Aus der Unterstellung von 3.1.-3.3. sollte sich Habermas zufolge zeigen lassen, daß (U) seinerseits als unhintergehbare Diskursbedingung angenommen werden muß. Die Diskursregeln legten nämlich die Folgerung nahe,

⁶⁰ Tugendhat (1993), 167.

daß eine strittige Norm unter den Teilnehmern eines praktischen Diskurses Zustimmung nur finden kann, wenn (U) gilt, d.h.

- wenn die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus einer *allgemeinen* Befolgung der strittigen Norm für die Befriedigung der Interessen eines *jeden Einzelnen* voraussichtlich ergeben, von allen *zwanglos* akzeptiert werden können (MKH, 103).

Die sich zwischen den aufgeführten Diskursregeln und (U) auftuende Kluft ist dabei überaus offensichtlich, denn neben Zwanglosigkeit, Herrschaftsfreiheit und Freizügigkeit des Diskurses, also neben formale Argumentationsbedingungen, ist nun unvermittelt eine Bedingung getreten, die sich auf die kriteriale Prüfung eingebrachter Normen bzw. Richtigkeitsansprüche, und zwar in inhaltlicher Hinsicht, bezieht. Daß die Konsensfindung von der Interessenbefriedigung abhängig gemacht werden kann, ist zwar naheliegend, folgt dennoch keineswegs aus den ersten drei Diskursnormen.⁶¹ Vielmehr ist ein *inhaltliches* Kriterium zur Prüfung von Normen eingeschlichen, das auf eine - wie noch deutlich werden wird - *Verallgemeinerungsfähigkeit von Interessen* gerichtet ist. Dies kann nun als selbst noch zu begründendes Postulat der Diskursethik gelten, welchem aber zunächst lediglich der Status einer *Setzung* zukommt.

IV. 5. 2. Über die universelle Einlösbarkeit von Geltungsansprüchen

Im folgenden wird der Versuch unternommen, aus der Einsicht in die semantische Natur der von Habermas als performativ bezeichneten Widersprüche, die bei Bestreitung der grundlegenden Diskursregeln auftreten sollten, Rückschlüsse auf Einlösbarkeit und Reichweite von Geltungsansprüchen zu ziehen. Die These über die Universalität der Einlösbarkeit gründet sich bei Habermas sowohl in der Ausbuchstabierung von Rationalität als 'Begründungsfähigkeit' (demzufolge sei rational, was mit triftigen Gründen belegt werden könne) als auch in der Entschränkung, der die Diskursbedingungen unterzogen werden. Die Aufrechterhaltung der idealen Diskursbedingungen, sowie ihre Begründbarkeit, scheint zur Verteidigung jener These ebenfalls unentbehrlich. Jetzt stellt sich dennoch heraus, daß die Entschränkung des Diskurses in Richtung der Freizügigkeit der Argumentation, der Anerkennung aller möglicherweise Betroffenen als Diskursteilnehmer sowie der Herrschaftsfreiheit der diskursiven Veranstaltung präsuppositionsanalytisch nicht zu begründen sind. Dieser Schluß zwingt dazu, die Frage nach Einlösbarkeit und Reichweite von Geltungsansprüchen von einem anderen Winkel anzugehen: Nicht soll

⁶¹ Dies bemerkt Tugendhat (1993, 169 f.), im gleichen Sinne argumentiert Wellmer (1986), 102.

die (regulative oder quasi-transzendente) Idee der universellen Einlösbarkeit, die es den faktisch möglichen, lebensform- bzw. sprachspielbedingten 'Abweichungen' gegenüberzustellen gälte, die Gewähr für die Einheit der Rationalitätskriterien in der Vielfalt der historischen Zeiten und der kulturellen Formen abgeben. Vielmehr gilt es, die irreduzible Vielfalt der Einlösbarkeitsbedingungen sowie der Reichweite von Geltungsansprüchen unverzagt anzuerkennen, um die Frage nach den Bedingungen einer allgemeingültigen Vernunft an die Bedingungen einer (nicht länger in quasi-transzendentaler Gestalt auftretenden) Verständigung zu knüpfen. Die im 3. Kapitel vorgenommene Einbeziehung der philosophischen Hermeneutik diene u. a. dem Zweck, die Alternativlosigkeit des universalpragmatischen Modells zurückzuweisen. Das damit rivalisierende hermeneutische Modell der Verständigung legt in der Tat Bedingungen zugrunde, die den transzendentalen Schein einer universellen Einlösbarkeit von Geltungsansprüchen als irrtümliche Absage an die *Geschichtlichkeit* des Verstehens enttarnen. Ob und wie ein solches Modell dem Verdacht des Relativismus, also der Preisgabe der leitenden Idee einer Substantialität der Vernunft, entzogen werden kann, wird noch Gegenstand der Erläuterung sein.

Zunächst soll jedoch das kritische Unternehmen fortgesetzt werden. In Bezug auf Einlösbarkeit und Reichweite von Geltungsansprüchen sollen noch zwei Thesen aufgestellt werden:

Die Reichweite eines Geltungsanspruchs läßt sich nur in Zusammenhang mit dem konkreten Sprachspiel bzw. der konkreten sittlichen Landschaft, worin er erhoben worden ist, ermitteln,

Dessen Einlösbarkeit kann über die (schließlich kulturellen) Grenzen seiner Reichweite hinausgehen (und zwar in dem trivialen Fall, daß ein äußerer, handlungsentlasteter Beobachter den Geltungsanspruch seinerseits prüft), doch nicht in einem für den konkreten Kontext der Äußerung relevanten Sinn.

IV. 5. 2. 1. Reichweite eines Geltungsanspruchs. Die erste These konkretisiert sich - nach Ausfall des universalpragmatischen Ideals der unhintergehbaren Diskursbedingungen - in der schlichten Feststellung, daß die der empirischen Erfahrung zugängliche Reichweite von Geltungsansprüchen beliebig variieren kann. Insbesondere läßt sich beobachten, daß der Begriff des diskursberechtigten Teilnehmers kulturell schwanken kann (denke man etwa an die Emanzipationsgeschichte der Frauen, an die progressive Erweiterung des Wahlrechts, an die geschichtliche Ausdehnung der politischen Rechte usw.). Dies kann sich unter Umständen auf die Bedingungen der Einlösbarkeit auswirken, sofern etwa die Begriffe der Autorität und der Vormundschaft davon betroffen sind. Die Sittlichkeit und die Gewalt- bzw. Hierarchieverhältnisse bestimmen schließlich darüber, wem gegenüber im konkreten Fall Geltungsansprüche erhoben, gerechtfertigt, mit Gründen belegt werden.

IV. 5. 2. 2. *Einlösbarkeit*. Es lassen sich ferner durchaus Einlösbarkeitsbedingungen sowohl erdenken als auch historisch feststellen, die den von Habermas postulierten Entschränkung sich entziehen. Beispielsweise im Falle des Befehls. Die Berechtigung des Befehls muß nicht notwendigerweise diskursiv zur Verfügung stehenden Bedingungen entspringen. Derjenige, dem ein Befehl erteilt wird, kann selbstverständlich unter Umständen nicht in der Lage sein, nach dessen Gründen zu fragen und dessen Inhalt zu problematisieren. Hierarchieverhältnisse zeichnen sich mitunter dadurch aus, daß sie gerade die diskursive Überprüfung ausschließen. Nicht unbedingt stellt der Befehl einen Geltungsanspruch dar, sondern er beansprucht unmittelbare Geltung bzw. er hat Geltung.

Tritt man diesem Sachverhalt mit dem Argument entgegen, daß sich dann die diskursive Prüfung vom Befehl selbst auf das zu Grunde liegende Hierarchieverhältnis verlagert, so kann man einwenden, daß gerade dies keineswegs a priori gewährleistet ist. Autorität bzw. Gewalt können in der Tat mögliche Diskurse gerade aushebeln. Das Problem der Anerkennung ist der Frage nach dem Hoheitsrecht des Diskurses nachgerade vorgelagert: Die Anerkennungsverhältnisse bestimmen die Reichweite der diskursiven Prüfung von Geltungsansprüchen, und nicht umgekehrt. Die Verpflichtung zur Argumentation entspringt der Anerkennung der Gleichberechtigung des Gegenübers. Letztere kommt gerade im Diskurs offen zu Tage, stellt aber dessen vorausgehende Ermöglichungsbedingung dar.⁶²

Dies führt zum Schluß, daß die kommunikationstheoretische Ablösung der Herr-Knecht-Dialektik der Anerkennung, die sich bei Habermas seit *Erkenntnis und Interesse* vollzieht, im Lichte der Umkehrung von Anerkennungs- und Diskursverhältnissen zu revidieren wäre. Denn das vermeintliche Apriori der Argumentation vermag nicht die Allgemeingültigkeit einer universalistischen Ethik zu erweisen. Diese soll im Lichte der Anerkennungsfrage vielmehr als eine *rein geschichtlich* herbeizuführende Errungenschaft angesehen und angestrebt werden: letztlich eine Frage der historischen Praxis eher als der ethischen Diskurstheorie. Eine so geartete Revision kann im diesem Rahmen jedoch nicht geleistet werden.

Zuletzt soll die Problematik der Einlösung von Geltungsansprüchen seitens eines dem Äußerungskontext externen Beobachters erwähnt werden (die jedenfalls im Bezug auf die Habermasche Aufnahme der Frage nach dem Sinnverstehen in den Geisteswissenschaften erneut in Betracht zu ziehen sein wird). Denn die Möglichkeit, Reichweite und Einlösbarkeit beliebiger Geltungsansprüche hermeneutisch und sozialwissenschaftlich nachzuvollziehen, kann zunächst als einen Beleg

⁶² So Bubner, Rüdiger: Moralität und Sittlichkeit - die Herkunft eines Gegensatzes. In: Kuhlmann, Wolfgang (Hrsg.): *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*. Ffm: Suhrkamp 1986; S. 64-84; hier einschlägig: S. 81. Ähnlich Wellmer (1979), 50.

für die Entschränkung der Diskursbedingungen angesehen werden. Habermas wird in der Tat die universalpragmatischen diskursiven Strukturen - mit Apel⁶³ - als die Bedingungen der Möglichkeit verstehender Beobachtung betrachten. Er wird sich dabei auf eine extensive Deutung des Wittgensteinsschen Begriffs 'einer Regel folgen' stützen, einerseits um die Beteiligung des Beobachters am zu analysierenden Sprachspiel als Voraussetzung des Verstehens auszuweisen, andererseits um diese Beobachtung an die bewußte oder unbewußte Gemeinsamkeit der ihm zufolge allgemeingültigen, in der Kommunikation vorzunehmenden Unterstellungen zu knüpfen.⁶⁴

Es fällt jedoch ins Auge, daß Beobachter und tatsächlich Beteiligte nicht auf dieselbe Weise am Sprachspiel teilnehmen. Eben die Virtualität der Teilnahme des Beobachters zeigt an, daß er gerade den sprachspielgebundenen Einlösungsbedingungen der zu analysierenden Geltungsansprüche *nicht unterliegt*. Indem der Geltungsanspruch nicht an ihn adressiert ist, gewinnt er einen andersgearteten Bezug darauf als das eigentliche Gegenüber in der faktischen Kommunikationssituation. Dem Geltungsanspruch stellt sich der verstehende Beobachter in ganz anderer Weise: Durch seine Entlastung von der unmittelbaren Verstehens- und Handlungssituation darf er die Grenzen von Einlösbarkeit und Reichweite überschreiten. Im hermeneutischen Moment der Berücksichtigung des Zeitenabstands und im Vorgang der Horizontenverschmelzung konkretisiert sich dies in der dargelegten irreduziblen Differenz der historischen Verstehenssituationen: Der Beobachter darf nicht in der virtuellen Teilnehmerrolle aufgehen, sondern er soll die Eigentümlichkeit seiner hermeneutischen Situation berücksichtigen und ihr dadurch gerecht werden.

IV. 6. *Über den Eintritt in den Diskurs und dessen Notwendigkeit*

Die Verknüpfung von Reichweite und Einlösbarkeit von Geltungsansprüchen an die durchgesetzten Anerkennungsverhältnisse zeitigt schwerwiegende Konsequenzen in Bezug auf die Frage, wann in Diskurse einzutreten sei. Denn die Beantwortung dieser Frage scheint sich dadurch dem schlechthinnigen theoretischen Zugriff zu entziehen: Der Diskurs bietet sich nämlich nur dann als Fortsetzung kommunikativen Handelns unter Bedingungen der

⁶³ Siehe z. B. Apel, Karl-Otto: Der transzendentalhermeneutische Begriff der Sprache; sowie: Ders.: Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik. Entwurf einer Wissenschaftslehre in erkenntnistheoretischer Sicht. Beides in: Ders.: *Transformation der Philosophie*. Bd. 2: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. Ffm: Suhrkamp⁵1993 (1973); S. 330-357 bzw. 96-127.

⁶⁴ Siehe TKH I, Kap. I § 4: Die Problematik des Sinnverstehens in den Sozialwissenschaften, S. 152-195.

Handlungsentlastung, also unter augenblicklicher Suspension der erhobenen Geltungsansprüche und verfolgten Handlungszwecke, wenn überhaupt die Verpflichtung zum Diskurs besteht. Diese soll allerdings von der vorausgegangenen Anerkennung der Handlungsbeteiligten als potentieller Kommunikationspartner abhängig gemacht werden.

Fernerhin soll die Frage erhoben werden, ob beim Eintritt in den Diskurs nicht ein dezisionistischer Rest im Spiele sei, d. h.: Ob die Entscheidung zum Diskurs sich theoretisch vorwegnehmen und als notwendig ausweisen lasse.

Offensichtlich enthalten die von Habermas aufgestellten Diskursbedingungen samt der von ihm daraus abgeleiteten Diskursnormen keinen Hinweis auf die Verpflichtung zum Diskurs. Jene beziehen sich nämlich einerseits auf im Diskurs vorzunehmende Unterstellungen, andererseits auf Argumentationsprinzipien (bspw. (U) als Argumentationsregel bzw. (D) als normative Diskursvoraussetzung). Die gemeinte Verpflichtung kann jedoch nicht aus dem *im Diskurs* Gültigen hergeleitet werden, denn sie stellt erst die Bedingung dafür dar, daß dieses zum Tragen kommen kann. Auch entzieht sie sich der Ergründung durch Präsuppositionsanalyse, denn diese setzt ideellerweise erst im erfolgenden Gespräch mit einem skeptischen Opponenten an, dessen Bestreitungsversuche selbst diskursiv vorgetragen sind.

Der erste von Habermas unternommene Versuch, diese Verpflichtung herzuleiten, scheint mir mit der Identifikation von Rationalität mit Begründbarkeit zusammenzuhängen. Wenn 'rational handeln' mit '(berechtigte) Gründe für das eigene Verhalten anführen können' übersetzt werden kann, dann liegt die Selbstverpflichtung zum Diskurs eigentlich nahe. In der Tat liegt noch eine gewisse Kluft zwischen den beiden Momenten, denn es bleibt noch die Frage zu beantworten, gegenüber wem solche Gründe vorgebracht werden sollten. Die Verpflichtung zum Diskurs kann nicht von dem Problem der Reichweite und Einlösbarkeit von Geltungsansprüchen losgelöst werden, soll jene überhaupt umgrenzt werden können.

Des weiteren soll infolge der 'Rehabilitierung' strategischen Handelns gegenüber dem präsuppositionsanalytischen Anspruch, die ethische Vorrangigkeit des kommunikativen Handelns zu begründen, berücksichtigt werden, daß die denkbare, mitunter historisch und kulturell beobachtbare Begrenzung der Diskursbedingungen durchaus so weit gehen kann, daß die Verpflichtung zur Argumentation gegenüber strategisch diktierten Opportunitätsüberlegungen unterzugehen droht, dann nämlich, wenn die diskursive Einrichtung auf Interessengruppen, soziale Klassen, bzw. Stamm, Sippe, Familie, politische oder religiöse Gemeinschaft der Gleichgesinnten beschränkt wird. Die Hürden, denen in diesen und ähnlichen Fällen die Chancen zur Argumentation erliegen, treiben die ethische Dimension - zumindest von einem universalistischen Standpunkt - ins Irrelevante. Diese Gefahr

verschärft sich sogar, wenn die durchaus denkbare Hypothese eines vornehmlich strategisch handelnden Aktors aufgestellt wird, welcher die Entscheidung zum Diskurs Opportunitätsüberlegungen durchgehend unterordnet.⁶⁵

Daher erscheint eine nicht weiter bestimmte Verpflichtung zur Argumentation nicht auszureichen, um die Notwendigkeit eines ethisch begründeten Übergangs in den universellen Diskurs plausibel zu machen; vielmehr bedarf es einer genaueren Erläuterung sowohl der Diskursbedingungen als auch der Reichweite und Form der Verpflichtung selbst.

Festgehalten werden kann gleichzeitig, daß eine solche Verpflichtung - soll man sich des Vorwurfs eines Zirkels in der Begründung erwehren können - außerhalb des Rekurses auf Merkmale der Argumentation belegt werden soll. Hält man ferner an der Notwendigkeit einer diskursiven, und nicht monologisch durchzuführenden, Austragung moralischer Fragen und Konflikte fest, so wird die Aufzeigung der Notwendigkeit, sich auf praktische Diskurse einzulassen, mit der Beantwortung der Frage 'warum moralisch handeln?' zusammenfallen. Ist diese, wie hier behauptet wird, nicht bereits durch die apriorischen Ansprüche einer kognitivistischen Diskursethik überflüssig gemacht, so bedarf sie einer andersgearteten Aufschlüsselung, als in der Diskursethik geleistet wird. Eine solche Aufschlüsselung soll sich primär auf die Gewinnung der 'rechten' Anerkennungsverhältnisse, die erst den moralischen, in der von Habermas gewünschten Entschränkung des praktischen Diskurses gegründeten, Universalismus ermöglichen sollen, beziehen. Aus den 'rechten' Anerkennungsverhältnissen soll dann die Notwendigkeit des Eintritts in den Diskurs als die Beantwortung der Frage 'warum moralisch sein?' ergeben.

Liegt hier jedoch nicht - so könnte man fragen - ein Zirkel vor? Ist es nicht eine Vereinseitigung der moralischen Frage, wenn der Universalismus dem Anerkennungsproblem untergeordnet wird, anstatt im Universalismus die Wurzel der Anerkennung der Mitmenschen, wo diese von der Durchsetzung einer Norm betroffen sind, zu verorten? Dieser Zirkel entsteht aber nur dann, wenn der Universalismus *foro interno*, aus innerer Überzeugung, angenommen wird; wenn nämlich eine Art 'moralisches Gefühl' eingeräumt wird, aus dem sich die Annahme des Universalisierungsgrundsatzes gleichsam von selbst ergibt. In diesem Fall ist es freilich eine solche Annahme, die zur Anerkennung der Mitmenschen als potentieller Argumentationspartner unmittelbar führt. Das gleiche geht aus einer Erziehung im Zeichen universalistischer Werte hervor (die von Habermas als Anzeichen einer apriorisch zu

⁶⁵ Habermas stellt einer solchen Hypothese ein Argument entgegen, das anlässlich der Behandlung der Lebensweltproblematik noch zu erörtern sein wird. Es zielt dahin, die Eingebundenheit des sich der Argumentation Verweigernden in eine kommunikativ verfaßte Lebenswelt als hinreichende Bedingung für seine Verpflichtung zum Diskurs darzustellen.

begründenden, universalistischen Urteilsfähigkeit 'kommunikationskompetenter Sprecher' gedeutete Intuition, daß der moralische Standpunkt in der Unparteilichkeit der Urteilsbildung bei Richtigkeitsansprüchen bestehe (s. MKH, 82), läßt sich womöglich auf die schlichte Tatsache zurückführen, daß eine solche Erziehung tiefe Wurzeln in modernen Gesellschaften geschlagen hat).

Eine solche aus freien Stücken erfolgende Annahme einer universalistischen Moral unterscheidet sich dennoch wesentlich von einer Begründung derselben. Die moralische Vorrangigkeit kommunikativen Handelns läßt sich dadurch nicht für jedermann plausibel machen. Liegt der Kern einer aus Opportunität diktierten strategischen Haltung in der Unterordnung der Geltungsansprüche, die von Mitmenschen erhoben werden möchten, unter private und nicht verallgemeinerungsfähige Zwecksetzungen, liegt demzufolge der Kern strategischen Handelns in ausbleibender Anerkennung fremder Geltungsansprüche (z. B. Bedürfnisse), so geht die Frage nach den Anerkennungsverhältnissen in intersubjektiv gültiger Hinsicht dem moralischen Universalismus voraus. Ein moralisches Gefühl oder eine universalistische moralische Erziehung können geteilt werden, *müssen* es freilich nicht. Die Frage der Begründung muß deshalb zunächst an die Frage der *Anerkennung* geknüpft werden; erst von dieser Warte läßt sich ein universalistisches Prinzip wie z. B. Habermasens Universalisierungsgrundsatz auch Widerwilligen gegenüber plausibel machen.

IV. 7. *Kompromiß vs. Konsens: Was bedeutet die Verallgemeinerungsfähigkeit der Interessen*

Es ist nun angebracht, den universalistischen Sinn, den Habermas der Einlösung von Geltungsansprüchen beilegt, genauer ins Auge zu fassen. Das Auseinanderhalten von *Gültigkeit* und *Geltung* ist in dieser Hinsicht von überragender Bedeutung. Anlaß dafür bietet die Habermasche Auseinandersetzung mit dem Ansatz von Wolfgang Klein⁶⁶, welchem er vorwirft, die Argumentation allein unter dem prozessualen Gesichtspunkt untersuchen zu wollen, und zwar durch die Trennung des tatsächlichen vom gültigen Argumentieren. Die leitende Annahme besagt, daß in der tatsächlichen kommunikativen Praxis Argumentationen den Zweck erfüllen, kollektiv fragliche Geltungsansprüche anhand kollektiv geltender Maßstäbe in kollektiv geltende Äußerungen zu überführen (s. TKH I, 51; Klein (1980), S. 49). Habermas kritisiert die von Klein geäußerte Absicht, eine externe Beobachterperspektive einzunehmen, um die faktisch verbreitete Argumentationspraxis zu beschreiben, ohne dabei von einer Theorie der richtigen Argumentation ausgehen zu wollen: Klein geht es nicht darum,

⁶⁶ Klein, Wolfgang: Argumentation und Argument. In: «Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik», 38-39, 1980; S. 9 ff.

ein allgemeines Modell vernünftigen Argumentierens zu entwerfen, sondern er bezweckt eine empirische Beschreibung des Argumentierens, so wie es in wirklichen und begrenzten Argumentationsgemeinschaften abläuft. Eine solche Beschreibung soll sich nach Absicht des Autors nicht an ein als objektiver Bewertungsmaßstab dienendes "Argumentieren schlechthin" anlehnen. Die beschreibende Bestrebung sollte demzufolge nicht darauf angelegt sein, die empirisch feststellbare Argumentationspraxis anhand nicht-empirischer, allgemeingültiger, rekonstruktiv gewonnener Argumentationskriterien zu bewerten. Klein beteuert schließlich die Unabhängigkeit des empirischen Argumentierens von dem richtigen Argumentieren. Zweierlei soll dabei im Auge behalten werden: Durch seinen empiristischen Ansatz löst Klein die Geltungs- und die Gültigkeitsfrage in zweifacher Weise voneinander: Einerseits behauptet er die empiristische Beschreibbarkeit der in lebensweltlichen Kontexten faktisch eingespielten Argumentationspraxis unter Verzicht auf Modelle richtigen Argumentierens: Die Geltungsfrage kann demnach ohne Rekurs auf Gültigkeitsmaßstäbe untersucht werden; andererseits behauptet Klein zugleich die Äußerlichkeit der Gültigkeitsfrage der Geltungsfrage gegenüber: Im empirisch verbreiteten Argumentieren spielen allgemeine Bedingungen und Voraussetzungen der argumentativen Rede keine Rolle: Das kollektiv Geltende bezieht sich lediglich auf konkrete, zeitlich begrenzte Kommunikationsgemeinschaften:

alle internen Beziehungen zwischen dem, was *faktisch* als geltend akzeptiert wird, und dem, was im Sinne eines lokale, zeitliche und soziale Beschränkungen transzendierenden Anspruchs *Gültigkeit* haben soll, blendet Klein aus diesem Konzept aus (TKH I, 51f.; s. Klein (1980), 18).

Der für die Absonderung von Geltung und Gültigkeit zu zahlende Preis besteht nun darin, den Begriff der Begründung schwächen zu müssen: (guten) Gründen darf nicht mehr jene universelle Kraft zukommen, die den Argumentierenden instand setzt, seine Geltungsansprüche vor einem (ideellerweise) unbegrenzten Auditorium zu erheben. Sind Argumentationsverfahren nur in Bezug auf konkrete Kommunikationsgemeinschaften erschließbar, so entfällt die allgemeine Dimension von Begründungen. Der Verzicht auf (ideelle) Allgemeingültigkeit von Gründen zwingt dazu, Begründung auf den Begriff der *Akzeptanz* hin zu erläutern: Nicht mehr auf (universelle, allgemein einzusehende, auf allgemeine Argumentationsbedingungen und -voraussetzungen zurückzuführende) Gültigkeit kommt es nunmehr an, sondern darauf, ob der Gesprächspartner die Begründung akzeptiert oder nicht (s. Klein (1980), S. 16). Der "zwanglose Zwang des besseren Arguments" bleibe zwar erhalten, doch lediglich in einem relativistischen Rahmen, in dem das Geltende das Gültige verdrängt: Was aber jeweils zur Geltung gelangt, kann nicht aufgrund von Gültigem bewertet werden: Es kann höchstens, auf der Ebene der

empirischen Forschung, soziologisch, historisch, anthropologisch erklärt werden. Ebenso wenig kann es Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben.

Ohne nun Habermas' Auseinandersetzung mit Klein in allen Einzelheiten zu verfolgen, wird man sich auf Habermas' eigentliche Zielscheibe konzentrieren: Habermas wehrt sich gegen den Versuch, *Geltungszusammenhänge auf empirische Gesetzmäßigkeiten zu reduzieren* (TKH I, 54). Habermas warnt gegen eine Argumentationslogik, die

ohne Rückgriff auf Begriffe der objektiven Geltung die Gesetze darstellen [soll], denen Argumentationsteilnehmer gegebenenfalls gegen ihre Neigungen und entgegen äußeren Einwirkungen unterworfen sind. Eine solche Theorie muß, was den Beteiligten als interne Zusammenhänge zwischen gültigen Äußerungen *erscheint*, als externe Zusammenhänge zwischen nomologisch verknüpften Ereignissen analysieren (TKH I, 54).

Es ginge dabei schließlich um die Ergründung von empirischen Gesetzmäßigkeiten, denen die faktisch feststellbare Praxis der Argumentation folge. Eine unter diesem Vorzeichen entstehende Argumentationslogik kann - Habermas zufolge - nicht umhin, in einem Kategorienfehler auszumünden: Indem sie nach dem Muster nomologischer Theorien gebildet wird, muß sie argumentativ einzulösende Gründe wie Ursachen und Argumentationsregeln wie Gesetze handhaben. Habermas hebt als Schlußfolgerung hervor, wie solche kategorialen Verirrungen daraus entstehen, daß Konsensbildungsprozesse nicht von vornherein als Anstalten angesehen werden, die auf ein rational motiviertes Einverständnis gerichtet sind. Als solche sind sie mit der (universellen) Frage nach der Gültigkeit von Gründen derart aufs engste verknüpft, daß sie nur im Lichte der Perspektive, interne Zusammenhänge zwischen Bedeutung und Geltung ausfindig zu machen, zu untersuchen sind. Es stellt sich die Frage nach einem Begriff von Rationalität, "der es erlauben würde, zwischen 'ihren' und 'unseren' Standards, zwischen dem, was 'für sie' und dem, was 'für uns' gilt, eine interne Beziehung herzustellen" (TKH I, 55).

IV. 8. *Soziale Anerkennung vs. Gültigkeit von Normen*

Habermas vollzieht eine scharfe Unterscheidung zwischen der Gültigkeit und der faktischen Geltung von Normen, welche über die von einem kritischen Standpunkt naheliegende Feststellung, daß geltende Normen durchaus ungerechtfertigt, oder, Habermasens kognitivistischer Ansicht nach, nicht *gültig* sein können, hinausgeht. Die Unterscheidung dehnt sich in der Tat über die Habermas zufolge genuine moralische Natur des *Konsenses* gegenüber dem Gewaltverhältnissen entspringenden *Kompromiß* aus. Auf Gewalt beruhen demzufolge diejenigen Normen, die von der

Verallgemeinerungsfähigkeit der durch sie vertretenen Interessen absehen. In diesem Fall liege *normative Macht* vor.⁶⁷ Der Kompromiß stelle einen Fall von normativer Macht dar, welche indirekt gerechtfertigt werden könne, und zwar dadurch, daß ein Kompromiß - nach Habermasens Definition - unter Bedingungen eines Machtgleichgewichts zwischen den Beteiligten stattfinde. Der Kompromiß zeichne sich indessen dadurch aus, daß er kein Ausdruck tatsächlicher Einsicht in die Verallgemeinerungsfähigkeit von Interessen sei: In ihm werde die Partikularität der erhobenen Geltungsansprüche nicht gebrochen, kein *allgemeiner Wille* verschaffe sich Geltung. (Habermas stützt sich auf diese These, um eine Kritik an der heutigen Form von Demokratie einzuleiten: Diese beruhe auf dem Prinzip der Gewaltenteilung als Ermöglichung von Kompromissenbildung. Gewaltenteilung könne nach Habermas allerdings nur dort legitimerweise zum Tragen kommen, wo "Interessen geregelt werden sollen, die diskursiv nicht gerechtfertigt werden können und daher Kompromisse verlangen" (LS, 155). Die Erfassung konsensfähiger Interessen dürfe dagegen der alleinigen diskursiven Willensbildung überlassen werden).

Die Kompromißbildung erfolgt also nicht aufgrund des moralischen Standpunktes, denn sie erfüllt nicht die Bedingung der Unparteilichkeit: Sie betrachtet nicht die Verallgemeinerungsfähigkeit von Interessen unter dem Blickwinkel der Überwindung der einzelnen Partikularitäten. Das gemeinsame Interesse, das sich dabei aufhellen lassen sollte, besteht nicht in einem äußeren Ausgleich entgegengesetzter und nicht zu vermittelnder Einzelinteressen, sondern es kann alle von der Durchsetzung einer Norm Betroffenen deshalb unter sich vereinigen, weil die Urteilsbildung sich dabei unter Durchbrechung der beschränkten Perspektiven der einzelnen Teilnehmer zugunsten des Standpunkts der Unparteilichkeit vollzieht:

Unparteilichkeit ist allein der Standpunkt, von dem aus genau diejenigen Normen verallgemeinerungsfähig sind, die, weil sie erkennbar ein allen Betroffenen gemeinsames Interesse verkörpern, auf allgemeine Zustimmung rechnen dürfen - und insofern intersubjektive Anerkennung verdienen. Unparteiliche Urteilsbildung drückt sich mithin in einem Prinzip aus, das *jeden* im Kreise der Betroffenen zwingt, bei der Interessenabwägung die Perspektive *aller anderen* einzunehmen (MKH, 75).

Zweierlei soll also zur Untersuchung dieser Konstruktion des Universalisierungsgrundsatzes vor Augen gehalten werden:

die Rede von einem gemeinsamen, sich von dem bloßen Ausgleich partikularer Instanzen unterscheidenden Interesse (IV. 8.);

die Idee einer Auflösung der eigenen beschränkten Perspektive in der Vereinigung der Perspektiven aller Betroffenen von der Warte der Unparteilichkeit aus (IV. 9.).

⁶⁷ Habermas, Jürgen: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* [fortan: LS]. Ffm: Suhrkamp 1973; S. 153.

IV. 9. Was ist wirklich ein 'gemeinsames Interesse'?

In *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* erläutert Habermas den Begriff von 'Interesse' anhand konflikttheoretischer Annahmen. Interessenbildung geht einher mit der Schwächung der Handlungsorientierung an etablierten Werten, denen die Aufgabe zukommt, die normative Verteilung der Chancen legitimer Bedürfnisbefriedigung zu regeln (LS, 157). Die Wertorientierung des Handelns kann jedoch, sobald über die normative Grundlage der Bedürfnisbefriedigung Dissens entsteht, strategischem bzw. interessengeleitetem Handeln weichen. Dies ist dann der Fall, wenn der Konsens über die etablierten Werte soweit erschüttert ist, daß "die 'Ungerechtigkeit' der Repression verallgemeinerungsfähiger Interessen zu Bewußtsein kommen" kann. Die Herausbildung - bzw. die Bewußtmachung - von verschiedenen, durch etablierte normative Einrichtungen nicht mehr zur Deckung zu bringenden Interessenlagen zeigt die Infragestellung einer gemeinsamen Wertorientierung an: Deren Ergebnis ist der Rückzug auf die Partikularität der eigenen Stellung in einem Handlungszusammenhang, der von der Konkurrenz um die Durchsetzung der eigenen Interessen unter Preisgabe eines gemeinsamen Wertehorizonts gekennzeichnet ist. 'Interessen' nennt Habermas demgemäß

die im Maße des Legitimationsentzuges und des eintretenden Konfliktbewußtseins aus den traditionsgestützten Kristallisationen der gemeinsam geteilten (und in Handlungsnormen verbindlich gemachten) Werte gleichsam herausgelöst und subjektivierten Bedürfnisse (LS, 157).

Habermas sichert sich die Objektivität derjenigen Interessen, die der im Rahmen der Wertorientierung selbst möglichen Interessenbefriedigung zu Grunde liegen und dem Interessenbewußtsein deshalb vorausgehen, indem er seine konflikttheoretische Annahme durch eine ideologiekritische bereichert: Es sei demnach möglich, die im Normalfall konfliktfrei anerkannter Normen verdeckten Interessenlagen nachzuvollziehen und so den kontrafaktischen Fall eines Konfliktausbruchs, in dem die Beteiligten die eigene Interessenlage wahrnehmen müßten, zu inszenieren. Dies ist in der Tat die Voraussetzung dafür, daß die Frage nach der Normengerechtigkeit, also nach bloß partikularen vs. potentiell allgemeinen Interessen, jenseits der faktischen, aktuellen Konflikte verallgemeinert werden kann.

Wird nun der Begriff von Interesse auf die dargestellte Weise definiert, so zeichnen sich einige Zweideutigkeiten in der Formulierung von (U) ab. Wie ist nämlich die Redeweise vom 'gemeinsamen Interesse' aller Betroffenen zu verstehen?

Entweder handelt es sich dabei um die Aufgabe des eigenen begrenzten Standpunkts, bzw. der eigenen partikularen Interessenlage,

seitens eines jeden Teilnehmers, und zwar zugunsten eines übergeordneten gemeinsamen Interesses, dem die Vielheit der Einzelinteressen unmittelbar weichen müsse; oder es handelt sich um eine zustimmungswürdige Vermittlung der Einzelinteressen in einem allgemeinen Willen, in dem jene aufgehen und sich vereinigen.

Wie dem auch sei: Beide Auslegungen weisen auf eine Schwierigkeit hin, welche in dem indexikalischen Moment des Interesses - sowohl als Interessenwahrnehmung als auch als (Habermas zufolge als objektiv zu bezeichnende) Interessenlage begriffen - besteht. Das Interesse ist immer konkret, also situationsgebunden - sei es ein spezifisches, zu einem bestimmten Zeitpunkt in einem bestimmten Handlungszusammenhang auftretendes, sei es ein allgemeineres, an eine besondere soziale Lage geknüpftes Interesse -. Das Interesse ist ein Interesse an Gegenständen, die für die die Identität, die soziale Stellung, das Fortbestehens als soziales Wesen von einem Individuum von wesentlicher Bedeutung sind.⁶⁸ Das Interesse hängt demzufolge mit einer Seinslage zusammen, deren Verträglichkeit oder Vereinbarkeit mit anderen keineswegs von vornherein gewährleistet sein kann. Sofern das gemeinsame Interesse, wenn es konkret sein soll, die indexikalischen Momente der einzelnen zu vermittelnden Interessenlagen zu bewahren hat bzw. - als übergeordnetes, die Vielheit der Interessenlagen hinwegfegendes Interesse - eines indexikalischen Moments ohnehin bedarf, muß dessen Möglichkeit nicht ein für allemal angenommen, sondern fallweise geprüft werden. Habermasens Begriff eines gemeinsamen Interesses scheint mir dagegen einer im Gedanken erfolgenden Aufhebung von Gegensätzlichkeiten *im Sein* gleichzukommen.

(U) kann demnach durchaus gegenstandslos sein: Es ist jedenfalls anzunehmen, daß in Bezug auf bestimmte *Interessenkonflikte keine Konsense, sondern höchstens Kompromisse* zugänglich sind.

Habermas scheint dies zu gewahren, wenn er in *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* die Kompromißbildung für jene Bereiche, in denen keine verallgemeinerungsfähigen Interessen sich ausfindig machen lassen, als zulässig gelten läßt (LS, 155). Wenngleich die Unterscheidung zwischen Kompromiß und Konsens einen objektiven Sachverhalt, und zwar die Strandung jeglicher durchgehenden Aussöhnungsversuche zwischen unterschiedlichen Interessenlagen, wiedergibt, führt jedoch deren Radikalisierung in (U), der zufolge der Kompromiß aus dem moralischen Bereich ausscheidet, zu einer bemerkenswerten Eingrenzung dessen, was moralisch genannt werden kann. Hält man an dieser Unterscheidung fest, so sieht man sich zum Schluß genötigt, daß ein beträchtlicher Teil der *geltenden* Normen sich der *Gültigkeitsfrage* entzieht: Es schwindet die Möglichkeit, die Moralität mit der Sittlichkeit zu versöhnen.

⁶⁸ "L'intérêt pratique est un intérêt pour l'existence ou la non-existence de l'objet...", Bourdieu, Pierre: Sociologues de la croyance. In: Ders.: *Choses dites*. Paris 1987; S. 107.

IV. 10. Meads *Role-taking-Modell und die Überwindung partikularer Perspektiven im Diskurs*

Das diskursive Modell der Ethik fußt auf G. H. Meads Begriff der Rollenübernahme als auf einem seiner zentralen Lehrstücke. Denn der Konstruktion der idealen Rollenübernahme kommt die Funktion zu, die Aufhebung der Einzelperspektiven der Diskursteilnehmer in dem moralischen Gesichtspunkt der Unparteilichkeit zu vollbringen. Diese Konstruktion stellt demnach von vornherein den Dreh- und Angelpunkt des universellen Diskurses dar: Sie soll die Überwindung der kulturellen, traditionellen, lebensformgebundenen Beschränkungen ermöglichen, welche die Herausbildung eines allgemeinen Willens verhindern (ED, 60). Dem Rollenübernahmehmodell nach verdankt sich diese Leistung der Entstehung einer "höherstufigen Subjektivität", die durch "Verschränkung der Perspektive eines jeden mit den Perspektiven aller"⁶⁹ zustandekommt. Nicht gänzlich klar erscheint in der Tat, wie Habermas die Entstehung einer solchen ideellen Verschränkung aus dem Meadschen Modell des Rollentauschs zu weben gedenkt. Diese soll jedenfalls den Teilnehmern am (idealen) praktischen Diskurs zu jener radikalkritischen Haltung gegenüber eingewöhnten sittlichen Formen, Lebenskontexten usf. verhelfen, die ihnen jene zur letzten, unparteiischen Überprüfung von Geltungsansprüchen dienliche, durchgehende Sprachkritik durchzuführen gestattet:

Moralisch-praktische Diskurse erfordern [...] den Bruch mit allen Selbstverständlichkeiten der eingewöhnten konkreten Sittlichkeit wie auch die Distanzierung von jenen Lebenskontexten, mit denen die eigene Identität unauflöslich verflochten ist (ED, 113).

An dieser Stelle kehrt offenbar die Zweideutigkeit wieder, die in Bezug auf die Rede von einem gemeinsamen Interesse aller Diskursbeteiligten beobachtet worden ist. Unklar ist nämlich, ob die Verschränkung der Einzelperspektiven 'im moralischen Gesichtspunkt' ein unmittelbares 'aus sich selbst Heraustreten' der Individuen (aus ihrer Individuierung in konkreten Lebensformen) erheischt, oder ob es sich dagegen um eine ideelle - im wirklichen praktischen Diskurs annäherungsweise zu erlangende - 'totale' Vermittlung der einzelnen historischen und kulturellen Situierungen der Diskursteilnehmer handelt.

Wie im Falle der Interessenvermittlung erscheinen beide Perspektiven äußerst fragwürdig. Denn, sofern die gemeinte Vermittlung der Lebenskontexte sich auf die Interessenlagen erstrecken soll,⁷⁰ gelten

⁶⁹ Habermas, Jürgen: Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft. In: ED, 100-118; hier S. 113.

⁷⁰ Habermas bestätigt dies in MKH, 75.

weiterhin die bereits vorgebrachten Einwände gegen deren absolute Postulierbarkeit. Sofern hingegen eine Ausklammerung der in den verschiedenen Lebenskontexten durch Kategorien des Sittlichen vorhandenen normativen Geltungsansprüche angestrebt wird, dürften die anhand der philosophischen Hermeneutik beleuchteten Einschränkungen des aufklärerischen Anspruchs auf durchgehende Sprachkritik gelten. Es muß ernsthaft bezweifelt werden, ob sich die Lebenskontexte *als ganze*, sowie die konkrete Situierung der einzelnen Subjektivitäten in ihnen, suspendieren lassen. Denn sowohl deren Vermittlung - wenn Habermas eine solche im Sinne hat - als auch deren Übersteigerung zugunsten eines *radikal anderen*, moralischen, Standpunkts der Unparteilichkeit würden in diesem Fall jeglicher Grundlage entbehren.

Darf des weiteren die "Verschränkung der Perspektive eines jeden mit den Perspektiven aller" mit der Problematik der Horizontenverschmelzung verglichen werden, was im Falle der Vermittlung verschiedener kultureller Lebenskontexte durchaus zulässig ist, so ist es ebenfalls fraglich, ob eine solche Vermittlung ohne weiteres mit Versöhnung gleichgesetzt werden kann. Denn man hat anlässlich der Reformulierung des Gadamer'schen Anspruchs auf Rehabilitierung von Vorurteil und Autorität die Unentbehrlichkeit des *Fremdheitsmoments* oder, wie man auch sagen kann, des *begründeten Dissenses* im Vollzug des Verstehens herausgearbeitet. Die von Habermas vertretene 'höhere Perspektive', die als Ergebnis des idealen Rollentauschs hervorgehe, muß entweder die endgültige Vermittlung der verschiedenen Lebenskontexte, der konkreten Situierungen der Subjektivitäten sowie ihrer Interessenlagen durch Stilllegung der Vielheit der in der Sprache kristallisierten Vorverständnisse postulieren, also schließlich von der Geschichtlichkeit der Sprache absehen, oder sie muß einen objektiv gegebenen 'höheren Standpunkt' zur Beurteilung der aus den einzelnen Lebenskontexten herausgerissenen Geltungsansprüche annehmen. Die Rückwendung zur philosophischen Hermeneutik sollte aber zur Genüge gezeigt haben, daß der Sinn der Geltungsansprüche selbst damit entschwinden müßte, denn, kann man es in einem Satz zusammenfassen, Sinnhaftes erfordert einen entsprechenden Verstehenshorizont. Von einem solchen läßt jedoch Habermas ein zu abstrahieren.

Im folgenden soll das in Anspruch genommene role-taking-Modell G. H. Meads einer genaueren Untersuchung unterzogen werden, und zwar um zu belegen, daß dessen Radikalisierung im Sinne eines ideellen Diskurses gegen manche diesem Modell eigene und notwendige Annahme verstößt.

IV. 10. 1. Die Rollenübernahme als Motor des Vergesellschaftungsprozesses

Die Rollenübernahme bzw. die Übernahme der Haltung eines anderen sich selbst gegenüber stellt für Mead den entscheidenden Mechanismus für Sozialisierung und Individuierung der Subjekte in

einer Gesellschaft. Es lohnt sich, dessen verschiedene Entwicklungsphasen in Kürze nachzuzeichnen.

Das nachahmende Spiel des Kindes, der dabei jeweils verschiedene Rollen übernimmt - indem es 'Mutter', 'Lehrer', 'Polizist' spielt⁷¹ - repräsentiert die erste Stufe einer kognitiven Entwicklung, im Laufe derer das Individuum eine Identität erwirbt - eine Identität, die mit dem Vergesellschaftungsprozeß am engsten verbunden ist. Indem es lernt, sich selbst gegenüber ein anderer zu sein, gewinnt es die Fähigkeit, komplexe Gefüge von Normen und Rollenspielen, die gesellschaftliche Beziehungen regeln, zu verinnerlichen und zu organisieren. Mead wendet diesen Prozeß in behavioristische Termini:

Die Reaktion, zu der es [das Kind] neigt, organisiert die Reize, auf die es reagiert. Es spielt zum Beispiel, daß es sich etwas anbietet, und kauft es; es gibt sich selbst einen Brief und trägt ihn fort [...]. Es hat in sich Reize, die in ihm selbst die gleiche Reaktion auslösen wie in anderen (Mead [1968], 193).

Dies will sagen - außerhalb der behavioristischen Wendung - : Das Kind spielt alle die verschiedenen Rollen, die ein einfaches Rollenspiel ausmachen, und zwar zunächst in nachahmender Einstellung, um die entsprechenden, von Kommunikation begleiteten, in Situation intersubjektiven Austauschs sich abspielenden Handlungsvollzüge zu verinnerlichen und deren sinnvolle Reihenfolge nachzuvollziehen. Wesentlich ist bei diesem spielerischen Lernen, daß das Kind sich beiden Seiten der intersubjektiven Relation stellt; dies ist nämlich die Voraussetzung für die Erfassung der Sinnhaftigkeit des Rollenspiels.

Diese Phase der Rollenübernahme behält allerdings noch einen den Kinderspielen eigenen Beliebigkeitscharakter: Das Kind darf die Organisation der Rollen, die sich in seinem Spiel spiegeln, zu einem jeglichen Zeitpunkt aufgeben, Spiel wechseln usw. Das organisierte, mehrere Akteure umfassende Spiel erfordert hingegen eine Organisation, die einer festeren Beziehung der Rollen aufeinander sowie deren eindeutigerer Zuweisung aufruhet. Jeder Mitspieler erfüllt eine bestimmte Rolle. Der Mechanismus der Rollenübernahme erweitert sich in dieser zweiten Stufe insofern, wie das spielende Kind sich gleichzeitig auf die tatsächlich seinen Mitspielern zukommenden Rollen beziehen muß, sie im Hinblick auf seine eigene berücksichtigend: In der Einbeziehung der Rollen der anderen in das Verständnis seiner eigenen besteht eine wesentliche Voraussetzung, die Organisation des Spieles zu begreifen:

In einem Wettspiel mit mehreren Personen aber muß das Kind, das eine Rolle übernimmt, die Rolle aller anderen Kinder übernehmen können. [...] Es muß wissen, was alle anderen tun

⁷¹ Mead, George Herbert: *Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus*. Mit einer Einleitung herausgegeben von Charles W. Morris. Ffm: Suhrkamp 1968 (*Mind, Self and Society. From the standpoint of a social behaviorist*. Chicago: University of Chicago Press 1934); S. 192.

werden, um sein eigenes
können (Mead [1968], 193).

Spiel erfolgreich spielen zu

Bei der Beschreibung des organisierten Spiels überschreitet Mead seinen ansonsten überwiegenden behavioristischen Ansatz, indem er den dabei auftretenden Mechanismus der idealen Rollenübernahme auf die *Regelmäßigkeit* des Spiels zurückführt. Man beherrscht das Spiel erst dann, wenn die Gesamtheit seiner Regeln sowie der eigene, die eigene Spielrolle ausmachende Anteil daran überschaut werden. Wiederum müssen hier die verschiedenen Rollen der Teilnehmer erkannt, aufeinander bezogen und zur eigenen in Verhältnis gesetzt werden. Die Abfolge von Handlung und Gegenhandlung in einem sinnvollen intersubjektiven Prozeß wird erst dadurch möglich. So kann Mead sagen, man könne eine bestimmte Reaktion von den anderen fordern, wenn man selbst eine bestimmte Haltung einnehme, doch erst durch die Fähigkeit, beide Seiten des Verhältnisses (die eigene Handlung und die Vorwegnahme⁷² der darauffolgenden Antwort) zugleich zu berücksichtigen.⁷² Auf diese Weise sozialisiert sich das Kind in eine organisierte Gemeinschaft mit erkennbarer Rollenverteilung ein.

Beiden Formen des Spiels - das nachahmende des einsam spielenden Kindes sowie das organisierte Gruppenspiel - ist es gemeinsam, daß sie sich auf die Antizipation der Haltung bzw. der Handlung des Anderen in regelgeleiteten Kommunikationsprozessen gründet. Dies kann man auf verschiedenen Ebene des gesellschaftlichen Kommunikations- und Organisationsgefüges jeweils anders zum Ausdruck bringen: Der Mechanismus der Rollenübernahme kann - Mead zufolge - für die innige Reziprozität von Interaktionsprozessen überhaupt verantwortlich gemacht werden; so beispielsweise dafür, daß der Ausführung der eigenen Rolle im Rollenspiel eine bestimmte Rollenerwartung, die wir an die Mitspieler richten und in unserer Handlung selbst vorwegnehmen, entspricht; sowie dafür, daß die Erhebung eines Geltungsanspruchs stets im Hinblick auf dessen mögliche, intersubjektiv gültige Einlösung erfolgt, wobei der Sprecher die mögliche Austragung einer Diskussion des Geltungsanspruchs muß gewissermaßen vorwegnehmen können, wenn er sich der Bedeutung seiner Mitteilung selber bewußt werden will (seine Äußerung hat nur dann einen von Sprecher und Hörer teilbaren Sinn, wenn er die Akzeptabilitätsbedingungen seiner Äußerung ins Auge zu fassen vermag und somit eine grundsätzliche Gesprächsstruktur der Sprache unterstellt. Mead knüpft die Möglichkeit einer bewußten Lenkung, einer mit Vernunft geführten Kommunikation ausdrücklich an die Bedingung der Rollenübernahme⁷³). Diese für den Interaktionsprozeß

⁷² "Man kann eine bestimmte Reaktion von anderen fordern, wenn man selbst eine bestimmte Haltung einnimmt. Alle diese Reaktionen sind auch in einem selbst", Mead (1968), 194.

⁷³ Siehe beispielsweise Mead (1968), 300: "Bei der menschlichen Gruppe [...] gibt es [...] auch jene [Art der Kommunikation], in der die eine Geste setzende und

unentbehrliche Gegenseitigkeit der Relation zwischen Mitspielern bzw. Mitbeteiligten wird dadurch ermöglicht, daß der Mensch die Haltung bzw. die Rolle seines Gegenübers zu übernehmen vermag. Dies heißt nun aber genauso viel wie: Das Individuum kann *Regeln* wahrnehmen, verinnerlichen und sein Verhalten dementsprechend strukturieren. Die Regelmäßigkeit von Interaktionsprozessen geht nämlich mit dem Mechanismus der Rollenübernahme insofern einher, wie der letztere die gesellschaftliche Organisation - also die Rollen, die es zu übernehmen gilt - voraussetzen muß, die erstere dafür nur Fuß fassen kann, wenn die Reziprozität der regelgeleiteten⁷⁴ Verhaltenserwartungen im Interaktionsprozeß bereits angelegt ist.

IV. 10. 2. Die Rollengebundenheit des Übernahmmodells und die Frage nach dessen ethischer Funktion

Mead legt nun in der Tat der Perspektive, eine universalistische Ethik zu begründen, sein Rollenübernahmmodell zugrunde. So verdankt sich die Möglichkeit, unsere Urteile in Form der Allgemeinheit zu übersetzen, der individuellen Fähigkeit, die Haltung der ganzen Gemeinschaft, ja ideellerweise aller vernunftbegabten Wesen, einzunehmen; so sei die Sozialität die Ursache der Universalität ethischer Urteile, und zwar in dem Sinne, daß durch Übernahme der Haltung des anderen (sowie aller anderen Gesellschaftsmitglieder, letztlich gar vernunftbegabter Wesen überhaupt) eine durch Vernunft schlechthin geleitete Einschätzung des fraglichen Sachverhalts (der Norm usw.) zu erlangen sei.⁷⁵ Der Mechanismus der Sozialität führt demgemäß zur Verallgemeinerung unserer Urteile. Dies versteht Habermas als Forderung, die Sollgeltung moralischer Normen mit der Bedingung allgemeiner Zustimmung vereint zu sehen (TKH II, 142).

Mead spricht dem Rollenübernahmmodell die Funktion zu, das vergesellschaftete Individuum auf den Standpunkt der Allgemeinheit emporheben zu können. Dies in zweierlei Hinsichten, die m. E. strenger auseinandergehalten werden sollen, als bei Mead/Habermas der Fall ist:

In erster Linie soll die Allgemeinheit betrachtet werden, die in der Unpersönlichkeit des Rollenphänomens zum Ausdruck gelangt;

somit etwas mitteilende Person die Haltung des anderen Individuums genauso einnimmt, wie sie sie beim anderen hervorruft. Sie befindet sich selbst in der Rolle der anderen Person [...]. Indem sie diese Rolle der anderen übernimmt, kann sie sich auf sich selbst besinnen und so ihren Kommunikationsprozeß lenken."

⁷⁴ Auf die Erläuterung der Meadschen Ausführungen zur Entstehung der Sprache und der Sozialität muß ich im Rahmen der vorliegenden Arbeit leider verzichten.

⁷⁵ Mead: *Fragmente über Ethik*. In: Mead (1968), 429-440; hier einschlägig: S. 429 f.

In zweiter Linie die von der Habermasschen Diskurethik unterstellte Allgemeinheit, die in der Suspension konkreter sozialer und kultureller Kontexte gipfeln soll.

IV. 10. 2. 1. Allgemeinheit im Rollenphänomen

Das Individuum gewinnt durch seine Teilnahme an Rollenspielen ein gesellschaftliches Bewußtsein insofern, wie es in das Regelgefüge der ihn umspannenden sozialen Beziehungen hineinprojiziert wird. Seine soziale Identität leitet sich aus jener Gesamtheit von Regeln her, die es beherrschen muß, will es zum Mitglied der Gesellschaft werden und sich als solches behaupten. Dies drückt Mead durch die Figur des 'verallgemeinerten Anderen' (the generalized other) aus: Das Verständnis der eigenen möglichen Rollen in organisierten gesellschaftlichen Interaktionen setzt - ideellerweise - die Berücksichtigung aller anderen, zu seinen Rollen in Verhältnis stehenden, ebenfalls in Rollen organisierten Haltungen und Verhalten der Mitspieler voraus. Dies zumindest insoweit, wie diese Haltungen und Verhalten seine eigene Position in den verschiedenen Rollenspielen beeinflussen (Mead [1968], 196). So soll das Individuum im Stande sein, die Position eines jeden Mitglieds der Gesellschaft, das in die für die eigene Position relevanten Interaktionen eingespannt ist, in Bezug auf seine eigene einzuschätzen. So gewinnt das Individuum ein Bewußtsein von dem universalen Charakter der sozialen Beziehungen. Darin tritt die Allgemeinheit der Rollenhaltungen und -verhältnisse hervor: Das Individuum soll sich dabei auf eine Gerechtigkeit der eigenen gesellschaftlichen Position besinnen, welche die Singularität der eigenen Subjektivität übersteigt, und zwar in Richtung einer gesellschaftlichen Komponente seiner Identität, bezieht sich denn die Rolle auf einen unpersönlichen Standpunkt, ⁷⁶den Gesellschaftsmitglieder in ihren Interaktionen beziehen müssen.

IV. 10. 2. 2. Suspension kultureller Kontexte?

Diese Funktion der Rollenübernahme - und dies scheint mir im Hinblick auf deren Verallgemeinerung in ethischer Hinsicht entscheidend - erfüllt sich nun im Rahmen einer dem Einzelnen vorgelagerten Gemeinschaft. Behauptet Mead, daß sich unsere Moral

⁷⁶ "Dieses Hereinholen der weitgespannten Tätigkeit des jeweiligen gesellschaftlichen Ganzen oder der organisierten Gesellschaft in den Erfahrungsbereich eines jeden in dieses Ganze eingeschalteten oder eingeschlossenen Individuums ist die entscheidende Basis oder Voraussetzung für die volle Entwicklung der Identität des Einzelnen: nur insoweit er die Haltungen der organisierten gesellschaftlichen Gruppe, zu der er gehört, gegenüber der organisierten, auf Zusammenarbeit beruhenden gesellschaftlichen Tätigkeiten, mit denen sich diese Gruppe befaßt, annimmt, kann er eine vollständige Identität entwickeln und die, die er entwickelt hat, besitzen." Mead (1968), 197.

“um unser gesellschaftliches Verhalten herum entwickelt” (Mead [1968], 436), so bezieht er sich auf den Umstand, daß ein solches Verhalten der stetigen Berücksichtigung eines Allgemeinheitsstandpunkts (das ‘verallgemeinerte Andere’) aufruht, welcher Richtigkeitsansprüche, die in unsere sozialen Interaktionen notwendigerweise hineinspielen, mitenthält. Es handelt sich um diejenigen Einlösungs- und Erhebungsbedingungen von Richtigkeitsansprüchen, um diejenigen in gesellschaftlichen Kontexten - implizit oder explizit - geltenden Normen, welche in dem praktischen Diskurs thematisiert werden sollen. Ähnlicherweise darf Mead die Behauptung aufstellen, das Individuum rekonstruiere in seinem gesellschaftlichen Verhalten die unmittelbare Gesellschaft, der er angehört, und zwar auch hinsichtlich der Interessen, die in sozialen Beziehungen ins Spiel treten und davon betroffen sind. Dies muß in der Tat geschehen, soweit solche Interessen Bestandteil sozialer Interaktionen sind, also das Rollenspiel betreffen. Die hier auftretende Allgemeinheit ist jedoch offenbar von den konkreten Rollenspielen, aus denen sich gesellschaftliche Interaktionen zusammensetzen, keineswegs losgelöst. Im Gegenteil: Sie bekräftigt, ja sie ermöglicht erst die Individuierung der Subjekte in einem gesellschaftlichen Kontext. Das Rollenphänomen setzt schlichtweg die Rollen voraus. Die Regelhaftigkeit menschlichen Verhaltens beruht in dem faktischen individuellen Leben auf ebenso konkreten Regeln. Eine gewisse Partikularität des gesellschaftlichen Regelgefüges ist eine unabdingbare Voraussetzung für die Individuierung der Gesellschaft selbst wie auch der in ihr lebenden und handelnden Individuen. Der durch Rollenübernahme erworbene Standpunkt der Allgemeinheit meint immer eine gewissermaßen partikuläre Allgemeinheit. Sie endet nämlich an der Grenze der Gemeinschaft oder Gesellschaft, deren ‘verallgemeinertes Andere’ sie ist.

Eine derartige Allgemeinheit besagt ferner noch nichts über das, was man heute als Bestandteil einer universalistischen Moral ansieht. Denn moralische Normen sind mit dem jeweiligen *Inhalt* des besonderen Rollenspiels verknüpft, sie gehen keineswegs aus der *Form* des Mechanismus von Sozialität und Individuierung, aus der Rollenübernahme, hervor. Denn der Mechanismus schreibt die Beschaffenheit der Rollen, ihre Verteilung und ihren moralischen Charakter nicht vor. Welche Verständigungs- und Anerkennungsverhältnisse jeweils herrschen, welche moralischen Prinzipien jeweils anzutreffen sind, kann nur aus den jeweiligen Regeln entnommen werden, welche die Rollenspiele gestalten.

So eignet sich das Rollenübernahmemodelle für die im idealen praktischen Diskurs zu vollziehende Abhebung von jeglicher historischen, kulturellen und sozialen Partikularität und Standortgebundenheit nicht, denn ein so beschaffener Diskurs müßte genauso haltlos sein wie eine Individualität jenseits der Vergesellschaftung. Es wäre in der Tat unmöglich, zu zeigen, welche

Regelhaftigkeit im Verlauf der derart verabsolutierten, gleichsam von einer 'substantiellen' Grundlage abgeschnittenen Argumentation aufgewiesen werden könnte. Eine über jegliche Konkretheit einer Lebensform hinausgehende Allgemeinheit, die Habermas als den moralischen Standpunkt der Unparteilichkeit vorstellt, scheint schwerlich annehmbar zu sein. Nicht zufällig umgehen die heute weitgehend anerkannten universalistischen Prinzipien einer Menschheitsethik, beispielsweise die Universalität der Menschenrechte, das Rollenprinzip. Menschenrechte werden dem Individuum in der Tat jenseits jeglicher fernerer Bestimmtheit seiner gesellschaftlichen Individuierung zugesprochen. Der universalistische Begriff der Person erhebt sich über die Besonderung durch Rollenübernahme. Diese Art der Allgemeinheit fällt nicht mit der Allgemeinheit des verallgemeinerten Anderen zusammen.

Es soll demgemäß nach der Begründung einer moralischen Allgemeinheit gesucht werden, die von derjenigen der Rollen- bzw. Haltungsübernahme unterschieden ist. Gleichwohl zeigt das Meadsche Modell einen Weg, die Verständigungsverhältnisse in Richtung einer solchen moralischen Allgemeinheit zu lenken. Die Rollenübernahme stellt einen Mechanismus dar, das infolge seiner Formalität, d. h. seiner Gültigkeit jenseits der Besonderung und Individuierung konkreter historischer und kultureller Lebensformen, die Möglichkeit der progressiven Erweiterung der von sozialen Regeln, Rollen und Normen repräsentierten Gemeinsamkeit erschließt. Die Rollen- bzw. Haltungsübernahme, von Mead als Kernmechanismus der Kommunikation herausgestellt, *weist den Weg zur Vermittlung der verschiedenen Lebensformen durch Erweiterung des Interaktionskreises an*. Sie zeigt nämlich, wie durch Kommunikation eine Gemeinsamkeit geschaffen werden kann, eine Gemeinsamkeit, die zugleich die tätige Vermittlung der Lebensformen erfordert.⁷⁷ Das jeweilige Ergebnis dieser Vermittlung hängt wiederum von dem Inhalt der dabei nachvollzogenen bzw. übernommenen Haltungen und Rollen des anderen ab; auch hier leistet der für sich genommene Mechanismus noch nicht die Begründungsfunktion, die man sich für eine universalistische Moral wünscht. Dennoch schafft er die minimale Voraussetzung für die diskursive Austragung moralischer Konflikte: die Möglichkeit, den Gesichtspunkt des anderen in das eigene Verständnis der Situation einzubeziehen, und zugleich - durch die Gemeinsamkeit von Interaktionsprozessen - eine Grundlage für die Verständigung.

⁷⁷ Beispiele für die Faktizität einer solchen Vermittlung liefert Mead selbst durch seine Bezugnahme auf die Weltreligionen sowie auf die Ausdehnung der wirtschaftlichen Beziehungen. Siehe z. B. Mead (1968), Kap. 36.

IV. 11. Die Auflösung der subjektiven Partikularität des vergesellschafteten Subjekts in der Intersubjektivität der Kommunikation: ein Mißverständnis im Paradigmenwechsel von der Bewußtseinsphilosophie zum kommunikativen Ansatz?

Die Möglichkeit, die Partikularität der subjektiven Perspektiven zugunsten eines moralischen Standpunkts der Allgemeinheit zu transzendieren, wird von Habermas unter Berufung auf eine Überwindung des monologischen Ansatzes der Bewußtseinsphilosophie, wovon der Kantische kategorische Imperativ ein Beispiel sei, durch Einrückung in eine kommunikationstheoretische Dimension unterstützt. Die leitende These ist dabei, daß die kognitive Ergründung von Wahrheits- und Richtigkeitsfragen die Teilnahme des Subjektes an einer diskursiven, intersubjektiven Veranstaltung voraussetze. Dies bedeutet in erster Linie, daß die Untersuchung von Wahrheits- und Richtigkeitskriterien durch Rekurs auf die notwendigen Voraussetzungen der Kommunikation bzw. des kommunikativen Handelns geführt werden solle, und in zweiter Linie, daß die über diesen Weg herausgearbeiteten Kriterien lediglich im intersubjektiven Raum der Verständigung anwendbar seien. Vernunft sei demzufolge nicht primär mit dem subjektiven Bewußtsein verbunden, sondern verdanke sich von vornherein der Einbettung der empirischen Subjekte in eine Kommunikation, deren Struktur das eigentliche Apriori der Erkenntnis enthalte. Die Kommunikation dürfe dementsprechend nicht als eine Veranstaltung gedacht werden, die von zunächst einsamen, dann in ein kommunikatives Verhältnis zueinander tretenden Subjekten unternommen werde; vielmehr setzten Subjektivität und Individualität die Intersubjektivität der Verständigung voraus. Das Verhältnis von Subjektivität und Intersubjektivität schlage somit um: Die subjektive Vernunft weiche der vernünftigen Struktur der intersubjektiven Verständigung.

Bereits Schönrich hat bei seiner Kritik des Universalisierungsprinzips als eines idealen Rollentauschs (bzw. einer idealen Rollenübernahme) darauf hingewiesen, daß eine solche Umkehrung des Verhältnisses von Subjektivität und Intersubjektivität, welche in der Auflösung der einzelnen Rollenperspektiven in der gemeinsamen, unparteiischen Perspektive der Allgemeinheit ihren Höhepunkt erreicht, ein wesentliches *monologisches* Moment im Kommunikationsprozeß unterschlage.

In der idealen Rollenübernahme, die Habermas zufolge in die Aufgabe der eigenen Interessenperspektive im unparteiischen Standpunkt der Moralität einmünde, ist es immer der Einzelne für sich, der "die Interessen und Bedürfnisse des anderen überhaupt erst einmal verstehen und grundsätzlich in ihrer Berechtigung anerkennen" soll:

ich muß gegebenenfalls zur Einsicht in die Nichtzustimmungsfähigkeit meiner Interessen durch die anderen gelangen; *ich* muß meine Subjektivität transzendieren, indem ich nur universalisierbare Maximen ausbilde (Schönrich [1994], 59).

Die subjektive Vernunft ist in diesem Zusammenhang zu einer Aufgabe berufen, die nicht gänzlich durch intersubjektive Kriterien von Verständigung und Rationalität eingeholt werden kann. Die Autonomie des Einzelnen bleibt dabei eine unumgehbare Voraussetzung für das Gelingen der Rollenübernahme. Diese darf nun nicht als völlige Aufgabe des subjektiven Standpunkts zugunsten eines durchgehend intersubjektiven, denn im Kommunikationsprozeß behält der Austausch von Selbst- und Fremddeutung als dialogischer Vorgang stets den Charakter eines zweipoligen Verhältnisses. Es ereignet sich keine Verschmelzung der teilnehmenden Subjekte in einem einzigen, im Apriori der Kommunikation verankerten, 'Meta-Selbst'.⁷⁸

Bereits beim Anlaß der Untersuchung der idealen Rollenübernahme ist gezeigt worden, daß das 'verallgemeinerte Andere' stets im Hinblick auf eine besondere subjektive Position im intersubjektiven Rollenspiel zum Zuge kommt: Das verallgemeinerte Andere ist *das Andere der jeweils eigenen Position*, also ein Anderes, das in Bezug auf die Besonderheit einer bestimmten Rollenperspektive erst seinen Sinn erhält. Dies impliziert eine Dialektik von Besonderung der sozialen Position im Rollenspiel einerseits, Allgemeinheit des für das Rollenspiel relevanten Regelgefüges (einschließlich der damit einhergehenden Verhaltenserwartungen, Rollenverteilungen usw.) andererseits. Diese Dialektik läßt sich nun nicht auf ein Übergreifen des Allgemeinheitmoments reduzieren. Insofern besteht die Notwendigkeit, sowohl den Perspektivismus des Rollenphänomens als auch das Eigenrecht der subjektiven Situierung zu wahren.

Das von Schönrich gemeinte monologische Moment im Kommunikationsprozeß greift allerdings noch tiefer: Das Eigenrecht der Subjektivität bewahrt sich dabei in einer Form, die eine endgültige Objektivierung des Kommunikationsvorgangs sowie eine letzte, restlose Fixierung seiner Ergebnisse verhindert. Dies kann man im Anschluß an die vorgetragenen Überlegungen zum Verhältnis zwischen Universalpragmatik und philosophischer Hermeneutik folgendermaßen formulieren: Eine Verschmelzung der Verstehenshorizonten muß im Falle der Kommunikation zwischen Subjekten ebenso in Anspruch genommen werden wie für die Berücksichtigung des Zeitenabstands. Bei der letzteren sind das Lieferungsgeschehen und das, was hier die

⁷⁸ "Ich kann meine Selbstdeutung zwar immer nur dadurch überprüfen, daß ich sie mit der Fremddeutung vergleiche. Der Kontrollvorgang ist aber wieder Selbstdeutung. Nun gilt diese Struktur zwar für jeden anderen auch. Jeder untersieht sich dieser Prozedur und prüft seine Selbstdeutung an der Fremddeutung. Er wird jedoch in gleicher Weise auf die je eigene Selbstdeutung zurückgeworfen.", Schönrich (1994), 59.

‘Negativität der Überlieferung’ genannt worden ist, für die kriteriale Selbständigkeit des Gegenwartshorizonts gegenüber dem zeitlich zurückliegenden Horizont, in dem das zu Verstehende angesiedelt ist, herangezogen worden; im Falle der Kommunikation zwischen Subjekten beruht die Verschmelzung der subjektiven Verstehenshorizonte auf der systematischen Prämisse, daß im Dialog die Position des einzelnen Subjektes den Kommunikationsprozeß wesentlich mitprägt. Denn die Äußerungen des anderen verstehen impliziert immer eine Leistung des Einzelnen, welche in der Antwort (der Äußerung, der Gegenfrage), die im Gespräch auf jene fremde Äußerung gegeben wird, zum Ausdruck kommt: Was in den intersubjektiven Raum der Verständigung jeweils gestellt wird, setzt die Betätigung des einzelnen Subjektes *foro interno* voraus.

Ist hiermit - so könnte man nun einwenden - nicht die eigentliche Pointe des kommunikationstheoretischen Ansatzes, die ja darin besteht, die Leistung des einzelnen Subjektes auf die objektive Regelmäßigkeit der erst intersubjektiv entstehenden Sprache zurückzuführen, bereits im Vorfeld verfehlt worden? Denn behauptet werde die Unerheblichkeit der beim Einzelnen erbrachten Interpretationsleistung gegenüber den Wahrheits- und Richtigkeitskriterien, die lediglich im intersubjektiven Verstehensprozeß anwendbar seien. Der Einzelne könne dementsprechend in sich selbst nur diejenigen Regeln anwenden, die ihm kommunikativ vermittelt worden sind. Die Frage nach der Richtigkeit der Anwendung könne er *foro interno* genauso wenig beantworten, wie er *privatim* einer Regel folgen kann. Sowohl Habermas als auch Apel haben wiederholt auf Wittgensteins Begriff der Befolgung einer Regel zurückgegriffen, um die Vorrangigkeit der intersubjektiven⁷⁹ Verständigungsstruktur vor der subjektiven Leistung zu verteidigen.

Dieser Einwand würde sicherlich zutreffen, wenn die Behauptung eines Eigenrechts der Subjektivität im intersubjektiven Kommunikationsprozeß auf eine radikale Zweiphasigkeit hinausläufe, wenn also die Kommunikation als ein Hin- und Herschalten zwischen bloßer Informationsmitteilung unter Subjekten und ‘privater’ Informationsverarbeitung dargestellt würde - wie Schönrichs Erläuterungen freilich nahelegen. In der Tat wird dagegen keine Zweifelsigkeit, sondern eine Wechselwirkung von subjektivem und intersubjektivem Moment der Kommunikation vertreten. Dies erscheint deutlich, wenn man den grundsätzlichen Perspektivismus des Sozialisationsprozesses bedenkt: Die Einführung des Einzelnen in Rollenspiele, selbst - mit Wittgenstein - seine Einbeziehung in Sprachspiele durch ‘Abrichtung’, verbindet die Allgemeinheit einer auf Rollenübernahme (bzw. einem Sprachspiel) beruhenden intersubjektiven

⁷⁹ So beispielsweise Habermas bei der Erläuterung des Rollenübernahmemodels im Hinblick auf die Entstehung der symbolisch vermittelten Interaktion (TKH II, 30-38).

Organisation mit der Besonderheit der Rolle des Subjektes. Die Perspektive dieses letzteren ergibt sich sowohl aus seiner Stellung in diesen Vorgängen wie auch aus der Verschiedenheit der Vergesellschaftung, die einem jeden zuteil wird. Die Rollen - sowie die Sprachspiele und die Handlungszusammenhänge -, die der Einzelne dabei kombiniert, machen die Eigentümlichkeit seiner Sozialisierung aus. Sie bestimmen den Umkreis seines eigenen Verstehenshorizonts. Die Einmaligkeit seiner Erfahrungen sorgt dafür, daß sein kommunikatives Verhalten nie völlig in der Regelmäßigkeit des intersubjektiven Austausches aufgeht. Die von Habermas betonte Notwendigkeit, die Berücksichtigung der Interessen anderer nicht monologisch oder für die von der Anwendung einer Norm Betroffenen stellvertretend, sondern im Diskurs durchzuführen, beruht auf jener Unberechenbarkeit des Beitrags des anderen zur Diskussion, welche in der Unreduzierbarkeit seiner Position auf die Regelmäßigkeit seiner Rolle sowie seiner Teilnahme an Sprachspielen wurzelt. Durch die Verschiedenheit des Sozialisationsprozesses sowie durch die vom Einzelnen geleistete Synthese sowohl seiner unterschiedlichen Situierungen in Rollespielen als auch der unterschiedlichen Sprachspielen und gesellschaftlichen Tätigkeiten, an denen er teilnimmt, wird eine Perspektive auf das 'verallgemeinerte Andere' erzeugt, die nur dem einzelnen Subjekt eigen ist. Die Rede von einer partikularen Allgemeinheit, die vorhin auf Gemeinschaften gegenüber anderen Gemeinschaften bezogen worden war, läßt sich durchaus auf die Position des Einzelnen übertragen.

Der kommunikationstheoretische Ansatz behält in seinem Bestreben, die monologische Einstellung der Bewußtseinsphilosophie zu überwinden, insofern Recht, wie die Position bzw. die Perspektive des Subjektes nicht per se, sondern nur in dessen Einbettung in gesellschaftliche und kommunikative Vorgänge betrachtet werden kann. Denn eine solche Perspektive richtet sich stets auf eine Allgemeinheit, welche der subjektiven Individuierung notwendigerweise vorausgeht. Dies, das hoffe ich durch diese Ausführungen veranschaulicht zu haben, nur nicht in dem Sinne, daß Kommunikationsprozesse den Rückgriff auf eine Metaperspektive erfordern, die in einer von Hause aus gegen die Position des einzelnen Subjektes auszuspielenden, apriorischen Struktur der Verständigung bestehe. Kommunikation soll vielmehr als ein wahrhaft *dialektisches* Verhältnis von Subjektivität und Intersubjektivität beschrieben werden. (Die Ersetzung der Rolle der Subjektivität durch eine - apriorische oder quasi-apriorische - Verständigungsstruktur der Kommunikationsgemeinschaft, die Habermas ausdrücklich in Anspruch nimmt, setzt sich schließlich der Gefahr aus, dem monologischen Paradigma der Bewußtseinsphilosophie unter der Hand erneut Einlaß zu gewähren, indem nun die ideale Kommunikationsgemeinschaft bzw. die ideale Sprechsituation als eine Art Meta-Subjekt fungieren müßten. Dies tritt in der geschilderten

Vorstellung von einer *Stillegung*⁸⁰ der Sprache als Ergebnis der letzten Verständigung zum Vorschein).

⁸⁰ Dieselbe Befürchtung äußert Gian Enrico Rusconi: Razionalità comunicativa, razionalità politica. Un confronto critico con Habermas. In: Ostinelli, Marcello/ Pedroni, Virginio (a cura di): *Fondazione e critica della comunicazione. Studi su Jürgen Habermas*. Milano: Franco Angeli 1992; pp. 199-217.

V

Formalpragmatik und lebensweltliche Argumentationskomplexe

Es soll nun abschließend die in der Habermasschen Diskursethik sowie in der Theorie des kommunikativen Handelns gegenwärtige Lebensweltproblematik vertieft werden. Die Lebenswelt stellt dabei, wenn man so sagen kann, das andere Ende derjenigen kommunikationstheoretischen Kontruktion dar, an deren einem Haupt sich die Untersuchung apriorischer Grundlagen der Verständigung durch eine ideale Sprechsituation befindet. Diese fundiert Konsenspotentiale, die im kommunikativen Handeln zum Ausdruck kommen. Kommunikatives Handeln ist zugleich in den Kontext der Lebenswelt eingebettet, so daß die Frage nach der Rationalisierung der Kommunikationsverhältnisse sich auf die Lebensweltproblematik überträgt: Wie können Lebenswelten rationalisiert werden? Bevor dieser Aspekt des Habermasschen Ansatzes genauer erläutert wird, soll dessen Stellung zu den bereits behandelten Momenten verdeutlicht werden.

V. 1. *Verständigungsstruktur im Kontext der Lebenswelt*

Die von Habermas angestrebte Argumentationstheorie richtet sich - wie dargelegt wurde - an dem Anspruch aus, einem historisch und sozial beschränkte Kommunikationskontexte transzendierenden Gültigkeitsbegriff nachzuforschen. Was ist nun aber das Verhältnis zwischen der Hervorbringung von Geltungsansprüchen und den lebensweltlichen Handlungskontexten, in denen jene formuliert werden? Es ist nämlich kein Zweifel daran, daß Argumentationspraktiken, also die Art der erhobenen Geltungsansprüche und der Umgang mit ihnen, anhand derjenigen Handlungskontexte, in denen sie musterhaft auftreten, erläutert werden können ("z.B. Gerichtshöfe, wissenschaftliche Kongresse, Aufsichtsratssitzungen, ärztliche Konsultationen, Universitätsseminare[...] [TKH I, 57]). Die Einbettung von Geltungsansprüchen und Argumentationsformen in institutionelle Handlungskontexte berücksichtigend, unterscheidet Toulmin⁸¹ zwischen invarianten Merkmalen und "feldabhängigen Regeln" der Argumentation. Zum Verständnis von Geltungsansprüchen gehört

⁸¹ Toulmin, St/ Rieke, R./ Janik A.: *An Introduction to Reasoning*, New York 1979.

demzufolge nicht nur die Beherrschung der ersteren, sondern auch die Kenntnis des jeweiligen rationalen Unternehmens, innerhalb dessen die Argumentation sich abspielt. Dies sei die Bedingung dafür, daß die Stärke von Argumenten beurteilt und erhobene Geltungsansprüche kategorial eingeordnet werden könnten

Habermas bewertet Toulmins Unterscheidung als einen Versuch, die Differenzierung von Argumentationspraktiken und Geltungsansprüchen nach Handlungskontexten argumentationslogisch zu verwerten: Die "rationalen Unternehmungen", i.e. die institutionellen Handlungskontexte, bildeten insofern nicht schlichtweg den äußeren Rahmen, innerhalb dessen bestimmte Argumentationsformen sich entfalteten und kategorial definierte Geltungsansprüche musterhaft auftraten, sondern die Berücksichtigung des institutionellen Kontexts wäre für die Bestimmung sowohl der Argumentationsformen wie auch der jeweiligen Geltungsansprüche unentbehrlich.

An dieser Auffassung wittert Habermas die Gefahr des Relativismus. Sofern die unterschiedlichen Argumentationsformen nicht als verschiedene institutionelle Ausprägungen eines allgemeinen Argumentationsschemas aufgefaßt und ausgewiesen werden; sofern also die verschiedenen institutionellen Handlungskontexte - unter dem Gesichtspunkt ihrer kommunikativen Dimension betrachtet - nicht auf einer gemeinsamen rationalen Grundlage beruhen, muß die Erkenntnis allgemeiner Vernunftmaßstäbe ausbleiben. Habermas warnt dementsprechend gegen die Verfolgung einer Logik der Argumentation, die

vor allem auf jene substantiellen Konzeptionen erstrecken [sollte], die im Laufe der Geschichte die jeweilige Rationalität von Unternehmungen wie Wissenschaft, Technik, Recht, Medizin usw. erst konstituieren [TKH I, 59].

Entgegen dieser Auffassung besteht Habermas auf dem kategorialen Unterschied zwischen den zufälligen institutionellen Ausprägungen der (faktischen) Argumentation und deren internen, universalen Strukturen: So unterscheidet Toulmin

die intern motivierte Ausdifferenzierung verschiedener *Argumentationsformen* nicht klar von der institutionellen Ausdifferenzierung verschiedener *rationaler Unternehmungen* [...].

Nach Ansicht Habermasens liegt der Fehler darin,

daß Toulmin *konventionelle*, von Handlungskontexten abhängige *Ansprüche* nicht deutlich von *universalen Geltungsansprüchen* trennt (TKH I, 62).

Habermas ist durchaus bereit, Toulmin zuzugestehen, daß ein und derselbe Satz in verschiedenen Kontexten auftreten und demgemäß in pragmatischer Hinsicht verschieden gedeutet werden kann - "Die Art des Anspruchs geht meistens erst aus dem Kontext hervor". Dennoch verweisen selbst kontextgebundene Äußerungen auf die Grundmodi von

Geltungsansprüchen, die ihrerseits kontextunabhängig bestimmt werden können und müssen:

Man mag Behauptungen [...] in ähnlicher Weise wie Versprechungen oder Befehle [...] als paradigmatisch für den Grundmodus wahrheitsfähiger bzw. richtigkeitsfähiger Äußerungen verstehen (TKH I, 64).

Darüber hinaus wird eine konkrete Äußerung zugleich “die raumzeitliche oder sachliche Perspektive” ausdrücken, auf die sich der Sprecher durch Erhebung des Geltungsanspruchs bezieht.

Habermas unterscheidet letzten Endes zwischen einer notwendigen, doch im Hinblick auf den Umgang mit dem Geltungsanspruch nachrangigen Kontextgebundenheit des Geäußerten und einer Universalität des Anspruchs auf Wahrheit, Wahrhaftigkeit oder Richtigkeit hinsichtlich seiner Einlösungsbedingungen. Die Unterschiedlichkeit des Praxisbezugs überschattet schließlich nicht die interne, universalpragmatische Struktur von Geltungsansprüchen:

Die Argumentationsformen differenzieren sich nach universalen Geltungsansprüchen, die oft erst im Zusammenhang mit dem Kontext einer Äußerung *erkennbar* sind, die aber nicht erst durch Kontexte und Handlungsbereiche *konstituiert* werden (TKH I, 64).

Der Theorie der Argumentation wächst aus diesen Überlegungen die Aufgabe zu, das bereits betrachtete *System von Geltungsansprüchen* aufzubauen.

Mit der programmatischen Annahme im Rücken, daß “der Begriff der kommunikativen Rationalität am Leitfaden sprachlicher Verständigung analysiert werden muß”, widmet sich Habermas einer doppelten Aufgabe: Einerseits möchte er die Art und Weise bestimmen, wie Äußerungen mitsamt der in ihnen beinhalteten Geltungsansprüche begründet werden können, andererseits muß auch untersucht werden, “wie sich Akteure mit ihnen auf etwas in einer Welt beziehen” (TKH I, 114). Die erste Teilaufgabe muß dahingehend gelöst werden, daß die verschiedenen Formen der Einlösung der (unterschiedlichen) Typen von Geltungsansprüchen erarbeitet werden, während die zweite Teilaufgabe die Untersuchung formaler Weltkonzepte erfordert, d.h. jener Strukturen und Lernprozesse, die die Form der Urteilsbildung, nicht deren Inhalte, bestimmen. Es handelt sich um die bereits erwähnte Übertragung des entwicklungspsychologischen, strukturalistischen Ansatzes von Piaget (und Kohlberg) auf die Rationalitätsproblematik sowie auf die Entwicklung der Weltbilder.⁸² Auf diese Weise beabsichtigt Habermas die zwei Aspekte einer Rationalisierungsprozesse systematisch berücksichtigenden Soziologie: den methodologischen und den metatheoretischen, zu vertiefen: Die Frage nach formalen Weltkonzepten gestattet nämlich einerseits die Ausarbeitung von Handlungsbegriffen, die der Berücksichtigung von Rationalisierung

⁸² Siehe beispielsweise TKH I, 104 ff.

angemessenen seien, und andererseits gestattet sie zugleich die Frage nach sprach- und sinnvermittelten Aktor-Welt-Bezügen. Dies ermöglicht eine Perspektive auf das Problem des kommunikativen Handelns, in der sich Handlungs- und Verstehenstheorie vereint werden.

Diese doppelte Perspektive versucht Habermas durch das Begriffspaar 'Welt' und 'Lebenswelt' anschaulich zu machen. Kooperative Deutungsprozesse, an denen vergesellschaftete Subjekte im Alltag teilnehmen, erfolgen vor dem Hintergrund eines von den Beteiligten unterstellten Weltkonzepts. Die kulturelle Überlieferung bildet dabei einen Wissensvorrat, der einerseits den Beteiligten bei ihren Deutungsleistungen dienlich sein kann, indem er in Form von Hintergrundwissen Vorinterpretationen bietet, andererseits selber Gegenstand der Reflexion und Reinterpretation seitens der Teilnehmer sein kann.

Im *ersten* Fall - erläutert nun Habermas - ist die von einer Gemeinschaft geteilte kulturelle Überlieferung konstitutiv für die Lebenswelt, welche der einzelne Angehörige inhaltlich interpretiert vorfindet. Diese intersubjektiv geteilte Lebenswelt bildet den Hintergrund fürs kommunikative Handeln.

In Anlehnung an Alfred Schütz betrachtet Habermas die Lebenswelt als jenen

thematisch mitgegebenen Horizont, innerhalb dessen sich die Kommunikationsteilnehmer gemeinsam bewegen, wenn sie sich auf etwas in der *Welt* beziehen (TKH I, 123).

Im zweiten Fall handelt es sich hingegen um die Problematisierung von einzelnen Bestandteilen des überlieferten Wissensvorrats, um die kritische, prüfende, reflexive Einstellung ihnen gegenüber. Was bis dahin im Hintergrund blieb und doch die Deutungsleistungen der Kommunikationsteilnehmer ermöglichte und mitgestaltete, wird nun zu einem problematischen Inhalt, zu dem ausdrücklich Stellung zu nehmen ist.

Der lebensweltliche Horizont, innerhalb dessen sich die kommunizierenden Subjekte bewegen, bildet sich aus Hintergrundüberzeugungen, die als unproblematisch vorausgesetzt werden und die Verständigungsgrundlage darstellen, welche die Austragung von Konflikten über Situationsdefinitionen und Imperative der Handlungskoordination unterstützen. Habermas scheint nun in einer Lebenswelt sowohl die Hintergrundüberzeugungen (in Form von Urteilen, Vorbegriffen usw.) als auch jeweils bestimmte formale Weltkonzepte (also Strukturen, welche die Art der Bildung von Urteilen bestimmen) eingeschlossen zu sehen. Für die Entwicklungslogik der Lebenswelt scheint nun der zweite Aspekt der entscheidende zu sein: Was den Wandel der Rationalitätsstrukturen der Lebenswelt bestimmt, sind nicht so sehr Einschnitte in die Hintergrundüberzeugungen als solche, sondern Weltbildstrukturen, die Habermas wiederum anhand

von Piagets strukturalistischem Modell der stufenweise Entwicklung der Lernprozesse untersucht:

Die Zäsuren zwischen der mythischen, der religiös-metaphysischen und der modernen Denkweise sind durch Veränderungen im System der Grundbegriffe charakterisiert. Die Interpretationen einer überwundenen Stufe, gleichviel wie sie *inhaltlich* aussehen, werden mit dem Übergang zur nächsten *kategorial entwertet*. Nicht dieser oder jener Grund überzeugt nicht mehr, die *Art* der Gründe ist es, die nicht mehr überzeugt (TKH I, 104).

Gerade in der Entwicklungstendenz der formalen Weltkonzepte bzw. Weltbilder⁸³ scheint mir Habermas den Motor der Erweiterung der Rationalisierungsfähigkeit der Lebenswelt - als Möglichkeit der diskursiven Hinterfragung der ansonsten selbstverständlichen Hintergrundüberzeugungen verstanden - zu verorten. So sei die *Dezentrierung der Weltbilder* im Sinne der Ausdifferenzierung der formalen Weltkonzepte sowie der darauf aufbauenden Weltverständnisse dafür verantwortlich, daß die integrierende Wirkung der lebensweltlichen Hintergrundüberzeugungen der Steigerung der Dissensperspektiven weiche. Die kulturell gesicherten Interpretationsleistungen bedürfen alsdann der ergänzenden Verständigung zwischen Subjekten: Ein rational motiviertes Einverständnis soll die durch solchen Differenzierungsprozeß entstehenden Lücken schließen und die Handlungsintegration gewährleisten. Dies ebnet zugleich den Weg zur Rationalisierung der Lebenswelt ein:

Je mehr kulturelle Traditionen eine Vorentscheidung darüber treffen, welche Geltungsansprüche wann, wo, für was, von wem und wem gegenüber akzeptiert werden müssen, um so weniger haben die Beteiligten die Möglichkeit, die potentiellen Gründe, auf die sie ihre Ja/Nein-Stellungnahmen stützen, explizit zu machen und zu prüfen (TKH I, 198).

Die Dezentrierung der Weltbilder ermögliche es demgegenüber, die Last der Interpretation sowie der Einigung über Situationsdefinitionen anhand teilbarer, begründungsfähiger Gründe den Beteiligten selbst zu übergeben. Diesem Schema der Entwicklung von Weltbildern entnimmt Habermas eine Deutung der Eigenschaften, welche die Rationalisierungsfähigkeit von Lebenswelten anzeigen sollen.⁸⁴ So wird

⁸³ Die Termini "formale Weltkonzepte" und "Weltbild" werden von Habermas offenbar nur intuitiv auseinandergelassen; soweit ich erkennen kann, bezeichnen sie zwei Seiten eines und desselben Phänomens: Während ein formales Weltkonzept sich auf die Differenzierung der Geltungsansprüche sowie ihrer Einlösungsbedingungen in Verhältnis zur subjektiven, gegenständlichen und sozialen Welt bezieht, bezeichnet der Terminus "Weltbild" das daraus resultierende, sich in einer mehr oder weniger kohärenten Gesamtheit von Urteilen spiegelnde Weltverständnis.

⁸⁴ Für die folgenden Erläuterungen siehe TKH I, 109.

die Thematisierbarkeit kultureller Überlieferungen daran bemessen, inwieweit diese "formale Weltkonzepte für die objektive, die soziale und die subjektive Welt bereitstellen" und differenzierte Geltungsansprüche mitsamt der entsprechend unterschiedenen Weltbezüge zulassen. Dies sei nämlich die Bedingung dafür, daß Geltungsansprüche, "symbolische Äußerungen" überhaupt "systematisch mit Gründen verknüpft werden" könnten. Dies erschließe zugleich die Reflexivität der kulturellen Überlieferungen im Sinne der Möglichkeit, sie anhand der systematischen Beziehungen zwischen Bedeutung und Geltung einer kritischen Überprüfung zu unterziehen. Ferner soll sich eine rationalisierungsfähige kulturelle Überlieferung einer Institutionalisierung der in ihr möglichen Lernprozesse zuführen lassen; diese nehmen dann die Form "spezialisierter Argumentationen", die in gesellschaftlichen kulturellen Subsystemen (Kunst, Moral, Recht, Wissenschaft) stattfinden. Parallel dazu zählt Habermas die Herausbildung komplexer sozialer Systeme als eine weitere Form sozialer, an die Verflüssigung der kulturellen Bezüge sowie an deren Reflexivität gebundener Differenzierung der formalen Weltkonzepte bzw. der Weltbilder. Erfolgsorientiertes Handeln wird von den Anforderungen der normativ integrierten Lebenswelt sowie von den "Imperativen einer immer wieder kommunikativ zu erneuernden Verständigung" losgelöst; Es bilden sich infolgedessen Systeme, welche die Rationalisierung zweckorientierten Handelns befördern (Wirtschaft und Verwaltung).

Der sich somit andeutenden Einbeziehung der Weberschen Rationalisierungsproblematik sowie den sich eröffnenden Übergängen zum Verhältnis von System und Lebenswelt wird im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht weiter nachgegangen, anstatt dessen wird man die Relevanz der Lebensweltproblematik für die Grundlagen von (diskursiver) Rationalität und Diskursethik aufzuhellen versuchen. Die mit Piaget beleuchtete Dezentrierung der Weltbilder zieht eine weitgehende historische Aktualisierung kommunikativer Rationalität mit sich, insofern die Lebensweltintegration, nach mit dem Dezentrierungsprozeß einhergehender Schwächung des 'normativ zugeschriebenen Einverständnisses', durch Verständigungshandeln geleistet werden soll. Die Spielräume für die Entfaltung des Kommunikations- und Verständigungspotentials weiten sich aus.

Nun koppelt Habermas mit dem Prozeß der Dezentrierung der Weltbilder zugleich das Phänomen der Entstehung einer spezifischen Illusion in der Selbstausslegung der Moderne. Die Illusion nämlich, daß lediglich zweckorientiertem Handeln Rationalisierungsfähigkeit zuzusprechen sei, wohingegen die Verständigung über subjektive und soziale Geltungsansprüche ausgegliedert werden müsse (TKH I, 111). Die Einführung des Lebensweltbegriffs erfüllt bei Habermas die Funktion, die allgemeinen sprachlichen Strukturen der Rationalität, die anhand der systematischen Nachkonstruktion der vom Sprecher notwendigerweise vorzunehmenden und in seinem intuitiven Wissen

gegenwärtigen Unterstellungen herausgestellt worden sind, zur historischen und kulturellen Entwicklung der lebensweltlichen Argumentationspraktiken und der entsprechenden Subsysteme in Verhältnis zu setzen. Dies soll zugleich den Sozialphilosophen in die Lage versetzen, den in gesellschaftlichen Lebenszusammenhängen und Selbstausslegungen sedimentierten Sinn durch verstehenden Zugriff zu den lebensweltlichen Rationalitätsstrukturen "von innen" zu erschließen (ND, 84). Die Erschließung symbolischer Zusammenhänge "von innen" erfolgt über den Weg der systematischen Nachkonstruktion desjenigen Wissenspotentials, das für die Strukturierung historischer Lebenswelten jeweils entscheidend ist. Es handelt sich also erneut um jene Verbindung von Entwicklungslogik der Weltbilder und Freisetzung des Rationalitätspotentials, die oben erwähnt worden ist. Diese Verbindung zielt auf eine Relationierung von Handlungs- und Verständigungsperspektiven bestimmter kultureller Komplexe einerseits und Entwicklungsstufen andererseits, und zwar auf der Folie der allgemeinen Strukturen verständigungsorientierten Handelns. Dieses soll den Maßstab für die Beurteilung des Entwicklungsgrades liefern, der in den jeweiligen historischen Kontexte anzutreffen ist. Vor dem Hintergrund dieser Verkoppelung kann Habermas sagen, daß

die formalpragmatische Analyse der Voraussetzungen kommunikativen Handelns schon vor aller soziologischen Theoriebildung (ND, 84)

auf den Lebensweltbegriff stößt; jene Voraussetzungen lassen sich nämlich zunächst nur in ihrer Verflechtung mit historischen und kulturellen Konkretionen des allgemeinen sprachlichen Rationalitätspotentials erfassen. So fungiert 'Lebenswelt' als Komplementärbegriff zum kommunikativen Handeln: Jene stellt den wirklichen Rahmen dar, in den die formalpragmatisch zu erschließenden Universalien der Kommunikation in Form tatsächlicher symbolischer Interaktionen eingebettet sind (ND, 87). Die Lebenswelt wird auf diese Weise - Habermas zufolge - zum Schauplatz von Spannungen zwischen den quasi-transzendentalen, sprachpragmatischen Voraussetzungen und den faktischen Gegebenheiten, die im Kontext einer bestimmten Lebenswelt die tatsächliche Konkretion der erfolgten Lernprozesse darstellen. Sind jene Voraussetzungen in Form der Antizipation einer idealen Einlösung von Geltungsansprüchen stets mit vorhanden und im intuitiven, unthematischen Wissen der Akteure enthalten, stellen sie zugleich - so Habermas -

die Widerstandskraft einer listig operierenden kommunikativen Vernunft gegen die kognitiv-instrumentellen Entstellungen selektiv modernisierter Lebensformen (ND, 89),

so stellen demgegenüber die faktisch eingespielten Argumentationspraktiken nebst dem vorreflexiven, in 'lebensweltlichen Selbstverständlichkeiten' zur Erscheinung tretenden Hintergrundwissen den anderen, dem Rationalisierungsschub widerstrebenden Pol

unthematischen Wissens dar. Dieses entzieht sich der im universalpragmatischen Rationalitätspotential verankerten Möglichkeit der Thematisierung, der Hinterfragung und gegebenenfalls der Kritik durch den "Geltungsvorschub vorgängig konsentierter, eben lebensweltlicher Gewißheiten". Diese zentrale Eigenschaft des lebensweltlichen Hintergrundwissens erläutert Habermas in Absetzung zu thematisierungsfähigeren, weil an das explizite Wissen angrenzenden Wissensformen; er nennt diesbezüglich ein "situationsbezügliches Horizontwissen" sowie ein themenabhängiges Kontextwissen" (ND, 89).

Ich möchte nun Habermasens vielfältige Schilderung des lebensweltlichen Hintergrundwissens ausklammern, dagegen die vorhin erwähnte programmatische Äußerung, daß lebensweltliche Argumentationskomplexe mitsamt der dazugehörigen historischen Rationalitätspotenziale "von innen" erschlossen werden müßten, im Hinblick auf die Problematik des Sinnverstehens in den Sozialwissenschaften weiter vertiefen. Dies in der Absicht, die mit Hilfe der philosophischen Hermeneutik bereits unternommene Revision des universalpragmatischen Ansatzes in einem letzten Punkt besser abzustützen. Denn das sozialwissenschaftliche Problem des Sinnverstehens reicht insofern über dessen existenzialhermeneutische Erfassung hinaus, wie die Sozialwissenschaft gar jenseits der kulturellen Überlieferung oder der Gemeinsamkeit in einem geschichtlichen Kontinuum ihre Anwendbarkeit beansprucht. Sie erhebt Anspruch darauf, einerseits die Grenzen der Thematisierung des lebensweltlichen Hintergrundwissens durch Rückgriff auf die universalpragmatischen Strukturen der Verständigung zu überschreiten, andererseits dieselben Strukturen zur allgemeinen Grundlage des Sinnverstehens - unter Umgehung der Eingebundenheit in einem Überlieferungsgeschehen - erheben zu können. Die Spannung, die sich im lebensweltlichen Kontext zwischen dem jeweiligen Hintergrundwissen und der allgemeinen Struktur der Geltungsansprüche aufbaut, kann Habermas zufolge im Sinne einer methodischen Rückbesinnung auf die Grenzen der Thematisierungsfähigkeit historischer Lebensformen fruchtbar gemacht werden: Die präsuppositionsanalytische Aufspaltung des unthematischen Wissens in ein wahrhaft unhintergebares einerseits, ein historisch-kontingentes andererseits, verhilft dem hermeneutisch vorgehenden Sozialphilosophen dazu, sich "im Rücken des Aktors" aufzustellen, hiermit einen objektivierenden Blick in dessen Behaftetsein in ein Überlieferungsgeschehen werfend (ND, 95). Somit soll die Chance erworben sein, die Lebenswelt *als ganze* in den Blick zu nehmen. Das Verhältnis von kommunikativem Handeln und Lebenswelt im Hinblick auf die Aufgabe der Handlungs koordinierung schlägt dadurch um: Diese kann nur unter Wahrnehmung des im kommunikativen Handeln freigesetzten Konsenspotentials erlangt werden; dies impliziert wiederum, daß die Frage nach der sozialen Integration der Lebenswelt über kommunikatives Handeln erfolgt.

Diese Umkehrung kann freilich nur unter dem Leitgedanken einer historischen Differenzierung formaler Weltkonzepte und entsprechender Weltbilder vorgenommen werden, denn sie setzt die Notwendigkeit voraus, integrative Lebensweltprozesse nicht der unter dem Rationalisierungsdruck zurückweichenden Selbstverständlichkeit normativ zugeschriebenen Einverständnisses anzuvertrauen, sondern über Dissensrisiken aufdeckende Verständigungsprozesse verlaufen zu lassen. Lebensweltliches Hintergrundwissen liefert demzufolge die thematischen Ressourcen, welche durch den Filter des kommunikativen Handelns in die Konstitution eines "in der kommunikativen Praxis bewährten Wissens" eingeht. Was sich auf diese Weise als etablierungsfähig erweist, "verfestigt sich auf Bahnen der Interpretation zu Deutungsmustern, die tradiert werden" (ND, 96).

Dieser Schilderung des Verhältnisses von kommunikativem Handeln und lebensweltlichem Hintergrundwissen haften nun einige Unklarheiten an, die zu einer Vertiefung der Beziehung zwischen den formalen Weltkonzepten und den allgemeinen Verständigungsstrukturen einerseits, dem lebensweltlichen Wissensvorrat andererseits einladen. Insbesondere müßte danach gefragt werden, inwiefern die Ablösung thematischer Instanzen, welche von Habermas in die Lebenswelt und die kulturelle Überlieferung verlagert werden, von den formal zu charakterisierenden Aussichten auf Rationalisierungsfähigkeit, i. e. der fortschreitenden Differenzierung der Weltbezüge usf., das erwünschte Ergebnis nicht gerade verhindert: Wie soll anhand dieser Trennung die Überwindung derjenigen Schranken, welche in der Lebenswelt der Thematisierungsfähigkeit des Hintergrundwissens gesetzt sind, überhaupt gedacht werden? Wie sollen formal charakterisierte Vernunftpotentiale die thematischen Einschränkungen der Lebenswelt bzw. historischer Lebensformen in Richtung eines universellen Diskurses zu überwinden beitragen, wenn die Möglichkeit der Entgrenzung nicht im Thematischen bzw. im Unthematischen selbst angelegt wird? Hier zeichnet sich schließlich eine allzu strenge Trennung formaler und substantieller Aspekte ab.

Eine zweite einschneidende Schwierigkeit, die aus der Unterordnung der lebensweltlichen Reproduktion unter die Strukturen des kommunikativen Handelns folgen muß, belangt die stufenweise Entwicklung der Lernprozesse mitsamt des einhergehenden Wandels der Weltbilder an. Beharrt man auf dem Stufenmodell bzw. auf der Ansicht, daß Umbrüche in der Konstitution der Weltbilder die Verfassung eines lebensweltlichen Hintergrundwissens *insgesamt* infragestellen, so ergibt sich zwangsläufig ein radikale Diskontinuität betonendes Bild der kulturellen Geschichte. Schwierig ist dabei die von Habermas durchaus eingeräumte Rolle der Überlieferung in dem lebensweltlichen Integrationsprozeß.⁸⁵ Man läuft in der Tat Gefahr, die integrierende

⁸⁵ "Die Komponenten der Lebenswelt resultieren aus der, und erhalten sich durch die, Kontinuierung gültigen Wissens, die Stabilisierung von

Funktion verfestigter Deutungsmuster gegenüber der Entwicklungslogik der Weltbilder nicht mehr kohärent einordnen zu können. Es bleibt nämlich die Frage, was in Zeiten des Umbruchs von Weltbildern insgesamt mit dem thematischen Bereich tradierten Wissens und interaktionsrelevanter Deutungsmuster (normativer Erwartungen usf.) eigentlich geschieht. Stellt man sich den Stufenübergang als radikal vor, und zwar im Sinne der Verwerfung nicht einzelner Geltungsansprüche, sondern der Art des Umgangs mit ihnen, dann folgte daraus das Bedürfnis, das überlieferte Wissen gleichsam auf einen Schlag 'umzukodieren': der neu erlangten Stufe der Lernprozesse anzupassen. Wie das nun geschehen solle, dürfte anhand des von Habermas gewählten formalistischen Ansatzes schwerlich plausibel zu machen sein. Die Parallelität einer lebensweltlichen, 'substantiellen', und einer auf kommunikativem Handeln beruhenden, 'formalen' Doppelperspektive auf die Prozesse der Verständigung und der Handlungskordinierung, die m. E. aller Beteuerung einer Vorrangigkeit des formalen über den substantiellen Aspekt zum Trotz verbleibt, verrät eine grundsätzliche Unentschlossenheit in Bezug auf die Komponenten von Verständigungsprozessen.⁸⁶

Zweifelhaft erscheint ferner die Behauptung, daß eine symbolisch strukturierte Lebenswelt sich ausschließlich durch kommunikatives Handeln reproduziere (ND, 97). Diese These scheint in der Tat eine Vorentscheidung für ein bestimmtes Modell von Normativität durchscheinen zu lassen. Denn strategisches bzw. erfolgorientiertes Handeln wird als Neutralisierung des lebensweltlichen Hintergrundes in seiner handlungskordinierenden Funktion verstanden, d.h. als eine Verzerrung der ansonsten herrschenden interpersonalen, lebensweltlichen Beziehungen. Strategische Handlungen werden demnach als Negation, als Alternative für "versagende kommunikative Handlungen" angesehen, also im Sinne einer Auflösung lebensweltlicher, über kommunikative Prozesse erzeugter Normativität.

Gleichzeitig bewahrt die Lebenswelt - sowie das hinter ihr stehende kommunikative Handeln - ihre prioritäre integrative, normative

Gruppensolidaritäten und die Heranbildung zurechnungsfähiger Akteure" (ND, 96).

⁸⁶ Dies wird beim folgenden Passus besonders einsichtig: "Was aus den Ressourcen des lebensweltlichen Hintergrundes ins kommunikative Handeln eingeht, durch die Schleusen der Thematisierung hindurchfließt und die Bewältigung von Situationen ermöglicht, bildet den Stock eines in der kommunikativen Praxis bewährten Wissens." (ND, 96). Nach dieser Beschreibung ist es nicht so sehr die Handlungskordinierung durch kommunikatives Handeln, welche der Integration der Lebenswelt dient, sondern es sind vielmehr das lebensweltliche Hintergrundwissen *und* die allgemeinen Strukturen der Verständigung, wie sie in der Lebenswelt verwirklicht sind, denen gleichermaßen die Aufgabe zukommt, gültiges Wissen zum Zweck der Handlungskordinierung zu erzeugen.

Funktion; so spricht ihr Habermas die Eigenschaft zu, selbst für strategische Handlungszusammenhänge die unumgehbare Grundlage darzustellen, sofern sich strategisches Handeln parasitär zu einem vorausgehenden lebensweltlichen Hintergrund verhält. So besetzen strategische Interaktionen

nachträglich soziale Räume und historische Zeiten, also Abschnitte in Dimensionen einer vorgängig durch kommunikatives Handeln konstituierten Lebenswelt (ND, 97).

Eine Rücknahme der Lebensweltproblematik zugunsten einer funktionalistischen Sicht, welche die Komponenten der Lebenswelt als füreinander umweltbildende Systeme behandelte, lehnt Habermas mit der Begründung ab, daß das gemeinsame Medium der Umgangssprache eine dauerhafte Verschränkung der sozialen und persönlichen Systeme gewährleiste.

Die derart angeschnittene Lebensweltproblematik soll hier nicht weiter vertieft werden, denn es tauchen an dieser Stelle Zweifel darüber auf, ob der somit gewählte Blickwinkel bessere Aussichten auf Begründung der normativen und methodischen Vorrangigkeit des kommunikativen Handelns vor dem strategischen darbietet. Diese These scheint sich vornehmlich auf eine Analyse der historischen Verflüssigung und Entwicklung der Weltbilder zu stützen, um von dieser Warte aus die Freisetzung von Rationalisierungspotentialen festzustellen, die in die Herausbildung von gesellschaftlichen, über Spezialcodes integrierten Systemen (Geld für das wirtschaftliche System, Macht für die Verwaltung), einmünden. Solche Systeme bzw. die Verselbständigung von Bereichen strategischen Handelns überhaupt zeugen von der erhöhten Verfügung über Rationalisierungsmöglichkeiten, die sich auf die tatsachenfeststellende Logik der Mittelwahl bei selbstgesteckten (oder systemisch vorgegebenen) Zielen bezieht. Ich kann jedoch nicht einsehen, wie aus dieser Beschreibung ein zwingender Grund für die Vorrangigkeit der Habermas zufolge genuinen, im normativen Verständigungspotential der Lebenswelt angelegten Normativität abgeleitet werden könnte. Die Aufgabe erschöpft sich nämlich nicht darin, zu zeigen, daß selbst Phänomene der Systemintegration oder strategischen Handelns überhaupt eines unterschweligen Rückgriffs auf normative, in der Alltagssprache reichlich vorhandene, Ressourcen der Lebenswelt bedürfen; vielmehr müßte gezeigt werden können, daß das somit aufgedeckte und zu Bewußtsein gebrachte normative Potential thematisiert und zum Gegenstand eines Diskurses gemacht werden kann, in dessen Rahmen Akteure Einigung über die Normen der sozialen Welt erstreben können. Ebenso sehr muß die Notwendigkeit des Eintritts in den Diskurs aus der Unzulänglichkeit der durch strategisches Handeln erreichbaren Integration herausgearbeitet werden.

Ein Modell zur Veranschaulichung dieses durch Vernunft einzusehenden Gebots des praktischen Handelns liefert Hobbes' Lehre vom Gesellschaftsvertrag. Habermas räumt es aus seinem Weg mit der

Begründung aus, solche und ähnliche Konstruktionen begriffen "strategisches Handeln als Mechanismus der Erzeugung von Gesellschaft als einer instrumenteller Ordnung" (ND, 97). Der Schwerpunkt des Hobbesschen Modells kann jedoch ganz anders verortet werden, nämlich im der Plausibilisierung der Notwendigkeit, eine rein strategische, egoistische Ordnung zugunsten der Einführung einer anerkannten Normativität preizugeben.

Insgesamt entsteht der Eindruck, als solle durch die Einbeziehung der Lebensweltproblematik in die Untersuchung des universalpragmatischen Rationalitätspotentials die Berücksichtigung des historischen Werdens, der geschichtlichen Verwirklichung der allgemeinen, sich stufenweise artikulierenden Rationalitätsstrukturen erleichtert werden. Der Sinn des Rückgriffs auf die Lebenswelt scheint mir in der Tat in zwei unterschiedlichen Erfordernissen des universalpragmatischen Ansatzes zu liegen: Einerseits muß dadurch gerade die Dimension der Geschichte ergriffen werden, und zwar mit dem Zweck, das Apriori der allgemeinen universalpragmatischen Rationalitätsstrukturen zu dynamisieren. So soll zugleich die Thematik einer in der Geschichte zu verwirklichenden Emanzipation im Sinne der Ausweitung der Herrschaft der Vernunft Einlaß erfahren. Andererseits soll der Formalismus der Rationalitätsstrukturen durch eine substantielle Gegeninstanz ausgewogen werden. Demzufolge stelle die Lebenswelt jenen substantiellen Bereich, jene Ressource dar, aus der das kommunikative Handeln das eigene geschichtliche Material schöpfen kann.

Unter diesem Gesichtspunkt besehen stellt die Lebensweltproblematik eine naheliegende Ergänzung des formalistischen Ansatzes der Universalpragmatik. Ich glaube gezeigt zu haben, daß Habermasens Theorie die Integration dieser zwei Blickwinkel auf Rationalisierungsprozesse nicht einsichtig zu machen vermag. Die Aufspaltung von Rationalisierungsprozessen in eine formale, auf der pragmatischen Ebene Rationalisierungsfähigkeit verbürgende Instanz (die allgemeinen und allgemeingültigen Strukturen der Verständigung), und in eine substantielle, lebensweltliche und geschichtliche Instanz der Überlieferung und Sedimentierung gültigen, erst durch den formalen Mechanismus des kommunikativen Handelns sich verdichtenden, Wissens, diese Aufspaltung verfängt sich in Aporien, welche die Unmöglichkeit, geschichtliche Prozesse durch die Brille eines ahistorischen Vernunftmodells zu betrachten, eindeutig verraten.

V. 2. Die Problematik des Sinnverstehens in den Sozialwissenschaften

Es ist nun angemessen, die mehrfach angeschnittene hermeneutische Problematik der Rolle allgemeingültiger Sinnstrukturen sowohl in Verstehensprozessen als auch im Phänomen der lebensweltlichen Reproduktion einmal mit dem Ziel wieder aufzunehmen, einerseits die

Funktion des von Habermas und Apel wiederholt in Anspruch genommenen Wittgensteinsschen Sprachspielbegriffs besser zu beleuchten, andererseits den u. a. von Habermas an die philosophische Hermeneutik gerichteten Relativismusvorwurf zu erwägen.

Die hermeneutische Wendung in der sozialwissenschaftlichen Methode, die - wenngleich nicht erst mit dem Habermasschen kommunikationstheoretischen Ansatz eingeläutet - so doch durch diesen einen beträchtlichen Vorschub erfährt, konkretisiert sich in der Aufgabe einer bloß externen, beobachtenden Einstellung gegenüber der sozialen Welt zugunsten der bereits erwähnten virtuellen Teilnahme an den zum Gegenstand der Untersuchung werdenden Kommunikationsprozessen. Sinn und Geltung von Äußerungen lassen sich nach Habermas lediglich 'von innen', d. h. durch Rückbesinnung auf die Entwicklungslogik der allgemeinen Rationalitätsstrukturen, schließlich durch Bezugnahme⁸⁷ auf die allgemeingültigen Rationalitätspotentiale, erschließen. Die Teilnahme von Beobachter und Beobachtetem (beide kommunikationsfähige Subjekte) an gemeinsamen pragmatischen Strukturen sorgt für eine Einebnung des Unterschieds auf den Ebenen von Beobachtung und Phänomen: Beide Pole teilen Habermas zufolge eine Gemeinsamkeit, die einerseits ihr Gespräch ermöglicht, andererseits einen zwischen ihnen möglichen Lernprozeß unter dem Zeichen wechselseitiger Kritik anbahnt. Beide Pole müssen bereit sein, sich mit der gemeinsamen normativen Verständigungsgrundlage auseinanderzusetzen und an ihrem jeweiligen Umgang mit Geltungsansprüchen möglicherweise wechselseitige Kritik zu üben (MKH, 35). Die Einnahme einer solchen hermeneutischen Position in der Methodologie der Sozialwissenschaft bzw. der Sozialphilosophie fällt nun für Habermas keineswegs mit der Preisgabe eines Objektivitätsanspruchs zusammen; es sei vielmehr weiterhin möglich und erforderlich, einerseits von der Chance, die Kontextabhängigkeit der Interpretation verlassen zu können, andererseits auch vom Postulat der Wertneutralität wissenschaftlicher Beobachtung, auszugehen. Die Bedrohung für die wissenschaftliche Wertneutralität quillt gerade aus der Versetzung des Beobachters in eine Teilnehmerrolle, welche erst den Nachvollzug des in den lebensweltlichen Kontext eingebetteten Sinnhaften gestatte: Die Verflechtung von Beobachter- und Teilnehmerperspektive ergebe sich dabei deshalb, weil

der theoretische Rahmen für die empirische Analyse des Alltagsverhaltens begrifflich mit dem Bezugsrahmen der Alltagsinterpretationen der Beteiligten selbst verbunden werden muß (MKH, 36).

Des Rätsels Lösung bestehe in der Perspektive, daß der Sozialphilosoph selbst bei einer solchen Verflechtung von Beobachter-

⁸⁷ Siehe V.1.

und Teilnehmerrolle "Unparteilichkeit von innen her" aufrechterhalten könne. Diese sei dann verbürgt, wenn es gelinge, die hermeneutische Einstellung mit der rekonstruktiven so zu vereinen, daß die intuitiv stets vollzogene Inanspruchnahme allgemeingültiger Rationalitätsstandards für die Gewinnung eines universellen Bodens der Verständigung fruchtbar gemacht werden könne. Auf einem solchen Boden könne die Teilnahme des Sozialphilosophen an lebensweltlichen und historischen Kommunikationsprozessen abgestützt werden. Der Rückgriff auf solche normativ relevanten Universalien der Verständigung gewähre sowohl die gewünschte Objektivität der 'teilnehmenden' Beobachtung (in Form der Überwindung von Kontextabhängigkeit und parteilichem Engagement in Wertstandards) als auch die Sicherung der durch diese möglich gewordenen wechselseitigen Kritik. Über diesen Weg bezweckt Habermas eine Errettung des kritischen Anspruchs der Kritischen Theorie - freilich unter deren Abwandlung in einen kommunikationstheoretischen Ansatz.

Die kritischen Bemerkungen, die anlässlich der Behandlung der philosophischen Hermeneutik sowie in Anlehnung auf die These, es ließen sich allgemeine Einlösungsbedingungen für Geltungsansprüche universalpragmatisch herausarbeiten, gegen die Vermengung von rekonstruktiven und hermeneutischen Verfahren formuliert worden sind (s. II. 4.), werden an dieser Stelle nicht wiederholt. Ich halte es dennoch für angemessen, einige Züge der universalpragmatisch angegangenen hermeneutischen Problematik in der Methodologie der Sozialwissenschaft wieder aufzunehmen, um die bereits angekündigte und nunmehr fällige Ergänzung der im Anschluß an Gadamer vorgetragenen Überlegungen zu diesem Thema vorzunehmen. Insbesondere muß nachgetragen werden,

welche Rolle Wittgensteins Sprachspielbegriff in diesem Rahmen ausüben kann und inwiefern dieser Begriff die Überflüssigkeit der Inanspruchnahme einer (quasi-)transzendentalen Instanz aufzuzeigen beiträgt,

ob die Bekräftigung einer jeglichen transzendentalen Anspruchs baren philosophischen Hermeneutik bzw. Wittgensteinsschen Pragmatik eine Abfindung mit der Position des (ethischen) Relativismus zur Folge hat.

V. 3. Wittgensteins Sprachspielbegriff und das Problem des Sinnverstehens

Bereits erwähnt wurde, daß Habermas die Teilnahme des Sozialphilosophen bzw. Sozialwissenschaftlers an den zu beobachtenden Sprachspielen, symbolischen Interaktionen usf. sowie seine Einlassung auf die performative Einteilung der ersten Person, die im sozialen Objekt ein gleichberechtigtes Ko-Subjekt erkennen muß, zur Voraussetzung für das Gelingen der Analyse kultureller Phänomene

erklärt. Die Habermas'sche These lautet: Kommunikative Handlungen lassen sich deshalb prinzipiell einer rationalen Beurteilung zuführen, weil Sinnverstehen und rationale Deutung (Bedeutung und Geltung) zwei unlöslich verwobene Momente desselben Prozesses sind (TKH I, 157). Auf die gleiche Weise unterscheiden sich die Interpretationsleistungen von Interaktionsteilnehmer und Interpreten "nur in ihrer Funktion, nicht in ihrer Struktur", denn die Erfassung von bedeutungsvollen symbolischen Gebilden das Engagement des Interpreten herausfordert, und zwar in dem Sinne, daß er den zu analysierenden Geltungsansprüchen implizit mit Ja/Nein-Stellungnahmen gegenüber treten muß. Bedingung des Verstehens ist in der Tat - Habermas zufolge - das Vermögen, die Konstruktion von Sinn mitvollziehen zu können; der Interpret muß der Lebenswelt, die er beschreiben möchte, "in gewisser Weise schon angehören" (TKH I, 160). Denn der Interpret kann nur dann Gründe für geäußerte Geltungsansprüche verstehen, wenn er weiß, wie diese eingelöst werden könnten. Dafür benötigt er allerdings jenes in seiner Kommunikationskompetenz geborgenes vortheoretisches, sprachpragmatisches Wissen. Er kann ferner nur dann einen objektiv gesicherten Zugang zu sinnhaften Gebilden gewinnen, wenn er dieses Wissen mitreflektiert und sich somit auf den Boden eines objektiven Standpunkts der Allgemeingültigkeit stellt. Die Erfassung des zu analysierenden und zu verstehenden Geltungsanspruchs ist mithin an die Ermessung der Distanz gebunden, welche die historischen Ausprägungen der allgemeinen Grundlagen der Verständigung voneinander trennt. So wird Habermas den hermeneutischen Zirkel universalpragmatisch in Richtung des Erwerbs eines Objektivitätsstandpunkts umformulieren; die Einsicht in die eigenen Vorurteile muß im Hinblick auf die objektive Allgemeinheit der Verständigungsprozesse erfolgen:

Solange aber [der Sozialwissenschaftler] dieses vortheoretische Wissen nicht identifiziert und durchanalysiert hat, kann er nicht kontrollieren, in welchem Maße und mit welchen Folgen er in den Kommunikationsprozeß, in den er doch nur *eintritt*, um ihn zu verstehen, als Beteiligter auch *eingreift* und ihn dadurch verändert (TKH I, 165).

Habermas räumt ohne weiteres ein, daß Teilnehmer- und Beobachterperspektive keineswegs zur Deckung gebracht werden können: Der Interpret ist am Verstehen als solchem, nicht an Konsensherstellung zum Zweck der Handlungs koordinierung interessiert. Der Interpret bewahrt insofern seinen Status eines *virtuellen* Teilnehmers (TKH I, 167f.). Seine Teilnahme erschöpft sich darin, daß er die Gründe, welche die tatsächlich Beteiligten zu ihren jeweiligen Ja/Nein-Stellungnahmen bewegen, nachvollzieht. Diese Vergewärtigung von als gültig infrage kommenden Gründen gleicht für Habermas der Einbeziehung des Interpreten in den Vorgang der Bewertung:

Wenn aber der Interpret, um eine Äußerung zu verstehen, *die Gründe vergegenwärtigen* muß, mit denen ein Sprecher erforderlichenfalls und unter geeigneten Umständen die Gültigkeit einer Äußerung verteidigen würde, wird er *selbst* in den Prozeß der Beurteilung von Geltungsansprüchen hereingezogen (TKH I, 169).

Ich habe bereits dargelegt, wie eine solche Teilnahme den Interpreten keineswegs in ein unmittelbares Gespräch mit den eigentlich Beteiligten projiziert, d. h.: Beide Ebenen verschmelzen keineswegs in eine übergeordnete, objektive Ebene der Bewertung von Geltungsansprüchen. Zumal das hermeneutische Engagement, wenn es einerseits die Einbeziehung der eigenen hermeneutischen Situation sowie die Berücksichtigung des Zeitenabstands - also die Ermessung der Distanz zwischen den historisch gewandelten Einlösungsbedingungen von Geltungsansprüchen - erfordert, andererseits keineswegs dazu zwingt, sich auf das unmittelbare Niveau der beobachteten symbolischen Interaktion mit eigenen Ja/Nein-Stellungnahmen zu begeben. Dies müßte nur dann der Fall sein, wenn der Unterschied zwischen Interpreten und Teilnehmer *in der Praxis* eingeebnet werden sollte.

Diese Überlegung läßt sich durchaus auf die Gadammersche Hermeneutik übertragen: Sinnverstehen *kann* diese zweite Form des Engagements einschließen, sie ist dennoch keine unabdingbare Voraussetzung. Man kann sich selbst dann dem Geltungsanspruch eines Textes stellen, wenn man sich zunächst auf die Ermessung des hermeneutischen Zeitenabstands durch Einrückung ins Überlieferungsgeschehen beschränkt, dabei doch Urteilsenthaltung (Verzicht auf eine wertende Beurteilung durch Ja/Nein-Stellungnahmen) übt.

Daraus kann man zwei Schlüsse ziehen:

Fragen der Bedeutung lassen sich von Fragen der Geltung zweifelsohne auseinanderhalten;

die kritische Funktion der Sozialphilosophie bzw. der Sozialwissenschaft kann durch eine solche Fusion von hermeneutischer und universalpragmatischer Perspektive nicht begründet werden. Kritik verlangt nämlich den möglichen, aber nicht unverzichtbaren Übergang von der handlungsentlasteten Einstellung zum unmittelbaren Engagement.

V. 3. 1. Wittgensteins Sprachspielbegriff und die Grenzen der Verständigung

Wittgensteins Sprachspielbegriff lehrt uns die Unabhängigkeit von Fragen des Verständnisses in und über Sprachspiele und transzendentalen Ansprüchen im Habermasschen Sinne. In knapper Fassung möchte ich nun die Ergebnisse, die aus der Gegenüberstellung von Universalpragmatik und philosophischer Hermeneutik hervorgegangen sind, durch einige Thesen über Übersetzbarkeit und

Vermittlung von sowie über Möglichkeiten⁸⁸ der Verständigung in und quer durch Sprachspiele ergänzen.

V. 3. 1. 1. Übersetzung und Sinnvermittlung bei Gleichheit des Sprachspiels

Zunächst zur Frage der Übersetzung von einer Sprache in eine andere, doch das gleiche Sprachspiel betreffend (etwa die Bauenden im Paragraph 2 der *Philosophischen Untersuchungen*). Was in einem solchen Fall offenbar übersetzt werden soll, ist die Gesamtheit der Ausdrücke, die ein und dieselbe Tätigkeit beschreiben: Im gleichen Sprachspiel wird in verschiedenen Sprachen *das gleiche* verschieden gesagt: Was aber das gleiche ist, wird durch die zu Grunde liegende sprachvermittelte Tätigkeit identifiziert.⁸⁹ Selbstverständlich handelt es sich hier um eine Vereinfachung (bzw. um eine Typologisierung der Möglichkeiten der Übersetzung in Bezug auf den Sprachspielsbegriff als Maßstab). Ob die Tätigkeit wirklich die gleiche sein wird, das kann sich erst nach erfolgter Übersetzung herausstellen. Wichtig ist dennoch festzuhalten, daß die Möglichkeit der Übersetzung eine grundsätzliche Entsprechung der im Sprachspiel gegenwärtigen Praktiken erfordert, denn erst die Verwobenheit von Sprache und Praxis identifiziert das jeweilige Sprachspiel. (Dies wird anläßlich des Begriffs der Befolgung einer Regel erneut erläutert; s. V. 3. 1. 4.). Dieser Fall der Übersetzung ist in Bezug auf die zur Debatte stehende hermeneutische Problematik von nachrangiger Bedeutung, denn es ist davon auszugehen, daß bei Gleichheit des Sprachspiels die Einlösungsbedingungen für Geltungsansprüche nicht beträchtlich variieren werden (im hier gemeinten idealtypischen Fall sollten sie in der Tat in kleinster Weise voneinander abweichen). Insofern kann man hierbei davon ausgehen, daß die Frage nach der Sinnvermittlung unproblematisch zu lösen sein wird: Die Gemeinsamkeit der Identifikationskriterien für das gleiche Sprachspiel in den verschiedenen Sprachen vereinfacht das Verständnisproblem hin zu einer Frage nach der Übersetzung der bloßen Lautformen.

⁸⁸ Ich werde mich dabei einer Klassifikation der Problematik bedienen, die Jakob Meløe (Über Sprachspiele und Übersetzungen. In: Böhler et al. (1986), 113-130) und Viggo Rossvær (Transzendentalpragmatik, transzendente Hermeneutik und die Möglichkeit, Auschwitz zu verstehen. In: Böhler et al. (1986), 187-201) entlehnt ist.

⁸⁹ So die überzeugende Darlegung von J. Meløe (a.a.O.): "Das Kaufmannsspiel des ersten Paragraphen der *Philosophischen Untersuchungen* wird überall auf der Welt gespielt [...] Es wird überall dort gespielt, wo es Läden mit einem Ladentisch gibt, mit dem Kaufmann auf der einen Seite und dem Kunden auf der anderen [...]. Das Kaufmannsspiel setzt keine bestimmte Sprache voraus.»

V. 3. 1. 2. Übersetzung und Sinnvermittlung bei Unterschiedlichkeit des Sprachspiels

Der zweite Fall einer Übersetzung zwischen unterschiedlichen Sprachspielen, d. h. zwischen verschiedenen Sprachen, die Kulturen zugehören, welche eine vollkommene Entsprechung der zu übersetzenden Sprachspiele nicht aufweisen, bietet ein interessanteres Problem dar. Es handelt sich hier wohl gemerkt nicht um die Frage, wie sich Angehörige einer bestimmten Kultur die Sprache der fremden Kultur aneignen können; denn dies löste das Problem der Sinnvermittlung im Sinne der Rückführung der Einlösung von Geltungsansprüchen auf eine allgemeingültige, von vornherein gemeinsame pragmatische Grundlage (wie Habermas es wünschte) noch nicht. Denn die Aneignung einer in eine fremde Kultur eingebetteten Fremdsprache beweist noch keineswegs die universelle Möglichkeit der Übersetzung bzw. der Sinnvermittlung. Sie könnte in der Tat durch bloße 'Abrichtung' erfolgen, sowie ein Kind seine Muttersprache oder ein Zögling das Addieren erlernt.

Auch scheint mir dieser Fall insofern über die Gadamerische Problematik des Verstehens hinauszugehen, wie in Anlehnung an den Sprachspielbegriff die Sinnvermittlung von jeglicher Rolle eines Überlieferungsgeschehens, also einer sich in der Geschichte erstreckenden Polarität von Gemeinsamkeit und Trennung, systematisch absieht. Vielmehr stützt sich die pragmatisch gerichtete Hermeneutik der Sinnvermittlung über Sprachspiele auf einen - wenn man so sagen kann - 'materialistischen' Aspekt, und zwar in dem Maße, wie die Analogie bzw. die Gemeinsamkeit von Lebensformen und gesellschaftlichen Tätigkeiten zur Bedingung der Übersetzbarkeit bzw. des Verstehens erhoben wird. (Dies impliziert selbstverständlich keine Ausschließlichkeit der einen Form von Hermeneutik gegenüber der anderen; beide erfassen unterschiedliche, sich durchaus ergänzende Aspekte der Problematik).

Die Übersetzung von einer Sprache bei mangelnder Entsprechung der zu übersetzenden Sprachspiele verdichtet sich in der Suche nach *Analogien*, i. e. nach Begriffen, deren Grammatik in Sprachspielen, die in der Fremdsprache bekannt sind, der Verwendung der wiederzugebenden Begriffe nahekommen. Eine eigentliche Übersetzung ist in einem solchen Fall deshalb nicht möglich, weil in der Fremdsprache das Gegenstück zum einschlägigen Sprachspiel und der dazugehörigen Begrifflichkeit fehlt.⁹⁰ Eine vollständige Übersetzung wäre erst durch die

⁹⁰ J. Meløe recurriert auf das Beispiel eines Fremden, dem Kauf und Verkauf - sowohl als Begriffe wie auch als Tätigkeiten - unbekannt sind. Die mögliche Vermittlung einer solchen Angelegenheit könnte mit den Begriffen 'Geschenk', 'Tausch' usf. eine fortschreitende Annäherung an die nächstliegende Analogie erlangen. Meløes Schlußfolgerung lautet: "...die Gesellschaft, die die *Praxisformen* (das Sprachspiel) nicht kennt, die von der Pragmatik der

Übertragung der entsprechenden Tätigkeit (oder des einschlägigen Sprachspiels, allgemeiner: der gleichen Lebensform) in die fremde Kultur ermöglicht.

V. 3. 1. 3. Universale Verständigung und universale Wittgensteinsche Pragmatik

Ein dritter Aspekt der hier angeschnittenen Verhandlung bezieht sich auf die allgemeine, über die unmittelbare Frage der Übersetzung hinausreichende Möglichkeit der universalen Verständigung: Jegliches hermeneutische Modell muß sich als geeignet erweisen, das empirisch nachweisbare Phänomen der Sinnvermittlung zu erklären und dessen Grenzen abzustecken. Ein gegen die Tauglichkeit der Wittgensteinschen Pragmatik, genau diese Leistung vollbringen zu können, von Apel und Habermas vorgebrachter Einwand richtet sich auf die Notwendigkeit, die allgemeine Verständigung unter Rückgriff auf eine transzendente Instanz (die ideale Sprechsituation, die unbegrenzte Kommunikationsgemeinschaft, ein 'Metasprachspiel', eine wie auch immer beschaffene allgemeine Struktur der Verständigung) erklären zu müssen. Dagegen kann gezeigt werden, daß die Erklärung des interkulturellen, epochenübergreifenden Verstehens ohne eine solche Hypothese dargeboten werden kann. Die im Anschluß an die Gadamerische Hermeneutik vorgetragenen Überlegungen dürften dieser Anforderung bereits Genüge getan haben. Die Eingliederung der Wittgensteinschen Pragmatik hat hier allerdings den weiterreichenden Sinn, dem gleichen Phänomen selbst dort gerecht zu werden, wo die Zugehörigkeit zu einem gemeinsamen Überlieferungsgeschehen (bzw. zu einer gemeinsamen Kultur) nicht ohne weiteres angenommen werden kann.

Im Lichte des Gesagten dürfte die Antwort nicht überraschend ausfallen: Die Möglichkeit der Verständigung ist unlöslich mit der Bedingung verknüpft, daß die in verschiedenen Kulturen, Epochen usf. vorkommenden Sprachspiele in irgend einer Hinsicht *vergleichbar* seien. Eine gewisse Ähnlichkeit der in verschiedenen Kulturen entfaltenen Tätigkeiten und gepflegten Lebensformen muß vorhanden sei, wenn Sinnvermittlung möglich sein soll. Denn Äußerungen und Tätigkeiten sind derart miteinander verwoben, daß das Verständnis der Äußerung und die Vertrautheit mit der entsprechenden Tätigkeit miteinander einhergehen.⁹¹ Ein Gespräch wird demnach nur dann und nur in dem Maße möglich sein, wenn solche Gemeinsamkeiten die Beteiligten

Äußerungen gefordert werden, kennt somit auch nicht die Begriffe, die von den Worten der Äußerung gefordert werden [...].", Böhler et al. (1986), 122.

⁹¹ "Der Begriff *Sprachspiel* erhält seine Bedeutung und seine Verankerung erst dadurch, daß Äußerungen so an Tätigkeiten geknüpft sind, daß das richtige Verständnis einer Äußerung bzw. die richtige Anwendung einer solchen ein Verständnis dieser Tätigkeiten und der damit verbundenen Tätigkeiten voraussetzt.", Meløe, a.a.O. In: Böhler et al. (1986), 124.

verbinden. (Diesbezüglich muß man sich die Flexibilität der Individuierung von Sprachspielen vor Augen führen: Nicht ausschließlich kompakte, zusammengesetzte Tätigkeiten bzw. Sprachspiele *insgesamt* sind hier unter den gemeinten Gemeinsamkeiten zu zählen; es werden meistens deren einfachere Bestandteile sein, die sich über kulturelle und historische Grenzen hinweg sich werden verallgemeinern lassen. So wird man die Wiederkehr gleicher *Sprachspielschemata* in verschiedenen Kulturen usf. als Maßstab für die jeweiligen Aussichten auf Verständigung annehmen können. Ein Beispiel dafür könnte folgendes sein: "X sagt den Namen eines Gegenstandes (an die Adresse des Y gewandt), und Y reicht dem X den Gegenstand, den X genannt hat."⁹²).

Man wäre hier versucht, die Frage zu stellen, wer denn über eine solche Ähnlichkeit zu entscheiden hätte und auf welche Weise. Das hieße allerdings, die Sache auf den Kopf zu stellen: Als ob es etwa einen den jeweils zu vermittelnden Sprachspielen äußeren Beobachter gäbe, der seine Möglichkeit des Verständnisses aus anderen Quellen schöpfen könnte als aus der Vermittlung von Sprachspielen, also eben der Gemeinsamkeit bzw. Ähnlichkeit von den unterliegen Tätigkeiten und Lebensformen. Eine solche Gemeinsamkeit läßt sich nicht von außerhalb der Verständigungsbedingungen erfassen. Ob sie vorliegt oder nicht, dies zeigt sich eben durch das Gelingen des Verstehensprozesses, sc. dadurch, daß die Handlungskordinierung mehr oder minder zustande kommt, die Sinnerwartungen der Teilnehmer mehr oder minder erfüllt werden usf. Es besteht demnach kein direkter Zugriff zu Ähnlichkeit oder Vergleichbarkeit von Sprachspielen jenseits der Verständigungs Bemühungen, die Kommunikationspartner vis-à-vis auf sich nehmen.

Diese Schilderung der anhand des Wittgensteinschen Sprachspielbegriffs betrachteten Möglichkeit des Sinnverstehens könnte nun Zweifel über die bereits aufgestellte These aufkommen lassen, der zufolge die Angleichung der faktisch feststellbaren Einlösungsbedingungen für Geltungsansprüche - bzw. deren Rückkoppelung mit einer transzendentalen Instanz - gerade *keine* Bedingung des Verstehens sei. Diese könnten erheblich variieren, ohne daß ihnen ein transzendentaler Modus der Einheitlichkeit unterstellt werden müßte.⁹³ Wenn nun diese These dermaßen verallgemeinert würde, daß die Einlösbarkeit von Geltungsansprüchen *ohne jegliche interkulturelle bzw. epochenübergreifende Überschneidung* beliebig schwanken könnte, dann stünde es in der Tat sehr schlecht um die Möglichkeiten der Verständigung. Denn dies fiel in der Tat mit der gefürchteten Perspektive zusammen, daß zwei Kulturen keinerlei Gemeinsamkeiten zwischen den jeweiligen Sprachspielen aufwiesen: Das durchgehende Auseinanderklaffen der pragmatischen Grammatik von Sprachspielen gleicht der absoluten Deckungslosigkeit der jeweiligen

⁹² Meløe, a.a.O. In: Böhler et al. (1986), 126.

⁹³ Siehe IV. 5. 2.

Einlösbarkeitsbedingungen für Geltungsansprüche. Denke man beispielsweise erneut an die Bauenden vom Paragraphen 2 der *Philosophischen Untersuchungen*: Die Ausrufung: „Platte!“, stellt durchaus einen Geltungsanspruch dar, denn es handelt sich um eine Aufforderung, einen Befehl. Diese ist in das Sprachspiel eingebettet, dessen elementare Form durch das oben angeführte Sprachspielschema wiedergegeben ist. Dürfte man nun solche elementaren Gemeinsamkeiten noch nicht einmal unterstellen, wäre in der Tat kein Verstehen möglich. Denn Schemata wie das oben angeführte stellen die Grundlage jedweder sinnvollen Tätigkeit, jeglichen identifizierbaren Sprachspiels, das wir zu führen gewohnt sind.

Das Vorhandensein solcher elementaren Sprachspielschemata ist also in der Tat eine unverzichtbare Voraussetzung für das interkulturelle Verständnis. Dies impliziert dennoch keineswegs, daß die Einlösungsbedingungen für Geltungsansprüche überall dieselben sein müßten. Es ist vielmehr erforderlich, daß solche elementaren Geltungsansprüche verallgemeinert werden: Sie müssen in ihrer elementaren Form als solche wiederkehren und erkennbar sein. Die Erkennbarkeit entfaltet sich aber auf zwei Ebenen: hinsichtlich des propositionalen Gehalts einerseits (etwa - dem gewählten Sprachspielschema zufolge - die Versetzung eines Gegenstands), hinsichtlich der Einlösungsbedingungen andererseits.

Erkennbar heißt im ersten Fall: Gleichviel welcher Zusammenhang zwischen Tätigkeit und sprachlichem oder schlechthin sinnhaftem Ausdruck besteht, er muß *regelmäßig* sein. Dies in einem doppelten Sinne: Erstens auf der äußerlichen Ebene der *beobachtbaren* Handlung (dabei nimmt der Zusammenhang die Form: immer wenn das Symbol X geäußert wird, folgt die Handlung Y); zweitens auf der Ebene der *Regelbefolgung* (Regelhaftigkeit) seitens der Beteiligten (diese tritt beispielsweise als Protest des Baumeisters A gegen die eventuelle Fehldeutung des Gehilfen B zu Tage). Beide Aspekte sind zweifelsohne am engsten miteinander verwoben: Der Sinn der verrichteten Tätigkeit sowie des damit einhergehenden Tauschs von Symbolen ergibt sich aus beider Unwillkürlichkeit.⁹⁴

⁹⁴ Zur vorläufigen Plausibilisierung kann man sich die Paragraphen 206 und 207 aus den *Philosophischen Untersuchungen* vergegenwärtigen:

“Denke, du kämst als Forscher in ein unbekanntes Land mit einer dir gänzlich fremden Sprache. Unter welchen Umständen würdest du sagen, daß die Leute dort Befehle geben, Befehle verstehen, befolgen, sich gegen Befehle auflehnen, usw.?”

Die gemeinsame menschliche Handlungsweise ist das Bezugssystem, mittels dessen wir uns eine fremde Sprache deuten.

207. Denken wir uns, die Leute in jenem Land verrichteten gewöhnliche menschliche Tätigkeiten und bedienten sich dabei, wie es scheint, einer artikulierten Sprache. Sieht man ihrem Treiben zu, so ist es verständlich, erscheint uns ‘logisch’. Versuchen wir aber, ihre Sprache zu erlernen, so finden

Im zweiten Fall heißt erkennbar: Unabhängig von den jeweiligen Einlösungsbedingungen - i. e. durch welche Argumentationsmuster, durch welche Gründe oder *Art* von Gründen, weiterhin von wem und wem gegenüber ein Geltungsanspruch eingelöst werden könnte -, muß ein Verharren einiger allgemeinsten Identifikationsmerkmale angenommen werden, woran das Vorhandensein eines Geltungsanspruchs wahrgenommen werden kann. So etwa folgende: Ein Geltungsanspruch erduldet Ja/Nein-Stellungnahmen; er unterliegt überhaupt Einlösungsbedingungen; er erfordert ferner die Bereitschaft, entweder in einen Diskurs einzutreten oder aber sich auf weitere Quellen der - mehr oder weniger legitimen - Geltung zu stützen (Zwang, Autorität, Gewohnheit, Vertrauen usw.). Im Hinblick auf die Erkennbarkeit der performativen Valenz der Äußerung gilt jene bereits auf den propositionalen Gehalt bezogene Verdoppelung der Identifikationskriterien: Regelmäßigkeit auf der äußeren Ebene der Handlung bzw. der Symbolverwendung sowie Regelbefolgung (Regelhaftigkeit) müssen gleichermaßen gewährleistet sein.

V. 3. 1. 4. Einheit von Regelmäßigkeit und Regelbefolgung

Die dem Sprachspiel wesentliche Einheit von Regelmäßigkeit und Regelbefolgung (Regelhaftigkeit) in dem erläuterten Sinne wird aus der Überlegung heraus einsichtig, daß das Sprachspiel keineswegs das Produkt von Regeln bzw. von ihrer Befolgung ist. Vielmehr zeigt das Sprachspiel zugleich die Bedeutung der Regeln, und zwar durch ihre Verbindung mit den entsprechenden Tätigkeiten. Das Verständnis von Regeln erfolgt erst durch gleichzeitige Kenntnisnahme der zu Grunde liegenden Praxis, ja, man kann gar die Begriffe von Regel bzw. Regelbewußtsein und Regelbefolgung einander nahebringen, indem man beides mit der praktischen Entfaltung der *Grammatik* einer Regel in der entsprechenden Tätigkeit in eins setzt: 'einer Regel folgen' ist in der Tat eine Praxis.⁹⁵ Die Tätigkeit wird nicht durch die Angabe einer Regel determiniert.⁹⁶ Die zugehörige Praxis wäre damit noch nicht so

wir, daß es unmöglich ist. Es besteht nämlich bei ihnen kein regelmäßiger Zusammenhang des Gesprochenen, der Laute, mit den Handlungen [...].

Sollen wir sagen, diese Leute hätten eine Sprache; Befehle, Mitteilungen, usw.?

Zu dem, was wir 'Sprache' nennen, fehlt die Regelmäßigkeit."

Das Sprachspiel kann sich unter solchen Umständen in der Tat nicht konstituieren; ja, es kann nicht einmal auf dessen Bestehen geschlossen werden, denn der Regelmäßigkeit der Handlung keine Regelmäßigkeit der symbolischen Interaktion entspricht. Man kann demnach auch nicht von Symbolen sprechen.

Es wird diesbezüglich im nächsten Abschnitt (V. 3. 1. 4.) erklärt werden, daß die Handlung und die Regel des Sprachspiels sich in einem Verhältnis gegenseitiger Bestimmung befinden, so daß der Regelhaftigkeit des Sprachspiels zugleich dessen Regelmäßigkeit in Wort, Zeichen und Handlung entsprechen muß.

⁹⁵ Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*, § 202.

⁹⁶ Siehe zu diesem Punkt Rossvør, in: Böhler et al. (1986), 192.

beschrieben, daß Regelbefolgung bereits möglich wäre, denn die Angabe der Regel legt deren Auslegung noch nicht fest. Die Bedeutung der Regel konkretisiert sich dagegen erst durch Verkoppelung mit einer bestimmten *Art der Ausführung*: Tätigkeit und Regel bestimmen sich gegenseitig. Daher Wittgensteins Unterscheidung zwischen Regel und *Grammatik* derselben: Die Gebrauchsweise der Regel ist ihr unverzichtbarer Bestandteil.⁹⁷

Diese Erkenntnis bestärkt die gegen die Habermassche Vorstellung universaler Einlösbarkeitsbedingungen für Geltungsansprüche vorgebrachte These, daß die Behauptung (quasi-)apriorischer, in faktischen Sprachspielen jedoch nur unvollständig bzw. in verzerrter Form vorkommender Strukturen der Verständigung am Begriff der Regelbefolgung im wesentlichen vorbeisieht; tatsächlich hätte man in einem solchen Fall eine Gesamtheit von Regeln, die unabhängig von der Beschaffenheit der empirisch anzutreffenden Sprachspiele diese ermöglichen müßten. Solche Regeln wären demzufolge außerhalb der wirklichen Grammatik von Sprachspielen⁹⁸ zu bestimmen. Gerade dies kann nun nicht angenommen werden.

V. 3. 2. Ethischer Relativismus und Wittgensteins Sprachpragmatik

Sowohl Habermas als auch Apel begegnen der Sprachpragmatik Wittgensteins, insbesondere dem Begriff des Sprachspiels, mit dem Einwurf, das Nebeneinander loser Sprachspiele komme dem Verfall in den ethischen Relativismus durchaus gleich. Denn, so lautet der zu Grunde liegende Gedanke, der Verzicht auf eine Verallgemeinerung der Einlösungsbedingungen für Geltungsansprüche überhaupt müsse notwendigerweise die Preisgabe der Erwartung auf universelle Normen sowie auf eine allgemeingültige Frage nach der Rationalität mit sich bringen. Die Erduldung des Nebeneinander, einer Vielfalt von Sprachspielen, ohne jegliche mögliche Berufung auf allgemeingültige Kriterien für Normativität und Rationalität öffne in der Tat dem Relativismus Tür und Tor. Mit dergleichen Einwänden tritt Apel zudem der Gadammerschen Hermeneutik entgegen. Insbesondere wendet er sich gegen Gadammers Aussage, man könne im Laufe der Verschiebung der hermeneutischen Horizonte immer nur *anders* verstehen; jedenfalls sei keine Annäherung an ein Ideal der vollkommenen Interpretation möglich.

Man sollte sich aber überlegen, ob die genannten Positionen nicht etwa ein irreführendes Verständnis von Wahrheit - und infolgedessen auch von Relativismus - suggerieren. Sie denken Wahrheit in der Tat als

⁹⁷ Wittgensteins Beispiele über die Anschreibung von Zahlenreihen legen diesen Umstand vor allem in Bezug auf die Ausdrücke 'wissen' und 'meinen' dar. Siehe *Philosophische Untersuchungen*, § 143 ff.

⁹⁸ Dies ist schließlich der Kern des Einwandes, den V. Rossvær Apel und Habermas entgegenhält. Siehe z. B.: Böhler et al. (1986), 194.

Zustand und nicht, was sowohl der Geschichtlichkeit der Sprache als auch der Logik der Sprachspiele ohnehin eher entspricht, als *Prozeß*. Wahrheit sei diesen Positionen zufolge in Form wahrer Geltungsansprüche zu denken; wahr seien nun aber diejenigen Geltungsansprüche, die *zur Ruhe gekommen* seien, oder, mit anderen Worten, über die keine Diskussion mehr erforderlich sei.

Nimmt man nun die von Heidegger/Gadamer vertretene These ernst, der zufolge der Geschichtlichkeit des Verstehens wesentliche Bedeutung zukomme, so erweist der so aufgefaßte Begriff von 'wahrem' Geltungsanspruch als hinfällig: Verstehen wird dann als ein Prozeß begriffen,⁹⁹ in welchem sich Aussagen (und Geltungsansprüche) ereignen. Diese Äußerung bedarf der Erläuterung.

Wie im Anschluß an die philosophische Hermeneutik dargelegt wurde (III. 3.), erfolgt das Verstehen aus der Verschmelzung von Verstehenshorizonten, die jeweils verschiedene hermeneutische Situationen kennzeichnen. Diese individualisieren sich durch jenen Komplex von Vormeinungen, Vorbegriffen usw., der den Interpreten mit einem Überlieferungsgeschehen verbindet (in Anlehnung an den Sprachspielbegriff könnte man zugleich sagen, daß eine solche Individualisierung ebenso durch jene Gesamtheit von Sprachspielen und entsprechenden Lebensformen erfolgt, an denen der Interpret teilnimmt). Wird diese Struktur der Verschmelzung hermeneutischer Horizonte berücksichtigt, so wird man zugleich gewahr, daß diese verschiedenen Horizonte eine ähnliche Beziehung zueinander unterhalten wie die Perspektiven vergesellschafteter Subjekte aufeinander und auf das gemeinsame Rollenspiel: Entsteht das Phänomen des Sinnverstehens aus dem Zusammenrücken von hermeneutischen Perspektiven, die an unterschiedlichen Stellen des Überlieferungsgeschehens (der gesellschaftlichen Rollenspiele sowie der durch Sprachspiele individualisierten Lebensformen) situiert sind, so erscheint dieses Zusammenrücken (d. i. jene Verschmelzung, worin das Verstehen besteht), keineswegs als eine Überwindung der perspektivischen Unterschiedlichkeit. Das Ergebnis des Verstehens, oder der Verständigung, läßt sich nicht in verstandenen bzw. wahren Sätzen (oder Geltungsansprüchen) ausdrücken. Es besteht vielmehr in dem Gelingen der Horizontenverschmelzung bzw. der Verständigung selbst. Da schließlich keine übergeordnete Perspektive, worin sich die einzelnen Verstehenshorizonte auflösen könnten, angenommen werden kann, wird das Ergebnis von Verstehen und Verständigung erst unter Berücksichtigung seines Zustandekommens - eben als einer Verschmelzung oder einer Berührung der Positionen der Interpreten - begreiflich. Die dadurch aufkommende Gemeinsamkeit ähnelt durchaus jener Allgemeinheit, die bei der Analyse des Meadschen Rollenspiels

⁹⁹ Siehe: Gadamer, Hans-Georg: Von der Wahrheit des Wortes, In: Ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 8. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1995; S. 37-57; hier einschlägig: S. 41.

festgestellt werden konnte: Die im Verstehen geschaffene Gemeinsamkeit erhält ihren Sinn lediglich unter Bewahrung der besonderen Positionen der Interpreten. Dies darf selbstverständlich nicht so verstanden werden, als heiße es die Zweiheit der Positionen aufrechtzuerhalten. Es bedeutet vielmehr, daß die aus der Vermittlung der (Ausgangs-)Positionen entstehende Gemeinsamkeit einen Charakter der *Partikularität* beibehält. Und dies selbst dann, wenn eine solche Gemeinsamkeit in Bezug auf die zur Vermittlung anstehenden Positionen den Standpunkt der *Allgemeinheit* darstellt.

Im Lichte der vorgetragenen Lektüre von Gadammers Hermeneutik und Meads Rollenübernahmemodelle vorgetragen dürfte diese Schlußfolgerung keine Überraschung bereiten. Ich möchte deshalb eine Vertiefung dieses Themas einer zukünftigen Gelegenheit anvertrauen, dafür aber einen möglichen, bedeutenden Einwand vorwegnehmen. Wenn man argumentiert - so könnte man behaupten -, bezieht man sich doch immer auf bestimmte Äußerungen, deren Annehmbarkeit eben zur Verhandlung steht. Die Diskussion löst sich in der Tat an deutlich umgrenzten Stellungnahmen aus; von diesen bestimmten Geltungsansprüchen (denke man etwa an die Äußerung: 'die Todesstrafe ist moralisch verwerflich') möchte man wissen, ob sie gültig sind. Die Argumentation verlangt also nach einem Ergebnis, das schließlich die Wahrheit oder Unwahrheit eines klar abgesteckten Geltungsanspruchs anbelangt.

Freilich verhält es sich so. Der Umstand, daß jede konkrete Argumentation sich um bestimmte Äußerungen dreht, so daß es sich stets um eine Entscheidung über bestimmte Geltungsansprüche handelt, soll jedoch nicht irreführen. Denn der Verzicht auf eine Auffassung der Wahrheit als eines 'Zurruhekommens' der Begriffe impliziert keineswegs, daß man der Verständigung überhaupt entsagen müsse. Verständigung kann nun durchaus als Einigkeit über Geltungsansprüche verstanden werden. So kann man sich ebenso vorstellen, daß Einigkeit über die Richtigkeit der Äußerung: 'die Todesstrafe ist moralisch verwerflich' ohne weiteres erzielt werden könnte. Wird hier nun behauptet, daß die Berücksichtigung der Geschichtlichkeit des Verstehens sowie des Perspektivismus, der durch Analyse von Meads Rollenübernahmemodelle zu Tage gefördert wurde, Verständigung und Wahrheit als Prozeß zu betrachten gebietet, so ist folgendes gemeint. Sofern es angenommen werden kann, daß die jeweilige hermeneutische Situation der Sprechenden sowie ihre Situierung im Geflecht gesellschaftlicher Beziehungen die Art der Gründe, die sie in Betracht ziehen, die Aspekte der Frage, die sie jeweils vergegenwärtigen können, die Fragestellung usw. bestimmen müssen, soweit ferner ebenso angenommen werden kann, daß die Lebensformen bzw. die Sprachspiele, an denen sie teilhaben, die von ihnen anerkannten Normen der Einlösung von Geltungsansprüchen prägen, so erscheint letztlich klar, daß das Ergebnis ihrer Verstehensbemühungen, schließen sie doch all das Genannte ein, seinerseits von ebendenselben Faktoren abhängen

wird. Sollte denn schließlich durchgehende, lückenlose Einigkeit zwischen allen möglicherweise Betroffenen darüber herrschen, daß in der Tat 'die Todesstrafe moralisch verwerflich sei', so müßte dieses Ergebnis mit der geschichtlichen Verschiebung derjenigen Faktoren, die zu seinem Zustandekommen beigetragen haben, erneut durchdacht und bestätigt werden.

Dies schließt sicherlich ein fallibilistisches Moment ein, denn eine solche Bestätigung könnte niemals a priori vorweggenommen werden. *Nichtrelativistisch* ist diese Lösung jedoch insofern, wie sie es nicht bei dem Nebeneinander vielfältiger Sprachspiele oder "vermeintlich fürsichseiender" Verstehenshorizonte bewenden läßt, sondern stets die Perspektive einer kultur- und epochenübergreifenden Kommunikation im Sinne der (freilich stets zu erneuernden) Vermittlung zwischen jenen offen hält.

VI

Unterwegs zu einem diskursorientierten kontraktualistischen Ansatz

VI. 1. *Einige Ausgangsbedingungen*

Es werden nun kurz diejenigen Ergebnisse der Untersuchung zusammengefaßt, die im Hinblick auf die Formulierung der Grundfragen, die eine ethische Theorie beantworten muß, von Bedeutung sein können.

VI. 1. 1. Kompromiß und Konsens. In erster Linie ist gezeigt worden, daß eine diskursive Willensbildung nicht ausschließlich Konsense erzeugen kann; sie muß sich mitunter auf die Erzielung von Kompromissen verlassen, und dies aufgrund der Situationsgebundenheit von Interessenlagen und Interessenwahrnehmung. Sofern die These, daß ein Interesse mit einer Seinslage zusammenhängt, vertreten werden kann, kann dessen Verträglichkeit mit anderen, konkurrierenden Interessen nicht von vornherein gesichert sein. Es ist demnach äußerst fraglich, ob eine durchgehende Vermittlung aller von der Durchsetzung einer Norm belangten Interessen in jedem erdenklichen Fall angenommen werden kann. Sicherlich muß man sich mit dem Gedanken abfinden, daß über diesen Sachverhalt keine apriorische Gewißheit herrschen kann. Die Möglichkeit, die verschiedenen konkurrierenden Interessen miteinander zu versöhnen und in einem gemeinsamen zu vermitteln, bedarf demzufolge einer Prüfung von Fall zu Fall (vgl. IV. 9.). Eine Ethik, die sich dem Problem der Interessenvermittlung stellen will, sieht sich also dazu genötigt, die gemeinsame Willensbildung auf Konsens oder auch auf Kompromißbildung, abzustützen. Es bedarf deswegen eines Modells, das eine plausible Erklärung für die allgemeine Verbindlichkeit von Kompromissen aufzustellen im Stande sei, und zwar selbst bei ausbleibendem allgemeinem Einverständnis.

VI. 1. 2. Warum moralisch sein? In zweiter Linie ist gezeigt worden, daß die Antwort auf die Frage: warum moralisch sein?, infolge von Analyse und Kritik der jeweils herrschenden Anerkennungsverhältnisse gelöst werden muß. Auf Habermasens Diskursethik bezogen ist diese Frage mit der Entscheidung, in den Diskurs einzugehen, gleichbedeutend. Daß man sich auf den Diskurs einzulassen habe, kann nicht als apriorisches, den Strukturen von Verstehen und Handeln

innewohnendes Gebot betrachtet werden. Die Entscheidung zwischen kommunikativem und strategischem Handeln kann nicht im Vorfeld durch den Einsatz theoretischer Mittel vorweggenommen werden. Es hat sich vielmehr herausgestellt, daß sie in der kommunikativen Praxis selbst getroffen werden muß (vgl. IV. 9.). Einem jeden Handlungsbeteiligten fällt die Last zu, die Anknüpfung einer sozialen Interaktion jeweils der Verständigung oder aber der alleinigen Verfolgung selbstgesteckter Ziele zu überantworten. Die Anerkennung des eigenen Gegenübers als potentiellen Diskursbeteiligten geht dem Einsetzen der Argumentation stets voraus. Die argumentative Überprüfung von offen vorgetragenen oder in der Beschaffenheit der jeweiligen sozialen Beziehung implizierten Geltungsansprüchen kann nämlich erst dann anheben, wenn diejenigen Quellen von Autorität oder Gewalt, die den Eintritt in den Diskurs verwehren, aus dem Wege geräumt worden sind. Darunter können diejenigen Hindernisse subsumiert werden, die der Asymmetrie der Interaktionssituation entspringen: i. e. der Unterdrückung, Übervorteilung usf.

In der Tat bestimmen die Anerkennungsverhältnisse sowohl die Bedingungen, unter denen ein Diskurs stattfinden kann, als auch die Reichweite, welche die Argumentation erlangen wird. So beispielsweise gegenüber wem, unter welchen Umständen und - mit dem Wandel des Kontextes - was für Geltungsansprüche erhoben werden können, wer zu deren Erhebung jeweils befugt ist, usf. Folgt die Verpflichtung zur Argumentation schließlich aus den Anerkennungsverhältnissen, so darf eine ethische Theorie nicht unvermittelt mit einer Rekonstruktion diskursiver Strukturen einsetzen; sie muß erst die Notwendigkeit, sich auf den Diskurs einzulassen, aus den Bedingungen von Interaktionen heraus aufzeigen, welche noch nicht auf das Niveau des kommunikativen Handelns emporgehoben worden sind. *Der erwiesenen analytischen Vorrangigkeit des kommunikativen Handelns vor dem strategischen entspricht im Aufbau einer ethischen Theorie ein logischer Vortritt des strategischen Handelns.*

Diese Einsicht legt die Schlußfolgerung nahe, daß einer ethischen Theorie lediglich die Aufgabe zukommen kann, die Notwendigkeit eines Eintritts in den Diskurs *plausibel zu machen*. Sofern die Entscheidung eine praktische Angelegenheit ist, kann von einer Begründung im eigentlichen Sinne keine Rede sein. Der Ethiker soll vielmehr darum bekümmert sein, aus den Voraussetzungen einer mangelnden Festlegung der Akteure auf strategisches oder auf kommunikatives Handeln ein Bild der gesellschaftlichen Verhältnisse zu gewinnen, welches die Einrichtung des - unter kommunikativem Handeln stattfindenden - praktischen Diskurses als eine glaubwürdige Alternative erscheinen lassen. Verleiht man der Ethik diese Ausrichtung, so tritt das Problem 'Kompromiß oder Konsens' hinter die alte naturrechtliche Frage nach der *obligatio* zurück. Hält man an der Zentralität des praktischen Diskurses als derjenigen Instanz fest, bei welcher die gemeinsame

Willensbildung ausreift, so wird die Quelle der Verpflichtung in der freien *Zustimmung* zu suchen sein. Zustimmung ist aber der Oberbegriff, unter den sowohl der Konsens als auch der Kompromiß gleichermaßen fallen.

VI. 1. 3. *Diskurs- und Anerkennungsverhältnisse*. Die sich so anbahnende ethische Theorie wird nun offenbar keine kognitivistischen Ansprüche erheben dürfen. Der Diskurs dient dabei nicht länger dem Ziel, schlechthin richtige Normen ausfindig zu machen; Willens- und Urteilsbildung gehen nach diesem Modell auseinander.¹⁰⁰ Gerade die Abwesenheit eines - wie auch immer gearteten - allgemeingültigen Verfahrens zur Prüfung von Richtigkeitsansprüchen führt dazu, den Diskurs als die zentrale Instanz zur Herausbildung eines gemeinsamen Interesses anzusehen. Denn die Unmöglichkeit, einen kognitiven Sinn solcher Ansprüche ein für allemal zu ergründen, schließt die Perspektive auf eine advokatorische Vertretung der Betroffenen von vornherein aus. Es muß demzufolge angenommen werden, daß jeder einzelne Diskursteilnehmer einen privilegierten und intersubjektiv nicht gänzlich einholbaren Zugang zur eigenen Interessenlage genießt, so daß - ideellerweise - die Teilnahme eines jeden an dem Entscheidungsprozeß eine unabdingbare Voraussetzung für die allgemeine Verbindlichkeit des gemeinsam getroffenen Beschlusses darstellt: Jeder muß letztlich eine selbständige Entscheidung für oder wider eine vorgeschlagene Norm treffen. Der Diskurs soll demzufolge die herrschenden Anerkennungsverhältnisse widerspiegeln; keineswegs kann er aber der dem Modell der propositionalen Wahrheit nachgebildeten Erkenntnis zugeordnet werden.

Die dem kognitivistisch ausgerichteten Diskursethiker teure Unterscheidung zwischen Gültigkeit und sozialer Geltung einer Norm fällt hiermit selbstverständlich aus. Denn die so verstandene Gültigkeit fußt auf der Möglichkeit, eine zur Verhandlung stehende Norm einem richtigkeitsverbürgenden Verfahren anzuvertrauen, welches - von jeglicher Partikularität der betroffenen Interessen absehend - die Norm an sich bejaht oder verwirft. Unter Verzicht auf den kognitiven Wert moralischer Gebote entfällt nun aber zugleich ein allgemeingültiges Kriterium, anhand dessen die besonderen Interessen von einem allgemeinen schlechthin abgehoben werden könnten. Dies zieht mit sich die Folge, daß im Diskurs selber - i. e. durch die Zustimmung der Beteiligten und die daraus entstehende Verpflichtung - darüber beraten werden müsse, was als gemeinsames Interesse zu gelten habe und auf welche Weise Einsicht darin zu gewinnen sei. Aufgabe einer diskursiven Ethik kann demnach lediglich die Kennzeichnung der Diskursbedingungen sein; welche Prinzipien der Konsens- bzw. der

¹⁰⁰ In MKH, 78 ff. berichtet Habermas von einer ähnlichen, in einem unveröffentlichten Manuskript enthaltenen Stellungnahme Tugendhats in Bezug auf den kognitiven Sinn praktischer Geltungsansprüche.

Kompromißfindung jeweils zugrunde gelegt werden, wird hingegen der faktischen Argumentation zu überantworten sein.

Als moralisch sind nach diesem Muster diejenigen Normen zu betrachten, die sich im praktischen Diskurs als zustimmungsfähig erwiesen haben. Dies ist aber nicht - um eine Formulierung von Tugendhat aufzunehmen¹⁰¹ - die Norm an sich bzw. deren Gültigkeit, sondern die Tatsache, daß es vernünftig bzw. im Interesse der Diskursbeteiligten sei, jene zu bejahen.

VI. 1. 4. Moralität und Legalität. Eine Ethik, welche am Modell einer diskursiven Willensbildung festhält, wird sich als Verantwortungsethik, jedoch nicht als Gesinnungsethik kennzeichnen können. Sie wird ferner Rechtsprinzipien und Moralprinzipien in eins setzen müssen, denn die diskursiv erlangte Zustimmung zur Geltung einer Norm eignet sich dafür, den Bereich des äußeren Umgangs der Menschen miteinander zu regeln, nicht aber dafür, die Natur der Zustimmung, ob diese auf Gründen oder aber Motiven beruhe, auszumachen. Versteht man die Moral als etwas, was an der Gesinnung des Handelnden gemessen werden müsse, so begründet die hier ins Auge gefaßte diskursive Ethik in diesem Sinne keine Moral, sondern einen Raum der intersubjektiven Geltung sozialer Normen, und zwar unter Absehung von der moralischen Qualität der dadurch veranlaßten Handlungen. Eine solche Ethik löst also - mit Kant zu sprechen - das Problem eines Volks von Teufeln der Aufgabe der Staatserrichtung gegenüber: Wahrhaftigkeit und moralische Gesinnung, insofern sie der innerlichen Sphäre jedes Subjektes angehören, können kein Gegenstand des öffentlichen Diskurses sein, oder zumindest nur in dem Maße, wie sich die Aufrichtigkeit eines Diskursteilnehmers an der Kohärenz seines Handelns im Laufe der Zeit sich bewähren muß. Nur insoweit, wie die innere Gesinnung sich durch Taten zu offenbaren vermag, kann sie im Diskurs thematisiert werden. Im übrigen beschränkt sich die diskursive Einrichtung der öffentlichen Willensbildung darauf, die anerkannten, äußeren Zeichen der Zustimmung zu berücksichtigen, ungeachtet des Umstands, ob der Diskurs- und Handlungsbeteiligte nicht insgeheim sich davon auszunehmen geneigt sei.¹⁰²

Zählt man also die von der Art der Gründe bestimmte Qualität der Handlung zum wesentlichen Merkmal der Moral, so setzt sich die hier vorgeschlagene Theorie in der Tat ausschließlich mit Fragen der Verbindlichkeit einerseits, der Gerechtigkeit andererseits auseinander. Das erstere insofern, wie die Theorie die Zeitigung eines gemeinsamen Willens sowie die Quelle von dessen Geltung untersuchen will, das letztere insofern, wie sie den Anteil eines jeden am öffentlichen Diskurs

¹⁰¹ Siehe Tugendhat, Ernst: *Sprache und Ethik*. In: Ders.: *Philosophische Aufsätze*. Ffm: Suhrkamp 1992; S. 275-314; hier einschlägig: S. 288.

¹⁰² Siehe Kant, Immanuel: *Zum ewigen Frieden*. In: Immanuel Kants Gesammelte Werke. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (Bd. VIII, 1912, S. 341-386); hier einschlägig: S. 366.

durch Ermittlung optimaler Anerkennungsverhältnisse zu bestimmen sucht.¹⁰³ Die Aufgabe einer auf die Ausarbeitung optimaler Diskursbedingungen ausgerichteten Ethik kann nicht darin gesucht werden, ein wie auch immer geartetes Moralprinzip zur Kennzeichnung moralisch richtiger Normen anzugeben; es handelt sich vielmehr darum, aus den Prinzipien eines gerechten Diskurses diejenige Instanz zu identifizieren, innerhalb derer Sollenssätze öffentlich besprochen, ferner angenommen oder aber verworfen werden können. Das Unternehmen findet infolgedessen an der sogenannten Metaethik seine Grenzen: Es dient ausschließlich der Bestimmung derjenigen Institutionen, die ethische Diskurse ermöglichen, ohne dennoch in den Inhalt solcher Diskurse einzugreifen. Ähnlich wie bei der formalistisch angelegten Diskursethik läßt man sich hierbei nicht auf die moralische Auszeichnung bestimmter Gebote ein.

VI. 2. *Aktualität der kontraktualistischen Tradition: Thomas Hobbes*

Hobbes' Lehre vom Gesellschaftsvertrag scheint mir die geeignete Grundlage darzubieten, um den oben gestellten Anforderungen zu genügen. Sie setzt sich im wesentlichen mit der Frage auseinander, wie aus einem fiktiven Naturzustand, der von der Abwesenheit der Grundvoraussetzungen kommunikativen Handelns gekennzeichnet ist, herausgetreten werden könne. Die Grundfrage der Vertragslehre des Thomas Hobbes läßt sich womöglich so zusammenfassen: Ausgehend von den Voraussetzungen einer durchgehenden Asozialität, bei welcher jeder Mensch nur auf das Ziel der eigenen Selbsterhaltung bedacht ist, und aufgrund plausibler anthropologischer Annahmen soll die Notwendigkeit glaubhaft gemacht werden, sich um des Friedens willen in einer Zivilgesellschaft zusammenzuschließen. Die Konstruktion dieses Übergangs dient der Rechtfertigung der Staatlichkeit, also eines Zustands der Legalität, und zwar im nachhinein: Die Vertragslehre richtet sich an Menschen, die von vornherein Bürger eines Staates sind. Diese sollen vor den Folgen einer radikalen, im englischen Bürgerkrieg historisches Beispiel gewordenen Entzweiung gemahnt werden.

So soll die Hobbessche Konstruktion den Bürger zur Achtung vor der Obrigkeit bewegen: Die Alternative zur Schwächung oder gar zur Auflösung der staatlichen Autorität sei ein Krieg aller gegen alle (*bellum omnium contra omnes*), in dem keiner gegen die Gefahr eines gewaltsamen Todes gefeit sei. Die Sorge um die Rechtfertigungsfunktion sowie die Erfahrung des von Zerreibung der Institutionen und konfessionellen Feindschaften geprägten Bürgerkriegs brachte Hobbes

¹⁰³ Welche Maßstäbe für die Bemessung der Anerkennungsverhältnisse angelegt werden sollen, wird noch zu untersuchen sein.

zur Ansicht, daß die Einheit der staatlichen Macht selbst gegen die Perspektive einer Gewaltenteilung zu schützen sei.¹⁰⁴

Zum Zweck einer gegenwärtigen Verwertung der kontraktualistischen Tradition richtet sich das Augenmerk vor allen Dingen auf diejenigen Aspekte der Hobbesschen Lehre, die eine Antwort auf die im vorigen Abschnitt formulierten Probleme enthalten könnten: Warum moralisch sein? oder, hinsichtlich einer Diskurstheorie der Ethik: warum in einen Diskurs einzutreten sei? Wie herausgestellt wurde, fällt diese letzte Frage mit dem Problem zusammen, inwiefern eine moralische Vorrangigkeit des kommunikativen vor dem strategischen Handeln behauptet werden könne. Die Orientierung an einer Diskurstheorie geht aus dem Aufbau der Hobbesschen Konstruktion selber hervor: Die Vorstellung einer *Urversammlung*, in welcher die von der Einsicht in die Vorzüge des Zivilzustandes bewogenen Menschen die Staatserrichtung beschließen, führt zum Diskurs als der zentralen Instanz, die den Willen der einzelnen Beteiligten im allgemeinen Willen bündelt. Der Vertrag ist ein symbolisch vermittelter Akt, unter dessen Anlaß die soziale Beziehung kraft beiderseitiger Zustimmung einen verbindlichen Charakter annimmt. Die Vertragsschließung erfolgt im Rahmen eines *Urdiskurses*. Die Überleitung und Ausarbeitung dieses Ansatzes zu einer Diskurstheorie der Ethik liegt also nahe.

In diesem Zusammenhang gilt es hauptsächlich diejenigen Elemente der Vertragslehre hervorzuheben, die zur Plausibilisierung des Eintritts in diesen Urdiskurs nützlich sein können. Die tatsächliche Entwicklung des kontraktualistischen Ansatzes zu einer Theorie, die den Anforderungen der modernen Debatte über Ethik gerecht werden könne, kann hier allerdings nicht in Angriff genommen werden. Ebenso wenig wird man im Rahmen dieser Arbeit auf zeitgenössische Spielarten des Kontraktualismus (Rawls, Nozick, Buchanan) noch auf gegenwärtige alternative Modelle (Neoaristotelismus, Kommunitarismus usf.), noch auf die theoretischen Auseinandersetzungen, welche die Geschichte der Theorien über den Gesellschaftsvertrag gekennzeichnet haben, eingehen können. Ich werde mich dagegen damit begnügen, die wesentlichen Merkmale der Hobbesschen Lehre vom Vertragsgedanken zu umreißen, die sich für eine Weiterführung im angegebenen Sinne anbieten.

Hobbes' Analyse des fiktiven Naturzustands zeichnet sich durch Wertfreiheit aus. Die Darstellung, soll sie denn die Einsicht in die Notwendigkeit des Zivilzustands ohne die unpassende stillschweigende Unterstellung eines bestimmten moralischen Konzepts vermitteln, darf sich nicht auf moralische Kategorien abstützen. So baut Hobbes einen Naturzustand auf, der von der Annahme einer natürlichen Moralität gänzlich unabhängig auskommen muß. Er kennzeichnet sich durch die Abwesenheit jeglicher Verbindlichkeit, welche die grundsätzliche

¹⁰⁴ Siehe *Leviathan*, Kap. XXIX.

Freiheit eines jeden einschränken könnte. Freiheit wird aber als Mangel an Hindernissen aufgefaßt. Hobbes legt hiermit den Gedanken der entfesselten subjektiven Autonomie zugrunde: Der Mensch im Naturzustand kennt in seinem Streben nach Selbsterhaltung (gelegentlich nach Genuß, Ansehen usf.) keine moralischen oder legalen Schranken. Strategisches Handeln steht allein an der Tagesordnung; Verständigungsorientierung tritt erst in Zusammenhang mit dem Urdiskurs zu Tage. Der Hauptcharakter des Naturzustands ist ein abstraktes Individuum, losgelöst von jeglichem gesellschaftlichen, historischen und kulturellen Band. Die Berechtigung, bei einer solchen Abstraktion zu verharren, findet sich in der Überlegung, daß die Frage nach der Begründung von Moralität und Legalität von der Krise der Formen substantieller Sittlichkeit ausgeht. Das zu erreichende Abstraktionsniveau wird gewissermaßen von den historischen Bedingungen, unter denen die Frage gestellt wird, vorgeschrieben. Der konfessionelle Charakter, den der englische Bürgerkrieg u. a. auch trug, weist auf den Zustand der Zerrissenheit gegenüber der substantiellen Sittlichkeit hin, den die Verschärfung des ideologischen Kampfes mit sich bringt. Wo jede der entgegengesetzten Positionen den Standpunkt der Allgemeinheit zu vertreten wähnt, gerade da wird es erforderlich, diesen Standpunkt unter anderen Voraussetzungen zu suchen als unter denjenigen, welche die höchste Entzweiung möglich gemacht haben. Hobbes trifft hiermit einen der Kernelemente der modernen Subjektivität. Der Rechtfertigungszwang gegenüber eingelebten Lebensformen und Moralvorstellungen mündet in die höchste Abstraktion eines von jeder äußeren Bürde losgebundenen Individuums, dem die Notwendigkeit, sich auf eine geregelte Sozialität mitsamt einer öffentlichen Ethik einzulassen, anders einsichtig gemacht werden soll als durch Verweis auf etablierte Formen des Zusammenlebens, denn ebendiese bedürfen nunmehr der Rechtfertigung. Vor diesem entwicklungsgeschichtlichen Hintergrund erscheint übrigens die Ausklammerung der Gesinnungsethik alles andere als abwegig.

Diese Argumentation könnte freilich einen Rückzug von Stellungnahmen suggerieren, die im Laufe der vorliegenden Arbeit erfolgt sind. So beispielsweise von dem Gedanken, daß die Individuierung eines jeden Subjektes über seine Teilnahme am gesellschaftlichen Ganzen verlaufe. Ebenso wenig soll aber ein Abschied von der Vorstellung der Eingebundenheit des Individuums in ein Überlieferungsgeschehen als einer unabdingbaren Voraussetzung seiner Kommunikationsfähigkeit nahegelegt werden. Es gilt vielmehr zu unterscheiden: Beide Gesichtspunkte sind gleichermaßen gültig, allerdings in einem jeweils anderen Kontext. Die Hobbessche Konstruktion nimmt ein durch und durch strategisches Verhalten der Individuen zueinander an, und zwar im Gegensatz zur hier vorgelegten kommunikationstheoretischen, nicht auf die Moraltheorie zu übertragenden These, der zufolge die Verallgemeinbarkeit strategischen Handelns die Kommunikation überhaupt auflösen müßte.

Hobbes' Konstruktion eines Übergangs von dem Natur- zum Zivilzustand beinhaltet des weiteren wertvolle Hinweise auf die Art und Weise, wie der subjektive Gebrauch der Vernunft sich seiner Partikularität entkleiden und in die geteilte Einsicht aller derjenigen übergeführt werden kann, die am Vertragsschluß teilnehmen werden. Die Schilderung dieses Moments schließt uns zugleich den Augenblick auf, in dem das bislang durch und durch egoistische Subjekt zur Erkenntnis gelangt, daß die allgemein anerkannte Unerträglichkeit des Naturzustands alle Beteiligten zur Annahme derselben Gesetze der Natur veranlaßt: derjenigen Klugheitsregeln¹⁰⁵, die den gemeinsamen Austritt aus dem Naturzustand ermöglichen werden. Der öffentliche Gebrauch der Vernunft, welcher mit dem Willen zusammenfällt, sich auf den Urdiskurs¹⁰⁶ einzulassen, wurzelt im wohlverstandenen Eigeninteresse.

Die Übereinkunft der Menschen im Naturzustand, sich im Zeichen eines Vertrags zusammenzuschließen, entspringt demnach Überlegungen, deren Gültigkeit jeder für sich beurteilen muß. Hiermit kann der Doppelaspekt der Kommunikation eingefangen werden, den anlässlich der Untersuchung von Meads Rollenübernahmmodell herausgearbeitet worden war: die Gleichberechtigung von monologischen und intersubjektiven Momenten im Kommunikationsprozeß. In ethischer Hinsicht konkretisieren sich diese in der Notwendigkeit, daß einerseits jeder Einzelne einen Entschluß zum Diskurs fasse, und daß andererseits eine geteilte Zustimmung über Normen und Gebote - im Falle Hobbes': über Vertragsbestimmungen - erzielt werde. Das kontraktualistische Modell des Th. Hobbes gestattet also die dezisionistische und monologische Komponente in der diskursiven Willensbildung zu berücksichtigen.

Ob nun der Rückgriff auf die Tradition des Gesellschaftsvertrags, wovon in der vorliegenden Arbeit Hobbes als einen Kronzeuge angerufen worden ist, sich angesichts der historischen Entwicklung der politischen Philosophie immer noch fruchtbar verwerten läßt oder sich hingegen der Gefahr des Anachronismus aussetzt, dies wird erst anhand eingehenderer Untersuchungen zu beurteilen sein.

¹⁰⁵ "A Law Of Nature, (Lex naturalis,) is a Precept, or generall Rule, found out by Reason [...]", *Leviathan*, Kap. XIV [London/New York: Dent/Dutton 1965; p. 66]; "These dictates of Reason, men use to call by the name of Lawes; but improperly: for they are but Conclusions, or Theoremes concerning what conduceth to the conservation and defence of themselves; whereas Law, properly is the word for him, that by right hath command over others.", *Leviathan*, Kap. XV [1965, 82]. Dazu Willms, Bernard: *Die Antwort des Leviathan. Thomas Hobbes' politische Theorie*. Neuwied und Berlin: Luchterhand 1970; S. 110 ff.

¹⁰⁶ Daher bezeichnet Willms Hobbes' Konstruktion als "Vernunfttheorie der Staatsmacht"; Willms (1970), 131.

Literaturverzeichnis
und Abkürzungen

Werke von Jürgen Habermas:

- Habermas, Jürgen (1988): *Erkenntnis und Interesse*. Ffm: Suhrkamp (1968);
- LSHabermas, Jürgen (1973): *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Ffm: Suhrkamp;
- Habermas, Jürgen (1976): Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus. Ffm: Suhrkamp;
- Habermas, Jürgen (1982): A Reply to my Critics. In: Thompson/ Held (1982);
- Habermas, Jürgen (1982): *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Ffm: Suhrkamp;
- MKH Habermas, Jürgen (1983): *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Ffm: Suhrkamp;
- TKH (I bzw. II) Habermas, Jürgen (1988): *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bd. Ffm Suhrkamp (1981);
- Habermas, Jürgen (1985a): Questions and Counterquestions. In: Bernstein (1985);
- Habermas, Jürgen (1985b): Reply to Skjei. In: Inquiry, 28 (1985), 105-112;
- Habermas, Jürgen (1986): Entgegnung. In: Honneth/ Joas (1986);
- Habermas, Jürgen (1989): Zwecktätigkeit und Verständigung. In: *Pragmatik. Handbuch pragmatischen*
- ND Habermas, Jürgen (1992): *Nachmetaphysisches Denken*. Ffm: Suhrkamp (1988);
- ED Habermas, Jürgen (1992): *Erläuterungen zur Diskursethik*. Ffm: Suhrkamp (1991);
- Habermas, Jürgen (1992): *Faktizität und Geltung*. Ffm: Suhrkamp;
- VE Habermas, Jürgen (1995): Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Ffm: Suhrkamp (1984);
- UH Habermas, Jürgen: Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik. In: Habermas (1982);

Bibliographie:

- Albert, Hans (1968): *Traktat über kritische Vernunft*. Tübingen: Mohr (Siebeck);
- Albert, Hans (1975): *Transzendente Träumereien. K.-O. Apels Sprachspiele und sein hermeneutischer Gott*. Hamburg;
- Albert, Hans (1982): *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft*. Tübingen: Mohr;
- Alexy, Robert (1995): *Recht, Vernunft, Diskurs. Studien zur Rechtsphilosophie*. Ffm: Suhrkamp;
- Apel, Karl-Otto et. al. (1971): *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Ffm: Suhrkamp;
- Apel, Karl-Otto (1974): *Wissenschaft als Emanzipation? Eine kritische Würdigung der Wissenschaftskonzeption der kritischen Theorie*. In: Dallmayr (1974);
- Apel, Karl-Otto (1976): *Sprachpragmatik und Philosophie*. Ffm: Suhrkamp;
- Apel, Karl-Otto (1993): *Transformation der Philosophie*. Bd. 2: *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*. Ffm: Suhrkamp (1973);
- Apel, Karl-Otto (1994): *Transformation der Philosophie*. Bd. 1: *Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*. Ffm: Suhrkamp (1973);
- Austin, John L. (1979): *Zur Theorie der Sprechakte*. Stuttgart;
- M. Bartels (1982): *Sprache und soziales Handeln - eine Auseinandersetzung mit Habermas' Sprachbegriff*. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 36 (1982);
- Baurmann, Michael (1985): *Understanding as an Aim of Aims of Understanding. Comment on Jürgen Habermas*. In: Seebass/ Tuomela (1985);
- Bernstein, Richard J. (Hg.) (1985): *Habermas and Modernity*. Cambridge: Polity Press;
- Böhler, Dietrich/Nordenstam, Tore/Skirbekk, Gunnar (Hrsg.) (1986): *Die pragmatische Wende. Sprachspielpragmatik oder Transzendentalpragmatik?* Ffm: Suhrkamp;
- Bohnen, Alfred (1984): *Handlung, Lebenswelt und System in der soziologischen Theoriebildung: Zur Kritik der Theorie des kommunikativen Handelns von Jürgen Habermas*. In: *Zeitschrift für Soziologie*, 3/13 (1984), 191-203;
- Bubner, Rüdiger (1971): *Was ist kritische Theorie?* In: Apel et al. (1971);
- Bubner, Rüdiger (1982a): *Habermas' Concept of Critical Theory*. In: Thompson/ Held (1982);
- Bubner, Rüdiger (1982b): *Rationalität als Lebensform. Zu Jürgen Habermas' »Theorie des kommunikativen Handelns«*. In: *Merkur*, 4/36 (1982), 341-355;
- Bubner, Rüdiger: *Moralität und Sittlichkeit - die Herkunft eines Gegensatzes*. In: Kuhlmann (1986), 64-84;
- Bubner, Rüdiger (1996): *Welche Rationalität bekommt der Gesellschaft? Vier Kapitel aus dem Naturrecht*. Ffm: Suhrkamp;

- Bourdieu, Pierre (1987): *Choses dites*. Paris;
- Créau, Anne (1991): Kommunikative Vernunft als »entmystifiziertes Schicksal«. Denkmotive des frühen Hegels in der Theorie von Jürgen Habermas. Ffm: Anton Hain;
- W. Dallmayr (Hg.) (1974): *Materialien zu Habermas' Erkenntnis und Interesse*. Ffm: Suhrkamp;
- Frank, Manfred (1988): Die Grenzen der Verständigung. Ein Geistergespräch zwischen Lyotard und Habermas. Ffm: Suhrkamp;
- Gadamer, Hans-Georg (1971): Replik. In: Apel et al. (1971);
- WM Gadamer, Hans-Georg (1986): *Gesammelte Werke*, Bd. 1: Hermeneutik 1. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960). Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck);
- Gadamer, Hans-Georg (1995): *Gesammelte Werke*, Bd. 8, 10. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck);
- Giddens, Anthony (1982): Labor and Interaction. In: Thompson/ Held (1982);
- Giddens, Anthony (1985): Reason without Revolution? Habermas' »Theorie des kommunikativen Handelns«. In: Bernstein (1985);
- Grimm, Gerhard (Hg.) (1985): Angesichts objektiver Verblendung. Über die Paradoxien kritischer Theorie. Tübingen;
- Haferkamp, Hans (1985): Critique on Habermas' Theory of Communicative Action. In: Seebass/ Tuomela (1985);
- Heller, Agnes (1982): Habermas and Marxism. In: Thompson/ Held (1982);
- Hesse, Heidrun (1984): Vernunft und Selbstbehauptung. Kritische Theorie als Kritik der neuzeitlichen Rationalität., Ffm: Fischer;
- Hobbes, Thomas (1965): Leviathan, or the Matter, Form, and Power of a Commonwealth, ecclesiastical and civil. London/New York: Dent/Dutton;
- Thomas Hobbes, Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates. Herausgegeben von Wolfgang Kersting. Berlin: Akademie Verlag 1996;
- Höffe, Otfried (1976): Kritische Überlegungen zur Konsentstheorie der Wahrheit (Habermas). In: Philosophisches Jahrbuch, 83 (1976), 313ff.;
- Honneth, Axel/ Joes, Hans (Hg.) (1986): Kommunikatives Handeln. Materialien zu Jürgen Habermas' »Theorie des kommunikativen Handelns«. Ffm: Suhrkamp;
- Illting, Karl-Heinz (1994): *Grundfragen der praktischen Philosophie*. Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Paolo Becchi und Hansgeorg Hoppe. Ffm: Suhrkamp;
- Irrgang, Bernhard (1998): *Praktische Ethik aus hermeneutischer Sicht*. Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöning;
- Irrgang, Bernhard/ Lutz-Bachmann, Matthias (1990): *Begründung von Ethik. Beiträge zur philosophischen Ethikdiskussion heute*. Würzburg: Königshausen und Neumann;
- Johannesen, Kjell S.: Wittgenstein-Pragmatik gegen Frankfurter Pragmatik. In: Böhler et al. (1986), S. 317-319;

- Kant, Immanuel: *Zum ewigen Frieden* [1795]. In: Immanuel Kants Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Reimer 1902ff. (Bd. VIII, 1912, S. 341-386);
- Kersting, Wolfgang (1994): *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft;
- Klein, Wolfgang: Argumentation und Argument. In: «Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik», 38-39, 1980;
- Köverer, Dietmar (1992): Zur Kategorisierbarkeit „verdeckt“ und „offen strategischen Sprachgebrauchs“. Das Parasitismus-Argument von Jürgen Habermas. In: Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie, 23 (1992), 289-311;
- H. Krings (1978): Empirie und Apriori. In: Neue Hefte für Philosophie, 14 (1978), 57ff.;
- Kuhlmann, Wolfgang: Reflexive Letztbegründung. Zur These von der Unhintergebarkeit der Argumentationssituation. In: «Zeitschrift für philosophische Forschung» 35, 1981; S. 3-26;
- Kuhlmann, Wolfgang (1985): Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik. Freiburg (Breisgau)/ München: Alber;
- Kuhlmann, Wolfgang (1992): *Kant und die Transzendentalpragmatik*. Würzburg: Königshausen und Neumann;
- Kuhlmann, Wolfgang (Hrsg.) (1986): Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik. Ffm: Suhrkamp;
- Lorenz, Kuno: Der dialogische Wahrheitsbegriff. In: Neue Hefte für Philosophie, 1972, 2/3, S.111-123;
- Matthiesen, Ulf (1983): Das Dickicht der Lebenswelt und die Theorie des kommunikativen Handelns. München: W. Fink;
- McCarthy, Thomas (1980): Kritik der Verständigungsverhältnisse. Zur Theorie von Jürgen Habermas. Ffm: Suhrkamp;
- McCarthy, Thomas (1982): Rationality and Relativism: Habermas' „Overcoming“ of Hermeneutics. In: Thompson/ Held (1982);
- McCarthy, Thomas (1985): Reflections and Rationalisation in the »Theory of Communicative Action«. In: Bernstein (1985);
- Mead, George Herbert (1968): Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus. Mit einer Einleitung herausgegeben von Charles W. Morris. Ffm: Suhrkamp (Mind, Self and Society. From the standpoint of a social behaviorist. Chicago: University of Chicago Press 1934);
- Meløe, Jakob: Über Sprachspiele und Übersetzungen. In: Böhler et al. (1986), S. 113-130.
- Nagl, Thomas (1983): Ungelöste Schwierigkeiten in der »Theorie des kommunikativen Handelns«. Vier kritische Thesen zum neuen Buch von Jürgen Habermas. In: Wiener Jahrbuch für Philosophie, XV (1983), 259-279;
- Ostinelli, Marcello/ Pedroni, Virgilio, a cura di (1992) : *Fondazione e critica della comunicazione. Studi su Jürgen Habermas*. Milano: Franco Angeli 1992;

- Passerin D' Entrève, Maurizio/ Benhabib, Seyla (Ed.) (1996): *Habermas and the Unfinished Project of Modernity*. Cambridge: Polity Press;
- Rosenfeld, Michel/ Arato, Andrew (Ed.) (1988): *Habermas on Law and Democracy. Critical Exchanges*. Berkley, Los Angeles, London: University of California Press;
- Rorty, Richard (1985): Habermas and Lyotard on Postmodernity. In: Bernstein (1985);
- Rossvær, Viggo: Transzendentalpragmatik, transzendente Hermeneutik und die Möglichkeit, Auschwitz zu verstehen. In: Böhler et al. (1986), S. 187-217.
- Rusconi, Gian Enrico: Razionalità comunicativa, razionalità politica. Un confronto critico con Habermas. In: Ostinelli, Marcello/ Pedroni, Virginio (1992);
- Schnädelbach, Herbert (1982): Transformation der kritische Theorie. In: Philosophische Rundschau, 3-4/29 (1982), 161-178; wieder abgedruckt in: Honneth/ Joas (1986);
- Schönrich, Gerhard (1981): *Kategorien und Transzendente Argumentation*, Ffm: Suhrkamp;
- Schönrich, Gerhard (1994): Bei Gelegenheit Diskurs. Von den Grenzen der Diskursethik und dem Preis der Letztbegründung. Ffm: Suhrkamp;
- Seebass, Gottfried/ Tuomela, Raimo (Ed.) (1985): *Social Action*. Dordrecht, Boston, Lancaster: D. Reidel;
- Schmid-Schönbein, Thomas (1984): Zwecktätigkeit und Verständigung. Über Jürgen Habermas' »Theorie des kommunikativen Handelns«. In: Ökonomie und Gesellschaft, Jahrbuch 2: *Wohlfahrt und Gerechtigkeit*. Ffm, New York: Campus Verlag; 173-199;
- Skjei, Erling (1985): A Comment on Performative, Subject, and Proposition in Habermas' Theory of Communication. In: *Inquiry*, 28 (1985), 87-105;
- Strauss, Leo (1963): *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and its Genesis*. Chicago/London: The University of Chicago Press;
- Taylor, Charles: Die Motive einer Verfahrensethik. In: Kuhlmann (1986), 101-131;
- J. B. Thompson/ D. Held (Ed.) (1982): *Habermas: Critical Debates*. Cambridge/ Mass.;
- Tönnies, Ferdinand (1925): *Thomas Hobbes. Leben und Lehre*. Stuttgart-Bad Cannstatt (1896);
- Tönnies, Ferdinand (1975): *Studien zur Philosophie und Gesellschaftslehre im 17. Jahrhundert*. Herausgegeben von E.G. Jacoby. Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromman-Holzboog;
- Toulmin, St/ Rieke, R./ Janik A. (1979): *An Introduction to Reasoning*, New York;
- Tugendhat, Ernst (1984): *Probleme der Ethik*. Stuttgart: Philipp Reclam jun.;
- Tugendhat, Ernst (1985): Habermas on Communicative Action. In: Seebass/ Tuomela (1985);
- Tugendhat, Ernst (1992): *Philosophische Aufsätze*. Ffm: Suhrkamp;
- Tugendhat, Ernst (1993): *Vorlesungen über Ethik*. Ffm: Suhrkamp;

- Viola, Francesco (1979): Behemoth o Leviathan? Diritto e obbligo nel pensiero di Hobbes. Milano: Giuffr  Editore;
- Vollrath, Ernst (1983): Jürgen Habermas' fundamentalistischer Fehlschluß. In: Der Staat, 3/22 (1983), 406-414;
- Wellmer, Albrecht (1979): Praktische Philosophie und Theorie der Gesellschaft. Zum Problem der normativen Grundlagen einer kritischen Sozialwissenschaft. Konstanz: Universitätsverlag;
- Wellmer, Albrecht (1986): Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik. Ffm: Suhrkamp;
- Wergen, Rainer (1984): *Naturzustand und Staat bei Thomas Hobbes*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms Universität zu Bonn; Bonn;
- White, Stephen K. (1988): *The Recent Work of Jürgen Habermas*. Cambridge/Mass., New York;
- Willms, Bernard (1970): Die Antwort des Leviathan. Thomas Hobbes' politische Theorie. Neuwied und Berlin: Luchterhand;
- Willms, Bernard (1979): *Der Weg des Leviathan. Die Hobbes-Forschung von 1968-1978*. Beiheft «Der Staat», Bd. 3, Berlin;
- Wittgenstein, Ludwig: Werkausgabe in 8 B nden, Bd. 1: *Tractatus logico-philosophicus; Tagebücher 1914-1916; Philosophische Untersuchungen*. Ffm: Suhrkamp 1989 (1984);
- Zimmermann, Rolf (1985): Utopie – Rationalität – Politik. Zur Kritik, Rekonstruktion und Systematik einer emanzipatorischen Gesellschaftstheorie bei Marx und Habermas. Freiburg, München: K. Alber.