

Jürgen Habermas und Dieter Henrich: Neue Perspektiven auf Identität und Wirklichkeit

Heider, Placidus Bernhard

Veröffentlichungsversion / Published Version

Monographie / monograph

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Heider, P. B. (1999). *Jürgen Habermas und Dieter Henrich: Neue Perspektiven auf Identität und Wirklichkeit*. (Alber-Reihe Philosophie). Freiburg (Breisgau): Verlag Karl Alber. <https://doi.org/10.5771/9783495997048>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY Licence (Attribution). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Placidus Bernhard Heider
Jürgen Habermas
und
Dieter Henrich

Neue Perspektiven
auf Identität und Wirklichkeit

ALBER PHILOSOPHIE



<https://doi.org/10.5771/9783495997048>, am 26.06.2023, 10:13:33
Open Access –  – <http://www.nomos-elibrary.de/agb>

ALBER PHILOSOPHIE



Über dieses Buch:

Die Kontroverse zwischen Jürgen Habermas und Dieter Henrich zeigt weit mehr Gemeinsamkeiten auf als vermutet. Die Konvergenz zwischen den unterschiedlichen Paradigmen von Kommunikationstheorie und Bewußtseinsphilosophie liegt in einer, auch unter kontingenten Bedingungen, prinzipiellen Koinzidenz von Wirklichkeit und rationaler Selbstbeziehung. Die Gegenüberstellung der Entwürfe von Habermas und Henrich öffnet den Blick auf eine Grundkonstellation der philosophischen Moderne und die Möglichkeit, daß Identität grundbegrifflich das Moment der Kontingenz in sich aufnimmt.

The controversy between Jürgen Habermas und Dieter Henrich contains many more communalities than one suspects. The convergence between the differing paradigms from communications theory and the philosophie of consciousness is found, and also under contingent conditions, in a fundamental coincidence of reality and rational self-reference. The comparison of the models from Habermas and Henrich provides an opening to the basic constellation of philosophical modernity and to the possibility that identity, as a basic concept, assimilates the moment of contingency.

Der Autor: Dr. phil. Mag. theol. Placidus Bernhard Heider, geb. 1964, ist Lektor für Grundfragen der systematischen Philosophie am philosophischen Institut der Universität Salzburg und Bibliothekar der Stiftsbibliothek Metten.

Placidus Bernhard Heider

Jürgen Habermas und Dieter Henrich

Alber-Reihe Philosophie

Placidus Bernhard Heider

Jürgen Habermas
und
Dieter Henrich

Neue Perspektiven
auf Identität und Wirklichkeit

Verlag Karl Alber Freiburg / München

Gedruckt mit Unterstützung der
Österreichischen Forschungsgemeinschaft
und der Stiftungs- und Förderungsgesellschaft
der Paris-Lodron-Universität Salzburg.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Heider, Placidus Bernhard:

Jürgen Habermas und Dieter Henrich : neue Perspektiven
auf Identität und Wirklichkeit / Placidus Bernhard Heider. –
Freiburg (Breisgau); München : Alber, 1999
(Alber-Reihe Philosophie)
ISBN 3-495-47897-3

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)
Printed on acid-free paper
Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany
© Verlag Karl Alber GmbH Freiburg/München 1999
Einbandgestaltung: Eberle & Kaiser, Freiburg
Einband gesetzt in der Rotis SemiSerif von Otl Aicher
Satzherstellung: SatzWeise, Trier
Inhalt gesetzt in der Aldus und Gill Sans
Druck und Bindung: Difo-Druck, Bamberg 1999
ISBN 3-495-47897-3

FÜR B. H.

Vorwort

Bisweilen könnte man meinen, daß das Bedürfnis nach Ruhe eine maßgebende Triebfeder philosophischer Besinnung sei. Diesem ironischen Gedanken kann man auch ernsthaft nachgehen. Das Denken sucht nicht nur wie manchmal bei Friedrich Nietzsche nach seinem eigenen Gestus konzentrierender Stille¹, es dient nicht nur der Lebensbewältigung im ungestörten Abseits, es verbindet sich schon als Tun eigener Art mit Gelöstheit und heiterer Unabhängigkeit, ist selbst immer schon vor allen Resultaten Bewältigung. Es ist eine alltägliche Erfahrung, daß Denken und Reden uns oft guttut, gerade auch da, wo es schmerzt. Reden und Denken hat fraglos mit Freiheit und Unabhängigkeit zu tun, ebenso mit ruhiger Sicherheit. Denken, Vernunft, Freiheit und Sicherheit: Diese Begriffe sind in diesem Zusammenhang zwar recht allgemein verständlich, aber natürlich noch nicht in einem »philosophischen« Sinn bestimmt und eingegrenzt. Verlieren wir aber beim folgenden Philosophieren das alltägliche Vorverständnis unserer Worte und den darin liegenden Anspruch nicht aus dem Auge.

Die Suche nach dem, was Wahrheit zusammen mit Freiheit für uns, aber immer zugleich über uns hinaus, bedeuten kann und sein muß, verbindet mich bescheiden, aber auch kritisch mit den beiden großen Denkern, Dieter Henrich und Jürgen Habermas, in deren achtungsgebietenden Bemühungen ich mich oft, wenn auch gebrochen, wiederfinden durfte. Gerade wo prominente und weitgeführte Theorieentwürfe ihre Grenzen konfrontierend preisgeben, gibt es die Möglichkeit zu konstruktiver Kritik und mutiger Grenzüberschreitung. Die Zielrichtung auf autonome und orientierende Selbstverständigung des Menschen in seiner Welt kann gewahrt bleiben, auch wenn die Voraussetzung einer streng eindeutigen Selbstidentifizierung als Kriterium der Vernünftigkeit fällt. Jenseits einer »Autorität des rationalen Selbstbezugs« in Theoriebildung und Weltbezug

¹ Nietzsche, Friedrich, Gesammelte Werke. Kritische Studienausgabe, hg. von G. Colli/M. Montinari, 3, München 1980, 378.

eröffnet sich der Weg einer Autonomie, die sich gelassen auf ihre Kontingenzen einläßt, ohne sich als Willkür darin und daran zu verlieren. Dies ist entlang der Diskussion von Habermas und Henrich exemplarisch zu entwickeln und dann über deren gemeinsamen »prinzipiellen Universalismus« methodisch hinauszuführen. Denn nach wie vor ist ein strenger Universalismus nicht die letzte Sicherung, sondern die erste Bedrohung menschlicher Freiheit. Es gilt eine systematische Begründung heraufzuführen für die grundlegende Zuversicht: Es gibt so etwas wie eine Versöhnung mit der eigenen Begrenztheit, Perspektivität und Willkür im weitesten Kontext des eigenen und geteilten Lebens, eine Versöhnung, in der manchmal ein Müssen zur freien Selbstgabe wird.

Diese Zuversicht wird eingelöst durch einen Wirklichkeits- und Identitätsbegriff, der beides zu umfassen sucht: die Sehnsucht nach Freiheit und den Geltungsanspruch von Wahrheit und Wirklichkeit.

Vieles verdankt die vorliegende Arbeit der kritischen Aufmerksamkeit und Geduld meines Doktorvaters Prof. Dr. Theodor W. Köhler, der mich in oft schwierigen Zeiten weit über das Fachliche hinaus begleitet hat. Die im Folgenden immer wieder angeschnittenen und – wie unzulänglich auch immer – bedachten Themen, Selbstbewußtsein, Autonomie, Weltbezug und Wirklichkeit, waren zugleich die Stichwörter eines mehrjährigen menschlich geistigen Ringens, auf das ich mich nur aus Eigenem nie eingelassen hätte. Diese Arbeit ist kein Resultat dieses Ringens, sondern, wie so oft eine philosophische Betätigung, ein Atemholen und der Versuch, unter den vorgefundenen Bedingungen doch ein kleinwenig Eigenes zur Verständigung freizugeben.

Für großzügige finanzielle Unterstützung danke ich der Österreichischen Forschungsgemeinschaft und der Stiftungs- und Förderungsgesellschaft der Paris-Lodron-Universität Salzburg.

Metten, im Mai 1999

Placidus B. Heider

Inhalt

1. Einleitung	13
1.1. Unterwegs zur einer Grundfigur: die Autorität des Selbstbezugs	13
1.2. Die Fragestellung dieser Arbeit	18
1.3. Das Anliegen dieser Arbeit in Grundthesen	20
1.4. Ein Anspruch und sein Umfeld	23
1.5. Zur argumentativen Vorgangsweise	25
2. Zur Chronologie und typologischen Charakteristik der Kontroverse	29
2.1. Der Angriff	29
2.2. Die Erwiderung	30
2.3. Die Gegenantwort	32
2.4. Zusammenfassende Betrachtung	34
3. Vernunft, »Metaphysik« und Moderne	37
3.1. Vernunft als Thema der Kontroverse	37
3.2. Formales zum Begriff »Metaphysik« in der Kontro- verse	40
3.2.1. Bei Habermas	40
3.2.2. Bei Henrich	41
3.3. Der gemeinsame Stand in der Moderne – die Verwen- dung des Begriffs »Moderne« in der Kontroverse	42
3.4. Philosophie als Platzhalter – Alle Aussagen sind revidier- bar	46
4. Die Rekonstruktion der Gattungskompetenzen	49
4.1. Die These	49
4.2. Rekonstruktion im Perspektivenwechsel	50
4.3. Der Mensch als Produkt und Initiator in seiner Welt	50
4.4. Der performative Selbstbezug	54
4.5. Rationale Rekonstruktion als hypothetische Extra- polation aus pragmatischem Blickwinkel	58
4.6. Die Einheit von Materie und Form	59

4.7.	Methodische Selbstkritik	61
4.8.	Die selbstreflexive Vernunft	64
4.9.	Die Kontinuität der Einheit von Erkenntnis und Interesse in der kommunikativen Vernunft	67
4.10.	Zusammenfassung zur Rekonstruktion der Gattungskompetenzen	69
5.	Metaphysik des Elementaren	77
5.1.	Ein Anspruch auf den ersten Blick	77
5.2.	Ein vortheoretisches Apriori	79
5.3.	Das Grundverhältnis	81
5.4.	Subjektivität ohne Reflexion	85
5.5.	Das unvermittelte »Wissen von sich als wissender Subjektivität«	89
5.6.	Die Einheit von Logischem und Faktischem	92
5.7.	Gegenstandsbestimmende Erkenntnis oder das Paradox der Ontologie	95
5.8.	Zusammenfassung	98
6.	Versuch einer vorsichtigen Konkordanz	101
7.	Die Identität des Einzelnen	105
7.1.	Allgemeines zu Struktur und Begriff von »Identität«	106
7.1.1.	Ein paradoxer Begriff?	106
7.1.2.	Ein Vorschlag	108
7.1.3.	Kontexte	111
7.2.	Das identische Individuum bei Dieter Henrich	114
7.2.1.	Perspektiven der Identität	114
7.2.2.	Anmerkungen und Übergänge	118
7.3.	Identität und Individuierung bei Jürgen Habermas	123
7.3.1.	Das reflektierte Selbstverhältnis der Person	123
7.3.2.	Der Kreislauf der Identität	128
7.3.3.	Das Ich als Allgemeines und Besonderes	135
8.	Abschließende Interpretationen zum Einem und Vielen	141
8.1.	Subjektivität als selbstbezügliches Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem	141
8.2.	Zurück zur Autorität des Selbstbezugs	145
8.3.	Das Eine und Viele	151
	Literaturverzeichnis	159
	Personen- und Sachregister	165

1. Einleitung

1.1. Unterwegs zur einer Grundfigur: die Autorität des Selbstbezugs

Es kann wohl allgemein gesagt werden, daß philosophisches Denken nach begründbarer Klarheit in irgendeiner Form und damit verbunden nach Erweiterung der Handlungsmöglichkeiten strebt. Daran wird man auch dort festhalten, wo der Anspruch der Begründungen auf Universalisierbarkeit angefochten wird. Der Tonfall einer solchen Behauptung ist nicht unwichtig, die geschriebene Rede kann sich da eine Weile heraushalten. Klarheit will Sicherheit, Handlungsmöglichkeiten und Verhaltensalternativen versprechen Freiheit. Uns scheinen jedoch Freiheit und Sicherheit oft als widersprüchlich. Gerade die Auflösung vorgegebener Sicherheiten verspricht Freiheit. Wo aber alltägliche Plausibilitäten miteinander in Wettstreit treten, also eine Art von Freiheit ohne Sicherheit zu herrschen scheint, wird schnell wieder nach Legitimation und Kompetenz gefragt. Autonomie verlangt anscheinend nach Kompetenz und Kompetenz nach einem Grund. Wer frei sein will, muß sich in seinem Tun sicher sein. Freiheit im Sinn von Unabhängigkeit scheint verwiesen auf eigene Gründe, über die sie selbst verfügt und mittels derer sie sich gegen Fremdbestimmung zu behaupten vermag. Woher aber soll Freiheit ihren Grund nehmen, ohne selbst unfrei zu werden? Das ist eine Frage, die die Moralphilosophie immer wieder in Unruhe versetzt hat und die auch heute wieder in den Mittelpunkt rückt. So hat Dieter Henrich in seiner Annäherung an den Selbstbezug des Menschen deutlich gemacht, daß Fichtes Grundproblem in der Begründung von Freiheit lag. Fichte wollte Freiheit nicht ohne Grund denken, mußte diesen jedoch so ansetzen, daß er nicht das bedrohte, was er explizieren sollte.¹ Hans Ebeling will das »Verhängnis«, unter dem grund-

¹ Vgl.: Henrich, Dieter, Fichtes »Ich«, in: Ders., Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie, Stuttgart 1982, 57–82.

legendes Denken für ihn steht, im Ausgang von Kants Freiheitsantonomie vergegenwärtigen: Der »Grund-Riß« der Metaphysik ist nach ihm der Gegensatz von »Sein und Sollen«. ² Die Freiheit scheint zu ihrer Selbstrechtfertigung geladen.

Gerade unter den Bedingungen offener, und scheinbar oft schrankenloser Diskussionen sieht sich Philosophie, die sich doch vielfach als theoretische Verkörperung einer skeptisch-kritischen Lebenseinstellung versteht, erneut vor die Frage nach Grundlagen und Lösungen gestellt. Inmitten postmoderner Abschiede vom sogenannten herkömmlichen Logo- und Anthropozentrismus werden anthropologische Konstanten gefordert, an denen man sich in dringlichen und verständigungsbedürftigen Tagesfragen orientieren könnte. Der Philosoph soll aus seinem Denken heraus Stellung beziehen. »Warum existieren wir?« wird einmal wieder und mit gleicher Unschuld und genauso drängend gefragt wie jemals. Und tatsächlich scheint ein Teil der philosophischen Fachschaft bereit, der Schwerkraft von Fragen zu folgen, die nach einer neuen Autorität für die autonomen Handlungen des Menschen suchen, einer Autorität, der der kompetent Sprechende und Handelnde zuallererst selbst zu folgen hätte.

Jürgen Habermas versucht schon seit längerem in normativer Absicht eine großangelegte Grundlegung und Selbstkritik demokratischer Diskurse. ³ In Halle will Anton Friedrich Koch in seiner Antrittsvorlesung »eine Objektivitätsthese mit der Anerkennung eines allgemeinen und bleibenden Kerns in allem menschlichen Handeln« ⁴ verbinden. Das Projekt einer »Ersten Philosophie« scheint bei Dieter Henrich und Hans Ebeling rehabilitiert. Das Denken notifiziert gegenüber innerer oder äußerer Bedrohung seinen eigenen Bestand und greift nach dem »Festgefügteten«. ⁵ Fundamente einer möglichen (Selbst-) Gewißheit des Menschen und die Lehre von den Prinzipien eines wie auch immer auf sich zurückgeworfenen Denkens und Handelns scheinen immerhin mancherorts aktuell zu sein. Subjektivität und Bewußtsein sind Themen, die auch und gerade außerhalb der

² Vgl.: Ebeling, Hans, *Das Verhängnis. Erste Philosophie*, Freiburg/München 1987, 85 u. 93.

³ Etwa letztmalig in: Habermas, Jürgen, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaat*, Frankfurt ²1992.

⁴ Koch, Anton Friedrich, *Wozu noch Erste Philosophie? Über das Wechselverhältnis von Subjektivität und raumzeitlicher Endlichkeit*, in: *ZPhF* 48 (1994) 505.

⁵ Vgl. Ebeling, Hans, *Das Verhängnis. Erste Philosophie*, Freiburg/München 1987, 13.

Fachgrenzen der Aufmerksamkeit gewiß sind.⁶ Pragmatistische Philosophen untersuchen die »Autorität der Ersten Person«, d. h. den möglicherweise unhintergehbaren Status dessen, der an Subjektstelle zum Bezugspunkt für sprachliche Deutungen wird.⁷ Hier tritt man in ein weites, allein schon terminologisch vieldeutiges Gebiet, auf dem alle möglichen Wichtigkeiten Aufmerksamkeit für sich fordern. Ulrich Pothast sieht die Philosophie unseres ausgehenden Jahrhunderts als weithin bestimmt durch den »Konflikt um die Rolle des sogenannten Bewußtseins bei der Steuerung der höheren Organismen und seine Rolle bei dem, was wir ... ›Erkenntnis‹ nennen.«⁸

Bei allen diesen Versuchen scheint es um irgend eine Art von Selbstbegründung des Vernünftigen zu gehen. Dagegen mag sich ein gewisser Argwohn regen. Vielleicht ist es möglich, diesem Argwohn Gestalt zu verleihen, indem wir etwas spielerisch überlegen, wie solche Selbstbegründungen in einer Art Grundfigur aussehen müßten. Das ist natürlich hier nur als eine Art naiver Besinnung möglich, die aber gerade dadurch, daß sie auf mögliche Verschwommenheiten hinweist, dennoch zu einem Thema systematischer Überlegung führen mag.

Versuchen wir es so: Denken und Reden laufen im Alltag einigermassen sicher ab. Wird etwas in Frage gestellt, so sucht man nach Gründen oder Zeugen, eben nach Belegen. Sind solche nicht mehr zu finden, so zeigt man auf die eigene Wahrnehmung oder die eigene Einsicht zurück: »Ich habe es eben so gesehen!« – »Ich bin aber überzeugt, daß ...!« Wenn nun das Denken – bildlich gesprochen – nicht nur etwas anschauen würde, also was man seine Gegenstände und Resultate nennt, sondern sich zugleich auch in dem, was es denkt, spiegeln könnte, wäre ihm eine neue Kette von Gründen eröffnet. Es gäbe Gründe sozusagen nicht nur linear neben dem einzelnen Gedanken, sondern auch in die Tiefe, in das Woher des Gedankens. Wenn sich das Denken im Erbringen seiner Leistungen seiner selbst

⁶ Vgl. z. B. die umfangreiche, in die »Neurobiologie« übergreifende Publikation: Bewußtsein. Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie, hrsg. von T. Metzinger, Paderborn 1995.

⁷ Vgl. z. B. Wyller, Truls, First person authority and singular thoughts, in: ZPhF 48 (1994) 585–594.

⁸ Pothast, Ulrich, Etwas über »Bewußtsein«, in: Theorie der Subjektivität. FS für Dieter Henrich, hrsg. von Konrad Cramer (u. a.), Frankfurt 1990, 15.

gewiß wäre, wären seine Resultate ebenso sicher.⁹ Es wäre dann gleichermaßen begründend auf sich wie resultierend auf Anderes bezogen. Im Denken und Sprechen könnten sich beide – Denken und Sprache – selbst in ihrem Tun zugänglich sein. Naheliegend – aber nicht selbstverständlich – ist dabei die Frage, ob die so gesuchte und vorgestellte Ebene der Begründung nicht auch die primäre und ursprüngliche ist: Selbstbezug als grundlegend für Fremdbezug.¹⁰ Hier bot und bietet sich anscheinend eine interessante und naheliegende Grundfigur an, die man etwa so beschreiben könnte: Erst in dem Maß, in dem sich Denken (und Sprache) in seinem Tun selbst gegenwärtig oder transparent ist, kann es auf eine tiefere Begründung seiner wesentlichen Tätigkeiten hoffen. Oder spezieller und etwas provozierend eingeführt: Allein ein Zeichen, das nicht nur etwas bezeichnet, sondern zugleich sich in seinem Bezeichnen selbst deuten kann, oder sich darin selbst gegenwärtig ist, ist zu einer eigenen Begründung seines Bezugs fähig. Autonomie und letzte oder erste Begründung scheinen ihre Einheit in der Grundfigur der Selbstbegründung bzw. Selbstdeutung zu finden. Man muß gar nicht in die anspruchsvollen Kreise vorverständigter platonischer Ideen oder des Transzendentalen eintreten, um diese Figuration anzutreffen. Systemtheoretische Überlegungen führen etwa Robert Nozick angesichts der Aporie möglicherweise unendlicher Begründungsregresse zur Annahme präsumptiver Gesetzesaussagen, die nicht nur die Gültigkeit abhängiger Aussagen erklären, sondern auch sich selbst.¹¹

⁹ Kritisch dagegen: Von einer einfachen Übertragung der »inneren Unkorrigierbarkeit« des subjektiv Wahrgenommenen auf die angezielten »körperlichen Realitäten« im Vorgang der indexikalischen Bezugnahme spricht etwa Castaneda:

vgl. Castaneda, Hector-Neri, Die Reflexivität des Selbstbewußtseins: Eine phänomenologische Untersuchung, in: Dimensionen des Selbst, hrsg. von B. Kienzle und H. Pape, Frankfurt 1991, 85–133, hier: 93. Erinnert sei aber auch an den Aristotelischen Grundsatz, daß Gleiches nur durch Gleiches erkannt werde: Aristoteles, *Metaphysik* B4, 1000b, 5.

¹⁰ So stellt A. F. Koch etwa eine Beziehung zwischen Subjektivität und »raumzeitlicher Einzelheit« her. (Koch, *Wozu noch Erste Philosophie?*, 511 ff.) – Immerhin wäre hier auch die umgekehrte Folge vorstellbar: Das Denken würde dann einfach den behaupteten Charakter seiner Aussagen in seine Funktion zurückprojizieren. Jede kausale Rückführung der Gewißheit einer Aussage auf ihre Genese wäre dann zirkulär. Ein solcher Argwohn findet sich etwa bei: Sellars, Wilfrid, *Science, Perception and Reality*, London/New York 1963, 131.

¹¹ Nozick, Robert, *Philosophical Explanations*, Cambridge/Mass. 1981.

Das bisher Gesagte verbindet aber nur in einem reichlich groben Schema verschiedene Dinge, deren Zusammenhang oder Einheit einigermaßen erklärungsbedürftig ist. Stellen wir das noch einmal nebeneinander:

Da ist zunächst die einfach behauptete Sicherheit einer alltäglichen Aussage, die in den meisten Fällen unproblematisch ist (»Heute ist der 19.1.« – »Das Buch, das du suchst, liegt dort auf dem Tisch.«) und dort, wo sie fraglich wird, durch die erwartete Sicherheit anderer ähnlicher Aussagen gestützt oder ersetzt wird. Von solcher »einfacher« Sicherheit lebt wohl die Sicherheit der alltäglichen Besinnung und des gewöhnlichen Sprechens. Ludwig Wittgenstein hat sich vor seinem Tod mit dem sprachlichen Sinn dieser alltäglichen Gewißheit beschäftigt.¹² Er meinte hier nur beschreiben, nicht aber erklären zu können.¹³

Nun wollte und will die philosophische Besinnung der verschiedenen Traditionen diese Sicherheit als sekundäre auf primäre Grundlagen möglicher Gewißheit zurückführen.

Als Kandidat für eine solche Grundlage bietet sich vorrangig das an, worauf sich Denken und Sprache beziehen, ob es nun als ihr Gegenstand oder als ihr Resultat angesetzt wird. Dieser Kandidat schien für sich genommen jedoch nicht auszureichen, da er Schwierigkeiten hätte, aus sich die Beziehung zu erklären oder zu begründen, in der er zu Sprache und Denken stehen sollte (wenn nicht schon diese Beziehung ihm innerlich wäre und daher der Gegenstand von sich aus dem Denken wesentlich erschlossen).¹⁴ Nach seiner Gewißheit befragt, könnte er nur wiederholend auf sich selbst verweisen; die Welt wäre so, wie sie uns zu sein scheint, über die alltägliche Sicherheit kämen wir nicht hinaus.¹⁵

¹² Wittgenstein, Ludwig, *Über Gewißheit*, 1949–1951, hrsg. von G. E. M. Anscombe/ G. H. von Wright, Frankfurt 1970.

¹³ Ebd. 189.

¹⁴ Hier wäre noch die Möglichkeit zu berücksichtigen, zwischen einem »äußeren« und einem diesen irgendwie darstellenden »inneren« Gegenstand zu unterscheiden, wie das etwa erneut von Michael Dummet vorgeschlagen wird: Dummet, Michael, *The Interpretation of Frege's Philosophy*, London 1981, 57. Dadurch wird die Schwierigkeit jedoch nur in das Problem der Repräsentation verlegt.

¹⁵ W. V. O. Quine meint etwa, daß mit den Sinnesreizungen »unsere Hinweise auf eine Außenwelt schon erschöpft« seien.

Die realen Gegenstände sind für ihn nur hypothetische Setzungen. Vgl. Quine, William V. O., *Wort und Gegenstand*, Stuttgart 1980, 53. Der philosophische Zweifel als beunruhigende Triebfeder ist also noch am Werk.

Der Gegenstand könnte dem Denken und der Sprache nur zusammen mit einer Verbindung zu beiden Sicherheit verheißen und diese Verbindung müßte dem Denken unmittelbar zugänglich und einleuchtend sein, damit es zur Gewißheit käme. Erst wenn Denken und Sprache sich zumindest teilweise mit ihrem Weltbezug eins bzw. einig wissen, sind sie ihrer selbst so gewiß, daß sie begründet zwischen Schein und Wirklichkeit unterscheiden können.

Wiederum stoßen wir auf die Grundfigur: Selbsttransparenz im Hervorbringen intelligenter Leistungen soll grundlegend sein für Sicherheit und Autonomie von Denken und Sprache.

Diese schematischen ersten Vorstellungen von einer Autorität des Selbstbezugs sollte man kritisch im Auge behalten, wenn man sich ihren anspruchsvollen Ausgestaltungen zuwendet. Deutlich ist jedenfalls die Gefahr nebulöser Plausibilitäten.

1.2. Die Fragestellung dieser Arbeit

Dieter Henrich und Jürgen Habermas haben auf je ihre Weise den Versuch unternommen, die Grundlagen vernünftigen Sprechens und Handelns aufzudecken und die Möglichkeiten demgemäß vernünftigen Menschseins zu erkunden. Augenfällig scheinen zunächst zwischen ihnen große Unterschiede in der Vorstellung von der Organisation und Situierung einer solchen allgemein menschlichen Vernunft zu bestehen. Gemeinsam ist ihnen aber mindestens deren grundsätzliche Veranlagung auf gründende und orientierende Selbstverständigung und der universale Kontext, in dem sich die organisierten Leistungen des einzelnen Menschen wiederfinden.

Mitte der achtziger Jahre traten Henrich und Habermas in eine Kontroverse, in der sie dem jeweils anderen Vernunftkonzept vorwarfen, dem Maßstab menschlicher Autonomie nicht zu genügen und unter den Problemdruck eines je anders gefaßten »Naturalismus« zu geraten. »Naturalismus« meinte dabei eine Art von unfreiwilligem Reduktionismus, der eine philosophische Theoriebildung in Abhängigkeit von unter nur noch kontingenten Bedingungen zu entwickelnden empirischen Modellen brächte. Die Mängel, die Habermas und Henrich wechselseitig am Modell der selbstbestimmten Vernunft und an deren spontanen oder reflexiven Selbstbezug offenlegten und die die Auseinandersetzung fast als Spiegelgefecht erscheinen ließen, verdienen Beachtung.

Habermas und Henrich treten sich in ihrer Kontroverse mit der Rückendeckung jeweils lange ausgereifter und in Diskussion befindlicher Konzepte gegenüber. Beide können bereits zu Lebzeiten als Klassiker in ihren Arbeitsbereichen gelten. Ihre Auseinandersetzung führt jedoch noch einmal zu einer radikalen, weil grundlegenden Infragestellung der jeweiligen methodischen Kernpositionen. Es muß deshalb auch in dieser Arbeit als materiale Basis um eine neuerliche, also möglichst unbefangene rückfragende, kritische Vergewisserung der Methoden und Konzeptionen gehen, die beide Autoren jeweils rekonstruierend für die Erhellung der Grundstrukturen menschlicher Vernunft entwickeln.

Wenn sich zwei Größen streiten, so gibt es auch für einen Neuling manches zu lernen, über Schwächen und methodische Blindheiten, aber insbesondere auch über berechtigte Anliegen. Und dies kann kein gleichgültiges Unterfangen sein, wenn in der Kontroverse gegenüber »postmodernen Verächtern der Vernunft« Struktur und Reichweite einer autonomen, zur Selbstverantwortung befähigten Vernunft und die womöglich zentrale Rolle vernünftiger menschlicher Subjektivität unter pluralen historischen und gesellschaftlichen Bedingungen wechselseitig verteidigt und eingeklagt werden.

Die Fragestellung, der die folgende Abhandlung nachgehen will, soll so formuliert werden: Wieweit gelingt es Dieter Henrich und Jürgen Habermas, ihre jeweiligen Vernunftkonzepte so konsistent darzustellen und abzuleiten, daß sie gegenüber einer skeptischen Vernunftkritik die Selbstverantwortung und Selbstbegründung menschlicher Handlungen *und* Theoriebildungen als vernünftig und nicht nur kontingent bedingt ermöglichen?

Zunächst werden sich ihre eigenen Konzeptionen als zu einer nicht kontingenten Selbstbegründung fähig ausweisen müssen. Zumindest wird sich dieses Erfordernis aus den Grundannahmen von Habermas und Henrich ergeben, die es beide für den Gegenstandsbereich vernünftigen Handelns für unabdingbar halten, daß eine rekonstruktive Theorie unmittelbar denselben Bedingungen unterliegen und denselben Anforderungen genügen müsse, wie die dargestellte Vernunft selbst. Mit anderen Worten: Die Theoriebildung müsse in einem exemplarischen aber verallgemeinerbaren Fall die Selbstverantwortung und Selbstverständigung der Vernunft aktualisieren.

1.3. Das Anliegen dieser Arbeit in Grundthesen

Der Kommentator wird unweigerlich in die systematische Diskussion hineingezogen und muß Stellung beziehen. Im Folgenden sollen die *Grundthesen* der vorliegenden Arbeit vorgestellt werden.

a) Formal und methodisch wird sich zeigen, daß die Theorieentwürfe von Jürgen Habermas und Dieter Henrich zur menschlichen Vernunft und ihren Leistungsweisen eine Reihe von signifikanten strukturellen Gemeinsamkeiten aufweisen, die es ermöglichen, ähnliche formale Schwierigkeiten zu kontrastieren. Selbstbezüglich ist dabei schon in beiden Konzeptionen das Bemühen, unterschiedliche Theorieebenen zu homogenisieren: Der Theorieaufbau im Ganzen steht in bestätigender aber auch notwendiger Wechselwirkung mit den einzelnen Teilebenen und Teilbereichen. Rekonstruktive und empirische Methoden werden einerseits von beiden Autoren voneinander abgehoben, andererseits wieder in einer Theorie, also auf einer Ebene zusammengeführt. Rekonstruktion ist dabei nicht nur formalisierende Deskription, sondern interpretierende Erschließung von invarianten und auf andere Ebenen übertragbaren Grundstrukturen.

b) Die in der Kontroverse von Habermas als paradoxer Schlußpunkt der Bewußtseinsphilosophie etwas vereinfacht aufgerufene »Einsicht Fichtes« kann tatsächlich zur Charakterisierung einer gemeinsamen Problemstellung dienen, an der Dieter Henrich und Jürgen Habermas sich abarbeiten und wohl auch methodisch erschöpfen. Grob skizziert enthält diese schon von ihrem Herkommen her etwas mühsame und begrifflich komplexe Problemstellung zwei Grundaspekte, deren erster in dieser These zu besehen ist, der zweite in der nächsten:

Fichte versteht die Vernunft als Ganze normativ, d. h. sowohl praktische als auch theoretische Vernunft entspringen mit all ihren Regeln, Grundbegriffen und Gegenstandsbildungen einer freien Aktivität und Konstitutionsleistung des Menschen. »Normativ« ist nun nicht nur dahingehend aufzufassen, daß Vernunft durch diese ursprüngliche Selbstkonstitution normiert sei, damit allein wäre sie ja willkürlich und im schlechten Sinn »subjektiv«. »Normativ« bedeutet dabei auch, daß sich die Vernunft in ihrer ursprünglichen Aktivität selbst normiert und in dem Sinn »autonom« ist, daß sie sich selbst in irgendeiner Weise vorgegebenes Gesetz wird. Fichte wollte Autonomie nicht ohne Vorgabe denken; er setzte mit seinem Versuch, beides als unmittelbar und unvermittelt identisch zu fassen, eine

schwer zu unterschätzende Geschichte von wohl seinem eigenen Verständnis nach paradoxen Bemühungen in Gang. Bei ihm selbst führte der Weg in einen letztlich religiösen Idealismus, in der Vermittlung über Kierkegaard und Nietzsche wurde die pessimistische Variante seines paradoxen Modells an den französischen Existentialismus und dann nicht zum geringsten Teil an den heutigen Poststrukturalismus weitergegeben.

Dieter Henrich geht in seiner für ihn grundlegenden Theorie des Selbstbewußtseins klar von der Fichtischen Konstellation einer unmittelbaren Einheit von Autonomie und determinierender Vorgabe aus. Ebenso knüpft Jürgen Habermas explizit seit »Erkenntnis und Interesse« an die Vorstellung Fichtes von einer insgesamt normativ wirksamen und als normativ bestimmbar »praktisch gewordenen« Vernunft an. Von hier aus entwickelt er seinen Grundgedanken von der wechselseitigen grundsätzlichen Übereinstimmung von Vernunft und Vernunftgebrauch.¹⁶ Wenn ich recht sehe, wehrt sich Habermas in seiner Auseinandersetzung mit Michael Theunissen erneut gegen eine pessimistische, »negativistisch« an Kierkegaard orientierte Bewertung der Problemfrage Fichtes und verteidigt seinen »Normativismus« einer unter kontingenten Vorgaben dennoch prinzipiell autonomen Vernunft.

c) Zum anderen verbindet sich bei Fichte die autonome Aktivität der Vernunft mit Wissen. »Wissen« ist so verstanden nicht nur Ergebnis letztlich passiver, nach formalen und formalisierenden Regeln ablaufender epistemischer Leistungen, sondern durchgehend ein freier, nur an sich selbst gebundener Konstitutionsprozeß. Das »Wissen« konstituiert sich als Aktivität selbst und alle seine besonderen Gegenstände, nicht willkürlich, sondern ursprünglich »vernünftig«, d. h. im oben genannten Sinn »normiert«. So ergibt sich ein »dynamisierter«, an eine ursprüngliche Konstitutionsleistung gebundener Begriff von »Wirklichkeit«. »Wirklichkeit« wird so einerseits eingeschränkt auf das, was innerhalb des Konstitutionsprozesses und für diesen Gültigkeit hat. Andererseits ist diese Gültigkeit normiert durch ursprüngliche Vorgaben und Gesetzmäßigkeiten des Konstitutionsprozesses selbst, der seinerseits als Aktivität »wirklich« ist. »Wirklichkeit« bezeichnet nach diesem Verständnis ebenso ein Kon-

¹⁶ Vgl. Habermas, Jürgen, Kommunikative Freiheit und negative Theologie. Fragen an Michael Theunissen, in: Ders., Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays, Frankfurt 1997, 112–135.

stitutionsprodukt wie eine normierende Zielvorgabe, die sich aus dem Autonomieanspruch der Vernunft ergibt.

In der vorliegenden Arbeit wird nun behauptet, daß dieses Schema einer ursprünglichen, normativ wirksamen Einheit von Konstitutionsleistung und vernünftiger Vorgabe in den Vernunftkonzeptionen und besonders in der Theorie der Ausbildung menschlicher Individualität bei Dieter Henrich und Jürgen Habermas im Grundzug wiederfindet. Sie finden hier methodisch auch das Modell einer »falliblen«, rekonstruktiven Theoriebildung, die sich gleichwohl in ihren Konstruktionen unbeirrt von unhintergehbaren Vorgaben gesichert weiß.

d) In der jeweiligen Theoriebildung von Henrich und Habermas erlaubt gerade der normativ wirksame Gehalt kontingenter und möglicherweise irriger Diskurse und Verständigungspraktiken selbst unter diesen kontingenten Bedingungen den Ausgriff auf die Grundstrukturen von »Wirklichkeit« insgesamt. Die rekonstruierende Theorie bleibt abstrakte Konstruktion. Ihr universaler Anspruch kann nur aber eben gerade selbstbezüglich eingelöst werden: Wenn die Theorie in sich selbst unhintergehbare metatheoretische Vorgaben und Grenzen freilegt, rekonstruiert sie nicht nur ihre eigenen Vorgaben, sondern die konstituierenden Vorgaben von Vernunft und »Wirklichkeit« insgesamt. Wirklichkeitskonstitution und Rekonstruktion fallen im normativ angesetzten Ideal zusammen. Der Selbstbezug der Theoriebildung schlägt in einen konstituierenden Wirklichkeitsbezug um. Bei Henrich ist das sein erklärtes Ziel; Habermas gebraucht vorsichtiger für seine Kommunikationstheorie die Kennzeichnung als »Realabstraktion«.

e) In dieser Arbeit soll weiterhin geltend gemacht werden, daß ein wesentlicher Teil der methodischen Schwierigkeiten von Jürgen Habermas und Dieter Henrich von einem restriktiven Grundbegriff von »numerischer« Identität herrühren. Die philosophische Tradition scheint keinen anderen Identitätsbegriff vollständig ausformuliert zu haben, als den einer vollständigen reduzierenden Identifikation. Es wird in dieser Arbeit am Rande und tastend nach möglichen Alternativen gefragt. Für die entsprechenden beiläufigen Vorschläge ist um Geduld zu bitten, da sie eher die Grenzlinie bezeichnen, bis zu welcher diese Abhandlung gehen wollte, die sie aber positiv nicht mehr zu überschreiten hatte. Soviel sei dazu hier angemerkt: Zu gewinnen wäre ein Begriff von »Identität«, der zwischen den in verschiedenen Theoriefeldern und Verständigungsformen konstituier-

ten Gegenständen und Begriffen doch mehr Übereinstimmungen gelten ließe, als bloße Familienähnlichkeiten. Habermas weist zu recht darauf hin, daß eine solche Reduktion auf Familienähnlichkeiten in einen konsequenten Bedeutungsrelativismus hineinführen würde. Ob diese Übereinstimmung allerdings aufgrund gemeinsamer Gesetzmäßigkeiten zwischen einzelnen Lebensbereichen und Theorieformen »herzustellen« ist, bleibt dahingestellt.

1.4. Ein Anspruch und sein Umfeld

Jürgen Habermas und Dieter Henrich stehen zweifellos als Bezugsgrößen an jeweils exponierter Stelle der deutschsprachigen philosophischen Grundlagendiskussion. Viele ihrer Theoreme wurden bereits als reproduzierbare Typologien rezipiert. Ihre Kontroverse bietet nach ihrem eigenen Verständnis die Gelegenheit zu einer neuerlichen »radikalen Rückfrage«. Sie kann und muß wohl auch als – um mit Habermas zu sprechen – »Vorverständigung« über das gemeinsame »Geschäft des Philosophierens«, über dessen Grundlagen, Reichweite und Sinn gedeutet werden. So jedenfalls in der Intention der beiden Autoren. Unbefangenheit im Willen zu verstehen, was, worüber, und wie es gesagt wird, wäre also von einem Interpreten, der dann zum Gesprächsteilnehmer wird, verlangt.

Natürlich steht auch die vorliegende Untersuchung hinsichtlich ihrer formalen und materialen Gegenstände und in ihren Fragestellungen in einem Vorverständnis. Dieses kann hier einstweilen grob charakterisiert werden durch den Hinweis auf die beiden Wege kritischer Infragestellung der klassischen Autonomie- und Selbstbewußtseinskonzeptionen, die in der Kontroverse zwischen Henrich und Habermas unter den Stichwörtern »Naturalismus« bzw. »Postmoderne« aufscheinen. Hier sind oft unübersichtliche und doch vernetzte und unterschiedlich aktualisierte Begrifflichkeiten, Fragestellungen und Argumentationslinien angesprochen. Was im weiteren zu erarbeiten ist, muß sich im Einzelfall immer wieder mit diesem Umfeld verständigen, kann diesem aber nicht sogleich selbst eine Struktur geben, die die einzelne Fragestellung sozusagen autoritativ definieren würde. Wenn es dann doch möglich ist, auf Grundlinien vorzustoßen, so wird sich das aus der Vorgehensweise selbst und aus der kohärenten Verknüpfbarkeit der jeweiligen Aussagen rechtfertigen müssen. Hier schneidet sich das Anliegen dieser Arbeit metho-

disch und inhaltlich mit den Anliegen von Jürgen Habermas und Dieter Henrich.

In der deutschsprachigen Diskussion wurden verschiedentlich eigenständige Mittelwege zwischen ihren beiden Konzeptionen, so von Manfred Frank¹⁷ und kürzlich von Manfred Wetzel¹⁸ gesucht.

Wenn ich richtig sehe, so haben jedoch diese Vermittlungsversuche ebenso wie die Diskussion zwischen Habermas und Henrich selbst bereits bei als weitgehend selbstverständlich beanspruchten Argumentationsvollzügen eingesetzt. Die leitenden Grundbegriffe und metatheoretischen Vorannahmen beider Konzeptionen wurden kaum einer nochmaligen »radikalen« Rückfrage unter ihren jeweils eigenen Bedingungen ausgesetzt, so daß eine Reihe von »Scheinplausibilitäten« ein bekanntes Unbehagen verbreitet.

Die Konzeption der menschlichen »Identität« und damit verbunden die theoretische Fassung von »Wirklichkeit« lassen jedoch in ihrer Basis bei beiden Denkern eine weitgehende Übereinstimmung in Absichten, Einsichten, aber auch Schwierigkeiten erkennen. Die Hauptschwierigkeit beider Ansätze scheint mir dabei in einer begrifflich zu starren und unbefragten Vorstellung von »Identität« zu liegen. Daraus scheinen sich dann erhebliche Folgekonflikte zu ergeben.

Die Grundthese dieser Abhandlung arbeitet auf den Gedanken hin, daß eine »freiere« Konzeption von »Identität« normative und ontologische Ansprüche einlösen und gleichwohl die diesbezüglichen Theoriebildungen radikal in ihrer kontextuellen Kontingenz und Vorläufigkeit belassen könnte. Sollte dies ohne Selbstwiderspruch möglich sein, wie ich behaupte, so wäre damit ein Ausweg aus dem Dilemma selbstbezoglicher Vernunft- und Bewußtseiskonzeptionen erreicht.

In diesem Kerngedanken will die vorliegende Arbeit sich von zwei argumentativ und methodisch tief reichenden Konzeptionen nochmals den Weg öffnen lassen zu Grundfiguren und Formen die weit in der philosophischen Tradition verwurzelt und verborgen sind.

Eine eigentliche Diskussion mit oft parallelen Bemühungen

¹⁷ Frank, Manfred, *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Theorie der Subjektivität*, Stuttgart 1991, sowie: Ders. (Hrsg.), *Analytische Theorien des Selbstbewußtseins* Frankfurt ²1996. Letzterer Band dokumentiert die in der analytischen Gegenwartsdiskussion heftig aufgelebte Diskussion um die theoretische Sonderrolle und den eigenen Status von (Selbst-)Bewußtsein und Subjektivität.

¹⁸ Wetzel, Manfred, *Prinzip Subjektivität: Spezielle Theorie*, Freiburg; München 1997.

etwa bei Manfred Frank oder der sehr spannend zu beobachtenden analytischen Gegenwartsphilosophie wäre dann vielleicht nach diesem Graben unter unseren Füßen, wie das Michel Foucault schön ausdrückt¹⁹, zu führen.

1.5. Zur argumentativen Vorgangsweise

Nun gilt es, für das weitere Vorgehen einzelne Frageschritte abzuleiten, die dann zu behandeln sind. Die Frage nach der Stellung des sprechenden und handelnden Menschen innerhalb der jeweiligen Theorieentwürfe von Habermas und Henrich kulminiert in der Frage nach den metatheoretischen Voraussetzungen beider »Paradigmenentwürfe«. Das ergibt sich bei Henrich offensichtlich aus seinen Absichten und seiner Terminologie. Es kann auch bei Habermas deutlich aufgewiesen werden, etwa im Modell des idealen freien Diskurses, an dem sich seine Vorstellung von der Individuation des Menschen ebenso wie Grundannahmen seiner Kommunikationstheorie festmachen lassen. Damit hängt unmittelbar die Theorie der universalen Geltungsansprüche zusammen, die in unhintergehbare Weise das »Telos von gegenseitiger Verständigung«²⁰, die Erinnerung an eine unverkürzte Rationalität, aufbewahren will und auf eine prinzipiell harmonische Totalität von Vernunft²¹ zielt.

Zunächst soll im zweiten Kapitel die Kontroverse in ihrer Abfolge und Eigenart zur überblicksweisen Sichtung des Materials vorgestellt werden.

In der Auseinandersetzung zwischen Dieter Henrich und Jürgen Habermas werden die Erwartungen hinsichtlich einer lebensdienlichen Selbstorientierung des Menschen in seiner Welt und hinsichtlich einer begründbaren Selbstaufklärung der dazu zur Verfügung stehenden Vernunftpotentiale mit dem polemisch verwendeten Begriff »Metaphysik« ein- bzw. ausgegrenzt. Vorab soll im dritten Kapitel der formale Gebrauch, den beide Autoren von diesem Begriff machen, geklärt werden. Ebenso verlangt der Begriff der »Moderne«

¹⁹ Foucault, Michel, *Von der Subversion des Wissens*, Frankfurt 1987, 12.

²⁰ Habermas, Jürgen, *Die Neue Unübersichtlichkeit*, kleine Politische Schriften 5, Frankfurt 1985, 173.

²¹ Vgl. Ebd. 174 und Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1, Frankfurt 1985, 455: Hier spricht er vom »Rationalitätspotential, das in der Geltungsbasis der Rede angelegt ist«. Vgl. auch: Ebd. 336: »Monotheismus der Vernunft«.

eine Bestimmung seiner Verwendung, da er wesentlich die Grundlagen beider Autoren thematisiert, von ihnen jedoch für teilweise voneinander abweichende Aufgabenstellungen in Anspruch genommen wird.

Die Rekonstruktion und Kontrastierung beider Entwürfe vernünftigen menschlichen Verhaltens ergibt überraschende Gemeinsamkeiten im Anspruch an eine lebensdienliche, der Lebensführung verpflichtete Vernunft, die weiter gehen, als man hinter der gemeinsamen Beteuerung vermuten möchte, an einem »nicht-defätistischen« Vernunftbegriff²² festhalten zu wollen. Ein solcher Vernunftbegriff versteht sich bei beiden Autoren als gebunden an den Grundgedanken der abendländischen Aufklärung von der prinzipiellen rekonstruktiven Erhellbarkeit der Grundstrukturen vernünftigen und selbstbewußten Verhaltens in Wahrnehmung, Sprache und Handeln. Die Frage nach einer möglichen (Selbst-)Reflexivität vernünftiger Kompetenzen ist zu untersuchen. Eine zentrale Rolle spielt »Fichtes ursprüngliche Einsicht«, die Henrich als das Grundkonzept eines spontanen, vorreflexiven Selbstbezugs in Autonomie deutet und für sich verbucht, während dieselbe »Einsicht« als Wissen um die unausweichliche Selbstvergegenständlichung und Selbstverdoppelung des reflexen Subjekts von Habermas gegen Henrich ins Feld geführt wird. Zu fragen ist, wie Habermas schon in der Einheit von Erkenntnis und Interesse der Doppelung von transzendentelem und empirischen Ich zu entkommen suchte, welcher Doppelung er im Paradigma der Kommunikation einen Selbstbezug ohne Selbstvergegenständlichung entgegenzustellen behauptet.

Es gilt also, die jeweiligen Konzeptionen der menschlichen Vernunft und ihrer Leistungsweisen bei beiden Autoren in Grundrissen kritisch zu erarbeiten. Das vierte Kapitel soll Habermas' Modell der kommunikativen Vernunft vorstellen, Kapitel fünf Henrichs Modell eines vortheoretischen Grundverhältnisses in Selbst- und Weltbezug.

Über alle terminologischen Unterschiede hinweg ergibt sich inhaltlich und strukturell eine Reihe von Gemeinsamkeiten zwischen beiden Theorieentwürfen. Gerade die jeweils notwendige Begründung beider Konzeptionen aus der Kohärenz ihrer Teilbereiche führt zu ähnlichen strukturellen Schwierigkeiten. Kapitel sechs will

²² Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, 7

das kurz aus den vorangegangenen Analysen herleiten; es endet mit dem kritischen Blick auf die Aufgabe, die Henrich und Habermas sich gleichermaßen stellen, einer in Pluralitäten auseinandertretenden Welt die Möglichkeit zu einer umgreifenden Selbstorientierung zu erhalten. Dieses Kapitel gibt eine Sichtung der bisherigen Ergebnisse.

Theoretisch bedeutsam ist sowohl für Henrich wie für Habermas ein ähnlich verwendeter Identitätsbegriff. Was Identität für vernünftige einzelne Individuen bedeuten kann, soll Kapitel sieben zeigen. Der je anders beschriebene Selbstbezug der Sprecher und Handelnden wird dabei zum Ausdruck/Platzhalter der nur selbstbezüglich beschreibbaren und interpretierbaren Erwartungen an einen unhintergehbaren Theoriegrund.

Habermas und Henrich sind auf je verschiedene Weise bemüht, die Selbsterhaltung und Selbststeigerung einer Vernunft zu denken, die die prinzipielle Einheit von Vernunft und Wirklichkeit für den Menschen sichern soll. Einmal stellt sich dieses Bemühen unter den Titel der Metaphysik eines ursprünglichen menschlichen Selbstverhältnisses, das andere Mal wird die kommunikative Vernunft im lebensweltlichen Gefüge, an dem der Mensch teilhat und in dem er sich bildet, verkörpert. Tatsächlich will Henrich die Transzendentalität Kants mit der Substantialität Hegels vereinen und auch der »philosophische Diskurs der Moderne«, wie ihn Habermas weiterführen will, ist von Hegels Projekt des objektiven Geistes – und dann des absoluten – nur schwach abgegrenzt. Dies ist in der beiderseitigen Theorie menschlicher Individualität als universalisierbarer Identität in einer vielgestaltigen Mit- und Umwelt zu verdeutlichen. Kapitel acht will die bis dahin in ihren Umrissen verdeutlichten spekulativen Entwürfe zu einer abschließenden Metaphysik, bzw., zu einer umfassend aufklärenden »Philosophie als Interpret« von Mensch und Welt in eine zusammenfassenden Betrachtung und Stellungnahme aufnehmen. Hier stellt sich die von Henrich aufgebrachte Frage neu, inwieweit Habermas in der Abwehr der metaphysischen Präentionen von Henrichs Bewußtseinsphilosophie gerade das abwehrt, was seine eigene Konzeption der kommunikativen Vernunft vom naturalistischen Sprachpragmatismus trennt. Fast könnte man ein Bild zeichnen, in dem beide Kontrahenten einander spiegelbildlich unter den Rechtfertigungsdruck von Seiten des »Naturalismus« geraten sehen und einander deshalb schelten.

2. Zur Chronologie und typologischen Charakteristik der Kontroverse

Als Jürgen Habermas und Dieter Henrich 1985 in ihre Auseinandersetzung eintraten, waren sie füreinander keine unbekanntenen Größen. Ein Blick auf ihre Bibliographien läßt eine gewisse Gemeinsamkeit erkennen. Schon 1973 hatte Henrich aus Anlaß der Verleihung des Hegel-Preises der Stadt Stuttgart an Habermas eine Laudatio auf seinen damals noch nicht so prominenten Kollegen gehalten.¹ Habermas wie Henrich können als wichtige Vermittler von Methoden der angelsächsischen analytischen Philosophie im deutschen Sprachraum gelten. Als Auslöser für die Kontroverse wird von Habermas eine ruckartige Änderung im Stil von Henrichs Denken angegeben, die »kein geringes Erstaunen« ausgelöst habe.²

Die drei essayistischen Texte, in denen sich die Auseinandersetzung entwickelte, der Form nach zwei Zeitschriftenartikel und ein Festschriftbeitrag, sind nun in ihrer Abfolge, Eigenart und damit verbunden in ihren inhaltlichen Schwerpunkten kurz zu beschreiben.

2.1. Der Angriff

Im Oktober 1985 veröffentlichte Jürgen Habermas im »Merkur« eine »Sammelrezension« zu neueren Publikationen verschiedener Autoren, Rüdiger Bubner, Robert Spaemann, Reinhard Löw, deren gemeinsames Bestreben er in einer restaurativen »Rückkehr zur Metaphysik« – so die Überschrift – erkennen will.³ Mit besonderer

¹ Henrich, Dieter, Kritik der Verständigungsverhältnisse. Laudatio für Jürgen Habermas, in: Habermas, Jürgen/Henrich, Dieter, Zwei Reden. Aus Anlaß der Verleihung des Hegel-Preises 1973 der Stadt Stuttgart an Jürgen Habermas am 19. Januar 1974, Frankfurt 1974, 11–22.

² Habermas, Jürgen, Rückkehr zur Metaphysik? – Eine Sammelrezension, in: Ders., Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt 1988, 267–279, hier: 272.

³ Habermas, Jürgen, Rückkehr zur Metaphysik – Eine Tendenz in der deutschen Phi-

Schärfe wendet er sich darin gegen Dieter Henrichs Versuch, in einer »Theorie des Selbstbewußtseins« die »Grundgedanken von Kant und Hegel zu vereinigen« und zur »Universalität platonischen Denkens« zurückzukehren⁴, wie das in Henrichs Aufsatzsammlung »Fluchtlinien«⁵ deutlich geworden sei. Einerseits wählt Habermas die Form einer »politischen« Polemik, Henrichs Standort wird in der Großwetterlage der politischen und intellektuellen »Wende« zu Beginn der achtziger Jahre geortet. So ist es wohl nicht schmeichelhaft gemeint, wenn Henrichs Münchener Lehrtätigkeit mit dem dortigen Wirken des alten Schelling in Verbindung gebracht wird.⁶ Daneben unterzieht Habermas die theoretische Grundposition Henrichs einer fundamentalen, wenn auch argumentativ etwas skizzenhaften Kritik. Henrich sei insofern von den anderen restaurativen Modellen zu unterscheiden – wohl als der Auseinandersetzung würdiger aber eben auch als größere Gefährdung –, als er in der »modernen Bewußtseinsstellung« ausharren und seine metaphysischen Präentionen im Ausgang von dieser entwickeln wolle. Schlagwortartige Zitate sollen den Grundriß und die inneren Schwierigkeiten von Henrichs Theorie aufdecken, die in ihrer Bindung an die »Grundfigur des Selbstbewußtseins« weder Henrichs eigenen früheren Analysen gerecht werde, noch die in sie gesetzten Erwartungen erfüllen könne, »Lebensdeutung« jenseits des Standards der empirischen Wissenschaften zu erbringen. Henrich falle unweigerlich in den Idealismus zurück und gerate mit seinem Anspruch auf eine Metaphysik aus dem eigenen Bereich des Denkens in Dissonanz zur modernen Bewußtseinslage.

2.2. Die Erwiderung

Dieter Henrich antwortete im Juni 1986 ebenfalls im »Merkur« auf diesen Angriff und veröffentlichte 1987 eine erweiterte Fassung seiner Entgegnung unter dem Titel »Was ist Metaphysik – was Moder-

losophie? In: Merkur 439/440 (Oktober 1985) 898ff. Dann veröffentlicht unter dem Titel: Rückkehr zur Metaphysik? – Eine Sammelrezension, in: Ders., Nachmetaphysisches Denken, 267–279. (Im weiteren danach zit.)

⁴ Vgl. Ebda. 271.

⁵ Henrich, Dieter, Fluchtlinien. Philosophische Essays, Frankfurt 1982.

⁶ Vgl. Habermas, Rückkehr zur Metaphysik? 267.

ne« in seinem Sammelband »Konzepte«. ⁷ An die philosophische Tradition erinnert er darin schon formal: in zwölf Thesen setzt er sich nicht allein mit Jürgen Habermas auseinander, sondern bietet einen komprimierten Entwurf seiner theoretischen Grundüberzeugungen. Habermas Angriff verfehle den argumentativen Status seines metaphysischen Ausgriffs, der gar nicht den vorgeworfenen Präentionen folge, sondern sich unter den Bedingungen der Moderne den Fragen stelle, »welche für jenes Denken die entscheidenden sind, das Kant meint und das Philosophie ist.« ⁸ Habermas seinerseits bleibe mit seinem Primat der Interaktionsgemeinschaft einseitig hinter den Bedingungen zurück, denen ein theoretischer Ansatz genügen müsse, der der »Sache der Vernunft« und damit der »Sache der Menschheit« ⁹ überhaupt dienen wolle und so die Moderne wirkungsvoll »gegen die Gebildeten unter ihren Verächtern« ¹⁰ verteidigen solle. Henrich sieht Habermas unter den Rechtfertigungsdruck gegenüber einem durch Quine und Luhmann unterschiedlich ausgeprägten Naturalismus bzw. Funktionalismus in der theoretischen Grundlegung eines möglichen Interaktionismus geraten, wenn dieser sich weiterhin als universalistische Theorie der Intersubjektivität in normativer Absicht verstehen wolle. ¹¹ Für sich selbst weist er einen parallelen, wiederum mit dem Autorennamen Quines zu etikettierenden Problem- druck zurück. ¹²

Auch Henrich kann sich eines polemischen Tons nicht entschlagen, wenn er etwa die »Postmodernen« über ihren verdeckten Alliierten Habermas schmunzeln läßt ¹³, oder er seinem Kontrahenten schlichtweg »die Verweigerung zu denken« ¹⁴ vorhält. Versöhnlich anerkennt Henrich abschließend hinter allem methodischen und systematischen Dissens das Bündnis, das ihn mit Habermas in dem Bestreben vereint, an der »fortwirkenden Stärke« der philosophi-

⁷ Henrich, Dieter, Was ist Metaphysik – was Moderne? Entgegnung auf eine Kritik von Jürgen Habermas, in: Merkur 442 (Juni 1986) 494ff. Hier ab These 8; später erweitert veröffentlicht: Henrich, Dieter, Was ist Metaphysik – Was Moderne? Zwölf Thesen gegen Jürgen Habermas, in: Ders., Konzepte. Essays zur Philosophie in der Zeit, Frankfurt 1987, 11–43. (Im weiteren danach zit.)

⁸ Ebda. 43.

⁹ Vgl. Ebda. 13.

¹⁰ Ebda. 43.

¹¹ Vgl. Ebda. 23–25.42.

¹² Vgl. Ebda. 31–32.

¹³ Vgl. Ebda. 25.

¹⁴ Ebda. 42.

schen Moderne festzuhalten. Auch Habermas hatte dieses inhaltlich offenbar schwankende Schlagwort von der »Moderne« in seiner »Sammelrezension« so gebraucht, daß es wie eine Art gemeinsamen Maßstabes für schwer aufeinander zu beziehende Theorieentwürfe zu fungieren schien. Für Henrich war damit die Auseinandersetzung mit Habermas, die er eine Diskussion nennt, »womöglich vorerst, abzuschließen«.¹⁵

2.3. Die Gegenantwort

Immerhin in der Festschrift zu Dieter Henrichs sechzigstem Geburtstag nahm Jürgen Habermas 1987 in einem Beitrag unter dem Titel »Metaphysik nach Kant« die Diskussion noch einmal auf und formulierte eine Gegenantwort auf Henrichs »Zwölf Thesen« gegen ihn.¹⁶ In drei Kapiteln behandelt er die Stichworte Metaphysik, Antinaturalismus und Theorie der Subjektivität.

Die Beantwortung metaphysischer und religiöser Fragen, auf die die Philosophie aufklärend durch »reflexive Selbstverständigung« des bewußten Lebens zu reagieren habe, wird von den lebensweltlichen Bedingungen sozialisierter Deutungsmuster und den darin angelegten Rationalitätsstandards abhängig gemacht. Das theoretische Konzept der »Lebenswelt« wird weiter nicht problematisiert, jedoch wird diese als »naturwüchsiger Quell« philosophischer Grundfragen ebenso wie als Resource eines »schon erreichten Differenzierungs- und Begründungsniveaus« angesetzt.¹⁷

Habermas stimmt Henrich darin zu, im sprachpragmatischen Naturalismus eine »metaphysische Position« zu sehen, die ihn jedoch gerade wegen seiner metaphysisch unpräzisen Stellung gegenüber einer solchen »objektivistischen Selbstbeschreibung von Kultur, Gesellschaft und Individuum« nicht in argumentative Bedrängnis bringe. Auch unter »materialistischen Prämissen« könne

¹⁵ Ebda. 43.

¹⁶ Habermas, Jürgen, Metaphysik nach Kant, in: Theorie der Subjektivität. FS. für Dieter Henrich, hrsg. von Konrad Cramer (u. a.), Frankfurt 1987, 425–443. Dann veröffentlicht in: Ders., Nachmetaphysisches Denken, 18–34. (Im weiteren danach zit.) Der Titel greift das Tagungsthema des Stuttgarter Hegel-Kongresses 1987 auf, dessen Bericht dann von Henrich herausgegeben wurde: Metaphysik nach Kant? (Stuttgarter Hegel-Kongreß 1987) hrsg. von D. Henrich/R.-P. Horstmann, Stuttgart 1988.

¹⁷ Vgl. Habermas, Nachmetaphysisches Denken, 22–26.

der »normative Gehalt der Moderne ... eingeholt und bewahrt« werden.¹⁸ Der »Problemdruck des Naturalismus« gehe eher von den Erklärungsstrategien der umfassender ansetzenden Systemtheorie der Gesellschaft aus. Die selbstreferentiellen Systeme eines Luhmann ähnelten jedoch nur zu sehr der selbstbezüglichen Subjektivität, wie Henrich sie vertrete, der dadurch in die größere Begründungsnot gerate.¹⁹

Habermas präzisiert dann seine Kritik an Henrichs »Bewußtseinsparadigma« in der Theorie der Subjektivität: Die introspektive Analyse der Bewußtseinstatsachen stehe unter dem von Fichte herausgestellten Verdikt der notwendigen Selbstobjektivierung und damit Selbstverfehlung des transzendentalen Selbst in der Selbstreflexion. Dieses könne nur durch metaphysische Behelfsmaßnahmen, etwa die Annahme eines »dem Selbst des Selbstbewußtseins vorgängigen Anderen«, so bei Henrich durch das »präreflexiv vertraute Anonym eines bewußten Lebens«, in seiner Spontaneität gerettet werden.²⁰ Damit eben greife Henrich über die moderne Bewußtseinsstellung hinaus. Dieser Selbstverdoppelung des erkennenden Subjekts könne eine kommunikationstheoretische Fassung des menschlichen Selbstverhältnisses entgehen. Der semantisch und sprachpragmatisch erschließbare Selbstbezug eines Kommunikationsteilnehmers, der sich resultierend aus der Übernahme transformierbarer performativer Rollen ergebe, setze diesen gerade erst als sprach- und handlungsfähiges Subjekt frei.²¹ Individuierung und Sozialisation seien wechselseitig bedingt.²²

Bei aller Schärfe gegen Henrichs »Projekt selbst« mäßigt Habermas den polemischen Ton. Der Vorbehalt gegen die »politischen Implikationen des scheinbar reinen philosophischen Gedankens« besteht zwar fort, Henrich wird aber von der Beteiligung an der »großen Allianz gegen ... die ›Ideen von 1789‹« freigesprochen.²³ Dem Ort in einer Festschrift gemäß wird der Kontrahent versöhnlich als »hervorragender Kollege« angesprochen, sein »Denkweg« wird

¹⁸ Ebda. 28 f.

¹⁹ Vgl. Ebda. 30 f.

²⁰ Ebda. 33.

²¹ Vgl. Ebda. 32–34.

²² Vgl. Ebda. 34.

²³ Ebda. 20.

»aus freundschaftlicher Nähe, mit Respekt und Bewunderung« beobachtet.²⁴

2.4. Zusammenfassende Bemerkung

»Auch Freunde streiten gelegentlich über ihre sachlichen Differenzen«, bemerkt Habermas in den Textnachweisen zu »Nachmetaphysisches Denken«.²⁵ Ohne die persönlichen Hintergründe dieser Anmerkung ausleuchten zu können, möchte man da beim sonstigen Ton der Kontroverse, die – so Henrich – von »Apologie und Polemik«²⁶ bestimmt ist, bei so viel »performativer« Nachgiebigkeit im Nachhinein fast stutzig werden. Eine »Vor-Verständigung über das gemeinsame Geschäft und die Motive des Philosophierens« nennt Habermas seinen Festschriftbeitrag.²⁷ Das Gemeinsame ist wohl zunächst das beiderseits erklärte Festhalten an der philosophischen Moderne, die bei allen Unterschieden zwischen beiden Autoren – grob gesagt – das Festhalten an einer (selbst-)aufklärenden und normierenden Kraft der Vernunft inmitten pluraler Methoden und Gewißeheiten meint. Habermas spricht vom »normativen Gehalt der Moderne«²⁸. Damit aber scheinen die Verbindlichkeiten zwischen beiden Kontrahenten schon erschöpft. Ein jeder wirft dem anderen vor, die methodische Konsistenz und die Intentionen des je eigenen Ansatzes mißzuverstehen, konsistent erscheinen denn auch jeweils nur die Apologien, das Gegenüber wird mehr oder minder schematisch in einigen griffigen Grundthesen vergegenwärtigt.²⁹ Interessant ist immerhin, daß die Angriffe weitgehend unter wechselseitig gleichen Titeln laufen: Problemdruck des Naturalismus, Verfehlen des modernen Bewußtseins. Diese Titel treten jedoch jeweils in einem anderen methodischen und terminologischen Umfeld auf. Gegenseitiges Mißverstehen ist also möglich und wird bezüglich der eigenen Posi-

²⁴ Ebd. 18. Wenn man sich vergegenwärtigt, daß Habermas in diesem Denkweg eine kürzlich erfolgte abrupte Änderung des Stils feststellen wollte, so ist das nur noch ein halbes Kompliment.

²⁵ Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, 281.

²⁶ Henrich, *Konzepte*, 27.

²⁷ Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, 18.

²⁸ Ebd. 19.

²⁹ So spricht Henrich nicht zu unrecht von den »abstrakten und prinzipiellen Thesen des Einspruchs von Habermas«: Henrich, *Konzepte*, 27.

tion auch festgestellt. Deshalb legt sich jenseits dieser Mißverständnisse die Frage nahe: Sollte es nicht doch mehr Gemeinsamkeiten geben – gerade in den theoretischen Grundpositionen und metatheoretischen Voraussetzungen? Vielleicht, und das bleibt als Argwohn, ist das Henrichs Freund Habermas klar geworden.

3. Vernunft, »Metaphysik« und »Moderne«

Bevor die inhaltliche und systematische Rekonstruktion der von Habermas und Henrich um die Begriffe »Vernunft, Metaphysik und Moderne« herum aufgebauten Konzeptionen zu beginnen ist, sollen in diesem Kapitel zunächst die Varianten der faktischen Sprachverwendung beider Autoren nachgezeichnet werden. Es geht also hier um eine terminologische Klärung.

3.1. Vernunft als Thema der Kontroverse

Einen »skeptischen, aber nicht-defaitistischen Vernunftbegriff« gegenüber den »Versuchen einer Rückkehr zu metaphysischen Denkformen« verteidigen zu wollen, erklärt Jürgen Habermas im Vorwort zum »Nachmetaphysischen Denken«. ¹ »Metaphysik«, »Vernunft« und »die Bedingungen der Modernität« (Henrich ²) bzw. »die moderne Bewußtseinsstellung« (Habermas ³) sind in der Kontroverse zentrale Schlagwörter, die sich wechselseitig ihre Aufgaben und Rollen zuweisen. Der »Nicht-Titel« Metaphysik, wie sich Henrich ausdrückt ⁴, kennzeichnet dabei offensichtlich die aus- bzw. einschließende Grenzlinie, bis zu welcher die aufklärende oder abschließende »Selbstverständigung« des Menschen reichen soll. Die »Moderne« ist dementsprechend der konditionierende Rahmen, innerhalb dessen diese »Selbstbeschreibungen« ihren Impuls und ihren Maßstab empfangen und in dem sie allererst und letztlich möglich sein sollen. Was den »Verächtern der Moderne« also entgegenzustellen sei, wäre eine begründete Aufklärung über die zu erwartenden Leistungsmöglichkeiten des Menschen hinsichtlich seiner orientierenden Selbstaufklä-

¹ Habermas, Nachmetaphysisches Denken, 7.

² Henrich, Konzepte, 14.

³ Habermas, Nachmetaphysisches Denken, 33.

⁴ Henrich, Konzepte, 11.17.

rung.⁵ Diese Leistungsfähigkeiten des Menschen sind seine Vernunft. Hier scheint es keine wesentlichen Unterschiede in der grundsätzlichen, funktionalen Verwendung der Termini zwischen beiden Autoren zu geben.⁶ Es geht beiden um verantwortete Selbstaufklärung der Vernunft in ihren Aufgaben, Möglichkeiten und Grenzen und in einem damit um Möglichkeit und Rolle der Philosophie. Nicht nur inhaltlich, sondern auch prozedural und methodologisch wird demnach unter dem Thema der Vernunft die anthropologische Gretchenfrage gestellt: »Was ist der Mensch?«⁷

Da mit dem Vernunftanspruch »doch das philosophische Denken selber zur Welt gekommen ist«, wie Habermas außerhalb der Auseinandersetzung mit Henrich sagt⁸, muß die Verständigung über das »gemeinsame Geschäft ... des Philosophierens«⁹ grundlegend eine Auseinandersetzung um den damit verbundenen Vernunftanspruch (mit dem Grenzwert »Metaphysik«) sein. Henrich bietet dazu eine begriffliche und sachliche Unterscheidung an: Über die »elementaren Leistungsweisen der Intelligenz« soll eine »Metaphysik des Elementaren« aufklären, die eigentlich orientierende Selbstverständigung der Vernunft soll eine »Metaphysik des Abschlusses« übernehmen.¹⁰ Die »elementaren Leistungsweisen« meinen dabei die in irgendeiner Struktur nachzuzeichnenden Vollzüge gegenstandsbestimmender Erkenntnis und moralischer Urteilsbildung; die orientierende Selbstverständigung der Vernunft scheint auf das Gesamt der Ordnungen zu zielen, innerhalb deren Menschen ihr Verhalten in den Rahmen ihrer Welt integrieren. So scheinen die beiden

⁵ Dieses »reflexive« Grundmuster liegt bei Henrich allseits offen; bei Habermas finden sich entsprechende Kontourierungen der »vernünftigen« Moderne, an deren selbstkritischer Vernunft er festhalten will. So spricht er in der Auseinandersetzung mit Foucault unter Bezug auf die »Moderne« vom »diagnostisch umfunktionierten Denken«, dem »ruhlosen Prozeß der Selbstvergewisserung ... im Horizont eines neuen Geschichtsbewußtseins«:

Vgl. Habermas, Jürgen, Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften 5, Frankfurt 1985, 128.

⁶ Habermas scheint allerdings in der Kontroverse den Begriff »Vernunft« eher zu meiden, vielleicht weil er ihm zu nahe am Bewußtsein des Einzelsubjekts liegt. Jedenfalls redet er von Vernunft, wenn es um deren Verkörperung in Gesellschaft und Sprache geht: Vgl. Habermas, Nachmetaphysisches Denken, 28.

⁷ Henrich, Konzepte, 16.

⁸ Habermas, Jürgen, Die Philosophie als Platzhalter und Interpret, in: Ders., Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt 1983, 11.

⁹ Habermas, Nachmetaphysisches Denken, 18.

¹⁰ Henrich, Konzepte, 12 f.

genannten Ziele der philosophischen Betätigung im Sinne Dieter Henrichs zumindest vorläufig an dieser Stelle charakterisierbar. Habermas scheint diese Gliederung zumindest in formaler Hinsicht zu akzeptieren und spricht ausdrücklich parallel zu Henrichs Unterscheidung von den »rekonstruktiven Aufgaben« der Philosophie einerseits und ihrer »im strikten Sinne aufklärenden Rolle« andererseits. Er verweist dabei auf seine schon früher vorgenommene Abhebung der Philosophie »als Platzhalter« innerhalb der empirischen Wissenschaften von ihrer »Rolle als Interpret«. ¹¹ Diese jedenfalls formale Gemeinsamkeit beider Autoren erlaubt eine entsprechende Differenzierung in der hier zu wählenden Vorgangsweise: Es muß zunächst um eine kritische Vergewisserung der Methoden und Konzeptionen gehen, die beide Autoren rekonstruierend für die Erhellung der Grundstrukturen menschlicher Vernunft entwickeln. Und damit stellt sich unumgänglich die Aufgabe, über die in der Kontroverse eher summarisch oder polemisch angebrachten Hinweise hinaus die im Umfeld ihrer sonstigen Arbeiten entfalteten oder implizierten Vernunftkonzepte kritisch in Umrissen zu rekonstruieren. Metatheoretische oder grundbegriffliche Vorannahmen verdienen hierbei natürlich besonderes Interesse, ist doch die Frage, wie Vernunft sich konzeptionell selbst ausleuchten, eingrenzen und so möglicherweise nicht nur als kontingente Verfahrensform sondern eben als vernünftig und autonom begründen könnte, gerade offenkundig der Konvergenzpunkt, von dem aus beide Autoren einer »beinahe modischen« radikalen Vernunftkritik entgegentreten wollen. ¹² So zumindest kann man die gemeinsame Zielsetzung von Dieter Henrich und Jürgen Habermas leicht ironisch in deren eigener »personalisierender« Sprechweise umschreiben. Was das heißen kann, daß Vernunft sich nicht in Verfahrensrationalität erschöpft, sondern ihrerseits die Voraussetzungen zu einer umfassenden Selbstkritik und Selbstdarstellung mit sich führt ist nachdrücklich zu fragen. Da es hier jedenfalls zugleich mit Konzeptionen von Vernunft um die Grundlegung der Möglichkeiten einer von dieser Vernunft her bestimmten philosophischen Besinnung überhaupt geht, können nach terminologischer und konzeptioneller Klärung die in einem eigentlichen Sinn, um Habermas Sprachgebrauch zu übernehmen, »philoso-

¹¹ Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, 22.

¹² Vgl. Habermas, Jürgen, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt 1983, 352.

phischen«¹³, d. h. darüber hinaus ins Universale und Ganze von Welt und Mensch zielenden Überlegungen und Ausgriffe beider Autoren diskutiert werden. In solchen Ausgriffen wollen beide auf eine mögliche bzw. notwendige Einheit der Vernunft in einer pluralistischen Welt hindeuten.

Damit der ja auch außerhalb der Kontroverse mit diversen Erwartungen verbundene Titel »Metaphysik« nicht beständig diffus in die Quere kommt, soll hier noch dessen formale Verwendung durch beide Kontrahenten geklärt werden. Seine materiale Bestimmung wird sich nach und nach aus dem Vernunftanspruch und den methodischen Modellen der Autoren ergeben. Der ebenso schillernde Begriff der »Moderne« wird danach zu bestimmen sein.

3.2. Formales zum Begriff »Metaphysik« in der Kontroverse

3.2.1. Bei Habermas

Bei Habermas greifen zwei Verwendungsweisen von »Metaphysik« ineinander, deren erste methodisch ausdifferenzierter ist und etwas verdeckt operiert, während die zweite ein darauf bezogener historischer Allgemeinbegriff ist und polemisch verwendet werden kann. So umschreibt »Metaphysik« für ihn zunächst jenseits des »terminologischen Streits«, welches »auf das Ganze von Mensch und Welt« abzielende Fragen »unter den modernen Bedingungen der Reflexionsphilosophie« nun »Metaphysik« heißen könne¹⁴, den Bereich »orientierender Antworten« auf »jene von Kant kanonisierten »unabweisbaren« Fragen«¹⁵. Er spricht hier von »metaphysischen und religiösen Fragen«.¹⁶ Zumindest in der Frageform wird Metaphysik also anerkannt und zwar durchaus als Motivation, die über »das Schicksal der Philosophie« bestimme.¹⁷ Dabei müsse man jedoch zusehen, was von den Antworten der Tradition »kritisch« angeeignet werden und was also »den Söhnen und Töchtern der Moderne mit

¹³ Vgl. Habermas, Jürgen, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt ³1985, 583.

¹⁴ Habermas, Nachmetaphysisches Denken, 21.

¹⁵ Ebda. 22.

¹⁶ Ebda. 23. (Hervorhebung im Text)

¹⁷ Ebda. 277.

guten Gründen einleuchten« könne.¹⁸ Möglich sollen nur solche Antworten sein, die sich innerhalb der jeweils kulturell geformten und kulturell gültigen »Selbstverständigungsleistungen« ergeben. Die daraus gebildeten »Deutungssysteme« werden wiederum abhängig gemacht von in einer »Lebenswelt« schon erreichten »Differenzierungs- und Begründungsniveaus«. ¹⁹ Jeder Ausgriff, der die so definierten »Kriterien der Gültigkeit« umgehen wolle, müsse auf Glaubwürdigkeit verzichten.²⁰ Dieser Entwertung unterliegen für Habermas offenkundig die starken Ansprüche der traditionellen »metaphysischen Erklärungen«. Damit ergibt sich ein zweiter abschließender Sinn von Metaphysik als philosophiegeschichtlich abgelöster Theorieform.²¹ Gegen deren restaurative Rückkehr konnte Habermas polemisieren.

3.2.2. *Bei Henrich*

Für Dieter Henrich sind nicht nur die orientierenden Grundfragen, »welche uns die Vernunft unabweisbar in Beziehung auf uns selber stellen läßt«²², vernunftfähig, sondern ebenso grundsätzlich jeder Versuch, darauf abschließend zu antworten. Was er Metaphysik nennt, soll den Zusammenhang mit den »Grundannahmen« und den »Ausgriffen« des »spontanen Denkens jedes Menschen« wahren.²³ Sie sei »eine Sache der Vernunft und als solche eine Sache der Menschheit«. ²⁴ Da sie gerade auf die Widersprüche zu antworten habe, die sich aus den »elementaren Erkenntnisweisen« ergäben, soll ihre »Rationalität«, nicht daran gebunden sein, »ihre Gedanken in wissenschaftlichen Beweisverfahren rechtfertigen [zu] lassen«. ²⁵ Dies widerspreche nicht »dem Bewußtsein der Moderne«, da dieses eben durch die Einsicht in die ursprünglichen Konflikte geprägt sei, die sich aus den »Unterschieden zwischen den Verständigungsarten ... in der Spontaneität des bewußten Lebens« zwangsläufig

¹⁸ Ebda. 23.

¹⁹ Ebda. 25 f.

²⁰ Vgl. Ebda. 25 f.

²¹ Vgl. Ebda. 25.

²² Henrich, *Konzepte*, 16.

²³ Vgl. Ebda. 14.

²⁴ Ebda. 13.

²⁵ Ebda. 13.

herleiteten.²⁶ Henrich kann vom »Projekt der modernen Metaphysik« (polemisch gegen Habermas' »Projekt der Moderne«) sprechen.²⁷ Der »Nicht-Titel« Metaphysik, der schon in der Tradition für ein »Konvolut von Fragen«²⁸ stand, wird von Henrich – wie oben erwähnt – sowohl für die Grundannahmen verwendet, die sich mit den »elementaren Leistungsweisen der Intelligenz« verbinden, als auch für das abschließende Denken einer umfassenden Selbstbeschreibung, »in der die primären Selbstbeschreibungen zusammengeführt sind.«²⁹ Die letztere Verwendungsweise ist wohl diejenige, die positiv den Vernunftanspruch Henrichs und damit das, was er gemeinhin Metaphysik nennt, kennzeichnet. Festzuhalten bleibt jedoch, daß Henrich wie Habermas mit dem Namen »Metaphysik« eine Art von mehr oder weniger gangbarer Abfolge der menschlichen Selbstverständigung von ihren elementaren und rekonstruierbaren Grundformen zu einer umfassenden Selbstorientierung verbinden.

3.3. Der gemeinsame Stand in der Moderne – die Verwendung des Begriffs »Moderne« in der Kontroverse

Der Begriff der »Moderne« wird in der Kontroverse versöhnlich und polemisch gebraucht. Versöhnlich zeigt er eine Art von Konvergenzpunkt an, so etwas wie eine gemeinsame Bindung beider theoretischer Konzeptionen. Polemisch gebraucht wirft er dem jeweils anderen vor, gerade den Bedingungen dieses gemeinsamen Bestandes zu widersprechen, was dadurch Schärfe bekommt, daß jenseits der Grenzen dieser »Moderne« Gegner abzuwehren sind. Denn auf der einen Seite stehen – diese besonders für Habermas – neokonservative Versuche, einer Rückkehr zu einer erkenntniskritisch noch ungebrochenen, »affirmativen« Philosophie. Habermas charakterisiert diese Neokonservativen kaum systematisch, eher mit historischen Allgemeinbegriffen (Neoaristotelisch, neohegelianisch).³⁰ Für ihn ist deren Denkweise bestimmt von einer kurzschlüssigen Gleichsetzung von »moderner« und instrumenteller Vernunft, also funktionaler

²⁶ Vgl. Ebda. 18.19.

²⁷ Ebda. 24.

²⁸ Ebda. 12.

²⁹ Vgl. Ebda. 12f. 17.

³⁰ Vgl. Habermas, Nachmetaphysisches Denken, 19f. u. 270.

Verfahrensrationalität.³¹ Henrich spricht von den »Renegaten einer längst verlorenen Unmittelbarkeit«.³² Auf der anderen Seite stehen die, die »in vorwärts gerichteter Perspektive«, sich von einer »erblindeten Subjektivität von Selbsterhaltung und Verfügung« in radikaler Vernunftkritik losreißen wollen und gegenüber jeder Grundlegung der Vernunft auf die »Kontingenzen nackter Selbsterhaltung« als einzig möglichem Horizont zeigen.³³ Habermas hat dabei besonders den französischen Neostrukturalismus, die »Postmoderne« im Sinn, aber auch pragmatistische Vernunftskzeptiker wie Richard Rorty, wenn er auch Michel Foucault als Zeugen gegen Henrichs Subjektphilosophie aufbietet.³⁴ Dieter Henrich sieht hier die »Verächter der Moderne«.³⁵ Er hat es leichter als Habermas, sind doch gerade in postmoderner Nachbarschaft »metaphysische« Gedanken – in ganz plakativem Sinn – durchaus gefragt.

Für Habermas versammelt sich hinter dem Stichwort der Moderne ein »normativer Gehalt«, der mit einer gewissen Präention auch als die »Ideen von 1789« aufgerufen wird. Dieser Gehalt entfalte sich »unter den Titeln von Selbstbewußtsein, Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung«.³⁶ Angesprochen ist so das normative Konzept, die »Grundüberzeugung«, der abendländischen Aufklärung von der vernünftigen Autonomie des Menschen in theoretischer, praktischer und ästhetischer Hinsicht. Damit verbindet Habermas zwei strukturelle Determinanten für die aus diesem Ausgang entfaltete Moderne: Die plurale »Verselbständigung verschiedener Rationalitätskomplexe« und die damit einhergehende Entwicklung von eigenen »Kriterien der Gültigkeit« und partialen »Differenzierungs- und Begründungsniveaus« in den historischen Kontexten von Forschung, Gesellschaft und Kultur.³⁷ Was in der Moderne Vernunft heißen kann, steht somit für ihn unter den Bedingungen der geschichtlichen Entfaltung auseinandertretender Argumentations- und Begründungsbereiche und der entsprechenden Verfahrensweisen. Jeder dieser Bereiche ist autonom in dem Sinn, daß er eigene Kriterien dafür entwickelt, was in ihm als gültig gelten kann. Gerade

³¹ Vgl. ebda. 20.

³² Vgl. Henrich, *Konzepte*, 18.

³³ Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, 19f.

³⁴ Vgl. ebda. 275.

³⁵ Vgl. Henrich, *Konzepte*, 43.

³⁶ Vgl. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, 19f.

³⁷ Vgl. ebda. 25 f.

aber der damit jeweils zu erhebende Geltungsanspruch verlangt unter dem nun emphatischen Zielgedanken einer autonomen Vernunft mehr als nur die Berufung auf gerade in einem Sektor in Anwendung befindliche Geltungsstandards. Die Begründungsverfahren und Forschungsprozesse selbst müssen sich noch einmal dem Anspruch auf Gültigkeit stellen. Autonomie der Vernunft verlangt so eine Vergewisserung der faktischen Rationalitätsstrukturen in Hinsicht auf ihre eigenen Bedingungen und Vorgaben und führt damit unter dem Titel der Kritik erneut zu der Aufgabe einer »tieferen« Verflechtung der Verfahrensformen einzelner Kultur und Wissenschaftsbereiche, die einzeln und insgesamt unter eine gemeinsame Aufgabe und Forderung treten. Man könnte sagen, daß der Begriff Vernunft eben das Gemeinsame dieser ursprünglichen Aufgabe und Forderung an alle Rationalitätssektoren bezeichnet. In seinem Nachruf auf Michel Foucault sagt Habermas sehr plastisch, daß sich bei Kant »das diagnostisch umfunktionierte Denken in jenen ruhelosen Prozeß der Selbstvergewisserung [verstricke], der im Horizont eines neuen Geschichtsbewußtseins die Moderne unablässig bis zum heutigen Tage in Bewegung [halte].«³⁸ Die Philosophie, ob sie nun innerhalb der anderen Rationalitätssektoren rekonstruierend arbeitet, oder ob sie »in Beantwortung der von Kant kanonisierten, unabweisbaren Fragen« auf eine umfassende Orientierung menschlichen Lebens und eine Aufklärung seiner Lebenswelt im ganzen hindenkt, kann nach Habermas keine »privilegierten« Einsichten neben den so in Kraft gesetzten Argumentationsformen mehr für sich beanspruchen und muß sich doch einer Forderung stellen, die nach einer Aufklärung im Gesamthorizont von Mensch und Welt sucht. Bindung an das fortgesetzte und fortzusetzende »Projekt der Moderne« bedeutet also für Habermas gleichzeitig Anerkennung und Einhaltung der entwickelten Argumentations- und Geltungsvorgaben einer pluralen Welt und Aufrechterhaltung der aufklärerischen Grundüberzeugung von der möglichen und geforderten Selbstverständigung einer autonomen Vernunft.

Bei Dieter Henrich liegt der historische Referenzpunkt ähnlich in der Aufklärungsphilosophie und bei Kants kritischen Reflexionen, wenn er in seinen »Zwölf Thesen« die »Moderne« attributiv mit

³⁸ Habermas, Jürgen, Mit dem Pfeil ins Herz der Gegenwart. Zu Foucaults Vorlesung über Kants »Was ist Aufklärung«, in: Ders., Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften 5, Frankfurt 1985, 126–131, hier: 128.

»Metaphysik« zum »Projekt der modernen Metaphysik« verbindet.³⁹ Beide Ausdrücke bedingen einander, denn das »Bewußtsein der Moderne«, also auch bei ihm eine plakative, normative Verwendung, sei geprägt von divergenten Theorieformen und konträren Selbstbeschreibungen und finde in deren Konflikten seine bestimmende Aufgabe. Es gehe hervor aus der »Reflexion auf Geltungsbedingungen und Geltungskonflikte« und führe zu Denkanstengungen, die »die Einheit des Vernunftsinns« wahren wollten.⁴⁰ Damit steht es für Henrich in Kontinuität und Zusammenhang mit den »vortheorietischen« Ausgriffen des bewußten Lebens, die auf Zusammenhang und durchgängige Verständigung ausgerichtet seien.⁴¹ Es geht also um »lebensbestimmende letzte Gedanken« für ein »modernes Leben«⁴², dessen »Bedingungen der Modernität« zugleich durch unausweichliche Pluralitäten wie durch die Notwendigkeit einer abschließenden und integrierenden Selbstbeschreibung des Menschen bestimmt werden. Aufgrund dieser Herkunft vom alltäglichen spontanen Denken des Menschen sollen für Henrich solche Ausgriffe und auch eine philosophische »Metaphysik des Abschlusses« in der Nachfolge Kants nicht an die Maßgaben von in der Moderne ausdifferenzierten wissenschaftlichen Beweisverfahren und Theorieformen gebunden sein.

Wie bei Jürgen Habermas so steht auch bei Dieter Henrich die »Moderne« unter den Bedingungen eigengesetzlicher partialer Lebensformen und Wissenschaftszweige. Wie dieser hält er am Auftrag der Aufklärungsphilosophie fest, dem »bewußten Leben« des Menschen eine umfassende Selbstorientierung in seiner Welt zu eröffnen. Während jedoch Habermas die theoretischen und gesellschaftlichen Pluralitäten als Folge der in der Aufklärung gewonnenen Autonomie der Vernunft sieht, ist für Henrich der Konflikt zwischen verschiedenen Selbstbeschreibungen des Menschen bereits in der Spontaneität der Vernunft angelegt. Die philosophische Moderne war die Reflexion auf diese Konfliktsituation und war so von Anfang an angelegt auf Vermittlung und umgreifenden Zusammenhang. Sind bei Habermas die entwickelten Rationalitätsformen der modernen Lebenswelt der bedingende Kontext auch der philosophischen

³⁹ Vgl. Henrich, 24.

⁴⁰ Vgl. ebda. 20 f.

⁴¹ Vgl. ebda. 13 u. 18.

⁴² Vgl. ebda. 20.

Reflexion, so kann Henrich in seiner Konzeption der »modernen Metaphysik« auf einen vortheoretischen Vernunftsinne und auf Verständigungsformen noch vor wissenschaftlichen Theoriebildungen und Beweisverfahren zurückgreifen. Der normative Gehalt der Moderne unterscheidet sich demnach bei beiden Autoren etwa so: Habermas sieht die von der Aufklärung als Aufgabe ererbte Autonomie der Vernunft ausgeprägt in und gebunden an differenzierte Pluralitäten, Henrich verankert diese Autonomie noch vor den Pluralitäten.

3.4. Philosophie als Platzhalter – Alle Aussagen sind revidierbar

Die Vorstellung einer von Hypothesen geleiteten Wissenschaft, deren Aussagen und Theoriebildungen grundsätzlich revidierbar und fallibel auf die Akkumulation von methodisch gewonnenen Erfahrungswerten bezogen sind, ist eine Erbschaft des Empirismus. Wo die eigenen erkenntnistheoretischen Grundannahmen dieses Empirismus hinsichtlich einer durch Erfahrung bestätigten Bedeutung von theoretischen Begriffen – wie bei Quine und Sellars – problematisch werden, verschärft sich die Forderung nach einer grundsätzlichen Ersetzbarkeit jeder einzelnen Aussage.⁴³ Spätestens die komplexen Bemühungen der letzten Jahrzehnte um einen sprachintern (pragmatisch und analytisch) erschließbaren Sinn von Wahrheit und Bedeutung haben jedenfalls die einfache wissenschaftstheoretische Orientierung am Ideal einer empirischen (Modell-)Wissenschaft schwierig gemacht.

Der Plausibilitätshorizont *der* »Wissenschaft(en)« geistert vielfach als Norm, Bezugsgröße oder Horizont der Abgrenzung durch die Kontroverse zwischen Habermas und Henrich⁴⁴, wenn das auch von Habermas einmal eigens thematisiert wird.⁴⁵ Beide scheinen sich gleichermaßen gegenseitig darauf zu verpflichten, in ihrer Theorie-

⁴³ Vgl. etwa Sellars, Wilfrid, *Science, Perception and Reality*, London/New York 1963, 170. Vgl. auch oben Anm. 16.

⁴⁴ Henrich spricht etwa einmal von der »spezifischen Rationalität der Wissenschaft«: Ders., *Konzepte*, 20. Habermas ortet im analytischen Naturalismus reichlich unspezifisch als »szientistische Hintergrundüberzeugung« die Modellwissenschaft nach dem Vorbild der Physik: Ders., *Nachmetaphysisches Denken*, 29.

⁴⁵ Vgl. Ebd. 24. Was für Habermas das »hoch differenzierte und weit gespannte Spektrum« eint, ist offenbar der »Fallibilismus«, der festlegt, was als plausibel gelten kann: Vgl. Ebd. 276.

bildung keinen infalliblen Anspruch zu erheben und den »Grundsatz der Revidierbarkeit« zu wahren⁴⁶, wie sie sich einmütig gegen eine Philosophie verwalten, die »unter den Voraussetzungen einer empiristischen Ontologie«⁴⁷ stünde.

⁴⁶ Vgl. Henrich, *Konzepte*, 14.

⁴⁷ Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, 29.

4. Die Rekonstruktion der Gattungskompetenzen

4.1. Die These

Alle Gattungskompetenzen sprach- und handlungsfähiger Subjekte sind einer rationalen Nachkonstruktion zugänglich, und zwar im Rückgang auf jenes praktische Wissen, das wir bei der Produktion schon bewährter Leistungen intuitiv in Anspruch nehmen.¹

Diese starke These von Jürgen Habermas verdient nähere Betrachtung. Ein sprach- und handlungsfähiges Subjekt ist wohl das, was man gemeinhin vernünftig nennt. Dieses vernünftige Wesen soll Fähigkeiten haben, die es mit den übrigen Angehörigen seiner Art teilt. Diese rationalen Kompetenzen sollen ihrerseits in ihrer Struktur und Funktion rational erschlossen werden können. Vernunft soll also der Vernunft selbst zugänglich sein. Darüber hinaus soll das vernünftige Gattungswesen Zugang eigener Art (»intuitiv«, wohl als Gegensatz zur bewußten rationalen Nachkonstruktion²) zu Handlungswissen und geregelten Verhaltensweisen haben, wie es sie zwar selbst anwendet, aber bereits in der Zugehörigkeit zu einem »wir« als bewährt vorfindet. Die rationale Rekonstruktion soll sich auf diesen praktischen Wissensvorrat richten, der aus der Perspektive der Sprechenden und Handelnden in ihrem Agieren einsichtig werden kann, für sie selbst jedoch selbstverständlich und vertraut ist. Interessieren muß uns für das Weitere, daß es zu den Gattungskompetenzen zwei Arten von Zugang zu geben scheint: Einen unreflektierten im Handeln und in der Anwendung und einen reflektierten als rationale Nachkonstruktion. Beide sind offenkundig schon durch ihren Umfang (»Alle ...«) voneinander geschieden. In der gedrängten Form einer These bietet hier Habermas einen Schnittpunkt verschiedener

¹ Ebda. 22.

² Unter »intuitiv« versteht Habermas hier sicherlich keine besonders ausgezeichnete Erkenntnisweise, sondern die selbstverständliche, nicht eigens vergewisserte Anwendung von »implizitem« Handlungswissen.

Grundlinien seiner Philosophie, die längs ihres Verlaufs im Weiteren dieser ganzen Arbeit noch zu besehen sein werden.

4.2. Rekonstruktion im Perspektivenwechsel?

Zunächst interessiert hier der Begriff Rekonstruktion, denn um die »rekonstruktive Aufgabe« der Philosophie in ihrer Rolle als Platzhalter³ geht es. Was soll es heißen, etwas methodisch zu rekonstruieren, das selber vernünftig strukturiert ist, d. h. im Sinne einer rationalen Kompetenz als die Vernunft des kommunikativ Handelnden gilt, jedoch von dem, der sich dieser Vernunft bedient, als selbstverständlich vorausgesetzt wird? Offenkundig ist da schon in den Grundbegriffen ein Perspektivenwechsel vom Teilnehmer zum Beobachter in Anschlag gebracht. Solche Wechsel der Zugangsweise lassen sich bei Habermas explizit an wichtigen Nahtstellen seiner Theoriebildung ausmachen. Vielleicht lassen diese Perspektivenwechsel den Umriß dessen deutlich werden, was hier Rekonstruktion heißen kann und worauf sie sich abhebend bezieht.

4.3. Der Mensch als Produkt und Initiator in seiner Welt

In den »Erläuterungen zum Begriff des kommunikativen Handelns« wird solch ein Wechsel aus der »Perspektive des Handelnden« in die des Konzepts der »Lebenswelt« einfach festgestellt.⁴ (Die Begriffsgeschichte von »Lebenswelt«, wie sie sich bei Bernhard Waldenfels findet⁵, kann hier eingeklammert bleiben. Waldenfels selbst will bei Habermas einen »formalisierten« Begriff der Lebenswelt unter dem alleinigen Gesetz ihrer Rationalisierung⁶ feststellen, also gegenüber den Vorläufern eine Art von eingegrenzter Begrifflichkeit. Dieter Henrich spricht immerhin davon, daß der Terminus Lebenswelt »von den Renegaten einer längst verlorenen Unmittelbarkeit in Umlauf

³ Vgl. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, 22.

⁴ Habermas, Jürgen, *Erläuterungen zum Begriff des kommunikativen Handelns*, in: Ders., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt 1995, 571–606, hier: 593 f.

⁵ Waldenfels, Bernhard, *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt ²1994, bes. Kap. I, 13–75.

⁶ Vgl. Ebd. 98.110f.

gesetzt worden« sei.⁷ Damit bezieht er sich wohl auf Husserls Vorstellung vom allgemeinen »Weltkern« der konkreten Lebenswelten, der eine unmittelbare »ontische« Übereinstimmung apriorischer Begriffsinhalte mit den phänomenalen Gegenständen erschließen soll. Henrichs Kritik ist für das weitere bedeutsam als Einwand gegen die Vorstellung, das formale »Vor« einer Erkenntnis, also ihr »Inneres«, könne mit dem Kern des materialen »Nach«, also dem »Äußeren«, unmittelbar gleichgesetzt werden: Die Phänomene des inneren Sinns als Kern der Dinge an sich.⁸ Hier kann es jedoch zunächst allein um die theoretische Funktion von »Lebenswelt« gehen, soweit diese auf dem eingeschlagenen Weg in Blick kommt:) Die Lebenswelt ist dabei offenkundig jener »Hintergrund«, dem die Handelnden und Sprechenden intuitiv ihre bereits »erprobten Kompetenzen« entnehmen. Habermas spricht von dem, »was man präreflexiv weiß«.⁹ Aus der Beobachterperspektive der »soziologischen Fragestellung« soll es nun möglich sein, die Funktionen zu bestimmen, über die das kommunikative Handeln die »symbolischen Strukturen« der Lebenswelt konstituiert und reproduziert. Methodische Rekonstruktion soll offenkundig in der Lage sein, dem kommunikativ Handelnden über die Schulter zu sehen und wissend festzustellen, welcher Grundfunktionen er sich bedient, ohne daß er selber um diese sein Handeln ebenso hintergründig ermöglichenden wie begrenzenden Determinanten reflex wüßte. Das könnte man für selbstverständlicher nehmen als es ist, wenn es eine fraglose Methode der Rekonstruktion gäbe und diese hier nicht erst auf den Zusammenhang zwischen ihren theoretischen Grundannahmen und ihren Gegenständen befragt werden müßte. Habermas will offenkundig nicht eine empiristische Deutung von Rekonstruktion zulassen, die dann entweder invariant außerhalb ihrer Lebenswelt stünde oder uneinholbar relativiert innerhalb von deren Vorgaben. Die kontextuellen Bedingungen, unter denen der einzelne Handelnde steht, sollen vollständig in ihrer Struktur und Funktion durchsichtig werden, also reflexiv aufgeheilt; Subjekt die-

⁷ Vgl. Henrich, *Konzepte*, 18.

⁸ Zum Bezug des Lebensweltkonzepts bei Habermas zu den phänomenologischen Vorläufern vgl.: Matthiesen, Ulf, *Das Dickicht der Lebenswelt und die Theorie des kommunikativen Handelns*, München 1985, 43 ff.

⁹ Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen*, 593. Vgl. dazu die inhaltlich mit dem hier Gesagten deckungsgleiche Bestimmung des Lebensweltbegriffes bei Habermas durch Helga Gripp: Dies., »Jürgen Habermas«. Und es gibt sie doch – Zur kommunikationstheoretischen Begründung von Vernunft bei Jürgen Habermas, Paderborn 1984, 93.

ser Reflexion kann aber nicht der Handelnde selbst sein. Eine Beschreibung wesentlicher Aussagen und Verhaltensweisen von Handelnden würde nur deren Leistungen sozusagen von der Seite her darstellen, sie nach angewandten Konzepten schematisieren, aber nicht die Gesamtheit der Gattungskompetenzen in ihren Grundfunktionen prinzipiell freilegen. Eine solche soziologische Untersuchung würde innerhalb einer Lebenswelt soweit als möglich deren kulturelle Konstanten und Bewegungen aufzeigen, aber eben innerhalb der Bedingungen der Lebenswelt. Aber das Konzept der Lebenswelt selbst will ja gerade seiner »kulturalistischen« Verkürzung entkommen, also eine vollständige Reflexion auf die Grundfunktionen kommunikativer Akte vollziehen.¹⁰ Diese Reflexion erst ist die behauptete rationale Nachkonstruktion. Es drängt sich eine naive Frage auf: Wenn die Lebenswelt ist, was von ihr gesagt wird, nämlich der Kontext jeder Verständigung, in welcher Welt lebt dann der Soziologe der Lebenswelt? Es erleichtert fast, daß Habermas dieser irritierten Frage selber im Schlußteil der »Theorie des kommunikativen Handelns« entgegenkommt, wenn er sagt: »Dem Theoretiker ist die Lebenswelt, wie dem Laien, zunächst als seine eigene Lebenswelt, und zwar auf eine paradoxe Weise ›gegeben‹.«¹¹ Wo also hat die soziologische Perspektive auf den Einzelnen als den Träger des kommunikativen Handelns ihre Wurzel in dessen eigenem Blickwinkel? Wie wandelt man ein präreflexives Wissen in eine reflexive Theorie mit doch viel größerer Reichweite? Kann man denn wirklich einem Handelnden anders über die Schulter sehen, denn als anderer Handelnder? Es scheint um so etwas wie Reflexion und empirische, hypothesengeleitete Beobachtung in einem zu gehen. Wenn nicht alles täuscht, liegt hier eine Wurzel der gängigen Kritik an der theoretischen Konzeption von Jürgen Habermas. Wilhelm Lütterfelds wollte erst kürzlich wieder feststellen, daß »Habermas einerseits antiskeptisch an einer Gewißheit unseres Kommunikations-Aprioris festhält und dennoch andererseits dessen inhaltliche Rekonstruktion unter den Fallibilismusbvorbehalt stellt.«¹² Wie man sieht, trifft das zumindest nicht ganz. Gerade die Formulierung dieses »Aprioris« wird von Habermas als fallible soziologische Theorie angesetzt. Die formalen

¹⁰ Vgl. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen*, 593 u. 587.

¹¹ Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, 589.

¹² Lütterfelds, *Wilhelm, Jenseits von Cartesianismus und Skeptizismus?* in: *ZPhF* 47 (1993) 353.

Schwierigkeiten scheinen jedoch bislang gerade in der Möglichkeit dieser Theoriebildung nach den Maßgaben dessen zu liegen, was in dieser Theorie selbst über die Rolle des zu bestimmenden lebensweltlichen Materials gesagt wird. Problematisch ist hier der Perspektivenwechsel vom Beteiligten zum Beobachter, nicht der infallible Charakter einer dieser Perspektiven. Da beide Zugangsweisen sich nach Reichweite und Inhalt auszuschließen scheinen, bleibt bislang der Sinn von »Rekonstruktion« unklar, sofern nicht der Handelnde selbst zugleich als bewußter Beobachter seiner unbewußten Fähigkeiten veranschlagt werden könnte, es für den Teilnehmer also doch einen Zugang zur Lebenswelt als solcher gäbe. Noch einmal: Wenn die Lebenswelt ein horizontbildender Hintergrund vor aller Verständigung ist, so bleibt offen, wie sie in ein Konzept von Funktionen überführt werden könnte, wie sie sich über sich selbst verständigen sollte. Daß Habermas selbst den »paradoxe[n] Charakter des lebensweltlichen Wissens [feststellt], das nur darum das Gefühl absoluter Gewißheit vermittelt, weil man nicht von ihm weiß«¹³, bestätigt die Problemfrage nur, wie ohne Zirkel die lebensweltliche Rolle von Sprechenden und Handelnden zu erschließen wäre. Ein erster Hinweis darauf, wo hier für Habermas die Vermittlung der Gegensätze zu finden ist, findet sich in der Doppelrolle, die er dem Akteur des kommunikativen Handels zuschreibt: Er soll in einem »Kreisprozeß« zugleich »Produkt von Überlieferungen« und »Initiator zurechenbarer Handlungen« sein, also zumindest um den »situationsrelevanten Ausschnitt der Lebenswelt« wissen, der sich ihm »gleichsam von vorne als Problem aufdrängt«.¹⁴ Der gedoppelten Rolle des Akteurs entspricht dann zweckmäßigerweise der »doppelte Status« von Teilen seiner Lebenswelt, die zugleich als kategorial bestimmbare Gegenstände¹⁵ (so Normen und Erlebnisse) wie als »strukturelle Komponenten der Lebenswelt«, also als Vorgaben möglichen Verhaltens auftreten können.¹⁶

¹³ Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen*, 593.

¹⁴ Ebd. 593.

¹⁵ Vgl. dazu die »Thematisierung von Gegenständen«: Ebd. 590.

¹⁶ Ebd. 592f.

4.4. Der performative Selbstbezug

Der Zusammenhang zwischen Beobachter- und Teilnehmerstandpunkt wird in »Der philosophische Diskurs der Moderne« näher bestimmt.¹⁷ Dem Teilnehmer an kommunikativen Interaktionen wird hier bescheinigt, daß er sich nachvollziehend »in performativer Einstellung aus dem Blickwinkel der zweiten Person« auf seine eigenen Handlungen zurückbeugen könne. Hier soll eine »nachvollziehende Rekonstruktion des immer schon verwendeten Wissens« möglich sein.¹⁸ Dieser Nachvollzug aus der Sicht des Beteiligten selbst soll das »reflexiv vergegenständlichte Wissen« der Transzendentalphilosophie, also das »Selbstbewußtsein«, ablösen und rekonstruierend das »vortheoretische Regelwissen von kompetent sprechenden, handelnden und erkennenden Subjekten« aufschließen. Da es hier um das »tatsächlich praktizierte Regelwissen« gehe, und nicht um etwas Intelligibles, also nicht um etwas, das aller Erfahrung apriori vorausgehe¹⁹, entfalle die Trennung von Transzendentalem und Empirischem.²⁰ Die Regeln, aufgrund deren sich Sprechen und Handeln geordnet vollzieht, sind also in einem formale, »vortheoretische« Bedingungen kompetenter Aktionen und reale, in einer Theorie rekonstruierbare Gegebenheiten. Wieder kommt der oben erwähnte Doppelstatus der vernünftigen Kompetenzen als situativ beobachtbare und benennbare Gegenstände wie als strukturelle Vorbedingungen kompetenten, also vernünftigen Verhaltens in Blick. Freilich könnte man hier anfragen, ob das »vortheoretische Regelwissen« hier genau dem entspricht, was in den »Vorstudien und Ergänzungen« die »strukturellen Komponenten der Lebenswelt« waren, die zugleich dem Handelnden »als Bestandteile der Situation begegnen« sollten²¹: Auch dort spricht Habermas von der performativen Einstellung der Kommunikationsteilnehmer und kennzeichnet die begegnenden Situationsbestandteile als thematisierbare »Präsuppositionen« ihrer Äußerungen, die außerhalb der Situation als Kontext oder Ressource im Hintergrund blieben.²² Das implizite Regelwissen

¹⁷ Habermas, Jürgen, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt 1988, 347–351.

¹⁸ Ebd. 347.

¹⁹ Vgl. KrV tr.Dial. 2. B. 2. H. 9. Abs. IV (I 490–Rc 626f.)

²⁰ Vgl. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, 348.

²¹ Vgl. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen*, 590–593.

²² Vgl. Ebd. 590–593.

soll hier entsprechend als Grundlage von Äußerungen explizit gemacht werden. Wenn da ein Unterschied besteht, dann allenfalls zwischen dem eher formalen Begriff der »Regel« und dem »inhaltlichen« der Komponente oder des Bestandteils. Inhalt und Form anzugleichen, ist Habermas hier jedoch offensichtlich bemüht.

Diesmal handelt es sich jedoch weniger um einen doppelten Status in der lebensweltlichen oder situativen Funktion, denn vielmehr um eine Gleichsetzung auf der Ebene des theoretischen Wertes. Helga Gripp meint diese Angleichung von »Transzendentelem und Empirischem« im Sinn einer Verabschiedung des Nichtbegrifflichen am Phänomen zugunsten der kommunikativen Vermittlung deuten zu können. Das »Ansich« der Erscheinungen sei destruiert.²³ Das scheint jedoch nicht so einfach. Habermas weist dem rekonstruierbaren Regelwissen den Platz an, den einmal die Transzendentalphilosophie besetzt hatte. Was hierbei empirischen Aussagen methodisch gleichgestellt werden soll, hat den Wert formaler Vorbedingungen. Das »Tatsächliche« ist nicht ein reduzierter Ersatz für ein »Ding an sich«, sondern zugänglich in der Interaktion und auch davon geprägt. Welchen Status es darin für Habermas zwischen Situationskontext und lebensweltlicher Vorgabe auch immer haben mag, weder ist es ein schlechthin empiristisch Gegebenes, noch soll es rein formal, »intelligibel« sein. Es ist also zu erwarten, daß die Interaktion bei Habermas letztlich eine Vermittlungs- oder Identifikationsleistung bezüglich ihrer Gegenstände bzw. ihrer eigenen Voraussetzungen erbringen muß, die der Leistung des transzendentalen Bewußtseins entsprechen kann. Dieses zu ersetzen ist ja auch das erklärte Ziel von Habermas.

Hier liegt eine interessante Denkfigur nahe: Das Formale ist real, und so für eine rekonstruktive Theoriebildung offen, die seinen formalen Wert in einem mit dessen lebensweltlichen – also letztlich auch realen, oder jedenfalls am »Tatsächlichen« zu bemessenden – Wirkungen freilegt.

Was ich hier »real« nenne – Habermas sagt »tatsächlich« – und was für eine Rekonstruktion mit empirischem Wert offen sein soll, verdiente eine nähere Klärung, die in die Bedeutungstheorie von Habermas einmünden müßte. Hier kann jedenfalls und einstweilen das »Tatsächliche« durch den Verweis auf die situationsgebundene »The-

²³ Vgl.: Gripp, Helga, Theodor W. Adorno. Erkenntnisdimensionen negativer Dialektik, Paderborn 1986, 146.

matisierung von Gegenständen« erläutert werden. Es handelt sich also nicht um etwas schlechthin Gegebenes, sondern um eine vom »Situations- und Lebensweltkontext« abhängige Gegenständlichkeit, die als Voraussetzung kommunikativer Äußerungen in aktuellen Situationen thematisierbar sein soll und darüber hinaus hintergründig formal wirksam ist. Das Empirische wird so in einer etwas undeutlichen Wechselbeziehung an die formale Möglichkeit kommunikativer Verständigung gebunden.²⁴ Diese »dialektische« Identifizierung von Formalem und Realem entspricht offenbar Habermas eigener Intention, wenn er einen internen Zusammenhang zwischen den sprachanalytisch oder »formalpragmatisch« zu bestimmenden »strukturellen Bestandteilen elementarer Sprechhandlungen« und den »Funktionen, die Sprechhandlungen für die Reproduktion der Lebenswelt erfüllen können«, erwartet. Methodologisch erwartet er dabei ein Zusammengehen von formaler Analytik und der empirischen, sozialwissenschaftlich oder entwicklungspsychologisch durchzuführenden Erforschung »komplexer Handlungszusammenhänge«. ²⁵ Dies bestätigt jedoch nur, was hier schon zu erwarten war.

Die Abfolge von grundsätzlich Gleichem, das sich perspektivisch – formal und empirisch material – ausdifferenziert und wechselseitig bestätigt oder kritisiert, wurde vom vortheorietischen Wissen des Handelnden abgelesen. Wenn diese Grundfigur tatsächlich der Vernunftkonzeption von Habermas zugrundeliegt, so wird sie auch auf der Ebene der Betrachtung des Aktors entsprechend nachzuweisen sein. Auch die Doppelrolle des kompetent Sprechenden und Handelnden zwischen lebensweltlichem Produkt und zuschreibungsfähigem Initiator scheint sich in der »performativen Einstellung« zu vereinheitlichen.²⁶ In dieser Einstellung soll sich der Mensch nachvollziehend auf sich zurückbeugen können, allerdings erst in dem Maß, als sein Verhalten als Interaktion in einen »interaktiven Zusammenhang« eintritt, oder immer schon eingetreten ist.²⁷ Dieser Zusammenhang soll den Sprechenden und Handelnden als »Sprachgemeinschaft« und wohl auch als Lebenswelt²⁸ umgeben. Zwischen

²⁴ Vgl. Habermas, Vorstudien und Ergänzungen, 590.

²⁵ Vgl. Ebda. 600.

²⁶ Zum performativen Selbstverhältnis vgl.: Habermas, Jürgen, Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt 1981, Bd. 2, 112 ff. ; Habermas, Nachmetaphysisches Denken, 32 ff.

²⁷ Vgl. Habermas, Nachmetaphysisches Denken, 32.

²⁸ Vgl. Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, 348.

den »symbolischen Strukturen der Lebenswelt« und der »Sprachgemeinschaft« scheinen keine inhaltlichen Unterschiede zu bestehen, da die Sprachgemeinschaft sich offenbar bei ihren Interaktionen der Ressourcen der Lebenswelt bedient und zugleich genau jene Funktionen übernimmt, die für die symbolische Reproduktion der Lebenswelt sorgen sollen.²⁹

Im interaktiven Zusammenhang findet der Handelnde die instabilen, weil reziprok austauschbaren Rollen von Sprechern, Hörern und unbeteiligten Anwesenden vor. Er ist innerhalb dieser »Struktur sprachlicher Intersubjektivität«³⁰ immer zugleich »Ego, Alter und Neuter«³¹, nie nur einfach er selbst als das einsame Subjekt der Transzendentalphilosophie. Die Teilnehmerperspektive ist also genommen nicht die isolierte Perspektive des Handelnden, sondern immer schon ein Plural, ein Allgemeines, das sich in wechselseitig identifizierbare Einzelne ausfaltet, die aber immer zugleich ihr Anderes sind. Es ist naheliegend, darauf hinzuweisen, daß hier auch der Ansatzpunkt für den »utopischen Entwurf« der idealen Kommunikationsgemeinschaft liegt: »Die Zugehörigkeit zur idealen Kommunikationsgemeinschaft ist, in Hegels Worten, konstitutiv für beides: für das Ich als Allgemeines und das Ich als Einzelnes.«³² In der Kontroverse mit Henrich wird der Wechselbezug von Individuierung und Vergesellschaftung klar auf das performative Selbstverhältnis von Sprecher und Hörer bezogen.³³

Der Handelnde ist sein eigener reziproker Beobachter und zwar potentiell in dem Ausmaß, in dem er in der Lage ist, sich durch vernünftige Sprechakte mit anderen zu verständigen, also im ganzen Ausmaß seiner vernünftigen Kompetenz. Natürlich soll in der einzelnen Handlungs- und Verständigungssituation, also auch für den einzelnen Beteiligten, jeweils nur der aktualisierte Ausschnitt des »holistischen«³⁴ Gewebes sichtbar werden und so auch gestaltbar; diese aktiven Gestaltungen wirken dann reproduzierend auf das Ganze zurück. Der Einzelne bleibt jedoch unhintergebar eingebunden in einen ihn ebenso formal bedingenden wie tatsächlich situativ be-

²⁹ Vgl. Habermas, Vorstudien und Ergänzungen, 595. Sowie: Ders., Nachmetaphysisches Denken, 32.

³⁰ Habermas, Nachmetaphysisches Denken, 34.

³¹ Ebd. 34.

³² Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, 148.

³³ Habermas, Nachmetaphysisches Denken, 34.

³⁴ Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, 348.

schränkenden Hintergrund, auf den er gerade dort angewiesen bleibt, wo er sein Eigensein, seine »Subjektivität«, behauptet.³⁵

4.5. Rationale Rekonstruktion als hypothetische Extrapolation aus pragmatischem Blickwinkel

Alle bisherigen Ausgriffe von Habermas auf eine mögliche Übereinstimmung von Beobachter- und Handlungsperspektive, von Transzendentelem und Empirischem, (d.h.) von strukturalen Vorbedingungen und bestimmaren Situationsbestandteilen, haben die Frage nach dem problematischen Perspektivenwechsel weitgehend gegenstandslos gemacht. Der performative Selbstbezug ergibt sich ausdrücklich nicht aus der Sichtweise des reflektierenden Handelnden, sondern unter dem Blickwinkel einer pragmatisch gewendeten Sprachauffassung.³⁶ Die thematisierbaren Situationsbestandteile werden als »Präsuppositionen« von Sprechhandlungen für eine formalpragmatische Untersuchung sichtbar.³⁷ Die Perspektive der ersten Person Singularis wurde von Anfang an vermieden. Es wurden lediglich verschiedene methodische Zugänge auf verschiedenen Ebenen einer Handlungstheorie als »Perspektivenwechsel« gegeneinander abgegrenzt, um zu zeigen wie sie letztlich zusammenhängen sollten.³⁸ Der Akteur ist methodologisch der Bezugspunkt elementarer Sprachhandlungen und formalisierbarer Aussagen; deren »pragmatische Voraussetzungen« sollen den »Schlüssel für die Identifizierung der Grundfunktionen sprachlicher Verständigung« liefern.³⁹ Eine durch empirische Ansätze erweiterte Handlungstheorie führt letztlich von diesen Grundfunktionen zur »Theorie des kommunikativen Handelns« und zum Konzept der Lebenswelt.⁴⁰ Die Grundbegriffe sind Handlung und Verständigung, unter ihrer Voraussetzung ist die theoretische Rolle von »Rekonstruktion« klar. Auf der Ebene der Beteiligten gewinnt die formalpragmatische Analyse standardisierbare Aussagen, deren reguläre Funktionen und Voraussetzungen sich dann in einer »theoretisch konstituierten Perspektive« hypothetisch

³⁵ Vgl. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, 34.

³⁶ Vgl. Ebd. 32.

³⁷ Vgl. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen*, 590 und 598 f.

³⁸ Vgl. oben Anm. 93.

³⁹ Vgl. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen*, 598 f.

⁴⁰ Vgl. Ebd. 600 f.

zu einer allgemeinen Konzeption ausweiten lassen.⁴¹ Im ersten Fall spricht Habermas von »nachvollziehender Rekonstruktion«, im zweiten von »rationaler Nachkonstruktion«.⁴² Die problematische Erschließung einer Lebenswelt, die »den Beteiligten als ein intuitiv gewußter, unproblematischer und unzerlegbarer holistischer Hintergrund im Rücken«⁴³ bleiben sollte, ist nun eine unproblematische hypothetische Extrapolation, die sich verankert wissen kann in der Analyse von elementaren intelligenten Leistungen, sofern deren Urheber sich in einem Handlungszusammenhang stehend begreifen.

Versuchen wir das auszuwerten: Das Gesamt der vernünftigen Gattungskompetenzen ist einer reflexiven Aufhellung offen und kann in seiner Rationalität durchschaut werden, da sich ihre formalen Bedingungen und Funktionen in empirisch beschreibbaren und formalpragmatisch deutbaren Sachverhalten spiegeln. Habermas hält offenkundig in seinem Vernunftkonzept an der Grundbedingung der Reflexivität fest. Was sich reflektiert, sind die Gattungskompetenzen selbst zwischen lebensweltlichem Hintergrund und aktualisierter Gegebenheit. Subjekt der Reflexion ist nicht der beteiligte Einzelne, sondern an ihn situativ anknüpfend die lebensweltlich sich verkörpernde kommunikative Rationalität selbst unter beständigem Bezug auf ihre Grundfunktionen. Es bleibt der Verdacht, daß Habermas die eingangs angefragte Zirkularität in der Erschließung der lebensweltlich und kommunikativ verfaßten Kompetenzen nicht wirklich auflöst, sondern in einen hermeneutischen Zirkel von Handlung und Vorgabe, von Erkenntnisbedingung und Erkanntem umdeutet. Dieser Zirkel verknüpft dann die verschiedenen Ebenen der Analyse bzw. die verschiedenen Perspektiven.

4.6. Die Einheit von Materie und Form

Schwierig bleibt, was neben den methodischen Vorgaben einer pragmatischen und handlungstheoretischen Untersuchung noch an Grundannahmen in dem oben provisorisch ausgehobenen Vernunftkonzept steckt. Habermas selbst bringt immerhin die Verbindung von rekonstruktiven und empirischen Annahmen »in einer Theo-

⁴¹ Vgl. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, 349.

⁴² Vgl. Ebd. 347 und 349.

⁴³ Ebd. 348.

rie«⁴⁴ am Beispiel Jean Piagets als eine Dialektik von Form und Inhalt in Zusammenhang mit Hegels Theoriemodell.⁴⁵ Es sei hier nochmals vergegenwärtigt: Vernünftige Gattungskompetenzen sind für ihn trotz ihrer hintergründigen Verfassung grundsätzlich vollständig für dieselbe Vernunft, die sich ja eben dieser Kompetenzen bedient, zugänglich. Der Selbstzugang der Vernunft gewinnt Gestalt im performativen Selbstbezug, der die identische Austauschbarkeit beschreibbarer Handlungen zwischen den Akteuren prinzipiell voraussetzt. Das vortheorietische Wissen ist dabei zugleich formale Kompetenz und Gegenstand des Wissens in Situationen. Der Situationshorizont vermittelt reproduzierend zwischen dem, was außerhalb seiner strukturell im Hintergrund bleibt, und den Teilen dieser Struktur, die innerhalb seiner zum thematisierbaren Gegenstand werden. Diese Fähigkeit der präreflexiven Kompetenzen, beides zugleich zu sein, begegnender Bestandteil der Situation und formale Bedingung der Möglichkeit, sollte die Rekonstruktion gegenüber ihren Gegenständen erst ins Recht setzen. Eine gewisse Dialektik von Materie und Form, situative Ausdifferenzierung bei grundlegender Identität, ist hier offenkundig als Voraussetzung des Selbstzugangs der Vernunft veranschlagt. Es ist nicht klar, wie dieser Wechselbezug aus der pragmatischen Untersuchung elementarer Sprechhandlungen allein hergeleitet werden könnte. Diese Untersuchung weiß nichts davon, daß ihre Präsuppositionen zugleich einer Lebenswelt als Komponenten angehören sollen. Sie müßte zuallererst den Zusammenhang zwischen den Bestandteilen ihrer standardisierten Aussagen und den Funktionen dieser Lebenswelt begründen, wie Habermas selber einräumt.⁴⁶ Die Beziehung von Materie und Form läßt sich noch an dem verdeutlichen und überprüfen, was er »methodisch durchgeführte Selbstkritik«⁴⁷ nennt.

⁴⁴ Ebda. 348.

⁴⁵ Vgl. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, 16.

⁴⁶ Vgl. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen*, 600.

⁴⁷ Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, 350.

4.7. Methodische Selbstkritik

Das Erbe der transzendentalen Selbstreflexion soll nach dem »Philosophischen Diskurs der Moderne« neben der Nachkonstruktion eine weitere Weise der vernünftigen Selbstbeziehung antreten. Ihrer jeweiligen Lebensgeschichte und partikulären Lebensform können sich demzufolge die Beteiligten nur in einem »historischen«, narrativen Verfahren zuwenden.⁴⁸ Dabei denkt Habermas an eine »Erzählung«, in der soziokulturelle Ereignisse und Gegenstände vergegenwärtigt werden. Zugrunde liegen soll dem ein »Laienkonzept ... der Alltags- oder Lebenswelt, das die Gesamtheit der Sachverhalte definiert, die in wahren Geschichten wiedergegeben werden können«.⁴⁹ Dieses »Alltagskonzept« dient den kommunikativ Handelnden dazu, sich und ihr Verhalten in einer geprägten sozialen und historischen Umwelt zu lokalisieren.⁵⁰ In der dialogischen Konfrontation solcher Erzählungen soll es möglich sein, die in ihnen indirekt ausgedrückten »Pseudoaprioris unbewußt motivierter Wahrnehmungsschranken und Handlungszwänge« transparent zu machen und aufzulösen. Einer reflexiven Selbstkritik sind dabei jedoch nur einzelne Elemente der Lebensgeschichte relativ zu ihrem Ganzen zugänglich, nicht dieses Ganze von Lebensgeschichte und Lebensform selbst.⁵¹ Den Modellfall für diese »methodisch durchgeführte Selbstkritik« stellt für Habermas das »analytische Gespräch zwischen Arzt und Patient« dar.⁵² Offenkundig wird zwischen narrativ erschlossenen Komponenten der Alltagswelten von Arzt und Patient eine prinzipielle Austauschbarkeit vorausgesetzt, die dann durch ihre gemeinsame Lebenswelt als formal materialen Kontext insgesamt gesichert wird. Das analytische Gespräch steht demnach unter den gleichen Bedingungen wie der performative Selbstbezug. Es kann insofern als dessen Spezialfall gelten, als es die situativ begegnenden Verhaltens-

⁴⁸ Vgl. Ebda. 349 f. Zu Habermas Vorstellung von der »Erzählung« und dem dabei zugrundegelegten »Alltagskonzept der Lebenswelt« vgl.: Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, 205 ff.

⁴⁹ Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, 206.

⁵⁰ Vgl. Ebda. 206.

⁵¹ Diese Fähigkeit zur internen Revision einzelner Elemente der »holistischen« Lebenswelt relativ zur Wahrung ihres Gesamtzusammenhangs ähnelt sehr der Vorstellung von W. Sellars von der Revidierbarkeit jeder Aussage innerhalb einer relativ stabilen wissenschaftlichen Theorie: Vgl. Sellars, *Science, Perception and Reality*, 170.

⁵² Vgl. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, 350.

regeln und Wahrnehmungsschemata in eine Reihe bringt, und so deren wechselseitige Kritik ermöglicht. Die grundsätzliche Übereinstimmung zwischen narrativ vergegenwärtigten Gegenständen und formalen Verhaltensbedingungen ist vorausgesetzt, was auch im Falle der »Pseudoaprioris« unter dem Stichwort des »objektiven Scheins« deutlich wird.⁵³ Diese Pseudoaprioris sollen in der Analyse aus ihrem undurchschauten hintergründigen Operieren herausgehoben und narrativ vergegenständlicht werden. Der Gegenstand der analytischen Erzählung kann so als Objektivierung erkannt werden, die zugleich Produkt und Produzierendes ist, Wahrnehmung und Verhaltensform ebenso wie Bedingung von Wahrnehmen und Verhalten. Eine »kommunikationstheoretisch gedeutete Psychoanalyse« soll denn auch in der Lage sein, auf methodischer Ebene rationale Nachkonstruktion und methodische Selbstkritik »im Rahmen ein und derselben Theorie zusammenzufügen«.⁵⁴ Wesentlich ist, daß Habermas den lebensweltlich organisierten Gattungskompetenzen die Fähigkeit nicht nur zur »Reproduktion oder Selbsterhaltung«⁵⁵ einräumt, sondern auch zur Selbstorganisation, nämlich zur Ausfüllung inkonsistenter Elemente auf dem Weg der Selbstkritik. Einzelne begegnende Bestandteile einer Lebensgeschichte und Lebensform werden kontrastierend in ihrem Umfeld auf die Bedingungen ihres Auftretens untersucht. Die nacherlebte bzw. nacherzählte Situation grenzt einen Ausschnitt aus dem lebensweltlichen Gewebe der Lebensgeschichten von Arzt und Patient aus, dessen Komponenten als zugleich formale Vorgaben und material begegnende Situationsbestandteile zueinander in Wechselbeziehungen der Verursachung und Beeinflussung stehen.

Hier muß ein Weiteres zumindest vorläufig eingeflochten werden, das später noch zu erweitern sein wird. Habermas selbst verknüpft immer wieder ausdrücklich und bisweilen auch stillschweigend verschiedene methodische und theoretische Zugangsweisen, deren Zusammenspiel oft erst den einzelnen Teilen Plausibilität gewährt. Er spricht selbst in der »Theorie des kommunikativen Handelns« das Kriterium der »glücklichen Kohärenz verschiedener theoretischer Fragmente« an.⁵⁶ So ist oben bereits darauf hingewiesen

⁵³ Vgl. Ebda. 350.

⁵⁴ Ebda. 350.

⁵⁵ Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 208.

⁵⁶ Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, 588.

worden, daß eine, wenn nicht die Schwierigkeit darin liegt, die Funktionen der symbolischen Reproduktion der Lebenswelt mit den Voraussetzungen elementarer Sprechakte in einem theoretischen Konzept zu vereinen. Die wechselseitige Kontrastierung und Austauschbarkeit von Materielem und Formalem, die hier in Frage steht, soll die Brücke schlagen. Aber auch schon bei der Frage nach den Kriterien einer analytischen methodischen Selbstkritik, wenn sie nicht der Willkür von Arzt oder Patient oder allein dem Ziel irgendeiner Funktionalität folgen soll, zeigt Habermas quer hinüber auf die »allgemeinen pragmatischen Voraussetzungen von Sprechhandlungen«. ⁵⁷ Diesen wird dabei eine Verallgemeinerbarkeit *und* Allgemeingültigkeit eingeräumt, wie sie an den einzelnen Voraussetzungen lebensweltlich bedingter bzw. narrativer Äußerungen eben nicht festgestellt werden kann. Habermas nimmt bei der Freilegung der Bedingungen, die zum Auftreten narrativ erfaßbarer Objektivierungen führen, eine jeweils erneuerte normierende Rückbindung an die allgemeinen Geltungsansprüche (Wahrheit, Richtigkeit, Wahrhaftigkeit) von Aussagen an. Diese Geltungsansprüche zielen nicht nur auf Anerkennung und Herstellung von Konsens, sondern binden die Gesprächsteilnehmer einerseits inhaltlich an die in der Lebenswelt aufgehobenen Hintergrundannahmen und Selbstverständlichkeiten und andererseits formal an die elementaren Voraussetzungen von Sprechakten überhaupt. ⁵⁸ Hier kommt ein weiterer Sinn von Reflexivität rationalen Verhaltens in den Blick. Die materialen Bedingungen des Wahrnehmens und Handelns können auch so formal durchsichtig gemacht werden, daß in ihnen ein normativ wirksamer Kern aufscheint. Es wird nicht nur deren formale Wirksamkeit erfaßt, sondern eine formale Grundstruktur überhaupt.

Methodische Selbstkritik steht mit ihren reflexiven Leistungen klar innerhalb der rationalen Nachkonstruktion lebensweltlicher und kommunikativer Grundstrukturen überhaupt. Diese ist für sie nicht nur eine methodischen Vorgabe oder Erweiterung, sondern inhaltlicher und formaler Bezugsrahmen. Die Reflexion ereignet sich zwar partiell und bezogen auf einen einzelnen Gegenstand, aber aufgrund der grundsätzlichen »reflexen Offenheit« (d.h. der wechselseitig gleichwertigen Austauschbarkeit von Formalem und Materielem) der rationalen Strukturen, innerhalb deren sich dieser konstituiert

⁵⁷ Vgl. Habermas, Vorstudien und Ergänzungen, 588.

⁵⁸ Vgl. ebda. 588 ff.

und zu denen er gehört. Wieder greifen Materiales und Formales unmittelbar ineinander.

Hier bietet sich ein Rückgriff auf inhaltlich und begrifflich fast gleichlautende Erwartungen von Habermas in »Erkenntnis und Interesse« an. Natürlich kann es dabei nicht um eine »Genealogie« der Gedanken von Habermas gehen. Der Rückverweis wird sich jedoch inhaltlich rechtfertigen.

4.8. Die selbstreflexive Vernunft

Die Psychoanalyse wird in »Erkenntnis und Interesse« dem Typus der »kritischen« Wissenschaften zugerechnet.⁵⁹ Eine solche kritische Wissenschaft soll für Habermas ausgezeichnet sein durch das Moment der »Selbstreflexion der Erkenntnis«. ⁶⁰ Sie nimmt Bezug auf die Lebenszusammenhänge von Arbeit, Interaktion und Herrschaft, deren Strukturen sich in »transzendentalen Gesichtspunkten« wie »möglicher technischer Verfügung« und »Wahrung der Intersubjektivität der Verständigung« widerspiegeln.⁶¹ Ein »objektiver«, also historisch und soziologisch zu fassender Zusammenhang reflektiert sich in formalen Bedingungen der Möglichkeit des Erkennens. Diese transzendentalen, das Erkennen und den Forschungsprozeß leitenden Bedingungen sind der »kognitive Ausdruck« der Interessen, die als »erkenntnisleitende Interessen« den Forschungsprozeß mit seinen historisch gesellschaftlichen Vorgaben verknüpfen.⁶² Am Beispiel der Psychoanalyse stellt Habermas nun diesen Zusammenhang von Erkenntnisleistungen und dem ihnen zugrundeliegenden Interesse als in der Selbstreflexion unmittelbar identifizierbare Einheit von transzendentaler Vorbedingung und objektivem Zusammenhang dar.⁶³ Die formale Theoriebildung des Arztes ist zugleich, »in einem« damit, Therapie von Verhaltenszwängen und falschem Bewußtsein, also »Pseudoaprioris«, weil sie gleichzeitig deren formale Bedingtheit kritisch offenlegt und »eine faktische Behandlung pathologischer Erscheinungen« ermöglicht.⁶⁴ Das Interesse erfaßt sich in der Selbst-

⁵⁹ Vgl. Habermas, Jürgen, Erkenntnis und Interesse, Frankfurt ¹⁰1991, 348.

⁶⁰ Ebda. 347.

⁶¹ Vgl. ebda. 348.

⁶² Vgl. ebda. 348.

⁶³ Vgl. ebda. 348.

⁶⁴ Ebda. 348.

reflexion als »emanzipatorisches« Vernunftinteresse, obgleich es an objektive Bedingungen, »kontingente Naturbedingungen der Menschengattung«⁶⁵ gebunden ist. D. h. es ist an Erkenntnis interessiert, um an deren Objektivationen seiner eigenen Produktivität innewerden und festgefahrene Verhaltens- und Wahrnehmungsformen wieder in Bewegung zu setzen und so therapeutisch gestaltbar zu machen.⁶⁶ Das Interesse leitet also den Gebrauch der Vernunft und ist selbst insofern vernünftig als es nicht blind einer faktischen Gegebenheit folgt, sondern die Entfaltung der Vernunft als emanzipatorischer Erkenntnis befördert. Die Selbstreflexion erfasst die inhaltliche und formale Identität von kritischer Erkenntnis und vernünftigem Interesse⁶⁷ und ermöglicht so deren wechselseitig dialektische Ausdifferenzierung, dialogische Entgegensetzung und Selbstkorrektur. Dies soll für das therapeutische Gespräch ebenso gelten wie für den Forschungsprozeß und die vernünftige »Selbstkonstituierung der Menschengattung« im allgemeinen.⁶⁸

Bereits in »Erkenntnis und Interesse« bettet Habermas diesen auf sich selbst zurückgewandten und reflektierbaren Prozeß der an sich interessierten Selbstentfaltung der Vernunft in das »Medium der Sprache und des kommunikativen Handelns« ein.⁶⁹ Für das kommunikative Handeln, die transzendente Ebene, auf der sich das »Verstehen« der Geisteswissenschaften bewegt, stellt Habermas die Übereinstimmung von »transzendentalen Regeln« und Erfahrungsgehalt fest.⁷⁰ Diese Regeln sind durch die Sozialisation in der Muttersprache erworben. Im Vorgang sprachlicher Interpretation fallen formale, »linguistische Analyse« und »Erfahrung« zusammen.⁷¹ Das »An-sich« von »Lebenszusammenhang« und »empirischem Gehalt« spiegelt sich im »Für-sich« des Auslegungsschemas bzw. des »sprachimmanenten Zusammenhangs« für den Interpreten wieder. Beide bedingen und ermöglichen sich gegenseitig.⁷² Diese ausschnittsweise Erschließung eines Textes innerhalb eines Kontextes stellt sich für Habermas als nicht vitiöser, »hermeneutischer Zirkel« dar. Die Spra-

⁶⁵ Vgl. ebda. 349.

⁶⁶ Vgl. ebda. 348 f.

⁶⁷ Vgl. ebda. 244 u. 348 f.

⁶⁸ Vgl. ebda. 243 u. 349 f.

⁶⁹ Ebda. 350.

⁷⁰ Vgl. ebda. 238 f.

⁷¹ Vgl. ebda. 217 f. u. 239.

⁷² Ebda. 217.

che erklärt ihre eigenen Erkenntnisbedingungen, ihre Grammatik ist verzahnt mit der eingespielten Lebenspraxis. Der Umgangssprache selbst wird von Habermas »Reflexivität« bescheinigt.⁷³ Hier ist klargelegt, daß der Interpret oder der Sprecher der okkasionale Träger einer dialektisch reflexiven Selbstbindung des formal-materialen Potentials der Umgangssprache ist. Deren transzendente Vorgaben bestimmen die Geltung von Deutungen innerhalb des Bezugssystems einer geprägten Lebensform und Lebenspraxis und sind nicht mehr Teil der »Ausstattung eines transzendentalen Bewußtseins überhaupt.«⁷⁴ Der »Interessenszusammenhang der zugrundeliegenden Lebensverhältnisse« wird so die Grundlage formaler, quasitranszendentaler Strukturen.⁷⁵ Gegen eine psychologisierende oder positivistische Deutung der Interessensbasis von Forschung und Interaktion wendet Habermas ausdrücklich die von »Hegel einst in der Phänomenologie [entfaltete] Erfahrung der Reflexion.«⁷⁶ Diese Erfahrung ist für ihn die der emanzipativen Kraft der Vernunft, die sich mit dem Willen zur Vernunft einig weiß. »In der Selbstreflexion gelangt eine Erkenntnis um der Erkenntnis willen mit dem Interesse an Mündigkeit zur Deckung.«⁷⁷ Die Selbstreflexion der »kritischen« Wissenschaft sollte eben diesen Zusammenhang, also die Erfahrung Hegels in der »Phänomenologie des Geistes«, d. h. die Erfahrung der Gattungsgeschichte als vernünftigen Prozesses der Selbstkonstitution der Gattung, am Beispiel der Psychoanalyse zwingend aufzeigen.⁷⁸ Der Geltungssinn einer Aussage ergibt sich also aus den formalen und empirischen Zusammenhängen, innerhalb deren sie auftritt, und verweist gleichzeitig auf das vernünftige Interesse, das die Sprache und Forschung in ihrer Praxis und Geschichte zielgerichtet durchzieht. Die Selbstreflexion sichert in »Erkenntnis und Interesse« die dialektische Einheit von Geschichte, Lebensform und Vernunft.

⁷³ Ebda. 217.

⁷⁴ Vgl. ebda. 240.

⁷⁵ Vgl. ebda. 240.

⁷⁶ Ebda. 243.

⁷⁷ Ebda. 244.

⁷⁸ Vgl. ebda. 348.

4.9. Die Kontinuität der Einheit von Erkenntnis und Interesse in der kommunikativen Vernunft

Ebenso wie in der späteren Theorie des kommunikativen Handelns und der Lebenswelt ist in »Erkenntnis und Interesse« das Subjekt der Reflexion nicht ein transzendentes (Einzel-)Bewußtsein, sondern das sich formal und material auseinanderfaltende Potential von vernünftigen Gattungskompetenzen, die innerhalb von Lebensformen die Geltung einzelner Erkenntnisse und Aussagen in Bindung an Grundfunktionen bzw. ein Grundinteresse vernünftigen Handelns festlegen. Habermas ist in »Erkenntnis und Interesse« klar noch stärker geprägt von der traditionellen Terminologie der »Bewußtseinsphilosophie«, allein schon im von Kant her aufgenommenen Begriff des Vernunftinteresses⁷⁹ und in der auf Hegel und Fichte zurückgehenden Denkfigur der Selbstreflexion⁸⁰. Er will dort weiterhin Erkenntnistheorie betreiben, allerdings im Rahmen einer Gesellschaftstheorie⁸¹, die gerade auch das kommunikative Handeln berücksichtigt, dessen spezielle Anwendung in der Psychoanalyse die Einheit von Erkenntnis und Interesse exemplarisch herausstellen soll. Die strukturellen Gemeinsamkeiten mit der späteren »Theorie des kommunikativen Handelns« sind offenkundig. Die Selbstreflexion der kritischen Wissenschaft kann im Rückblick als begrifflich weitgehend transponierbare Vorform der »Rekonstruktion der Gattungskompetenzen« gelten. Durchgängig findet sich die Einbettung der Rationalität von Verständigungsformen und Verfahrensweisen in hintergründige Lebenszusammenhänge, die aufgrund der zirkulär dialektischen Übereinstimmung von auschnittthaft Konfrontiertem und abgeschattiert Umgebendem als material und formal letztlich Gleichwertigem einer strukturellen Selbstaufhellung zugänglich sind. Wenn Habermas in seiner späteren Theoriebildung den bewußtseinsphilosophischen Terminus der Selbstreflexion meidet, so liegt das wohl an dessen begrifflichen Verwandtschaften und nicht an einem Wechsel des philosophischen »Paradigmas«, wenn man ein solches als »mehrkomponentiges kognitives System«⁸² auffaßt.

⁷⁹ Vgl. ebda. 244.

⁸⁰ Vgl. ebda. 243 f.

⁸¹ Vgl. ebda. 59 ff.

⁸² So die Bestimmung von Gerhard Schurz: Ders., Koexistenzweisen rivalisierender Paradigmen. Eine begriffsklärende und problemexplorierende Studie, Manuskript Salzburg 1994, 10f.

Die Pointe der Selbstreflexion ist in »Erkenntnis und Interesse« die Aufklärung objektiver Interessen als ursprünglich vernünftiger Erkenntnisinteressen; der Zielpunkt der Kommunikationstheorie ist die Aufhellung lebensweltlicher Komponenten und Kompetenzen als kommunikativ erst vermittelte und ausgebildete Faktizitäten in grundsätzlich normierender Bindung an die Grundfunktionen kommunikativer Rationalität. Da es hier um die kritische Erschließung des Vernunftkonzeptes bei Habermas geht, und dieses eben auf das Konzept der kommunikativen Vernunft abzielt, muß es bei dem Verweis bleiben, daß Habermas die Gesellschaft nicht nur als Lebenswelt, sondern auf einer zweiten theoretischen Schiene daneben auch als »System« betrachtet. Ein solches System kann vorgestellt werden als ein »vergegenständlichter« Teil der lebensweltlichen Struktur, der sich als selbsterhaltender, erfolgsorientierter Funktionskreis aus dem kommunikativen Geschehen herausgelöst hat. Im System übernehmen »entsprachlichte«, gleichförmig schaltende »Medien« wie Macht und Geld die Rolle der ursprünglichen Verständigungsleistungen und erlauben so die Durchführung und Aufrechterhaltung komplexer Abläufe in Ökonomie und Staat.⁸³ Da ein System in diesem Sinne als ein verselbständigter, entfremdeter Teil der Lebenswelt angesehen werden kann, ist es in die Zielvorgabe der kommunikativen Vernunft, »Pseudoaprioris« methodisch kritisieren zu können, grundsätzlich einbezogen.

Die »Theorie des kommunikativen Handelns« setzt das Projekt von »Erkenntnis und Interesse« fort, insofern sie weiterhin »die normativen Grundlagen einer kritischen Gesellschaftstheorie« aufklären will.⁸⁴ Das Zusammenfallen von theoretischer Konstruktion und faktischer Einflußnahme und Veränderung, von Theorie und Therapie, von Erkenntnis und Interesse kann bei Habermas als fortgeführter, durchgängiger Grundgedanke festgestellt werden. Im sprachlichen Handeln vermitteln sich Gegenständliches und Formales, die Verständigung ist eine dialektische Einheit aus Vorbedingung und Handlungsgeschehen, in ihr sind Materie und Form wechselseitig erkennbar dasselbe. Die sozialwissenschaftlich empirische Beschreibung von Lebenszusammenhängen kann zusammengehen mit der rekonstruk-

⁸³ Vgl. Habermas, Vorstudien und Ergänzungen, 602f.; Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, 350f. sowie Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2, Kap. VI und VII.

⁸⁴ Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2, 583.

tiven Analyse formalpragmatischer Bedingungen und Strukturen. So kann Habermas sagen: »Es bedarf auch keiner hybriden Theorien mehr, um die Kluft zwischen Transzendentelem und Empirischen zu schließen.«⁸⁵ Theorie und Wirklichkeit sind im Zielpunkt grundsätzlich eins. Inzwischen ist jedoch wohl deutlich geworden, daß Habermas dazu einige metatheoretische Voraussetzungen machen muß, die in seinem reflexiven Vernunftkonzept zusammenlaufen. Dies soll nun zusammenfassend noch einmal skizziert werden.

4.10. Zusammenfassung zur Rekonstruktion der Gattungskompetenzen

Im Schlußkapitel zur »Theorie des kommunikativen Handelns« verweist Habermas auf den von Karl Marx stammenden Gedanken der »Realabstraktionen«.⁸⁶ Darunter ließen sich die sozialwissenschaftlichen Aufgaben einer Theoriebildung für die gegenwärtige Gesellschaft erfassen, also das, was die Rekonstruktion der Gattungskompetenzen innerhalb der Lebenswelt zunächst einmal leisten will. In »Erkenntnis und Interesse« geht es Habermas bei der Selbstreflexion der Wissenschaften um die Ermittlung der »Bedingungen möglicher Objektivität« von Erkenntnis⁸⁷, also darum, was es heißt, wenn eine Aussage oder Verfahrensweise Anspruch auf objektive Geltung (im empirischen, moralischen oder expressiven Bereich) erhebt. Die »Realabstraktionen« des Karl Marx nun sind gesellschaftliche Objektivationen, die sich aus interaktiven, produktiven Prozessen in Ökonomie und Politik heraus vergegenständlicht, »abstrahiert« haben. An ihnen hat sozusagen das Produkt sein passives Produziertsein und aktives Produzieren vergessen, wenn man den Marxschen Gedanken an seinen Ursprung bei Schelling erinnern darf.⁸⁸ Und, um es scharf zu pointieren, um so etwas wie »Identitätsphilosophie« geht es bei Habermas auch, wenn auch »unter materialistischen Voraussetzungen«. Mit dieser Einschränkung stellt er sich selbst in »Erkenntnis und Interesse« in die unmittelbare strukturelle Nähe zu Fichtes

⁸⁵ Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, 348.

⁸⁶ Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, 583.

⁸⁷ Vgl. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, 360 u. 362.

⁸⁸ »Über dem Produkt das Produzierende nicht zu vergessen.« Vgl. Schelling, Friedrich Wilhelm Josef, *Werke*. Münchner Jubiläumsdruck, hrsg. v. Manfred Schröter, 2. Hauptband, 284.

»Begriff der Selbstreflexion«. ⁸⁹ Fichte ist dabei der historische Referenzpunkt für die Einheit von Erkenntnis und ihrem interessierten Gebrauch. Und die vom Interesse gesetzten subjektiven Bedingungen für die Objektivität möglicher Erkenntnis sollen mit dieser zusammenfallen. ⁹⁰ Diese Identität von Erkenntnisbedingung und Erkenntnisgegenstand wird zwar jeweils nur ausschnittsweise in einer situativen Dialektik sichtbar und kann zu Entfremdungen führen, verweist dabei aber zugleich auf den Zielpunkt einer prinzipiellen strukturellen Einheit, der in der Situation ebenso als Norm wie als verallgemeinerbare Vorbedingung fungiert.

Versuchen wir die strukturellen Merkmale des Vernunftkonzeptes bei Habermas festzuhalten:

(a) Da ist zunächst die *Einheit von Materie und Form*. Sie ist der schwierigste Punkt, weil gerade in ihr unproblematische Feststellungen und problematische komplexe metatheoretische Folgerungen und Intuitionen zusammengehen. Unproblematisch ist wohl die am sprachlichen Handeln abgelesene materiale und formale Übereinstimmung von Vorgabe einerseits und andererseits Äußerung bzw. Sprechhandlung. Der Handelnde ist in eine Spannung von Innen und Außen, von bedingendem »holistischen« Umfeld und eigenem Handlungsgesichtskreis, eingebunden. Es dürfte fraglos sein, daß eine Äußerung oder Handlung an mehr Zusammenhänge anschließt, und solche eröffnet, als dem Akteur »bewußt« ist. Jaspers zitiert Goethe: »Der Handelnde ist stets gewissenlos.« ⁹¹ Er bleibt der Situation stets etwas schuldig, weil er sie nie »ganz« überblickt, sich aber doch in ihr verhält. Es kann wohl viel für die gleichzeitige Hintergründigkeit und prinzipielle Offenheit des Handlungsumfeldes gesagt werden, wie dies etwa auch im neueren Pragmatismus bei Quine oder Davidson geschehen ist. Bei diesen Autoren, die immerhin bei Habermas des »Naturalismus« verdächtig sind ⁹², wird auch grundsätzlich die Notwendigkeit anerkannt, eine »holistische« Einbettung von Sprache und Wissenschaft mit einem universalistischen Konzept zu verbinden, ob dies nun der Universalismus der wissenschaftlichen Gesamt- oder Hintergrundtheorie ist, wie bei Quine ⁹³, oder bei

⁸⁹ Vgl. Habermas, Erkenntnis und Interesse, 349.

⁹⁰ vgl. ebda. 362.

⁹¹ Jaspers, Karl, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1954, 55 u. 274.

⁹² Vgl. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, 29 f.

⁹³ Vgl. z. B. Quine, Willard Van Orman, *Ontologische Relativität und andere Schriften*,

Davidson die Kausalität als eine Art von vermittelnder Universalkategorie.⁹⁴ Schwierigkeiten dürften sich auch nicht so sehr ergeben bei dem Gedanken der Konstitution kategorial bestimmbarer Gegenstände auf einer Ebene mit deren Konstituenten, wie dies in »Erkenntnis und Interesse« bereits für das kommunikative Handeln herausgestellt worden war. Sowohl hermeneutische wie Kantische und sprachanalytische Positionen, wie Ernst Tugendhats Theorie der Identifikation von Gegenständen⁹⁵ oder Donald Davidsons Verwerfung der Spaltung von Schema und Inhalt⁹⁶, können über den Grundgedanken der sprachlichen Vermittlung und begrifflichen Konstitution von Gegenständen und Sachverhalten hier weitgehend angeknüpft werden.

Problematisch ist die »identitätstheoretische« Intuition, die Habermas bei seinen Beobachtungen im Auge hat. Bei ihm ist die Einheit von Materie und Form nicht nur eine Verknüpfung zweier im theoretischen Wert gleichwertiger Faktoren auf einer theoretischen Ebene, sondern dialektisch vermittelndes Prinzip zwischen Akteur und Lebenswelt, zwischen Akteuren, im Akteur selbst als Produkt und Initiator, sowie zwischen empirischen und rekonstruktiven Zugangsweisen, also verschiedenen theoretischen Ebenen. Die Identität ist nicht nur eine formal theoretische, sondern selbst eine wirksame Realität oder »Realabstraktion«: Das verständigungsorientierte Handeln, das vermittelnde Struktur und Vermittlungsprodukt in einem ist, fungiert nicht nur als theoretische Kategorie oder abstraktes Analyseschema, sondern ist in konkreten Kontexten wirksam.⁹⁷ Von dieser Einbettung der Kommunikationstheorie in eine komplexe vieltätige Praxis aus will Habermas auch den von ihm selbst ausgesprochenen Bedenken begegnen, »ob nicht mit dem Begriff des kommunikativen Handelns ... ein Idealismus wieder hergestellt wird«⁹⁸, der sich dann zur »Totalität eines höherstufigen Subjekts

Stuttgart 1975, 72–74; Löhrer, Guido, Semantik, Ontologie und Metaphorik. Überlegungen im Ausgang von Carnap und Quine, in: Philosophisches Jahrbuch 102 (1995) 293–310, bes. 300 ff.

⁹⁴ Vgl. Davidson, *Handlung und Ereignis*, Frankfurt 1990, 7 ff.

⁹⁵ Vgl. Tugendhat, Ernst, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt ⁵1993, 76 ff.

⁹⁶ Vgl. Davidson, Donald, *Der Mythos des Subjektiven. Philosophische Essays*, Stuttgart 1993, 86 ff.

⁹⁷ Vgl. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, 592 f.

⁹⁸ Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, 374.

aufspreizen«⁹⁹ würde. Das trifft sich scheinbar mit den hier vorgetragenen Anfragen. Was er abweist, ist eine geradlinige Gleichsetzung des Schemas von Lebenswelt und kommunikativem Handeln mit einer begrifflich in der Bewußtseinsphilosophie verankerten Modellvorstellung von der Bindung der kommunikativen Rationalität an ein einheitliches transzendentes Einzelsubjekt als eines begrifflich zu engen Rahmens. Habermas bestätigt damit zunächst einmal die Gefahr derartiger Einwände. Aber gerade um eine solche Einengung können die hier vorgebrachten Fragen ja auch nicht gehen, sondern um die vorgeschlagene Art der Ausweitung einer strukturell gebundenen kommunikativen Vernunft zur Erschließung »der symbolischen Strukturen der Lebenswelt *im ganzen*«. ¹⁰⁰ Und der Begriff »Lebenswelt« meint nicht eine Welt von Objekten für ein vorstellendes Subjekt außerhalb, sondern bindet sich an den »internen« Zugang, in dem sie sich eröffnet. ¹⁰¹ Sie trägt ihre Subjektivität in sich. Darauf wird die Rolle der Philosophie als »Interpret« noch weiter eingehen.

Habermas sagt im Ganzen mehr als im Einzelnen erschlossen wird, weil die theoretischen Teile für ihn ein praktisch-theoretisches Ganzes ergeben. Problematisch ist nach unseren bisherigen Untersuchungen nicht das »Was« der einzelnen theoretischen Konstruktionen, seien sie nun empirisch oder formalpragmatisch, ebensowenig die hypothetische bzw. metatheoretische Erschließung eines universalistischen »Daß« einer normativ wirksamen Grundstruktur oder eines leitenden Interesses, wie es zumeist gegen Habermas eingewandt wird, sondern die inhaltliche Fassung und Funktion dieser Grundstruktur selbst, ihr »Wie«. Fraglich ist also, ob das von Habermas vorgestellte Modell der Kohärenz verschiedener theoretischer Perspektiven ¹⁰² als Modell der Kommunikation und der kontextuellen Entfaltung einer sich verkörpernden Vernunft die von ihm vorgeschlagene Fassung annehmen muß. Inwieweit, so könnte man innerhalb dieses Modells fragen, ist seine Konzeption eben nicht freie Bewegung aus der wechselseitigen »glücklichen« Verknüpfung und Bestimmung kontextueller »Fragmente«, wie er es intendiert, sondern ein Effekt starker Grundbegriffe und eines normativen Inter-

⁹⁹ Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, 397.

¹⁰⁰ Vgl. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, 593.

¹⁰¹ Vgl. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, 365.

¹⁰² Vgl. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, 588.

esses, das seine Theorie im Voraus mit Aufgaben befrachtet? Auch darauf wird bei der Aufgabe der Philosophie als »Interpret« einzugehen sein.

(b) Mit der Einheit von Materie und Form verbindet sich zweitens im Vernunftkonzept von Jürgen Habermas der Grundsatz der *Reflektierbarkeit oder reflexen Offenheit der Vernunft*. Die kommunikativ in der Lebenswelt sich verkörpernde und reproduzierende Vernunft ist zwar nie in ihrem ganzen Umfang auf einmal aber doch grundsätzlich in allen Teilen und in ihren allgemeinen Strukturen als rational rekonstruierbar. So wie in »Erkenntnis und Interesse« der »zwingende« Zusammenhang von Vernunft und Vernunftgebrauch sich erst in der »Erfahrung der Reflexion« ergibt, so soll in der »Theorie des kommunikativen Handelns« der »interne« Zusammenhang formalpragmatischer Voraussetzungen und lebensweltlicher Grundfunktionen über die reflexe Einheit von materialen Bestandteilen und strukturellen Komponenten als plausibel herausgestellt werden. So ist es möglich, daß das in der Lebenswelt »resultierend«¹⁰³ sich individuierende Subjekt gegenüber den Objektivationen, von denen es abhängt und über die es sich bestimmt, je eine relative Unabhängigkeit bewahrt, sich nicht völlig vergegenständlicht, sondern als Resultat seiner Welt dennoch Subjekt bleibt. Der »interne« Zugang der Handelnden und Sprechenden zu ihrer Welt¹⁰⁴ wird in ihrem Rücken gesichert und normiert durch die aus ihrer Hintergründigkeit heraustretende Erschlossenheit der Funktionen der Lebenswelt im Einzelnen und eines grundlegenden Kerns der Gattungskompetenzen überhaupt, eine Offenheit, die wiederum als strukturelle Verfassung aus der Handlungsperspektive sozialwissenschaftlich und formalpragmatisch extrapoliert wird. Habermas drückte das neuerdings so aus: »In der Reflexion der vernünftigen, von sich selbst Distanz nehmenden Person, spiegelt sich mithin allgemein jene Rationalität, die der Struktur und dem Verfahren der Argumentation innewohnt.« »Die Argumentationspraxis« ist dabei eine »Reflexionsform kommunikativen Handelns«.¹⁰⁵ Der Einzelne ist ebenso an diesen strukturellen Kern als handlungsleitende Vor-

¹⁰³ Vgl. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, 29.

¹⁰⁴ Vgl. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, 29.

¹⁰⁵ Habermas, Jürgen, *Sprechakttheoretische Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität*. Herbert Schnädelbach zum 60. Geburtstag, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 50 (1996) 65–91, hier: 68 u. 66.

gabe seines Verhaltens wie an seine jeweilige empirische Bedingtheit gebunden, die letztlich als Einzelnes und Allgemeines im Ziel prinzipiell zusammenfallen.¹⁰⁶ Das Einzelne ist in deutlicher Nähe zu Hegels »konkretem Allgemeinen«, das Habermas von Michael Theunissen her selbst zitiert.¹⁰⁷

(c) *Die Autonomie der Vernunft*

Moralische Autonomie gewinnt der Akteur in der »Theorie des kommunikativen Handelns« innerhalb eines universalistischen Bezugsrahmens«. Der Sinn von Autonomie ist also bei Habermas durch das bestimmt, was den Handelnden »mit allen übrigen ... handelnden Personen gleichmacht«. Diese Gleichheit tauscht sich in »reziproken Spielräumen« aus.¹⁰⁸ Autonomie ist also begrifflich etwas eigentümlich als Übereinstimmung und Austauschbarkeit gefaßt. Eine solche »reziproke« Austauschbarkeit war bereits im performativen Selbstzugang der sich verständigenden Sprecher und Hörer festgestellt worden, in dem sich das vortheoretische Wissen als formale Kompetenz situativ vergegenständlicht. Diese Art des Selbstzugangs soll es dem Handelnden erlauben, sich nicht als Erkennender selbst zu objektivieren, wie in der Subjektphilosophie, sondern in seinen Objektivationen als Subjekt zu erfassen.¹⁰⁹ Autonomie bildet sich aus über die wechselseitig identische Zuschreibbarkeit rationaler Handlungen und Kompetenzen. Sie meint also als theoretischer Begriff auch außermoralisch Verallgemeinerbarkeit im Sinne einer prinzipiell identischen Nachvollziehbarkeit und Austauschbarkeit. Habermas schränkt den intersubjektiven identischen Nachvollzug neuerdings zwar etwas ein, indem er ihn vom einzelnen Sprechakt auf dessen »aktorrelative« Bedingungen zurücknimmt¹¹⁰, also auf die Einsehbarkeit dessen, was als »gute-Gründe-für-den-jeweiligen-Akteur« gelten kann, aber das verdeutlicht gerade noch die reflexiv identifizierbare Übereinstimmung auf der Ebene nachvollziehbarer Handlungsvorgaben. Auch für die auseinandertretenden Rationalitätsformen »eines immer weiter und immer feiner gesponnenen

¹⁰⁶ Vgl. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, 148.

¹⁰⁷ Vgl. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, 278.

¹⁰⁸ Vgl. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, 148.

¹⁰⁹ Vgl. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, 32 ff.; Ders., *Der philosophische Diskurs der Moderne*, 347.

¹¹⁰ Vgl. Habermas, *Sprechakttheoretische Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität*, 89 ff.

Netzes sprachlich erzeugter Intersubjektivität«¹¹¹ hält Habermas an dem Grundsatz einer prinzipiell identischen reflexen Nachvollziehbarkeit als Rationalitätskriterium für Handlungen fest.¹¹² Als »Zurechnungsfähigkeit« ist diese performativ reflektierbare Austauschbarkeit das Kriterium ihrer Vernunft und Freiheit.¹¹³ Autonomie im moralischen und außermoralischen Sinn ist also für Habermas notwendiges Merkmal der Vernunft, und zwar Autonomie als reflexe Selbsterschlossenheit. Das deckt sich wiederum mit entsprechenden Überlegungen in »Erkenntnis und Interesse«. Dort zeigt die »Bewegung der Selbstreflexion«, »daß die erkenntnisleitenden Interessen, die die Bedingungen der Objektivität der Geltung von Aussagen bestimmen, *selber* vernünftig sind.«¹¹⁴ Gerade der Rückgang auf die Interessensbasis von Forschung und Kommunikation erhellt nicht nur deren Bedingtheit, sondern gerade darin deren durchgängige Vernünftigkeit und Autonomie. Autonomie kann dabei begrifflich bestimmt werden als Reflektierbarkeit unter der Bedingung der (dialektischen) Identität der Relate der Reflexionsbeziehung. Autonomie der Erkenntnis und deren Selbstreflexion sind bedeutungsgleich. Wenn man die später von Habermas – nach Kant – gebrauchte Formulierung der moralischen Autonomie¹¹⁵ verallgemeinernd abwandelt, könnte man sagen: Autonomie ist die Fähigkeit zur Selbstbindung der eigenen Vernunft aus vernünftiger Einsicht.

So kann Habermas etwa Nietzsche vorwerfen, daß dieser paradox die »Kraft der Reflexion« leugne, obwohl er sie doch selbst bei seiner Kritik vollziehe, eben weil er das Reflektierte, die Erkenntnisbedingungen, psychologisiere, und damit vom Reflektierenden, der Erkenntnis, trenne. Da Reflexion nur als identische möglich sei, verhalte sich Nietzsche selbstwidersprüchlich, und so sei seine Leugnung jeder Möglichkeit objektiver Erkenntnis als Selbstmißverständnis abzuweisen. Da hier die Grundform der späteren Argumentation von Habermas gegen die radikale Vernunftkritik des Poststrukturalismus aufscheint, sei es hier erlaubt, bescheiden darauf hinzuweisen, daß man die identische Dialektik von Erkenntnis und Interesse eben-

¹¹¹ Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, 400.

¹¹² Vgl. Habermas, *Sprechakttheoretische Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität*, 67.

¹¹³ Vgl. ebda. 67 f.

¹¹⁴ Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, 351.

¹¹⁵ Vgl. Habermas, *Sprechakttheoretische Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität*, 68.

so als paradoxe Konstruktion deuten kann. Schon bei Fichte, an den sich Habermas hier begrifflich anlehnt, ist die identische Selbstreflexion eine aporetische Figur, wie es Dieter Henrich herausstellt, und ist die Einheit von freiem Willen und Erkenntnis ein mühevolleres Problem.¹¹⁶ Habermas hat das später selbst als das Dilemma der notwendigen Selbstobjektivierung des erkennenden Subjekts gegen Henrich geltend gemacht.¹¹⁷ Darauf wird noch zurückzukommen sein. Wenn sich nun das, was Habermas gegen Henrich vorbringt, auch gegen ihn wenden läßt, müssen zwischen beiden Denkern einige Übereinstimmungen bestehen. Im Nächsten soll es um Dieter Henrichs rekonstruktive Ausgriffe, um seine »Metaphysik des Elementaren« gehen.

¹¹⁶ Vgl. Henrich Dieter, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt 1967; Ders., *Fichtes »Ich«*, in: *Selbstverhältnisse*, 57–82.

¹¹⁷ Vgl. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, 275.

5. Die Metaphysik des Elementaren

Die elementaren Leistungsweisen der Intelligenz aufzuklären, ist für Henrich eine der beiden Aufgaben, die sich unter dem Titel der Metaphysik ergeben, und die er wohl etwas provokant Jürgen Habermas gegenüber unter diesen »Nicht-Titel«, wie er sagt, stellt. Bei dieser ersten Aufgabe, von der er als zweites eine »Metaphysik des Abschlusses« scheidet, soll es nicht nur um die Analyse intelligenter Funktionen gehen, sondern auch um die darin enthaltenen Voraussetzungen, die sie hinsichtlich ihrer jeweiligen Gehalte bereits in Anspruch nehmen.¹

5.1. Ein Anspruch auf den ersten Blick

Das ist eine erste Grobbestimmung, die Henrich für eine Metaphysik im Elementaren anbietet. Es ist nicht verwunderlich, daß er von Anfang an sein Augenmerk auf den theoretischen Status der Untersuchungen, deren Rolle und Wert er darlegt und verteidigt, richtet. Es geht dabei, wenn man einen ersten Eindruck aussprechen darf, offenkundig neben der epistemologischen Rechtfertigung seines Konzeptes immer zugleich um dessen inhaltliche, gegenständliche Reichweite. Ihm ist es wichtig, wie er schreibt, »Rechenschaft zu geben über den Gehalt der mit dem Nicht-Titel [der Metaphysik] in unserer Zeit zu verbinden ist.«² Die Art des Wissens, die zu wählende Theorieform, soll gerechtfertigt werden durch den Aufweis eines Gegenstandsbereichs, der eben diese Art theoretischer Annäherung erfordert. Was wiederum wohl heißt, daß eine fragliche Methode aus ihrer Anwendung heraus den Erweis ihrer Erschließungskraft erbringen soll. Henrich geht offenbar ähnlich und doch seitenverkehrt anders vor, als es die Strategien sprachanalytischer Theorieprüfung vorgeben, die zunächst die in der Terminologie einer Fragestellung

¹ Vgl. Henrich, *Konzepte*, 12 ff.

² Ebd. 11.

oder eines Themas enthaltenen Voraussetzungen auf ihre begriffliche Konsistenz prüfen³, um eventuelle Scheinprobleme abzuwehren und die sprachlichen und theoretischen Strukturen für eine mögliche Annäherung an den jeweiligen Sachverhalt freizulegen. Er sieht eine »Metaphysik des Elementaren« dann als gerechtfertigt an, wenn sich zeigen läßt, daß die elementaren Leistungsweisen der Intelligenz »Voraussetzungen über eine Grundverfassung aller ihrer Gegenstände«⁴ mit sich führen, die für die methodische Erschließung und Darstellung dieser Gegenstände grundlegend vorgegeben sind, und sich nicht erst aus deren Ergebnis herleiten. Epistemologie ist also dabei nicht nur Prüfung grundbegrifflicher Vorannahmen und innertheoretischer Zusammenhänge, sondern noch davor Erkundung der Weise, in der sich Art des Wissens und dessen Inhalte ineinanderschieben. Es soll also in der »Metaphysik des Elementaren« um die Ermittlung von Erkenntnisvorgaben gehen, die zugleich etwas von der Grundverfassung möglicher Gegenstände der Erkenntnis wissen. Das klingt vertraut und anspruchsvoll zugleich. Die Transzendentalphilosophie wollte ja alle Erkenntnisgegenstände unter die Möglichkeitsbedingungen unserer Bewußtseinsstruktur stellen. Und Erkenntniskritik ist wie immer ein respektables Geschäft. Aber da ging es um die empirischen Gegenstände der wissenschaftlich erschließbaren Erfahrungswelt und nicht um eine »Grundverfassung aller Gegenstände« vor Erfahrung und Forschung. Ein kräftiger ontologischer Grundton schwingt hier mit. Und es geht ja nicht nur um Vorbedingungen des Erkennens, sondern um Gehalte einer möglichen Metaphysik. Etwas schroff ausgedrückt klingt es so, daß Henrich als Metaphysik eine Art von Metasprache oder Metatheorie beabsichtigt, eine Methodologie, die dann in die Tiefe unterhalb der Sprache dringt und zur eigentlichen Objektsprache wird. Es darf hier wohl vorweggenommen werden, daß es ihm tatsächlich darum zu tun ist, Epistemologie und Ontologie zusammenzuführen, wie er es in dem Aufsatz »Dunkelheit und Vergewisserung« sagt, daß »die Epistemologie ... den ganzen Sinn dieser Ontologie überhaupt freisetzt.«⁵ Sinn nicht nur als mögliche Geltung einer Ontologie bestimmen,

³ Vgl. etwa: Tugendhat, Ernst, Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie, Frankfurt 1976, 127f.

⁴ Ebda. 12.

⁵ Henrich, Dieter, Dunkelheit und Vergewisserung, in: All-Einheit. Wege eines Gedankens in Ost und West, hrsg. von Dieter Henrich, Stuttgart 1985, 33–52, hier: 35.

sondern freisetzen, was diese an ihr selbst will, das ist offenkundig wohl doch mehr als die kantische Transzendentalphilosophie wollte. Henrichs Konzeption der menschlichen Vernunft scheint diese unter einen hohen Anspruch zu stellen.

5.2. Ein vorthoretisches Apriori

In dieser Metaphysik scheint es um Theoriebildung aus und gegenüber einer vorthoretischen Instanz zu gehen. In den »Zwölf Thesen gegen Jürgen Habermas« finden sich eingestreut eine Anzahl von entsprechenden Formulierungen, die aber doch eher plakativ verwendet werden und kaum in einen argumentativen Zusammenhang treten. »All das bedürfte näherer Erläuterung«, wie Henrich einmal sagt. Für die Ausfaltung der Frage nach der »Metaphysik des Elementaren« mag es genügen.

So treten denn die elementaren Leistungsweisen aus der Faktizität einer ursprünglichen »Spontaneität des bewußten Lebens«⁶ hervor. Henrich spricht von den »primären Tatsachen des bewußten Lebens«⁷ als einem »Bereich, in dem gegenstandsbestimmende und normative Aussagen ihren Ausgang und ersten Halt haben«⁸. Es gibt also eine faktische Vorgabe, die die formalen intelligenten Leistungsweisen auch inhaltlich determiniert, »spontane«, »unumgängliche Voraussetzungen«, die festlegen, was, wie Henrich schreibt, »die primären Diskurse anleitet und was in ihnen vorausgesetzt ist.«⁹ Damit sind zugleich »Einsichten [gegeben oder möglich?] in Konflikte und in die Weise, wie sie entspringen, ... die uns in unserem Leben aller Theorie voraus vertraut sind.«¹⁰

Hier haben wir schon die erste Frage: Worauf sich der letzte Relativsatz bezieht, ist unklar. Sind es die Konflikte, so sind diese unreflektiert, vorthoretisch vertraut, sozusagen einfach »gegeben«. Eine theoretische Besinnung oder Reflexion müßte sich dann erst »darüber« aufbauen und entfalten. Sind die Einsichten der Bezugsterm, so hätte das Vertrautsein die Form einer unbewußten Einsicht-

⁶ Vgl. ebda. 19.

⁷ Ebda. 19.

⁸ Ebda. 13.

⁹ Ebda. 19.

¹⁰ Ebda. 18.

nahme oder Reflexion, die dann bewußt und theoretisch nachzuvollziehen wäre. Im ersten Fall wäre die vorthoretische Faktizität ein Inhalt oder Gegenstand des spontanen Lebens, im zweiten Fall daneben auch noch formal vorgeprägt, sozusagen ein mit sich reden, ohne sich zu hören, wie es das in der Erklärung des Selbstbewußtseins bei Castaneda gibt.¹¹ Henrich bleibt in seinen »Zwölf Thesen gegen Jürgen Habermas« hier undeutlich. Einerseits sollen sicherlich Konflikte vertraut sein, die er dann erklärt als die »Unterschiede zwischen den Verständigungsarten, die sich in der Spontaneität des bewußten Lebens ausgebildet haben.«¹² Demnach müßte das vorthoretische Vertrautsein etwas von »Verständigungsarten« wissen. Andererseits scheinen sich diese »primären Diskurse« erst aus »unumgänglichen« Vorgaben heraus, allerdings eben spontan zu entwickeln. Auch die Bemerkungen Henrichs zur Reflexion helfen hier nicht weiter. Mit »Reflexion« meint Henrich offenkundig zunächst einmal die einfache Fähigkeit, in eine bewußte Beziehung zum eigenen Handeln und Sprechen einzutreten. Und Reflexion soll das Bewußtsein der genannten Konflikte als intelligente Leistung »in Anspruch« nehmen.¹³ Heißt »in Anspruch nehmen« nun sich beziehen auf, voraussetzen, »verstehen«, wie Henrich im nächsten Satz sagt, oder aber als eigene Leistung beanspruchen, erst hervorbringen? Wenn nach letzterem Verständnis vorthoretische Bekanntschaft einfach nur Kenntnis »allen möglichen Ausformulierungen in Theoriesprachen voraus« meinte, wie Henrich es tatsächlich einmal sagt, und was es ja sicher auch besagt, wäre hier eine Lösung. Man könnte einfach das »vorthoretische bewußte Leben« über die Konventionen theoretisch noch unverbildeten Sprechens und Handelns bestimmen.

Diese Deutung aber greift wohl zu kurz. Denn was ist dann mit dem Bereich eines »ersten Haltes«, der »unumgänglichen Voraussetzungen«? Daß dieser Bereich bei Henrich jedenfalls den Leser, der ihm zu folgen versucht, in Konflikte bringt, ist deutlich. Meint er doch allem Anschein nach etwas, auf das sich die Reflexion im genannten Sinne jedenfalls bezieht, das sich in der Reflexion in seiner Verfassung erst verdeutlicht und dennoch schon unreflektiert vor

¹¹ Vgl. Castaneda, Hector-Neri, Die Reflexivität des Selbstbewußtseins. Eine phänomeno-logische Untersuchung, in: Dimensionen des Selbst. Selbstbewußtsein, Reflexivität und die Bedingungen von Kommunikation, hrsg. von Bertram Kienzle und Helmut Pape, Frankfurt 1991, 85–132, hier: 112.

¹² Henrich, Konzepte, 19.

¹³ Vgl. Henrich, Konzepte, 18f.

jeder theoretischen Formung eine innere Struktur zu haben scheint. Es ist vertraut und entfaltet sich spontan, aber nach formalen Vorgaben. Diese Vorgaben müssen dann wohl die Form eines unreflektierten Wissens haben und gleichwohl bewußte Voraussetzungen des »bewußten Lebens« sein. »Bewußt« und noch unreflektiert scheinen sich bei Henrich nicht unbedingt auszuschließen, wie dies im gewöhnlichen Sprachgebrauch der Fall ist, und wie man es etwa auch nach der Bestimmung der sprachlichen Verwendung des Attributs »bewußt« bei Ernst Tugendhat annehmen könnte.¹⁴ Hier dürfte die Wurzel für die genannten Verständnisschwierigkeiten liegen.

Wenn man den eingangs genannten Vermutungen bezüglich Henrichs Epistemologie folgt, so müßte sich der theoretische Status des vortheoretischen Apriori in einem mit dessen inhaltlicher Bestimmung ermitteln lassen. Wie also sehen nach Henrich die »Grundannahmen im spontanen Denken jedes Menschen«¹⁵ aus und worin liegt der »Konflikt am Anfang«¹⁶, der sich aus seinen spontanen Selbstbeschreibungen ergeben soll und ein Bemühen um »Selbstverständigung«¹⁷ des Menschen auslöst? Welche Art Selbstbezug lenkt das spontane Denken und bindet es an seine Grundannahmen? Zunächst soll die Verfassung des »Bereichs« geklärt werden, in welchem die elementaren Leistungsweisen der Vernunft »ihren Ausgang und letzten Halt haben«. Henrich spricht an anderen Orten vom »Grundverhältnis«.

5.3. Das Grundverhältnis

Im wesentlichen sind es zwei Belegquellen, die Henrich für das, was er das »Grundverhältnis« in der »dem primären und natürlichen Wissen eigenen Verfassung«¹⁸ nennt, bietet. Es findet sich in dem schon genannten Aufsatz »Dunkelheit und Vergewisserung« und wird als »Grundverhältnis im Weltverstehen« in dem Artikel »Selbstbewußtsein und spekulatives Denken« vorgestellt. Dieser Artikel ist

¹⁴ Vgl. Tugendhat, Ernst, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen, Frankfurt ⁵1993, 13 f.

¹⁵ Henrich, Konzepte, 14.

¹⁶ Ebda. 17.

¹⁷ Vgl. ebda. 14.

¹⁸ Henrich, Dunkelheit und Vergewisserung, 40.

in Henrichs Essayband »Fluchtlinien« enthalten¹⁹, auf den Habermas sich in seiner ersten Rezension bezog. Habermas nimmt auch dieses Grundverhältnis als Zielpunkt seiner Kritik.²⁰ Darin scheint demnach ein gewisser Knoten zu liegen.

In den »Zwölf Thesen« wird auf dieses Grundverhältnis von Wissen und Erfahrung nicht wörtlich aber sinngemäß so Bezug genommen, daß es interne Voraussetzungen und eine inhomogene Verfassung der primären intelligenten Leistungen enthält und in der Reflexion vergewissert und analysiert werden kann. Formal gesehen scheint dieses Verhältnis also zunächst durch zwei Relationen bestimmt, in die derjenige, der sich in ihm verhält, eintreten kann bzw. schon eingetreten ist: eine äußere in der distanzierenden Bezugnahme der Reflexion und eine innere, die das Verhältnis selbst zu konstituieren scheint und in die der Mensch offenbar irgendwie so eingebunden ist, daß das Verhältnis sein bewußtes Leben vorab formt.

In »Dunkelheit und Vergewisserung« bezeichnet Henrich das Grundverhältnis als eine »unauflösbare und auf keinen einfacheren Ausgang hin zu hintergehende« Verflechtung, in der »die Weise unseres Wissens und die Verfassung der Welt ineinander verflochten sind.«²¹ Dieses Grundverhältnis wird bewußt in einer philosophischen Analyse, die sich in kantischer Tradition darauf verpflichtet weiß, die »ontologische Verfassung des Wirklichen in einem mit der Aufklärung des Bezuges der Erkennenden zur Wirklichkeit aufzuklären.«²² Die Struktur der philosophischen Reflexion, die dabei in dem doppelten Sinne Reflexion ist, daß sie ihre eigenen Erkenntnisbedingungen und Weltbezüge zu erfassen sucht, bildet sich offenbar im Grundverhältnis als einer in der Reflexion nicht weiter hintergehenden ursprünglichen Einheit ab, allerdings darin nicht als transzendentaler Selbstbezug des Wissens und der Erkenntnis, sondern als ontologische Grundstruktur von Wissen und Wirklichkeit.

Die Vorstellung des »Grundverhältnisses« verbindet Henrich in den »Fluchtlinien« sogleich unmißverständlich mit der Zurückweisung einer rein kulturalistischen Deutung der elementaren intelligenten Funktionsweisen, wonach diese in ihrer sprachlichen Bedingt-

¹⁹ Henrich, Dieter, *Fluchtlinien*. Philosophische Essays, Frankfurt 1982, 135 ff. Der genannte Aufsatz findet sich auf den Seiten 99–181.

²⁰ Vgl., Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, 27.

²¹ Henrich, *Dunkelheit und Vergewisserung*, 40.

²² Ebd. 40.

heit eben nur relativ zu einem »wirklich in Gebrauch befindlichen Verbund sprachlicher Bedeutung«²³ zu erfassen seinen. Interessant ist das Argument, mit dem er diesen kulturalistischen Relativismus zurückweist: Die differenten kulturellen Bedingtheiten seien allein aus ihrer Differenz gar nicht verstehbar und als different erst innerhalb der Analyse eines Grundzusammenhanges intelligenter Leistungen wahrnehmbar, wenn es denn überhaupt dafür alternative Möglichkeiten geben sollte.²⁴ Differenzen und Alternativen scheinen auf einen übereinstimmenden Hintergrund zu verweisen, vor dem sie erst bestimmbar sein sollen, Unterschied und zusammenhangstiftende Einheit bestünden danach in einem bedingenden Wechselverhältnis, das die Frage nach einem einheitlichen Zusammenhang vernünftiger Grundfunktionen in einer pluralen Welt in ihr Recht setzt. Henrich spielt dabei mit noch unerklärten Plausibilitäten.

In »Dunkelheit und Vergewisserung« meint Henrich, »ohne zuviel vorauszusetzen«, davon ausgehen zu können, daß das Grundverhältnis auch ein Selbstverhältnis der Erkennenden einschließt.²⁵ Nach der Darstellung in den »Fluchtlinien« soll grundlegend für die Einsichten jeder »transzendente Analyse« der Zusammenhang »zwischen dem Gebrauch von Sätzen der Subjekt-Prädikatform und der Möglichkeit des Selbstbewußtseins« sein.²⁶ Hier liegt dann auch der eigentliche Bezugspunkt für die kritische Bemerkung von Jürgen Habermas, daß Henrich so etwas wie einen letztlich unzulänglichen Kompromiß zwischen den beiden »Paradigmen« der Bewußtseinsphilosophie und einer rekonstruktiven Sprachtheorie anstrebe, indem er die »These einer Gleichursprünglichkeit von Selbstverhältnis und Sprachfähigkeit« behauptete.²⁷ Henrich verpflichtet sich jedoch hier klar auf den Weg einer fortzusetzenden »transzendentalen« Vorgehensweise auch und gerade in der Analyse der Bedingungen von Sätzen der prädikativen Urteilsform. Solche Sätze schließen sowohl als indizierende Aussagen über etwas in der Welt wie auch als Meinungsäußerungen eines Sprechers notwendig dessen Identifizierbarkeit in Raum und Zeit bzw. dessen Selbstbewußtsein als durchgängiger Bezugspunkt innerhalb des Zusammenhangs seiner

²³ Henrich, *Fluchtlinien*, 135.

²⁴ Vgl. ebda. 135.

²⁵ Vgl. Henrich, *Dunkelheit und Vergewisserung*, 41.

²⁶ Vgl. Henrich, *Fluchtlinien*, 135.

²⁷ Vgl. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, 31f.

Meinungszustände ein. Soweit kann Henrich mit einer breiten Zustimmung rechnen, nicht nur von Habermas, der ihm hier »intuitive Plausibilität« zuspricht²⁸, sondern auch von Seiten sprachanalytischer Untersuchungen über die Verwendungsbedingungen des Personalpronomens in der ersten Person Singular. Unter Anschluß an Hector Neri Castaneda bestimmt Ernst Tugendhat die Leistung des Wortes »ich« so, daß es »den letzten Bezugspunkt aller Identifizierung« bezeichnet, ohne selbst eine Identifizierung des Sprechers vorzunehmen, der aber damit als aus der »er-Perspektive« identifizierbar gemeint sein soll.²⁹ Hier liegt auch für Tugendhat, bei allen an dieser Stelle nicht zu bestimmenden Unterschieden zu Henrich, der Ansatzpunkt für die Bestimmung des Selbstbewußtseins. Für Henrich aber ist über sprachtheoretische Überlegungen hinaus in der Möglichkeit von Sätzen der Subjekt-Prädikatform eine zweistufige Identität für die Sprecher angelegt: Die indizierende Verwendung dieser Sätze setzt sie bei der unterscheidenden Identifizierung von Einzelformen selbst als prädikativ unterscheidbare Einzelne, als Personen voraus. Innerhalb des »Einheitszusammenhangs« ihrer Meinungszustände, die durch Beziehungen der Begründung und Widerlegung miteinander verknüpft sind und so eine durchgängige Selbstbeziehung erforderlich machen, beziehen sich die Sprecher auf sich als einheitliches Subjekt, als »der Eine gegenüber der ganzen Welt«.³⁰ Mit dieser zweiten Stufe der Selbstbezugnahme, die von allen besonderen Inhalten der Zuschreibung zu sondern sein soll, ist für Henrich eine besondere Unmittelbarkeit gegeben und damit die nicht weiter hintergehbare grundlegende Form von Selbstbewußtsein. Hier liegt das Zentrum »aller Zuschreibung überhaupt, sowohl zur Person als auch zu irgend einem anderen in der Welt«.³¹ Diesem Subjekt gegenüber und von seinem Einheitssinn abhängig konstituiert sich die Einheit der Welt. Aus der Subjekt-Prädikatform von Sätzen bzw. Urteilen leitet Henrich eine Subjekt-Welt-Korrelation im Grundverhältnis des Selbstbewußtseins her. Von daher ist es verständlich, aber doch mißverstanden, wenn Jürgen Habermas das Grundverhältnis Dieter Henrichs auf die reflexive Selbstobjektivierung eines tran-

²⁸ Vgl. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, 31 f.

²⁹ Vgl. Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, 97.

³⁰ Vgl. Henrich, *Fluchtlinien*, 136 ff.

³¹ Ebd. 140.

szendentalen Subjekts hin deutet.³² Henrich bezieht die Ebenen von Subjekt und Objektivierung als Person gestuft und korrelativ aufeinander, bringt sie jedoch nicht in eine Reflexionsbeziehung, es handelt sich bei ihm um zwei Formen der Selbstbeziehung, die jeweils reflektiert zu erschließen sind. Die Unmittelbarkeit des subjektiven Selbstbezugs scheint eine reflexive Vermittlung sogar auszuschließen. Da diese Unvermitteltheit für Henrichs Vorstellung vom Zentrum des Selbstbewußtseins und der Welteinheit wesentlich zu sein scheint und dieser Gedanke einigermaßen irritiert, soll dessen Einbettung in Henrichs Denken kurz skizziert werden.

5.4. Subjektivität ohne Reflexion

Wie Dieter Henrich selbst sagt, hängt von der Einheit des Selbstbewußtseins jeder mögliche Identitätssinn ab.³³ Es mag erlaubt sein, die Richtung rekonstruktiv umzukehren und zu fragen, von welchem Sinn von »Identität« sich Henrich in seiner Theorie der Subjektivität leiten läßt.

In »Dunkelheit und Vergewisserung« schreibt Henrich trotz oder gerade wegen einer gewissen esoterischen Tendenz mehr als an anderen Orten Klartext. Er sagt dort: »Wir wissen in vollkommener, unübersteigbarer Klarheit, DASS wir sind ... Wir wissen aber nichts über den Ursprung und die innere Möglichkeit solchen Wissens ...«³⁴ Damit wendet sich Henrich gegen die Erwartungen der Tradition der »Reflexionsphilosophie«, im Selbstbewußtsein »eine Form zu sehen, die aus sich transparent ist«, wie er in den »Fluchtlinien« sagt.³⁵ Die Auseinandersetzung mit der von ihm so genannten »Reflexionstheorie des Selbstbewußtseins« hatte Henrich in seiner ausführlichen Interpretation Fichtes schon in den sechziger Jahren vorgenommen.³⁶ Im folgenden wird auf den Aufsatz »Fichtes ›Ich« Bezug genommen, dessen Erstfassung auf das Jahr 1966 zurückgeht.³⁷

³² Vgl. Habermas, Nachmetaphysisches Denken, 27.

³³ Vgl. Henrich, Fluchtlinien, 140.

³⁴ Henrich, Dunkelheit und Vergewisserung, 41.

³⁵ Henrich, Fluchtlinien, 151.

³⁶ Vgl. Henrich, Dieter, Fichtes ursprüngliche Einsicht, in: Subjektivität und Metaphysik. FS für Wolfgang Cramer, hrsg. von D. Henrich und H. Wagner, Frankfurt 1966, 188–232.

³⁷ Vgl. Henrich, Dieter, Fichtes »Ich«, in: Ders., Selbstverhältnisse. Gedanken und Aus-

Dort wird die Reflexionstheorie der Selbstbeziehung dargestellt und unter zwei Schwierigkeiten gestellt. Fichte nimmt danach seinen Ausgang von einer Vorstellung des »Ich-Bewußtseins«, wie er sie bei Kant ausformuliert vorfindet, und die hier in Henrichs Begriffen kurz nachzuzeichnen ist: Bewußtsein ist Bewußtsein von etwas, von Objekt. Selbstbewußtsein ist der Spezialfall solchen Bewußtseins, in dem »der Akt des Denkens und das, was gedacht wird, nicht voneinander verschieden sind.«³⁸ Dieser Akt einer denkenden Rückwendung auf sich, d. h. der Reflexion, bringt die Einheit mit sich selbst zum Bewußtsein und zwar die Einheit des »Ich« als eben diesen Akt. Das »Ich« hat demnach die Struktur einer reflexiven Selbstidentifikation, bei der »Ich« sich also selbst als Aktivität zum Thema seines Wissens hat.«³⁹ Im Erkennen ergibt sich dabei eine zirkuläre Dualität, das Subjekt als Subjekt und das Subjekt als Objekt für sich selber. Daher ist das Subjekt für sich allein nicht erkennbar, nur als sein eigener Akt und in diesem Akt.

Die Selbstbeziehung im Selbstbewußtsein wird nach dieser »Reflexionstheorie« dadurch konstituiert, daß das Subjekt sich selbst zu seinem eigenen Objekt macht. Fichte nun weist auf eine erste Schwierigkeit hin, indem er fragt, welche Rolle das in der Reflexion vorausgesetzte Subjekt der reflexiven Selbstbeziehung spielt. Ist es das von sich wissende Subjekt, so wird vorausgesetzt, was die Reflexionsbeziehung erklären will. Ist es jedoch weniger, sozusagen noch nicht ein »Ich« im eigentlichen Sinne, so kann die Einheit des Selbstbewußtseins nicht mehr als Selbstauffassung des »Ich« erklärt werden. »Denn das Selbstbewußtsein besteht in gar nichts anderem als in der Identität der beiden Seiten der Gleichung Ich=Ich.«⁴⁰

Dieser von Henrich mit Fichte geteilte Sinn von Identität als einer mathematisch beschreibbaren eindeutigen Übereinstimmung ist hier klar in der Argumentation vorausgesetzt. In einer späteren (1976) Abhandlung unter dem Titel »Identität und Objektivität« spricht Henrich das Subjekt des Selbstbewußtseins als »Identitätssprinzip« an und erklärt seine Verwendung des Wortes »identisch« mit der Formel »eines und dasselbe sein«, was auch als »numerisch

legungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie, Stuttgart 1982, 57–82.

³⁸ Ebda. 61.

³⁹ Ebda. 61.

⁴⁰ Ebda. 63.

identisch« übersetzt werden könne.⁴¹ Der so bestimmte Identitätsbegriff entspricht dem formallogischen und scheint auf den ersten Blick einleuchtend und plausibel. Auch Habermas hatte in »Erkenntnis und Interesse«, wie oben gesehen, für die Selbstreflexion der kritischen Wissenschaft eine solche numerisch eindeutige Identität der reflexiv verknüpfbaren und erkennbaren Relata recht selbstverständlich als Garant für die Autonomie der Erkenntnis angenommen.⁴²

Diese »enge« Fassung der Identität ist jedoch keineswegs notwendig und ohne Alternative. Ernst Tugendhat bezeichnet sie als schlichtweg tautologisch und epistemisch irrelevant, weswegen die Formel »Ich=Ich« nicht als Beziehung einer (Selbst-)Identifikation gedeutet werden könne. Eine solche Identitätsrelation sei nach ihm auch mißverstanden, wenn sie als Wissensrelation aufgefaßt werde, da sie allererst selbst ein möglicher Gehalt propositionalen Wissens sei. Das Wissen könne nicht in seinen Gehalt »hineinkriechen«. Das Problem, das Henrich bei Fichte untersuche, ergebe sich nur unter den begrifflichen Zwängen der Vorstellung einer identischen und doch unterscheidenden Reflexion zwischen Subjekt und Objekt, es sei ein »Reflex der Widersinnigkeit des Ansatzes«, in dem auch der gewöhnliche Sinn von Identität verfehlt werde.⁴³ Diese fundamentale Kritik stimmt Henrich wohl zum Teil sogar in seiner Abkehr von der Reflexionstheorie zu. Ernst Tugendhat räumt selbst ein, daß er für sein methodisch anderes, sprachanalytisches Vorgehen keine letzten »Beweismittel« habe.⁴⁴ Immerhin kann sich Henrich methodisch und grundbegrifflich in einer respektablen Tradition wissen, deren Probleme und Erkenntnisgehalte erst einmal auf einer anderen Methodenebene rekonstruiert werden müßten. Unangesehen dessen läßt sich jedoch auch aus der umgangssprachlichen Untersuchung des Identitätsbegriffs vermuten, daß dort Identitätsaussagen keineswegs nur als Äquivalenzrelationen im logisch strengen Sinn verwendet werden, also unter Einschluß der Bedingungen von Symmetrie, Transitivität und, als deren Folge, Reflexivität der Relata. Ulrich Pardey hat kürzlich auch darauf hingewiesen, daß es in der Umgangssprache reflexive Ausdrücke und Beziehungen gibt, die keine eigent-

⁴¹ Vgl. Henrich, Dieter, Identität und Objektivität: eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion, in: Sitzungsberichte d. Heidelberger Akademie d. Wissenschaften. Philos.-histor. Klasse, Abh. 1, Heidelberg 1976, 57.

⁴² Vgl. Habermas, Erkenntnis und Interesse, 351.

⁴³ Vgl. Tugendhat, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, 54 ff.

⁴⁴ Vgl. ebda. 57.

lichen »Selbstverhältnisse« im Sinne Henrichs sind, also keine strenge Identitätsrelation beinhalten.⁴⁵ Hector-Neri Castaneda hat im Anschluß an Frege den Begriff einer »kontingenten Identität« formuliert, wonach grob gesagt verschiedene Perspektiven auf einen Gegenstand subjektiv verschieden und doch real übereinstimmend sein können. Er hat dazu eine ganze Familie von »Selbigkeitsrelationen« analysiert.⁴⁶ Dies alles kann hier nur eher illustrativ angeführt werden, um die scheinbar plausible Eindeutigkeit eines zu schnell in Anspruch genommenen Identitätsbegriffs ein wenig zu erschüttern. Es wird noch darauf zurückzukommen sein.

Die zweite Schwierigkeit, in die Henrich die Reflexionstheorie geraten sieht, liegt nun gerade in der Möglichkeit der Identifikation des Gedachten mit dem Denkenden. Das Selbstbewußtsein setzt ja im bewußtseinsphilosophischen Paradigma voraus, daß das »Ich« von sich als dem Inhalt des eigenen Wissens weiß. Wenn Selbstbewußtsein erst durch einen Akt der Reflexion zustande kommen soll, so ist notwendig und zirkulär im voraus anzunehmen, daß es von sich weiß, um sich reflektiert wirklich als sich selbst erkennen zu können. Denn keine äußere vermittelnde Instanz kann sicherstellen, daß das gewußte Objekt in der reflexiven Rückwendung das erkennende Subjekt selbst ist.⁴⁷ Wieder trägt die Identitätsformel »Ich=Ich« die Überlegung. Das Problem ist die Sicherstellung eben dieser bewußten strengen Identität der Relata. Ernst Tugendhat sieht denn auch die Schwierigkeit erst damit auftreten, daß das »Ich« im Sinn dieser Formel, also das Subjekt, mit dem »Ich« in der Verwendung dieses Wortes als singulärer Term für ein Individuum, also bei Henrich dem möglichen Objekt der Reflexion, identifiziert werden soll.⁴⁸ Eine solche Identifikation sei als Erkenntnisleistung sinnlos, weil eben in der tautologischen Übereinstimmung der Personalpronomina keine eigene Einsicht vorliege.⁴⁹ Damit scheint er jedoch Henrichs Überlegungen von der Unmittelbarkeit des Selbstbezugs eher aus anderem Blickwinkel zu stützen. Auch wenn Tugendhat dem widerspricht⁵⁰,

⁴⁵ Vgl. Pardey, Ulrich, In welchem Sinne ist die Identität eine Äquivalenzrelation? in: Zeitschrift für philosophische Forschung 48 (1994) 543–557, bes. 550 ff.

⁴⁶ Vgl. Castaneda, Hector-Neri, Sprache und Erfahrung. Texte zu einer neuen Ontologie, Frankfurt 1982, 231 ff.

⁴⁷ Vgl. Henrich, Fichtes »Ich«, 63 ff.

⁴⁸ Vgl. Tugendhat, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, 68 ff.

⁴⁹ Vgl. ebda. 60.

⁵⁰ Vgl. ebda. 60.

kann eine Tautologie als analytisch wahres Urteil und so als vorgegebene, wenn auch fraglose Einsicht verstanden werden.

Es kann jedoch wohl gefragt werden, ob ein flexiblerer Begriff von Identität nicht doch einige der kantischen Annahmen bezüglich der Reflektiertheit des Selbstbewußtseins wieder in ihr Recht setzen kann. Denn das Grundproblem, das Fichte in der »Reflexionstheorie« fand, und das als das »Paradox des Selbstbewußtseins« in die Literatur eingegangen ist⁵¹, besteht nicht, wie oft fälschlich angenommen⁵², in der notwendigen Vergegenständlichung und objektivierenden Selbstverfehlung des Subjekts in der Reflexion. Fichte wollte die Subjekt-Objektbeziehung im Selbstbewußtsein erklärtermaßen weder auflösen noch auf anderer Ebene hintergehen.⁵³ Sein Subjekt sollte vielmehr zugleich Objekt und damit identisch sein. Henrich macht deutlich, daß das Problem nicht die etwaige Paradoxie des Phänomens Selbstbewußtsein ist, sondern die Zirkularität der Reflexionstheorie⁵⁴: Die Schwierigkeiten lagen in der scheinbar alternativen und damit für Fichte und Henrich notwendigen Deutung der Reflexion als Relationsbeziehung mit numerisch eindeutigen Relata. Eine so verstandene Reflexion muß als identisch und identifiziert voraussetzen, was sie doch erst identifizieren soll. Die Reflexion kann das Selbstbewußtsein nicht hintergehen und klären, das Selbstbewußtsein erst klärt die Möglichkeit der Reflexion.⁵⁵ Es ist ja denn auch im »Grundverhältnis« als Möglichkeitsbedingung jeder Identifikation angesetzt.

5.5. Das unvermittelte »Wissen von sich als wissender Subjektivität«

Die Struktur des Selbstbewußtseins ist für Dieter Henrich von einer grundlegenden Spannung zwischen dem, »was das Ich ist, und dem, vermittels dessen es expliziert werden muß.«⁵⁶ Die Gewißheit, im

⁵¹ Vgl. Schmitz, Hermann, System der Philosophie, Bd. 1: Die Gegenwart, Bonn 1964, 245 ff.; Pothast, Ulrich, Über einige Fragen der Selbstbeziehung, Frankfurt 1971, 18 f.

⁵² So bei Habermas, Nachmetaphysisches Denken, 275 f.

⁵³ Vgl. Fichte, Johann Gottlieb, Nachgelassene Schriften, Bd. 2, hrsg. von H. Jacob, Berlin 1937, 357: »Es ist zugleich Subjekt und Objekt.«

⁵⁴ Henrich, Fichtes »Ich«, 62.

⁵⁵ Vgl. Henrich, Fichtes ursprüngliche Einsicht, 196.

⁵⁶ Henrich, Fichtes »Ich«, 65.

Selbstbewußtsein mit sich vertraut zu sein, ist »untrüglich, instantan und so sehr über jeden Zweifel erhaben,« daß jede Nachfrage absurd scheinen müßte, wie er in einer späteren Abhandlung mit dem Titel »Selbstbewußtsein« unter Bezug auf die zweite Schwierigkeit der Reflexionstheorie bemerkt.⁵⁷ Würde man nun dem Phänomen des Ich zutrauen, »seine eigene Auslegung zu sein«, fiel man in die Probleme der Reflexionstheorie zurück, die das Phänomen als unerklärt voraussetzen müsse und den Ursprung seiner Ausbildung verfehle.⁵⁸ Wie schon im sogenannten Grundverhältnis gesehen, tritt neben ein unhintergebar evidentes »daß« ein ebenso ursprünglich unbestimmtes »wie« hinsichtlich der Ausbildung und Art dieses Wissens um die eigene Subjektivität.

Im Anschluß an Fichte skizziert Henrich Grundelemente der Verfassung des Selbstbewußtseins, die offenbar bewußtseinsphilosophische Grundeinsichten nach Abzug der Reflexionstheorie sicherstellen sollen und die in jeder Theorie des »Ich-Bewußtseins« zu berücksichtigen seien.⁵⁹ Wichtig sind im vorliegenden Zusammenhang zwei dieser Elemente, das der Aktivität und das des Wissens von dieser Aktivität. Diese Elemente sollen in einer ursprünglichen Einheit untereinander verbunden sein. Keines darf ohne Bindung an alle anderen herausgehoben werden, da die Bestimmung des Ganzen von einem seiner Teile aus wieder in die Probleme der Reflexionstheorie zurückführen würde. Erst die zusammenhängende Einheit des Ganzen könne das Zusammenwirken seiner Teile tragen und klären.⁶⁰ Das Selbstbewußtsein ist gleichzeitig ein einheitlicher Zusammenhang aus Elementen und ein Zusammenwirken von Elementen im Zusammenhang. Teile und Ganzes sind wechselseitig bestimmt und abhängig. Auf diese Gedankenfigur, Einheit als differenzierende Grundlage der Teile, waren wir oben bei der Abweisung des kulturrelativistischen Einwands gegen ein transzendentes Vorgehen schon gestoßen. Fichtes Formel von einem Ich, das sich schlechthin selbst als Subjekt und Objekt zugleich setzt, dessen Wesen »sich

⁵⁷ Vgl. Henrich, Dieter, Selbstbewußtsein: kritische Einleitung in eine Theorie, in: Hermeneutik und Dialektik, Bd. 1, hrsg. von R. Bubner u. a., Tübingen 1970, 257–284, hier: 266.

⁵⁸ Vgl. Henrich, Fichtes »Ich«, 65.

⁵⁹ Vgl. Henrich, Fichtes »Ich«, 66 ff.

⁶⁰ Vgl. ebda. 68 f.

selbst Setzen als setzend« sei⁶¹, wollte der korrelativen Gleichzeitigkeit von ganzem Ich und seinen aufeinander bezogenen Elementen Ausdruck verleihen und dem damit gegebenen »unmittelbaren Charakter« des Wissens im Selbstbewußtsein⁶² gerecht werden. Die Elemente des Ich müssen gleichzeitig und mit einem Schlag eintreten. »Hinsichtlich des Ich gilt, daß von ihm gar nichts statthat, wenn es nicht im Ganzen statthat«, wie Henrich schreibt.⁶³

Und dabei sei das Ich »wesentlich Aktivität«, denn es sei nicht vorzustellen, daß irgend etwas anderes als es selbst die Beziehung bewirken könne, in der es unmittelbar zu sich selbst stehen soll. Das Ich ist als »Subjekt seines bewußten Selbstseins« durch sich selbst als Subjekt und Objekt zugleich für sich gegeben, »gesetzt«. Der Grundgedanke einer »numerischen Identität« des Selbstbewußtseins begründet nicht nur für Fichte, sondern auch bei Dieter Henrich sowohl die identische Unmittelbarkeit des Ichs wie dessen unvermittelte aktive Autonomie, sein Selbstsein. Insofern kann das Ich als »Ursprung der eigenen Akte und eines beherrschten Selbstverhältnisses«⁶⁴ gelten und gleichzeitig als »Wissen von sich als wissender Subjektivität«⁶⁵. Die Reflexion vergegenständlicht ein solches um sich wissendes Ich nur, indem sie es als Einzelnes aus dem Weltzusammenhang löst und ausdrücklich begreift, aber eben nur aufgrund der ursprünglichen Selbstbeziehung des Ich. Dessen Wissen von sich ist unmittelbar gegeben mit der Aktivität, durch die es mit sich in Beziehung steht, ohne Reflexion, aber als deren Möglichkeitsbedingung.

Es ist wohl deutlich, wie ein bestimmter Identitätsbegriff zunächst die Kritik an der »Reflexionstheorie« anleitet und dann zu einer Grundstruktur des Ich führt, in der Aktivität und Wissen von dieser Aktivität eine nicht weiter hintergehbare, weil unmittelbare und stets korrelative Einheit bilden. Henrich spricht an anderer Stelle von dem entsprechend beschriebenen Zusammenhang von »Selbstbewußtsein und Selbsterhaltung« als der »Grundstruktur der modernen Philosophie«.⁶⁶

⁶¹ Vgl. Fichte, Johann Gottlieb, Nachgelassene Schriften, Bd. 2, hrsg. von H. Jacob, Berlin 1937. 357.

⁶² Vgl. Henrich, Fichtes »Ich«, 71.

⁶³ Ebda. 71.

⁶⁴ Ebda. 67.

⁶⁵ Henrich, Fichtes ursprüngliche Einsicht, 196.

⁶⁶ Vgl. Henrich, Dieter, Die Grundstruktur der modernen Philosophie, in: Ders., Selbst-

Fichtes Wissenschaftstheorie war dann in ihren verschiedenen Fassungen der Versuch, der intern korrelierten Einheit des Ich einen Grund zu geben, der dann nicht nur ein theoretischer, sondern der Art des Wissens im Selbstbewußtsein entsprechend ein tatsächlicher, aktiver und realer Grund sein müßte. Fichte fand dann schließlich diesen Grund in der unverfügbaren Aktivität Gottes. Henrich ist offenbar auch geneigt, die Unmittelbarkeit und spontane Ursprünglichkeit des Selbstbewußtseins als Unverfügbarkeit aufzufassen. Wie er am Schluß von »Fichtes ›Ich‹« schreibt, ist die Selbstheit eine ständige Bewegung, »die aus ihr und ihrem unmittelbaren Kontakt mit sich hervorgeht.« Sie ist selbst autonom und ursprünglich, da sie von keiner weiteren »objektiven Realität« hergeleitet sein kann, sich vielmehr selbst als Absetzung von jeder solchen Wirklichkeit versteht. Dennoch sei diese Selbstheit durch die Weise, in der sie sich verwirklicht und in ihrer Verwirklichung begreift, zugleich begriffen als »belebt und auch überschritten durch eine Realität, die sie begründet.«⁶⁷ Das Selbstbewußtsein scheint jedenfalls so etwas wie innere ontologische Qualitäten aufzudecken.

5.6. Die Einheit von Logischem und Faktischem

Auch bei Kant findet sich immerhin der natürlich verschieden interpretierbare Hinweis, daß die »Setzung« des Subjekts, also der objektivierende Bestandteil der kategorialen Urteile als Begriff »völlig einfach und mit dem vom Sein überhaupt einerlei« sei.⁶⁸ Dieter Henrich hat in der Abhandlung »Identität und Objektivität« in einer groß angelegten Kantinterpretation plausibel zu machen gesucht, daß die Synthesisregel, die bei Kant das transzendente Subjekt konstituiert, schlüssig mit der logischen Urteilsform gleichgesetzt werden könne, die die Objektivität prädikativ beschriebener Erscheinungen begründet. Henrich will darin nicht weniger erkennen, als die Möglichkeit, das logische Regelbewußtsein des Subjekts mit dessen

verhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie, Stuttgart 1982, 83–108, bes. 94ff.; sowie: Henrich, Dieter, Über Selbstbewußtsein und Selbsterhaltung. Probleme und Nachträge zum Vortrag über »Die Grundstruktur der modernen Philosophie, in: Ders., Selbstverhältnisse, 109–130.

⁶⁷ Vgl. Henrich, Fichtes »Ich«, 82.

⁶⁸ Vgl. Kant, Immanuel, Werke, Bd. 2, hrsg. von der Preuß. Akademie der Wiss., Berlin 1902 ff., 73.

spontaner Einzelheit und Realität nach Art eines Schlusses zu verbinden. Diese Verbindung von »Logischem und Faktischem« im Selbstbewußtsein könne dann die »Geltung von notwendigen Regeln für alle Erscheinungen begründen.«⁶⁹ Die zumindest inhaltliche Nähe zum Cartesischen »Cogito-Argument« und zum »ontologischen Argument«⁷⁰ mit ihren Ansprüchen ist hier offensichtlich.

Die Struktur des Selbstbewußtseins, wie Henrich sie ausgehend von Fichte und Kant zu bestimmen sucht, führt deutlich hin zur Struktur des »Grundverhältnisses«, das ja aus dem Zusammenhang der Möglichkeit prädikativer Sätze mit der Möglichkeit von Selbstbewußtsein erklärt ist und auf eine ursprüngliche ontologische Korrelation der primären intelligenten Leistungen mit der Verfassung der Wirklichkeit der Welt hinführt. Im Selbstbewußtsein selbst ist eine Korrelation von Logischem und Faktischem, von Wissen und spontaner Aktivität, von unverfügbarer unmittelbarer Einheit und intern differenzierten und zusammenwirkenden Teilen angenommen. Bereits im »Ich-Bewußtsein« kann die aus dessen numerischer Identität und Einheit erst ermöglichte Reflexion für sich als Vorgabe einen Sinn von Identität und Realität finden, der sowohl das Subjekt als unmittelbare und durchgängige Einheit in allen Meinungszuständen auffaßt und deuten läßt, wie auch als Einheitsinn für die Zuschreibungen zu Person und Welt dient. In den »Fluchtlinien« wird das Wissen des Selbstbewußtseins als »wirkliches« Wissen bezeichnet, nicht nur in dem Sinn, daß es ein Wissen von Wirklichem ist, sondern zugleich selbst eine Wirklichkeit ist, »und beides notwendig zugleich«.⁷¹ Hier hat die eingangs gemachte Beobachtung, daß für Henrich Epistemologie und Ontologie zusammenzufallen scheinen, ihren Anhalt. Sozusagen auf dem Boden alles möglichen Wissens liegt eine strenge Identität, die Wissen und Wirklichkeit gleich ursprünglich ist, und deshalb Wirkliches weiß und einen Sinn für Wirkliches hat, weil sie immer schon sich selbst »wirklich« weiß. Etwas bildlich gesprochen, scheinen für Henrich im Selbstbewußt-

⁶⁹ Vgl. Henrich, Identität und Objektivität, 108 ff.

⁷⁰ Der ontologische Gottesbeweis ist bekanntlich ein Thema, das Henrichs Denken von seinen Anfängen her mitbestimmt hat: Vgl. Henrich, Dieter, Der ontologische Gottesbeweis: Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit, Tübingen 1960, bes. 263 ff.: Hier wird der objektive Geltungssinn kategorialer Aussagen von der Möglichkeit abhängig gemacht, die Beziehung von Wesen und Dasein über die Ontotheologie hinaus auf Stellen ihrer Indifferenz hin zu untersuchen.

⁷¹ Vgl. Henrich, Fluchtlinien, 144.

sein Identität, Wirklichkeit und Wissen korreliert und irgendwie auf alles abzufärben, womit dieses Selbstbewußtsein nach innen und außen zu tun hat, das ja wiederum im Grundverhältnis der »Welteinheit« korreliert ist.

Allerdings sollte ja die Analyse der spontanen intelligenten Leistungen Unvereinbarkeiten in den primären Weltbezügen und Selbstzuschreibungen aufzeigen. Sicherlich meinte Henrich damit auch die Schwierigkeiten, denen bislang nachgegangen wurde, so das Ineinandergehen von Klarheit und Intransparenz im Selbstbewußtsein. Der streng identifizierende Weg von Satzeinheit, Selbsteinheit und Welteinheit führt aber offenkundig aus solchen »Konflikten am Anfang«⁷² hinaus. In rekonstruktiver Absicht ist hier wohl schon der Umriß der Antwort gezeichnet worden, noch bevor die Frage ganz formuliert war. Begriffliche und methodische Unklarheiten von Anfang an machten dieses Vorgehen erforderlich. Nun aber geht es darum, der Ziellinie zu folgen, auf die hin Henrich schon die »primären und natürlichen Wissensformen« in einen ontologischen und metaphysischen Zusammenhang stellt. Der Grundriß und Status seines theoretischen Konzepts von Leistungsweise der Vernunft und Wirklichkeit wird erst ganz deutlich werden, wenn die Problemstellung deutlich ist, auf die er nicht nur gegenüber der philosophischen Tradition, sondern »in unserer Zeit«⁷³ zu antworten sucht. Wie Henrich in den »Zwölf Thesen« schreibt, geht es ihm um eine Frage, die »auf eine Synthesis« geht.⁷⁴ Er will auf ein »Umfassenderes« hindenken⁷⁵, denn:

(1.) Die elementaren Erkenntnisweisen führen zu unaufhebbar unvollständigen Ergebnissen, die zudem untereinander im Widerspruch stehen.

(2.) Aber weder die Vernunft noch ein auf Vernunft orientiertes Leben kann in dieser Unvollständigkeit und in solchen Widersprüchen einfach nur verharren.⁷⁶

Für die gegenstandsbestimmende Erkenntnis, die Grundfunktionen, die »Einzelnes von Einzellnem unterscheidbar machen«⁷⁷, also den

⁷² Henrich, *Konzepte*, 17.

⁷³ *Ebda.* 11.

⁷⁴ *Ebda.* 16f.

⁷⁵ *Ebda.* 17.

⁷⁶ *Ebda.* 13.

⁷⁷ Henrich, *Dunkelheit und Vergewisserung*, 41.

ontologischen Bezugspunkt und Prüfstein des Identitätsgedankens, soll dieser Konflikt nun skizziert werden.

5.7. Gegenstandsbestimmende Erkenntnis oder das Paradox der Ontologie

In »Dunkelheit und Vergewisserung« schreibt Henrich: »Indem wir wissen, daß unsere Welt eine Ordnung der Koexistenz von Einzelnen ist, wissen wir auch, welches die Bedingungen sind, unter denen wir zu verlässlichem Wissen über ein Einzelnes kommen können.«⁷⁸ Die Vorstellung von der Welt als einem Ordnungsgefüge aus darin unterscheidbaren Einzelnen nennt Henrich in dem Aufsatz »Kant und Hegel« die »wirkliche Ontologie unserer primären und natürlichen Welterfahrung«⁷⁹. Diese primäre Ontologie ist also die Weltsicht, auf die wir uns für gewöhnlich und tatsächlich verlassen, wenn wir uns in unserer Welt verhalten und uns zu dem, was darin für uns wirklich ist, in ein orientiertes und orientierendes Verhältnis setzen. Man könnte bei dieser Welt aus »natürlichen« raumzeitlichen Dingen, Ereignissen und Verhältnissen wohl auch vom alltäglichen Realismus des sogenannten gesunden Menschenverstandes sprechen.⁸⁰ Und dabei hat man zumeist weder Physik noch Metaphysik im Sinn. Ebenso schwer man einen Nichtphilosophen oder Nichtmystiker – einmal mit Verlaub ganz gemeinhin gesprochen – von der grundsätzlichen Ungesicherheit oder gar Irrigkeit einer solchen, seiner Weltauffassung überzeugen wird, so problematisch erscheint sie nach dem Gang durch die philosophische Tradition, und nicht nur der Erkenntnis-kritik.

Für Hegel etwa kehrt sich der gewöhnliche, gemeine Sinn von »abstrakt« und »konkret« gerade um. Da werden die augenscheinlich so klar umgrenzbaren Einzeldinge auf einmal abstrakt, wenn sie unmittelbar benannt werden, und konkret ist an ihnen ihre Vielgestalt

⁷⁸ Henrich, Dunkelheit und Vergewisserung, 41.

⁷⁹ Henrich, Dieter, Kant und Hegel. Versuch der Vereinigung ihrer Grundgedanken, in: Ders., Selbstverhältnisse, Stuttgart 1982, 173–208, hier: 192.

⁸⁰ Vgl. dazu: Koch, Anton Friedrich, Wozu noch Erste Philosophie? Über das Wechselverhältnis von Subjektivität und raumzeitlicher Einzelheit, in: Zeitschrift für philos. Forschung 48 (1994) 497–517, bes.: 498 ff.

und Beweglichkeit, die nicht einfach »sinnlich gewiß« ist, sondern mitgedacht werden muß.⁸¹

Dieter Henrich nun geht in seinem Aufsatz »Kant und Hegel« erklärtermaßen in seinen ontologischen Überlegungen wie Hegel nicht den Weg der kantischen Erkenntniskritik, sondern setzt bei der Verfassung der »wirklichen, primären Ontologie« ein.⁸² Aus dieser Ontologie wüßten wir ja, wie wir zum »Gewinn von Wissen über Wirkliches in der Welt« gelangen könnten.⁸³

Die Sicht der Welt als »Zuordnung von in ihrem Dasein zugleich selbständigen Einzelnen« sei zwar vertraut, aber »alles andere als ... aus sich selbst heraus verständlich.«⁸⁴ Denn einerseits läßt sich das Dasein der Einzelnen »außerhalb der Ordnung und für sich allein« gar nicht denken. Was sie für sich als Differente sind, sind sie aufgrund der sie erst unterscheidenden Zuordnung zu differenten Anderen innerhalb der Ordnung. So scheinen sie von der Ordnung »realiter ganz abhängig«.⁸⁵ Andererseits kann die Ordnung nur gedacht werden als zusammengesetzt aus selbständigen Einzelnen. »Einzelne und Ordnung setzen sich also wechselseitig voraus«⁸⁶, jedoch so, daß sie die Möglichkeit des wechselseitig anderen nicht begreifbar machen können. Ihre Beziehung nennt Henrich in »Dunkelheit und Vergewisserung »in einem strengen und unauflösbaren Sinn correlative«, die »Möglichkeit ihrer Interdependenz« sei nicht weiter verständlich zu machen.⁸⁷

Verstehbar ist aber, daß Henrich das Wissen um das Zusammenbestehen von Einzelfnem und Ordnung in seinem »Grundverhältnis« ansiedelt. Dieses war als ontologisch relevanter Zusammenhang von selbstbewußtem Wissen und präzifizierbarer Verfassung der Wirklichkeit eingeführt worden. Die indizierenden Funktionen prädikativer Aussagen bestimmen Einzelnes in einer Ordnung von raumzeitlichen Einzelnen unter Bezug auf die identifizierbare Einzelheit der Person des Sprechers und seine ursprüngliche Identität als Subjekt. Das Subjekt wiederum ist Identität in allen aufeinander zu beziehen-

⁸¹ Vgl. Hegel, Georg Friedrich Wilhelm, *Wer denkt abstrakt?*, in: Ders. *Werke* in zwanzig Bänden, Bd. 2, Frankfurt 1969, 575–581.

⁸² Henrich, *Kant und Hegel*, 192 ff.

⁸³ Vgl. Henrich, *Dunkelheit und Vergewisserung*, 41.

⁸⁴ Henrich, *Kant und Hegel*, 193.

⁸⁵ Ebd. 193.

⁸⁶ Ebd. 193.

⁸⁷ Vgl. Henrich, *Dunkelheit und Vergewisserung*, 42.

den Meinungszuständen. Die Korrelation von Ordnung und Einzelem liegt also gleichermaßen vor in der Struktur des Selbstbewußtseins, des »Grundverhältnisses« und der ontologischen Weltverfassung. Auch das Zusammenbestehen von Differenten und einem Einheitszusammenhang ist aus der Theorie des Ich-Bewußtseins als ontologisches, »wirkliches Wissen« vertraut. Dort war allerdings als Vorbedingung für Wirklichkeit des Wissens die Identität der Wissensrelation mit dem Wissenden und dem Gewußten angesetzt, was wohl für die »wissende Weltbeziehung« nicht gelten kann. Der Identitätssinn des Subjekts innerhalb seiner Meinungsgeschichte und gegenüber der Welt ist aber für Henrich, wie er in den »Fluchtlinien« schreibt, »der zentrale Punkt, in Beziehung auf den die Identitätsfunktionen in der Weltvermeidung allererst in Gebrauch genommen werden können.«⁸⁸

Die Interdependenz von Ordnung und Einzelem in der natürlichen Ontologie kann ihm zufolge denn auch teilweise im Rückgriff auf Kants Erkenntnissubjekt erklärt werden aus den Funktionsbedingungen der Erkenntnis selbst. So wie die Erkenntnis in ihrer Gesamtverfassung aufgrund der Einheit des Subjekts auf Durchgängigkeit und Vermittlung der verschiedenen Gedanken des Ich angelegt ist, so muß denn ein selbstbewußtes Subjekt das Erkennen unterschiedener Objekte auf »eine Dimension universaler Koexistenz und die Möglichkeit des Übergangs« beziehen.⁸⁹ Was Kant mit dem Einheitszusammenhang einer in einsinnigen Relationen auf das Ich zentrierten Erkenntnis⁹⁰ nicht klären kann, ist die Ontologie der »Dinge an sich« und die Ordnung, nach der verschiedene Erkenntnissubjekte sich jeweils auf sich und gleiche andere beziehen. Diese verschiedenen Ordnungen sollen zwar die gleiche Struktur aufweisen wie die natürliche Ontologie und wahrscheinlich, so Henrich, überhaupt dieselbe Ordnung sein, sind aber für Kants Modell in der Erkenntnis als real vorausgesetzt zu denken.⁹¹

Im »ganzen Grundverhältnis in unserer Beziehung zu Wirklichem« bestehen, wie Henrich in »Dunkelheit und Vergewisserung« sagt, Selbstsein und unterschiedliche Ordnungen von Einzelnen in einer »dunklen« Weise der Koexistenz und ihrer Ermöglichung zu-

⁸⁸ Henrich, *Fluchtlinien*, 140.

⁸⁹ Vgl. Henrich, *Kant und Hegel*, 194.

⁹⁰ Vgl. Henrich, *Kant und Hegel*, 181 f.

⁹¹ Vgl. Henrich, *Kant und Hegel*, 194 f.

sammen. Zu solchen Ordnungen rechnet er »die Zeit, die organische Gestalt des Lebendigen, die Zahlen und Wirklichkeiten, die Geistverhältnisse sind, wie die Werke der Kunst und die Einrichtung der politischen Ordnungen.«⁹² So kann sich der Mensch mit seinem Selbstsein in der Welt, in der er sich zugleich findet, »nicht durchaus beheimatet« wissen.⁹³ Es bleibt die Spannung des Subjekts zu seinen verschiedenen objektivierenden Selbstzuschreibungen, zu den unterschiedlichen Ebenen der »primären Selbstbeschreibung«, von denen Henrich in den »Zwölf Thesen« spricht.⁹⁴

Auf diese Schwierigkeiten wollte dann Hegel mit einer grundsätzlich von der natürlichen verschiedenen Ontologie antworten.⁹⁵ Solch eine veränderte Ontologie als »konstruktive Theorie«⁹⁶ führt dann zu Henrichs Metaphysik des Abschlusses, zu seinem Versuch einer »synthetischen Antwort«, die das Verschiedene und Widersprüchliche »in einer einzigen Verfassung von Wirklichkeit miteinander«⁹⁷ vereinen will.

5.8. Zusammenfassung

Es drängt sich das Bild von konzentrischen Kreisen, von jeweils auf anderer Ebene und mit anderer Reichweite wiederkehrenden gleichen Verhältnissen auf, wenn man Dieter Henrichs Vernunftkonzept beschreiben soll. Eine anfängliche Verwirrung wird leicht durch seine bisweilen dunkle und mehrsinnige Sprache mit ihren von langer Tradition geformten Begriffen aufgelöst. Doch dann treten die Umrisse leitender Denkmodelle hervor.

(a) Da ist immer wieder die Denkfigur vom Ganzen und seinen Teilen, die sich im Selbstbewußtsein so ausprägt, daß nicht nur die Elemente im Ganzen aufeinander bezogen sind, sondern jedes Element bereits das Ganze enthält.⁹⁸ Mit dem Vorliegen auch nur eines Faktors muß sogleich das komplexe Ganze auftreten. Das Ganze ist

⁹² Henrich, Dunkelheit und Vergewisserung, 42 f.

⁹³ Ebda. 43.

⁹⁴ Vgl. Henrich, Konzepte, 15 f.

⁹⁵ Vgl. Henrich, Kant und Hegel, 195.

⁹⁶ Ebda. 196.

⁹⁷ Henrich, Dunkelheit und Vergewisserung, 43. Ebenso gegenüber Habermas: Ders., Konzepte, 13 u.17.

⁹⁸ Vgl. Henrich, Fluchtlinien, 147 ff.

bestimmt als eine Struktur von Wechselimplikationen, Ganzes und Teile bedingen sich gegenseitig, sind gerade deshalb nicht voneinander abzuleiten. Da es unableitbar ist, hat Selbstbewußtsein den Charakter der Fundamentalität und der Unmittelbarkeit. Da es unvermittelt ist, tritt es spontan und unverfügbar auf, ohne von seiner Genese Rechenschaft zu geben.

(b) Da ist die logische Figur einer strengen »numerischen« Selbigkeit oder Identität. Sie hat ihren Ausgang in der Unmittelbarkeit des Selbstbewußtseins, wird dort aber von Henrich begrifflich vorausgesetzt. Sie erst gibt dem Selbstbewußtsein seine logische Form. Auch die Fassung des Wechselbezugs seiner Teile und die Form der Ganzheit ist dadurch bestimmt. Dafür kann Henrich Vorstellungen und Begriffe der Traditionen Kants und Fichtes als Zeugen aufrufen. Im Selbstbewußtsein ermöglicht diese strenge Identität die Gleichsetzung von Wissen und Wirklichkeit, so daß die Figur der Reflexion abgelöst und als »sekundäres Phänomen« begründet werden kann. Die Unmittelbarkeit des Selbstbewußtseins erhält den Sinn einer bewußtseinsunabhängigen Realität.

(c) Da ist die »Verflechtung« von Wissen und Ontologie im sogenannten »Grundverhältnis«. Diese Verbindung ist hergeführt von der Tradition transzendentaler Erkenntniskritik. Durch Henrichs Fassung des Selbstbewußtseins erhält sie jedoch einen anderen Sinn: Die Struktur der »primären« Ontologie spiegelt die innere Wechselbeziehung des Selbstbewußtseins wieder, sowohl in ihrer Verfassung, wie im Verhältnis ihrer verschiedenen Ausgestaltungen. Wie das Selbstbewußtsein ist sie in ihrem Bestand unableitbar. Sie leitet die Grundfunktionen des Erkennens und steht selbst mit dem Selbstbewußtsein in einem wechselseitigen Abhängigkeitsverhältnis. In diesem Verhältnis gibt das Selbstbewußtsein der Ontologie den Sinn von Identität und Wirklichkeit vor. Weltverhältnis und Selbstverhältnis sind in ihrer Struktur gleich ursprünglich⁹⁹ aber nicht gleichgewichtig. Ihre Beziehung ist nicht die einer kritischen Reflexion oder transzendentalen Reduktion, sondern die eines strukturellen Zusammenhangs. So wirklich das Selbstbewußtsein ist, so wirklich muß auch das Grundverhältnis als Verhältnis zur Welt sein. Sind Weltbezug und Selbstbezug auch untrennbar eng verflochten, zwischen ihnen besteht doch eine ebenso grundlegende Differenz: Zur Welt gehört alles, was nicht auf die Unmittelbarkeit des Subjekts

⁹⁹ Vgl. Henrich, *Fluchtlinien*,

bezogen werden kann. Der strenge »Einheitssinn« des Subjekts gerät deshalb im Grundverhältnis notwendig in Konflikt mit der Pluralität tatsächlicher Selbstbeschreibungen und der Formen von Wirklichem.

(d) Dieter Henrich findet so zu der Aufgabe, den strukturellen Zusammenhang von Selbstbewußtsein und Weltverfassung auf eine Übereinstimmung in einem umfassenden Ganzen hin weiterzudenken. Aber dabei spricht er dann nicht mehr von der Vernunft des Menschen sondern allgemeiner von »Verstehensformen«. ¹⁰⁰ Die Vernunft ist bei ihm an die strukturellen Vorgaben und begrenzenden Möglichkeiten des »Grundverhältnisses« gebunden.

Die elementaren intelligenten Leistungsweisen des Menschen nehmen in Henrichs Konzeption ihren Ausgang in einem unhintergehbaren Bereich struktureller Verflechtungen, der jeweils spontan als ganzer auftritt. Darin sind Vorgaben für alles Wissen des Menschen von sich und seiner Welt enthalten. Bezogen auf diese Vorgaben spricht Henrich von seiner »Metaphysik des Elementaren«. Da das Grundverhältnis im Verstehen seine Genese und sein Fungieren in unverfügbare Dunkelheiten hüllt und seine Strukturen nicht aus sich selbst heraus erklärt, will er beim Denken über das Grundverhältnis und die Aufgaben, die es stellt, nicht an die Standards »wissenschaftlicher Beweisverfahren« gebunden sein. ¹⁰¹ Denn diese Theoriebildungen seien ihrerseits erst unter den Bedingungen des Grundverhältnisses möglich.

¹⁰⁰ Vgl. Henrich, *Fluchtlinien*, 134.

¹⁰¹ Vgl. Henrich, *Konzepte*, 13.

6. Versuch einer vorsichtigen Konkordanz

Die in der Kontroverse ausdrücklich rivalisierenden aber doch weitgehend nur vorausgesetzten Vernunftkonzepte von Henrich und Habermas sind nun in einem Überblick erinnert. Auch wenn an dieser Stelle keine vollständige Kontrastierung beider Entwürfe möglich ist, so darf doch auf einige Auffälligkeiten hingewiesen werden.

Beide Male wird die Vernunft nach Strukturen beschrieben, unter denen sie zwar nicht steht in dem Sinn, daß sie sich daraus eindeutig und notwendig deduzieren ließe, nach denen sie sich aber verhält und die ihre Einzelvorkommnisse bedingen und ermöglichen. Formale Strukturen gewinnen entweder in der lebensweltlichen Praxis oder im Selbstbewußtsein den Wert faktischer Gegebenheiten. Über einen Sinn von Identität von Erkennendem und Erkanntem bzw. intersubjektiver Austauschbarkeit bestimmen sie den Geltungssinn von Wirklichem. Hier wird etwas wichtiges deutlich: Es gibt sowohl bei Habermas wie bei Henrich eine gewisse innere Spannung im Wirklichkeitsbegriff. Einerseits ist da die Faktizität kontingenter Selbstbeschreibungen, pluraler Widersprüche zwischen Ordnungen und Verständigungsformationen, die »reale« Bedingtheit kommunikativer Handlungen in Situationen. Man könnte dabei in Anlehnung an Habermas Sprachgebrauch von faktischen »Objektivationen« sprechen, die sich zwar in Geltung befinden und wirksam, aber noch auf ihre Gültigkeit zu überprüfen sind. Denn andererseits ermöglicht die Wirksamkeit formaler Grundstrukturen innerhalb dieser Faktizitäten deren kritische Kontrolle am Maßstab einer vielleicht nie zu erreichenden, aber letztlich gültigen »Wirklichkeit«. Habermas hat diesen Maßstab in den immer wieder zur Vergewisserung heranzuziehenden und ins Universale zielenden Geltungsansprüchen kommunikativer Äußerungen, Henrich im »wirklichen« Wissen des Selbstbewußtseins, das alle Objektivierung normiert. »Wirklichkeit« ist also nicht eine Sache bloßer theoretischer Bestimmung als gegebene Faktizität, sondern sozusagen ein plastisches Produkt von verständigungsorientierten Handlungen bei Habermas, bzw. von Aktivitäten des Bewußtseins bei Henrich, und normiert durch deren

rationale Vorgaben. Man könnte hier im Sinn einer Sprachregelung »Faktizität« und »Wirklichkeit«, letzteres mit einem emphatischen Grundton und auf eine »realistische« Ontologie zielend, unterscheiden. Diese Unterscheidung wäre dem Unterschied von »Geltung« und »Gültigkeit« parallel zu setzen.

Beide Male sind die Vernunftstrukturen in der Theorie nicht vollständig erhellbar, da die Theoriebildung selbst unter deren Bedingungen steht. So bleibt die reflexive Erhellung partial und hypothetisch, bewahrt aber doch den universalistischen Anspruch, sich auf allgemeine und notwendige Bedingungen von Sprache, Handeln und Erkennen zu beziehen. Reflexion und Rekonstruktion vernünftiger Potentiale und Vorgaben ist in beiden Modellen ermöglicht durch und gebunden an die grundsätzliche Identität von Vorbedingung und Bedingtem.

Beide Male ist die Vernunft strukturell eingefügt in einen umfassenden Horizont komplexer Faktoren und pluraler Teilstrukturen, die in Wechselbeziehungen miteinander stehen. Dieser Zusammenhang enthält in beiden Theorieformen Selbstverhältnisse und Verhältnisse der Teile zum Ganzen. Das Einzelne ist im Gesamtkontext ebenso konstituierend wie bedingt. Man kann Habermas explizit und Henrich implizit eine holistische Auffassung von Erkenntnisleistung und Sprachform zusprechen. Dabei gehen sie beide sichtlich keinen relativistischen Weg, der nur noch »nackte Kontingenzen« unter deren Bedingungen darstellen würde, wie Habermas sagt¹, sondern binden sich jeweils an einen Universalismus, der in beiden Fällen durch einen Begriff strenger Identität in der aktiven und passiven Zuschreibungsfähigkeit Einzelner theoretisch bestimmt ist.

Beide Male ergeben sich auch ähnliche Schwierigkeiten in der kohärenten Verknüpfung unterschiedlicher und doch strukturell aufeinander verweisender Theoriefragmente zwischen Welt als ganzer, Empirie und rekonstruierten Grundstrukturen, deren identifizierende Zusammenführung zu einem »internen Zusammenhang«, wie Habermas es ausdrückt², den jeweiligen theoretischen Modellen erst ihre Konsistenz und Erschließungskraft für die Orientierung des »bewußten Lebens« verleihen kann. Es scheint, daß die Probleme, die Habermas und Henrich inhaltlich bearbeiten wollen, denen gleichen, die sich für sie formal ergeben. Verwunderlich ist das nicht,

¹ Vgl. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, 19.

² Vgl. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen*, 600.

geht es ihnen doch beiden um die Leistungsweise und Leistungskraft der eigenen menschlichen Vernunft. Und wenn man sich dabei selbst zum Problem wird, könnte es immerhin sein, daß man der Sache nahe ist – oder zu sehr.

Dieter Henrichs und Jürgen Habermas' Überlegungen zu einer aufklärenden Orientierung des Menschen in seiner Welt können wohl unter Bezug auf die jeweiligen Grundannahmen über die Kompetenzen menschlicher Vernunft in eine Diskussion gebracht werden. Dazu mag es angebracht sein, den zugeschriebenen Status des vernünftigen Individuums innerhalb beider Theorieentwürfe weiter und eigens zu verdeutlichen. Davor soll noch eine allgemeinere Besinnung auf die Rede von »Identität« stattfinden.

7. Die Identität des Einzelnen

Bislang schien sowohl bei Dieter Henrich wie bei Jürgen Habermas in ihren jeweiligen philosophischen Theorien etwas eine Rolle zu spielen, das in der bisherigen Rekonstruktion ihrer Vernunftkonzepte als ihr »Identitätsbegriff« bezeichnet wurde. Auch wo dieser Begriff einmal von Henrich als »numerische Selbigkeit« bestimmt wurde, war sein Gehalt vom identischen Subjekt abgelesen und somit offenkundig für dessen Beschreibung vorausgesetzt. Vorausgesetzt – in welcher Hinsicht? Vorgegeben beim Subjekt, also im Subjekt objektiviert, gegenständlich im Erkennenden selbst als dessen »Identität«, oder eben doch nur als »Identitätssinn«, als begriffliche Vorgabe, formale Erkenntnisbedingung, wieder im Subjekt, Erkenntnissubjekt diesmal, formal und zugleich real, wenn man Henrich folgt, müssen sie doch beide gleich sein, »identisch«, wenn überhaupt. Subjekt und Objekt zugleich und unmittelbar, wie Fichte sagt. Und erkennen ist eben identifizieren, in eins setzen. Wie sollte es denn die Erfahrung der Reflexion von »Erkenntnis und Interesse« geben, wie Habermas gegenüber Nietzsche geltend macht, wenn nicht als identische Beziehung der Vernunft auf ihre ebenso vernünftigen Bedingungen? Gleiches wird nur durch Gleiches erkannt, identifiziert, wie der Grundsatz des Aristoteles lautet.¹ Vielleicht muß man sich hier beim Leser und bei beiden Autoren entschuldigen. Beide beziehen in ihre Überlegungen den Gedanken der Geltung formaler Strukturen ein. Doch gerade das Modell der Geltung zwischen Bedingung der Möglichkeit und ermöglichter Wirklichkeit bzw. geltender Objektivität ist bei beiden offensichtlich von einem bestimmten Sinn von »Identität« her bestimmt. Er mag dafür verantwortlich sein, daß manches plausibel erscheint und doch Unbehagen auslöst. Für die weiteren Überlegungen, sowohl zur Identität des Individuums, wie zu den auf Universalität und Integration gerichteten »abschließenden Interpretationen« von Henrich und Habermas, mag es angebracht sein, zunächst

¹ Aristoteles, *Metaphysik*, B4, 1000b, 5.

die theoretischen Bedingtheiten von »Identität« als interpretativen Rahmen allgemein zu skizzieren.

7.1. Allgemeines zu Struktur und Begriff von »Identität«

7.1.1. Ein paradoxer Begriff?

Allgemeines zur »Identität« sagen zu wollen, das erscheint schon in sich widersprüchlich. Wenn man für gewöhnlich von der Identität eines Menschen spricht, so meint man gerade sie oder ihn als Individuum, also als nicht verallgemeinerbaren Einzelnen. Das Besondere ist damit angesprochen. Das Individuum war ja auch der Tradition »ineffabile«, nicht in Allgemeinbegriffen auszusagen. (Bei Augustinus findet sich »identitas« als strenge »Sich-selbst-Gleichheit« unter den Eigenschaften Gottes, nur Gott kann diese Identität besitzen und insoweit Er auf die Welt bezogen ist, muß Er alles zeitlich und räumlich in reiner Gegenwart umfassen.²)

Aber das Adjektiv »identisch« legt zugleich den Gedanken von Übereinstimmung nahe, und Übereinstimmung meint doch wohl Verallgemeinerbarkeit von Einzelnen unter einem gemeinsamen Begriff. Schnell findet man zwischen der Identität des Besonderen und Identität als Übereinstimmung zu dem »Paradox der Identität«, dessen bekannteste und pointierteste Fassung von Ludwig Wittgenstein stammt: »Von *zwei* Dingen zu sagen, sie seien identisch, ist ein Unsinn, und von *Einem* zu sagen, es sei identisch mit sich selbst, sagt gar nichts.«³ Aber das befriedigt nicht recht; man fühlt sich mißverstanden. Wenn man davon spricht, daß etwas identisch sei, meint man weder das eine noch das andere. Haben wir uns wieder einmal von der Oberflächengrammatik unserer Sprache verhexen lassen und etwas sprachlich Unsinniges gesagt? Oder ist vielleicht vielmehr Wittgenstein einem mathematisch philosophischen Kunstwort auf den Leim gegangen? Bei der »Identität« sprachlicher Ausdrücke ($a=b$) wie Morgenstern und Abendstern weicht man klassischerweise dahin aus, mit Gottlob Frege Identität als extensionale Synonymie zu erklären, also als Gleichheit zweier Ausdrücke hinsichtlich des bezeichneten äußeren Gegenstands. Dazu unterscheidet man – nach Freges

² Augustinus, Enarrationes in Psalmos 122(121): CCL 40, 1801 ff.

³ Wittgenstein, Ludwig, Tractatus-Logico-Philosophicus, London ⁵1951, 138: § 5.5303.

Sprachgebrauch – zwischen Bedeutung und Sinn bzw. zwischen Extension und Intension eines Begriffs, also beim Begriff dessen Umfang und Inhalt.⁴ Morgen- und Abendstern sind nun nach ihrem Umfang – extensional – gegeneinander identisch austauschbar, füreinander »substituierbar«. Natürlich sind nicht die Ausdrücke selbst identisch, sondern der Gegenstand ihrer Bezugnahme, der im vorliegenden Fall ein und derselbe astronomische Körper ist.⁵ Auch wenn man von den referenz- und bedeutungstheoretischen Problemen hier einmal weitgehend absieht, scheint doch das Paradox nur – je nach Standpunkt des philosophischen Denkens – umformuliert: Sind nun die Gegenstände, auf die sich jeweils die Ausdrücke »a« und »b« auf doch sicher verschiedene Weise beziehen, dieselben, oder ist der Gegenstand ihrer jeweiligen Bezugnahme derselbe? Im letzteren Fall wäre auch noch vorauszusetzen, daß die Sprecher prinzipiell in Unkenntnis darüber sein könnten, worauf als externen Gegenstand sie sich mit ihren Ausdrücken beziehen. In beiden Fällen könnte erst eine dritte Bezugnahme, hier die einer astronomischen Theorie, die Identität des Gegenstands bzw. der Gegenstände aufweisen mit dem Restbetrag des jeweiligen intensionalen »Sinns«. Das ist dann außerdem auch nur eine empirische Aussage über Himmelskörper und nicht über sprachliche Ausdrücke. Der Doppelsinn von Identität als $a=b$, gedeutet als Bedeutungsgleichheit oder Ersetzbarkeit in beliebigen Kontexten, und $a=a$, reflexive, »numerische« Identität ein und desselben Objekts, scheint wechselseitig bedingend und unerklärt weiterzubestehen.⁶ Problematisch ist das offenkundig, weil kein gemeinsamer Sinn für das Identitätszeichen angegeben werden kann und doch die »numerische Identität« als Grundform von Identität überhaupt und also auch als Interpretament für die Gleichsetzung $a=b$ veranschlagt wird.

⁴ Vgl. Frege, Gottlob, Über Sinn und Bedeutung, in: Ders. Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf Logische Studien, hrsg. von G. Patzig, Göttingen 1975, 40–65.

⁵ Vgl. Quine, Willard van Orman, Wort und Gegenstand, Stuttgart 1980, 210: »Tatsächlich bestehen die Identitätsaussagen, die wahr und nicht müßig sind, natürlich aus ungleichen singulären Termini, die sich auf dasselbe Ding beziehen.«

⁶ Vgl. Pardey, Ulrich, In welchem Sinn ist die Identität eine Äquivalenzrelation?, 548 ff.

7.1.2. Ein Vorschlag

Vielleicht ist es hier erlaubt, »Identität« ein wenig in die Nähe des klassischen Analogiebegriffs zu bringen und vorzuschlagen, sie als Übereinstimmung von Verschiedenem aufgrund einer Art von konzentrischer Übereinstimmung zu deuten. Sie wäre dann von vorne herein nahe am Vergleich und an der metaphorischen Bewegung; das *tertium comparationis*, der Vergleichs- oder Konvergenzpunkt, dürfte dem Verglichenen jedoch nicht nur nebensächlich, akzidentell, angehören, sondern müßte jeweils dessen »Substanz« treffen. Lassen wir »Substanz« einmal vorläufig begrifflich in der Schwebelage, wie das ja auch im metaphorischen Sprachgebrauch der Fall ist.⁷ Es soll im Weiteren noch erklärt werden. (»Was ist die Substanz des Gedankens, den ich jetzt darzulegen mich bemühe?«) Wenn nun der Vergleichspunkt den verglichenen Einzelnen »substantiell« angehört, müssen sie »substantiell« zusammenhängen, bzw. in einer für sie grundlegenden Hinsicht übereinstimmen, dasselbe sein. (»Wieweit reden wir noch vom selben; was meist Du mit deinen Worten? Kann man das noch so sagen?«) Vergleichen kann man nur Verschiedenes, soll das Verschiedene dennoch identisch sein, so bietet es sich an, von verschiedenen Zuständen Desselben zu sprechen, denn an einer Sache kann ich nur verschiedene Zustände vergleichen und unterscheiden.

Eine solche Vorstellung von Identität bezöge verschiedene sprachliche Beschreibungen bzw. Darstellungen eines Gegenstandes unter Wahrung von deren (intensionaler, aber eben auch referierender, extensionaler) Eigenart so aufeinander, daß das Unterschiedliche (verschiedene Ausdrücke, Begriffe, Beschreibungen) als unterschiedliche Gestaltungen oder konzeptuelle Fassungen jeweils desselben gelten würden. Unterschiedliche Fassungen könnten sich zentrierend in einem gemeinsamen Ziel- oder Schnittpunkt »identisch« treffen. Von einem »zentrierten« Zielpunkt spreche ich hier in Anlehnung an Willard Quines Sprachgebrauch, der für die bei ihm sogenannte »Reifizierung« im sprachlichen Bezeichnen von »zentrierten katego-

⁷ Vgl. Ricoeur, Paul, *Die lebendige Metapher*, München, 1986, 275 ff.: »Das Ähnliche sehen heißt nach dem Ausspruch des Aristoteles das »Identische« in und trotz der »Differenz« zu erfassen.« Ricoeur spricht hier von einer »doppelten Referenz und einem doppelten Sinn der Metapher«. Die Metapher assimiliere verschiedene semantische Felder. Sie werde eben erst erfaßt, wenn im Verschiedenen die Übereinstimmung hervortrete.

rischen Beobachtungssätzen« redet: Solche zentrierten Sätze verbinden mehrere Einzelbeobachtungen zu einer komplexen gegenständlichen Einheit. Die in Pronomina symbolisierte wiederholte (perspektivisch nicht gleiche) Bezugnahme auf diesen Komplex (als denselben) gilt Quine als Vergegenständlichung, »Reifizierung«.⁸ Ein solcher in einem Zielpunkt zentrierter Komplex von über einen Konvergenzpunkt »identifizierbaren«, aber verschiedenen Perspektiven und Aspekten kann jetzt erklären, was vorher »Substanz« genannt wurde. Dieser Zielpunkt kann Schnittpunkt sein, weil er nicht außerhalb der jeweiligen konzeptuellen Teilperspektive gesucht werden muß, also nicht ein unerkennbares »Ding an sich« ist. (»Was ich jetzt meine, ist eben der Computer hier, und nicht irgend etwas daneben oder davor.«) Der Teilaspekt bleibt aber gleichwohl grundsätzlich ergänzungsfähig und auch ergänzungsbedürftig durch andere anknüpfbare Perspektiven. Der Schnittpunkt kann der vorher problematischen Identität des mit sich Selbigen den Sinn einer (den Gestaltungen nach relativen, in sich aber asymptotisch annäherbaren absoluten) Kontinuität des Gegenstands in allen Gestaltungen oder Zuständen geben, in die er eintreten mag, auch wenn diese kontinuierliche Einheit für die einzelnen Gestaltungen und ihr Zusammenwirken ein asymptotisches Ziel bleibt. Unvorsichtig gesagt, wäre nach diesem Modell »Identität« sowohl in den perspektivischen Einzelgestaltungen, wie in den Beziehungen zwischen diesen Gestaltungen, als auch in deren zentrierendem Zusammenhang insgesamt zu finden. »Identität« könnte die Gleichzeitigkeit von individueller Besonderheit und Übereinstimmung auf allen Teil- und Gesamtebenen eines Komplexes wahren. Das paradoxe Gegeneinander von Einzelem und kategorial Allgemeinem wäre in einem so verstandenen Identitätsbegriff in eine komplexe, nichtdialektische Wechselbeziehung und Wechselbestimmung von Zuständen und Gestaltungen und verknüpften Zusammenhängen daraus aufzulösen, die ihrer einfachsten Grundform nach der Beziehung von singulärem Term und kategorialer Bestimmung in singulären prädikativen Sätzen entspräche. Diese Wechselbeziehungen von Aspekten desselben könnten einsichtig werden in der Verständigung mit anderen über etwas und in der Perspektive des Einzelnen auf etwas, der seine »intentione recta« Bezugnahme (de re) zugleich »intentione obliqua« (de dictu)

⁸ Vgl. Quine, Willard van Orman, *Unterwegs zur Wahrheit*. Konzise Einleitung in die theoretische Philosophie, Paderborn 1995, 32.

offenhält für andere Sichtweisen. Die einer solchen Wechselbeziehung von Verschiedenem zugeordnete Urteilsform heißt bei Immanuel Kant »disjunktiv«. Man könnte also von »disjunktiver Identität« sprechen. Die Modalität der einzelnen aufeinander bezogenen Gestaltungen ist die der Kontingenz, da keine Gestaltung den Gegenstand notwendig und vollständig darstellt. Mit Hector-Neri Castaneda kann man von »kontingenter Identität« sprechen. Diesem verdankt das vorgeschlagene Identitätsmodell wesentliche begriffliche Anregungen, etwa seinem Gedanken von der Identität eines Gegenstands als »Bündel individueller Gestaltungen«. ⁹

Ludwig Wittgensteins Gedanke von den Dimensionen eines Begriffs, die sich um diesen durch seine gleichzeitige Einbindung in verschiedene, eigengesetzliche Sprachspiele entfalten, kann einer solchen Auffassung von »kontingenter Identität« (für das sprachliche Zeichen) ebenso zuarbeiten wie semiotische Untersuchungen bei Karl Bühler¹⁰ oder Charles W. Morris¹¹ zur Überschneidung von wörtlicher Bedeutung und kontextuellen Komponenten in den Dimensionen der situativen Zeichenverwendung. Auf die Bedeutung metaphorischer Überlegungen für eine solche Identitätskonzeption ist schon hingewiesen worden. Auch Willard Quines im Anschluß an Franz Brentano entwickelte Vorstellung von der »Unbestimmtheit der Übersetzung« in intentionalen Kontexten kann hier ihren Platz finden. Diese Unbestimmtheit geht von der Unreduzierbarkeit eigengesetzlicher Vokabulare aus und läßt mehrere Mengen von Sätzen gleichermaßen geeignet erscheinen, einen komplexen Sachverhalt, speziell einen mentalen Überzeugungszustand, zu bestimmen. ¹²

Das vorgeschlagene Konzept einer »kontingenten Identität« wurde hier als Versuch einer Antwort auf die »Aporie der Identität« entwickelt. Es behält so einigermaßen hypothetische Züge. Ungeklärt bleibt vor allem die Herleitung und Ausbildung der tragenden Konvergenzpunkte, wenn man sich nicht mit Quines Konzept der Reifizierung von Gegenständen begnügen will. Kommunikationstheoretische und pragmatische Untersuchungen sowohl wie Überle-

⁹ Vgl. auch Castanedas Theorie der Selbigkeitsrelationen: Ders., Sprache und Erfahrung, 231 ff.

¹⁰ Vgl. Bühler, Karl, Sprachtheorie, Jena 1934, 28.

¹¹ Vgl. Morris, Charles William, Grundlagen der Zeichentheorie, Frankfurt 1988, 23 ff.

¹² Vgl. Quine, Unterwegs zur Wahrheit, 67 ff. und 85 ff.

gungen zum Erkenntniserwerb und zur Ausbildung von »Bewußtsein« müßten da anschließen. Aber es geht hier um eine begriffliche Besinnung im Hintergrund der Debatte zwischen Dieter Henrich und Jürgen Habermas, die sich gerade diesen Gegenständen zuwenden. Es gilt hier nicht, vorab ein Korrektiv zu entwerfen, sondern begriffliche Möglichkeiten und theoretische Alternativen zu finden, um die Schwierigkeiten in der Debatte in eine Diskussion zu bringen.

7.1.3. Kontexte

Gehen wir deshalb noch einmal zurück zu der Aporie, die sich aus dem Identitätsbegriff ergeben kann. Unschwer ist zu zeigen, daß der vorausgesetzte strenge »numerische« Identitätsbegriff es erlaubt, eine Reihe von philosophiegeschichtlichen Konflikten zu schematisieren. Schon die Leugnung von Unterschied und Bewegung in den klassischen eleatischen Aporien konnte in Beziehung auf das »Eine« des Parmenides etwas Seiendes nur als reine Selbigkeit ohne Übergänge und ohne »Nicht-Sein« vorstellen. Immerhin läßt sich auch mit heutiger formaler Logik eine Analogie zwischen dem Problem der Identität und dem Problem der fiktiven Gegenstandszuschreibung bzw. dem Problem von negativen Existenzaussagen herstellen.¹³ Identität und Existenz scheinen eng verschwistert. Man kann wohl allgemein sagen, daß eine Diskussion des Identitätsbegriffs immer »referentielle«, ontologische Bezüge hat. Bei Quine findet sich die bekannte Regel: »No entity without identity«¹⁴, deren meist verschwiegene Grundform von Leibniz und seiner Monadologie herrührt, und dort so lautet: »... ce qui n'est pas véritablement un être [sic!], n'est pas non plus véritablement un être: ... was nicht wahrhaft ein Seiendes ist, ist auch nicht wahrhaft ein Seiendes.«¹⁵ Die Spannung zwischen unvermittelten punktuellen Zuständen und der Abfolge solcher Zustände im Gesamtzusammenhang einer Bewegung oder Veränderung führte Leibniz – ganz in Nachfolge des Zenon von Elea – in das »Labyrinth des Kontinuums«¹⁶: Entweder sind nur die Einzelpunkte real und die auseinandertretenden Zustände

¹³ Vgl. Pardey, In welchem Sinn ist die Identität eine Äquivalenzrelation?, 554 ff.

¹⁴ Zitiert nach: Tugendhat, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, 72.

¹⁵ Leibniz, Gottfried Wilhelm, Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz, hrsg. von C. J. Gerhardt, Berlin 1875–1931, Bd. 2, 97.

¹⁶ Leibniz, Die philosophischen Schriften, Bd. 6, 65.

sind Zustände von verschiedenen Einzelnen, deren Zusammenhang dunkel bleibt, oder aber die Bewegung als Ganze gehört einem kontinuierlichen Einzelnen wesentlich zu. Im zweiten Fall kann die Bewegung nicht nur relativ zu anderen Einzelnen gesehen werden, sondern zugleich als absolute Eigenbewegung eines mit dem ganzen Gang identischen Wesens. Leibniz folgerte bekanntlich daraus, daß es Bewegung und Veränderung nur geben kann, wenn sie dem identischen Einzelnen als Ganze innerlich sind. Alle relationalen Zustandsänderungen sind absolute Veränderungen in den punktförmigen »Monaden« selbst. Jeder beliebige, mit sich selbst rein identische Punkt ist potentiell die ganze Welt.¹⁷

Den wohl nicht nur für die Kontroverse zwischen Henrich und Habermas bedeutendsten Versuch, das Zusammen von Gleichheit und Verschiedenheit unter dem Identitätsbegriff zu deuten, hat Hegel unternommen. Sein Grundgedanke kann wohl am griffigsten in der Formel von der »Identität von Identität und Nichtidentität« zusammen mit dem Grundsatz, daß »die Substanz zugleich als Subjekt zu denken sei«¹⁸, dargestellt werden. Zwischen Besonderem und Allgemeinem entfaltet sich bekanntermaßen bei ihm die ganz eigene Logik und Bewegung der Reflexion, ein Gegenstand sorgfältigster Interpretation durch Dieter Henrich.¹⁹ Alle logischen Grundbegriffe sind, wie Henrich zu »Hegels Logik der Reflexion« schreibt, Begriffe »von einem Verhältnis von Selbstbeziehung und Andersheit.«²⁰ Demzufolge wäre die Identität in ihrem dargestellten Doppelsinn eine Grundkonstituente logischer Begriffe. Tatsächlich ordnet Hegel der Selbstbeziehung den Gedanken der Einheit zu, und der Andersheit den der Differenz. In der Bewegung der »Reflexion« sucht Hegel »die Einheit in der Differenz als solcher und somit eine Differenz, in der sich die Einheit nicht verliert.«²¹ Hegel bietet so das Modell der dialektischen Identität. Er kann gegen den Formalismus und die »Fadheit« einer unvermittelten »absoluten« Einheit »A=A« ebenso polemisieren²², wie genau deren Anspruch in der Einheit der Refle-

¹⁷ Vgl. Leibniz, Die philosophischen Schriften, Bd. 4, 482 ff.

¹⁸ Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Phänomenologie des Geistes, Frankfurt/Berlin/Wien 1970/1973, 21.

¹⁹ Henrich, Dieter, Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung, in: Ders. (Hrsg.), Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion, Bonn 1978, 203–324.

²⁰ Ebda. 306.

²¹ Ebda. 306.

²² Vgl. Hegel, Phänomenologie, 20.

xion mit allen ihren Momenten wahren. Der sich selbst gleiche Begriff soll als Einheit von Subjekt und Objekt den ganzen Entwicklungsgang des Besonderen in seiner Ausdifferenzierung und Synthese umgreifen. Es ist die in allem Besonderen gleiche Selbstbeziehung des Wahren oder Geistes, der als absolutes Subjekt die Vermittlung der Teile zum Ganzen herstellt.²³ Letztlich ist es eine strenge »numerische« Identität, die im Differenten das gleiche Allgemeine entdeckt. Die begrifflichen und metatheoretischen Schwierigkeiten dieses doch komplexen Konzeptes von Identität sind wohl hinreichend bekannt.²⁴ Hegel pendelt hin und her zwischen einem das Einzelne ausdifferenzierenden und einem zugleich reduktiven Modell von Identität. Logik ist Dialektik, Auseinandertreten und Zusammenfallen des Verschiedenen, Dialektik ist Ontologie. Vorrang hat der streng identische Selbstbezug, der Begriff, der Allgemeines und Besonderes in einem sein soll.

Schwierig ist und bleibt die formale Intuition, die sich unbezogen mit dem Identitätsbegriff einstellt und als strenge numerische Einheit theoretische Konzepte mitbestimmt, nicht so sehr die jeweilige begriffliche Metaphorik. Vielleicht könnte man so sagen: Der numerische Identitätsbegriff kann als regulatives Prinzip in einer Ontologie gelten, die Wirkliches von bloß Scheinbarem trennen will. Wird er jedoch als formale Explikation des alltäglichen und umgangssprachlichen Identitätsbegriffs verwendet, so ergeben sich Paradoxien und eine charakteristische Spaltung von Allgemeinem und Besonderem bzw. von Formalem und Materialem. Wenn die numerische Identität wiederum zur Lösung dieser Konflikte herangezogen wird, und sei es auch in einem »dialektischen« Rahmen, so ist ein reduktionistisches Konzept unausweichlich. So entstehen, wie bei Leibniz oder Hegel »logische« Plausibilitäten, die dem geschmähten Alltagsverstand²⁵ nie einleuchten können. Die über den Identitätsbegriff auch vermittelbaren Möglichkeiten einer Ordnung von Einheiten in kontingenten pluralen Kontexten und Zusammenhängen wird so verspielt. »Nach dem Wort Plato im Philebos darf man weder das Eine noch das Vielfältige zu rasch tun.«²⁶ Von Theodor W. Adorno stammt die Mahnung, daß die Moral des Denkens darin bestünde,

²³ Vgl. Henrich, Hegels Logik der Reflexion, 306 f.

²⁴ Vgl. z. B.: Tugendhat, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, 293–357.

²⁵ Vgl. Hegel, Phänomenologie des Geistes, 49.

²⁶ Ricoeur, Die lebendige Metapher, 274.

»weder stur noch souverän, weder blind noch leer, weder atomistisch noch konsequent zu verfahren.«²⁷ Wenden wir uns nun der Identität des Individuums bei Dieter Henrich zu.

7.2. Das identische Individuum bei Dieter Henrich

7.2.1. *Perspektiven der Identität*

In dem Band »Nach dem Ende der Teilung. Über Identitäten und Intellektualität in Deutschland« entfaltet Dieter Henrich ein begriffliches Netz aus fünf »Identitätssinnen« für Personen und Kollektiva.²⁸ Auch wenn dieser Text erst nach der Kontroverse mit Habermas entstanden ist, so kann er doch als aktuelle Anwendung vorher entwickelter konzeptueller Muster auf bildungs- und sozialpolitische Tagesfragen und somit als eine Art von Rechenschaftsablage über grundlegende Annahmen gelten.

Henrich unterscheidet zunächst zwei »Gebrauchsweisen des Identitätsbegriffs« hinsichtlich einer »Außenperspektive« auf Personen und Personenverbände und hinsichtlich einer »Binnenperspektive eines Lebens auf sich selbst«.²⁹ Es ist hier schon anzumerken, daß es bei den »Identitätssinnen« nicht um eine innere Differenzierung des Identitätsbegriffs selbst geht, sondern um dessen verschiedene Gebrauchsweisen, wobei ein Grundsinn offenbar vorausgesetzt wird.

Die Außenperspektive sammelt wahrnehmbare »identitätsbestimmende Eigenschaften« als erste Form der Identität. Sie ordnet Zuschreibungen aufgrund von Beobachtungen. Ernst Tugendhat würde hier vom »mittelbaren epistemischen Selbstbewußtsein« sprechen, also von dem Wissen, das ich von mir habe und das einem Anderen prinzipiell in derselben Weise, oder sogar leichter, zugänglich ist wie mir.³⁰ Darunter fallen körperliche Eigenheiten ebenso wie Charaktereigenschaften und Verhaltensdispositionen. In den »Fluchtlinien« spricht Henrich von der »Person« in korrelativem Ge-

²⁷ Adorno, Theodor W., *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt 1980, 82.

²⁸ Henrich, Dieter, *Nach dem Ende der Teilung. Über Identitäten und Intellektualität in Deutschland*, Frankfurt 1993, 48 ff.

²⁹ Vgl. ebda. 28 f. und 48 f.

³⁰ Vgl. Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, 27 f.

gensatz zum Subjekt. Wie schon oben ausgeführt, ist die Person in diesem Sinn der beobachtete Einzelne unter anderen Einzelnen im Ordnungszusammenhang der Welt. Über seine indizierbare Stelle in Raum und Zeit ist er der Bezugspunkt seiner eigenen indexikalischen Bezugnahmen. Über reflexive Selbstbeobachtung ist er auch für sich selbst ein objektivierbarer Gegenstand von Zuschreibungen. Die Person ist also ein Bündel von gegenständlichen Eigenschaften, Zuschreibungen und Selbstbeschreibungen. Letztere setzen eine »Binnenperspektive« auf eigene Meinungszustände voraus.³¹

Die »Frage nach der *eigenen* Identität« sucht in dieser Binnenperspektive Aufschluß zu bekommen über die Kontinuität der Erfahrungen im eigenen Lebensgang sowie über die Organisation des eigenen Handelns, »die von Normen und von der Beschreibung von Rollen bestimmt ist.«³² Nach diesen beiden Aspekten der Binnenperspektive unterscheidet Henrich einen zweiten und dritten »Identitätssinn«:

Die »persönliche Identität« gründet in der Erinnerung und sucht den Zusammenhang einer Meinungs- und Erfahrungsgeschichte zu wahren, wobei sie sich auf die »allgemein akzeptierten Kenntnisse von den Umständen« einer kontinuierlichen Lebensgeschichte, also auf die Außenperspektive, stützen kann.³³

Die »soziale Identität« beinhaltet nicht nur Rollenmuster und integrative Normen für das Sozialverhalten Einzelner in Gruppen, sondern auch orientierende Werte, die auf die Kontinuität eines Tradierungszusammenhangs hin angelegt sind und als »Kulturtraditionen« historische Zusammenhänge und Selbstbilder in »Kollektiva« aufbauen.³⁴

Sowohl die persönliche wie die soziale Identität werden von Henrich auf Individuen wie auf Gruppen angewandt. Auch Kollektiva sind als Bedingung der Traditionsbildung einer Erinnerung fähig, die der bei Individuen analog ist. Auch Gruppen besitzen eine Binnenperspektive, die Vielfältiges und Kontinuitäten umfaßt.³⁵ Die Individuen in solchen Gruppen müssen »in frühen Phasen der Sozialisation auf Typen von Verhaltensweisen und von Weisen der

³¹ Vgl. Henrich, *Fluchtlinien*, 135 ff.

³² Henrich, *Nach dem Ende der Teilung*, 28.

³³ Vgl. ebda. 29.

³⁴ Vgl. ebda. 29 f.

³⁵ Vgl. ebda. 29 f.

Erfahrung eingestimmt« worden sein.³⁶ Auf diese Weise kommen sich bei Sozialgebilden »persönliche« und soziale Identität schwer unterscheidbar nahe.³⁷ Offenkundig hat Henrich für den Aufbau dieser Sozialeinheiten nicht ein additives oder funktional verstandenes Zusammenwirken von Einzelnen im Blick, sondern eine integrierende Identifikation von gleichartigen Identitäten. Die Individuen sind von Geburt an eingegliedert in ein »kollektives Geschick«, das Vorgaben für die Ausbildung nicht nur ihrer sozialen, sondern auch ihrer einzelnen persönlichen Identität enthält. Die »Gehalte kollektiver Erinnerung«³⁸ verbinden sich mit dem, was »für ein Individuum seine Kultur, sein Volk oder seine Nation ausmachen.«³⁹ Aus der Außenperspektive sind für Henrich »Sprachpraxis und Verhaltensmuster« eng gekoppelt. Das bleibt aber eher beiläufig und unbestimmt.⁴⁰ Zwischen der persönlichen Identität von Individuen und der von Sozialkörpern besteht eine vollständige Übereinstimmung in der Struktur und eine teilweise in den Inhalten. Dazwischen steht die soziale Identität der Einzelnen als Vermittlungsform, die den Individuen Rollenerwartungen, Normen und Werte sowie Selbstbilder aus der Gemeinschaft im Gang der Sozialisation zuführt.

Anders als bei den Kollektiva gibt es bei den Einzelnen einen deutlichen Unterschied zwischen persönlicher und sozialer Identität als »ganz verschiedenen Zusammenhängen«.⁴¹ Während die persönliche Identität auf Durchgängigkeit und Einheit in den verschiedenen Erinnerungen eines Lebens angelegt ist, sind die sozialen Rollen uneinheitlich und einem Wandel unterworfen. Das Individuum bleibt also bei Henrich aus seiner eigenen Anlage heraus gegenüber der Gesellschaft in dem Sinn selbständig, daß es nicht vollständig aus der Sozialisation abgeleitet werden kann. Gerade sein persönlicher »Identitätssinn« ist ihm vorgegeben. Das setzt Henrich in »Nach dem Ende der Teilung« unthematisiert voraus. Nach dem was oben schon zur Rolle des irreduziblen Subjekts gegenüber der Welt als Ganzer bei ihm gefunden werden konnte, war das ja auch anzunehmen. In einer Fußnote weist er darauf hin, daß die soziale Identität und alle weiteren »Identitätsinne« sich aus der persönlichen Identität

³⁶ Vgl. ebda. 49.

³⁷ Vgl. ebda. 29.

³⁸ Vgl. ebda. 49.

³⁹ Vgl. ebda. 52.

⁴⁰ Vgl. ebda. 24.

⁴¹ Vgl. ebda. 28.

»begrifflich und faktisch« herleiten.⁴² Hier ist die Wurzel des eigentlichen Sinnes von und für Identität im Individuum wie im Kollektiv zu suchen.

Daran anschließend können noch die zwei weiteren »Identitätssinne« skizziert werden, mit denen Henrich auf die Diskrepanz zwischen dem einen »Ich« und den Pluralitäten seiner Erfahrungs- und Sozialwelt zu antworten sucht.

Da ist zum einen die von Henrich sogenannte »personale« Identität. Sie kann wohl als Selbstbestimmung in begrifflicher Anlehnung an Kants moralische Autonomie verstanden werden. Sie meint den »Abbau von Außenbestimmungen im Handeln«. ⁴³ Was in der Sozialisation an Verhaltensvorgaben und Rollen erworben wurde, kann in dieser Identitätsform in eine eigene Handlungsorientierung des Einzelnen aufgrund eigenen Urteils umgeformt werden. Die »Maturität der Person« bildet sich aus im »Reifeprozess des Individuums«, bei dem aufgrund der »Prüfung in gewonnener Lebenserfahrung« die Außensteuerung durch gewohnte Ordnungen aufgelöst wird und »in freier Solidarität« Verhaltensformen übernommen werden können.⁴⁴ Dadurch kann das Individuum Autonomie in seinen Handlungsorientierungen gewinnen.

Zum anderen ist da die sogenannte »Identitäts-Balance«. Sie reagiert auf die »multiple Identität« der Rollen in der Gesellschaft. Sie nimmt dabei die Autonomie des Einzelnen und die innere Kontinuität der Person in Anspruch und sucht zwischen den einzelnen Rollenmustern »Muster des Übergangs von Rolle zu Rolle« auszubilden.⁴⁵ Verschiedene Rollen sollen nach unterschiedlicher Gewichtung in einem »stabilen Rollenprofil« als einer Art von Kohärenzmuster zusammenbestehen können. Die Durchgängigkeit eines integrierenden Identitätssinns soll einen nach stabilen Übergangsregeln zu vereinheitlichenden Zusammenhang wahren, wenn in der Lebensgeschichte der Austausch von Rollen erforderlich wird. Die »Identitäts-Balance« ist der Identitätssinn, der zwischen den »spezifischen Identitäten des Individuums« und dem sozialen Umfeld im ganzen vermittelt. Für die integrativen Leistungen dieses Identitätssinns sind die orientierenden Selbstbeschreibungen und kulturellen

⁴² Vgl. ebda. 29.

⁴³ Vgl. ebda. 29.

⁴⁴ Vgl. ebda. 50.

⁴⁵ Vgl. ebda. 50.

Selbstbilder der Gesellschaft von Bedeutung. »Die Identitäts-Balance ist ... wesentlich für die Möglichkeit zu einer Identifikation mit dem Staatsverband, dem das Individuum angehört«, wie Henrich sagt.⁴⁶ Ein weiteres Zitat sei hier erlaubt, das beleuchtet, wie Dieter Henrich sich das stabilisierende Ausbalancieren von divergenten und wechselnden Komponenten einer Persönlichkeitsstruktur im Austausch mit ihrer Umwelt bildlich vorstellt:

Die große Anlage der Verstehensform geht immer zugleich auch darauf, die Bewegtheit des subjektiven Lebens in sich einzubegreifen und sich selbst dafür offenzuhalten, von ihm rezipiert zu werden und in es Eingang zu finden – so wie es für die Komposition der großen musikalischen Formen charakteristisch ist.⁴⁷

7.2.2. Anmerkungen und Übergänge

Das Wechselspiel des Teils im Ganzen, der als Einzelnes seine Gestalt vom Zusammenhang her empfängt und zugleich durch seine Orientierung auf das Ganze dieses Ganze in der Abfolge eines Kontinuums aktualisiert und trägt, darin liegt wohl Henrichs Zielvorstellung. Auffällig ist jedenfalls, daß die Kontinuitäten des inneren, persönlichen und die des äußeren, sozialen Zusammenhangs identifizierbare gleiche Strukturen mit übertragbaren Gehalten darstellen.

Manches von Henrichs Gedanken zur Ausformung und Prägung der persönlichen Identität von Kollektiva und der sozialen von Individuen ist in deutlichen Anklängen aus der heute geführten Diskussion um den sogenannten Kommunitarismus vertraut. Wertgebundene Identifikation mit der historisch ausgebildeten Gruppe, die Betonung traditionsbildender Kontinuitäten und orientierender Selbstbilder, der nahegelegte Begriff des »Nationalbewußtseins«, all das könnte man etwa auch bei dem »Kommunitaristen« Charles Taylor finden, der gegenüber einer »formal prozeduralen« Deutung der Gesellschaft für »bestimmte, substanzielle Bestimmungen der Ziele des Lebens« in der überlieferten, erfahrbaren Gemeinschaft votiert.⁴⁸

⁴⁶ Ebda. 52.

⁴⁷ Ebda. 33.

⁴⁸ Vgl. Taylor, Charles, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt 1993, 49 f. Zum Kommunitarismus vgl.: *Kommunitarismus in der Diskussion*, hrsg. von C. Zahlmann, Rotbuch 1992; sowie: *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, hrsg. von M. Brumlik und H. Brunkhorst, Frankfurt 1993.

Tatsächlich ist es in einer solchen Diskussion schwer, trotz scheinbar klarer Gegnerschaften in erklärten Grundtendenzen deutliche Zuordnungen vorzunehmen. Merkwürdige, aber nicht ganz überraschende Allianzen bilden sich da über die jeweils gebrauchten Schlagwörter: Ein Vernunftskeptiker wie Richard Rorty steht mit seinem »liberalen« Ethnozentrismus auf einmal neben traditions- und wertorientierten »Neoaristotelikern« wie Alasdair McIntyre, verbunden in gemeinsamer Geringschätzung einer allgemeinemenschlichen Vernunftbasis im Erkennen und Handeln. Und eben diesen universalistischen Kern ist Henrich keineswegs bereit preiszugeben.

Ausgang beim Individuum bedeutet hier nicht Notifizierung eines kontingenten Bestands von Überzeugungen und Erfahrungswerten auf partikularer Ebene, sondern Ausgang von und Rückgang zu einer vorgegebenen Aufgabe, nämlich der Wahrung der Durchgängigkeit, eben der Identität der einheitlichen Person vor und in allen pluralen Zuständen und Kontexten eines Lebensgangs. Gerade die Anwendung der persönlichen Identität auf »Kollektiva« zeigt einen universalistischen Grundbegriff. Jürgen Habermas betont in der Kontroverse mit Dieter Henrich, daß gerade auch die »politischen Implikationen des scheinbar reinen philosophischen Gedankens« zu berücksichtigen seien. In »Nach dem Ende der Teilung« und auch an anderen Orten nimmt Henrich deutlich Stellung zu Tagesfragen. Die entsprechenden politischen Stellungnahmen von Henrich und Habermas sind hier nicht zu bewerten oder in weitere Kontexte einzufügen. Wenn Henrich eine »nationale Identität« thematisiert und dabei von kollektiven Identifikationen spricht, berührt er Reizthemen und baut ein problematisches Begriffspotential auf. Eine »unreflektierte« Identifikation mit Vorgaben und Verhaltenstypologien kann jedoch in seiner Theorie der Subjektivität gewiß nicht festgestellt werden. Gerade die Ausrichtung des Subjekts auf Identifizierung und Zusammenhang im Verschiedenen ist gebunden an die Autonomie und Kontinuität einer Meinungsgeschichte. Damit sind jedoch ebenso gewiß nicht alle möglichen »politischen« Schwierigkeiten beiseitezuräumen.

Die Aufgabe der Kontinuität stellt sich durchgängig bei allen Individuen, die auf Identität im Doppelsinn von Einheitlichkeit und Einzigkeit angelegt sind. Auch Universalität gewinnt klar ersichtlich einen Doppelsinn: Die Aufgabe der Identität ist universal sowohl im Hinblick auf die Ermöglichung einheitlicher Übergänge zwischen

den pluralen Gegebenheiten eines Lebenszusammenhangs innerhalb einer Umwelt von struktural gleichen Identitäten, wie auch universal als Aufgabe aller Arten von Individualitäten, die als einheitliche Zusammenhänge mit Identitätssinn verstanden werden können. Wir treffen Henrich wieder in der Argumentationsfigur, die er in der Struktur des »Grundverhältnisses« von identischer Subjektivität und Weltzusammenhang unter den Bedingungen der »primären Ontologie« entfaltet hatte. Wieder bezieht sich das Zusammenbestehen einzelner Bestandteile in einem Ordnungszusammenhang auf die Kohärenz der verschiedenen Zustände des einen »Ich«. Nun aber ist diese innere Kohärenz des Subjekts der äußeren Koexistenz Einzelner nicht mehr nur korreliert, sondern damit grundsätzlich formal und material identifizierbar.

Deutlich ist, wie Henrichs Überlegungen strukturell bestimmt werden von der Vorgabe und den Konflikten des numerischen Identitätsbegriffs mit seiner charakteristischen, wechselseitig bedingten und doch widersprüchlichen Dualität von Einzelem und Allgemeinem.

In »Identität und Objektivität« wird die numerische Identität des »eines und dasselbe sein« gleichermaßen, »in genau denselben Worten«, auf die »Einfachheit« des Subjekts und auf seine »Identität in irgend einem spezifischen Sinne« angewandt.⁴⁹ Henrich rekonstruiert dort Kants »Einheit des Selbstbewußtseins«. Die logische Einfachheit meint dabei die Selbigkeit des Subjekts in der inhaltlichen Mannigfaltigkeit seiner Gedanken. Zu diesen steht es als ein einziges Relatum jeweils »in Relationen von genau der gleichen Art.« Hier begegnet man dem streng selbigen »Ich«, das grundsätzlich unterschieden ist von allen Inhalten und reine tautologische Identität. Aber die in dieser Einfachheit gelegene Einheit muß sich auch als übereinstimmende Einheit zwischen allen Zuständen geltend machen, »in denen das Subjekt auf jeweils ein bestimmtes Mannigfaltiges unter anderem möglichen Mannigfaltigen bezogen ist.«⁵⁰ Identität als Übereinstimmung fügt verschiedene Zusammenhänge, in denen jeweils der gleiche Selbstbezug aktualisiert ist und die je für sich ein Bestimmtes Desselben darstellen, zu einem kontinuierlichen Ganzen, in dem die Wechselbeziehung zwischen Teil und Ganzem konstitutiv ist. Ganzes und Teil sind aber nicht mehr nur korreliert

⁴⁹ Vgl. Henrich, Identität und Objektivität, 59 ff.

⁵⁰ Ebd. 57.

wie in der primären Ontologie, sondern identisch: Ebenso wie jeder Zustand ist die gesamte Abfolge der Zustände eine Aktualisierung derselben durchgängigen Identität. In Bezug auf die Individualität des Einzelnen spricht Henrich von »numerischer Identität in einem spezifischen Sinn«. Diese spezifische Identität soll der Einfachheit und Selbigkeit einer objektivierbaren Substanz in ihren unterschiedlichen relationalen Bedingtheiten und Zuständen entsprechen. Die allgemein anerkannten, objektivierbaren Stadien einer Lebensgeschichte können denn auch von außen her die Kontinuität einer Erfahrungs- und Meinungsgeschichte abstützen.

Wie nach seiner Interpretation von »Fichtes Ich« zu erwarten war, geht es für Henrich also nicht mehr darum, die reine Subjektivität oder Transzendentalität des Subjekts gegenüber seiner unvermeidlichen Selbstvergegenständlichung und empirischen Selbstverdoppelung zu retten, wie es Habermas als die Gefahr einer bewußtseinsphilosophischen Theorie hervorhebt. Die empirische »Objektivität« der Person mit ihren zuschreibbaren Eigenschaften steht ja in einer internen, strukturellen Kontinuität mit der unmittelbaren »reinen« Identität des Selbstbewußtseins. Die Schwierigkeit besteht vielmehr darin, eben diese Kontinuität der Identität im Doppelsinn von Selbigkeit und Übereinstimmung zu begründen. Und das heißt dann, den Modus »wirklichen Wissens« vom Selbstbewußtsein grundsätzlich auf das gegenständliche Wissen von der Person im Sinn einer identischen Substantialität zu übertragen, bzw. allgemeiner gesagt, die kontinuierliche Einheit des Objekts mit der Fichteschen Einheit von Subjekt und Objekt im Selbstbewußtsein zu identifizieren. Der Doppelsinn von Identität als Allgemeinem und Besonderem muß sich also auch als Doppelsinn von strukturell Begrifflichem und Faktischem bewähren. Es wurde oben schon darauf hingewiesen, daß Henrich diese epistemologische Einheit von »Logischem und Faktischem«⁵¹ bereits in Kants transzendentaler Deduktion dadurch einleuchtend machen möchte, daß er vorschlägt »die Form des Urteils, welche Objektivität begründet, als eben die Regel auszuweisen, welche im Bewußtsein von der Identität des Subjekts [in allen Vorstellungszuständen] vorausgesetzt ist.«⁵² Henrich geht dabei sozusagen »hypotheseentestend« vor, indem er zu zeigen versucht, daß es zur Voraussetzung einer »Synthesisregel apriori« von

⁵¹ Ebd. 112.

⁵² Ebd. 108.

Bewußtseinszustand zu Bewußtseinszustand im Selbstbewußtsein keine Alternative gibt. Der cartesianischen Gewißheit des Selbstbewußtseins müsse mit gleicher Gewißheit ein solches Regelbewußtsein beigeordnet sein.⁵³

Wir wissen im Selbstbewußtsein aller Erfahrung voraus nicht nur von unserem Dasein (Descartes), sondern auch von dem Identitätsprinzip, das unser Selbstbewußtsein ist (Kant). Denn nur von seiner Identität her hat der Gebrauch des »Ich« irgendeinen Sinn. Und dieser Gebrauch ist nicht aus Erfahrung zu lernen. Er muß im Entwicklungsprozeß des Menschenlebens spontan hervorgebracht und aus dieser Spontaneität heraus angeeignet werden.⁵⁴

Wieder kommt Fichtes ursprüngliche Spontaneität des »Ich« in der »Intellektuellen Anschauung« in Blick: Das Ich muß sich vollziehen und weiß im Vollzug von sich.⁵⁵ Diese »Verwirklichung des Ich« aktualisiert sich dann auf allen Ebenen seiner Entfaltung und Entwicklung und gibt diesen ihren spezifischen und gleichen Identitätssinn.

Fassen wir die Bewegung des Identitätssinns zusammen: Das sich selbst gleiche Ich der persönlichen Identität gerät in Konflikt mit den Pluralitäten seiner erinnerten Lebensgeschichte und seiner sozialen Identität. Diese soziale Identität vermittelt ihm Selbstbeschreibungen und Verhaltenstypologien aus anderen mit ihm koexistierenden oder ihn umgreifenden Identitäten. Die personale Identität integriert Außenbestimmungen durch bewußte Übernahme in den inneren Lebenszusammenhang. Die »Identitäts-Balance« schließlich umgreift den Lebensverlauf in seiner Umweltbeziehung als Ganzes und erfüllt so die Anlage der persönlichen Identität auf Durchgängigkeit im Kontinuum des Verschiedenen. Die Identität des sich selbst gleichen ist in der Abfolge des Kontinuums gewahrt und garantiert diesem als Ganzem seinen Identitätssinn. Hegels Grundgedanke von der »Selbstbeziehung der Andersheit« als logischer und realer Grundform, die alle anderen Verhältnisse von Einheit und Differenz in ihrem Entwicklungsgang in sich einbegreife, liegt hier nahe. Henrich selbst hat diese logische und reale Grundform in seiner Interpretation zu »Hegels Logik der Reflexion« entsprechend beschrieben.⁵⁶

⁵³ Vgl. Henrich, Kant und Hegel, 182.

⁵⁴ Ebda. 181.

⁵⁵ Vgl. Habermas, Erkenntnis und Interesse, 253.

⁵⁶ Vgl. Henrich, Hegels Logik der Reflexion, 306 f.

7.3. Identität und Individuierung bei Jürgen Habermas

7.3.1. *Das reflektierte Selbstverhältnis der Person*

Auch Jürgen Habermas will einen Selbstbezug des Sprechenden und Handelnden Individuums ohne Selbstvergegenständlichung konzipieren, der das Selbst des Einzelnen »als ein in der Teilnahme an sprachlichen Interaktionen sich bildendes, in Sprach- und Handlungsfähigkeit sich äußerndes Subjekt« für sich zugänglich macht.⁵⁷ Vergegenständlichung meint hier in deutlicher Abgrenzung von der klassischen Subjektphilosophie begriffliche Verallgemeinerung oder Abstraktion, die das konkrete Einzelne in seiner Besonderheit und Individualität verfehlt. »Unter den Blicken der dritten Person, ob nun nach außen oder nach innen gerichtet, gefriert«, wie Habermas sagt, »alles zum Gegenstand.« Gegenstand, Objektivation, Allgemeines können dabei gleichermaßen als Gegenbegriffe zu Subjekt Individuum, Besonderem gelten. Immerhin fällt auf, daß Habermas bei aller erklärten Abwehr der Dichotomien der Bewußtseinsphilosophie doch nicht geradehin die begrifflichen Gegensätze zu verabschieden scheint, sondern offenbar an einem emphatischen Sinn von Subjektivität festhalten will und diesen den herkömmlichen Theorien des »vergegenständlichten Wissens, also des Selbstbewußtseins« entgegenhält.⁵⁸

Das performative Selbstverhältnis war oben schon als ein Verhältnis vorgestellt worden, in dem der Akteur Zugang zu dem ihn tragenden lebensweltlichen Geflecht aus gegenständlichen Annahmen und regulativen Vorgaben gewinnen sollte, indem er im interaktiven Handeln zugleich Fremdperspektiven auf ihn hin übernehmen könnte. Der Verständigungsprozeß ist dann ein Vorgang intersubjektiver Objektivierung: Die Verständigungssituation grenzt einen Raum wechselseitig, »reziprok« übertragbarer Geltungsbedingungen aus dem Gesamtumfeld dessen aus, was verschiedenen Sprechern als formale und materiale Ressource ihres Verhaltens vertraut und vorgegeben ist. Die performative Einstellung ist die Orientierung an intersubjektiv geltungsfähigen und darum nachvollziehbaren Vorgaben rationalen Verhaltens, die sich ebenso auf die Bedingungen der konkreten Lebenswelt wie auf verallgemeinerbare

⁵⁷ Vgl. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, 34.

⁵⁸ Vgl. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, 347.

Strukturen sprachlichen Handelns beziehen. Das performative Selbstverhältnis des Aktors ist also durch seinen Eintritt in die empirisch und formal-rekonstruktiv zu ermittelnden besonderen und allgemeinen Strukturen von Lebenswelt und kommunikativem Handeln bereits hergestellt. In seinen Initiativen ist er bereits von sich für sich als Gegenüber unterstellt, er ist als »Alter und Neuter«, als sein eigener Anderer zugleich von sich distanziert und im Handeln zu sich selbst reflexiv vermittelt. Ebenso wie Andere ihm als »zurechnungsfähigem« Gegenüber begegnen, ist er selbst grundsätzlich in der Lage, reflektiert »für seine Orientierung an Geltungsansprüchen Rede und Antwort zu stehen.«⁵⁹ Diese Reflektiertheit hinsichtlich der Bedingungen und Gründe des eigenen Verhaltens ist zwar eine Voraussetzung rationalen Handelns, sie ist aber ihrerseits erst ermöglicht durch die intersubjektive Öffentlichkeit der performativ in Anspruch genommenen Verständigungsformen und Voraussetzungen. Der »innere Diskurs« des Einzelnen ist eine Fortsetzung der öffentlichen Argumentationspraxis, und: »keine Reflexion, die sich nicht als innerer Diskurs rekonstruieren ließe.«⁶⁰

Der reflektierte Selbstbezug des Individuums ist in seiner Herleitung ein sekundäres Phänomen. Primär ist die intersubjektive Austauschbarkeit und allgemeine Zugänglichkeit von zugleich in Situation begehrenden und formal bedingenden Verhaltensvorgaben und Lebensweltkomponenten. Das »reflektierte Selbstverhältnis der Person«⁶¹ umschließt den Strukturen der lebensweltlichen Verständigungspraxis entsprechend ein »epistemisches Selbstverhältnis« zu eigenen Meinungen und Überzeugungen, ein »technisch-praktisches Selbstverhältnis« zur eigenen Zwecktätigkeit in der objektiven und sozialen Welt, und ein »moralisch-praktisches Selbstverhältnis« zu eigenen normenregulierten Handlungen.⁶² Alle diese Selbstverhältnisse haben konstitutiv propositionale Darstellungsweisen und gehören zum gleichzeitig material und formal aktualisierbaren Bestand der jeweiligen Lebenswelt. Das Individuum selbst ist im intersubjektiven Raum als Initiator für Zuschreibungen zugänglich, weil es zugleich Produkt sozialisierter Vorgaben ist, deren es sich bei seinen

⁵⁹ Habermas, Sprechakttheoretische Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität, 67.

⁶⁰ Ebd. 66.

⁶¹ Ebd. 67 f.

⁶² Ebd. 67 f.

Handlungen bedient. In diesem Sinn scheint der Einzelne bei Habermas gerade in seiner Besonderheit unter die Maßgabe strikter Verallgemeinerbarkeit zu treten. In der Tat setzt das performative Selbstverhältnis die grundsätzliche Orientierung an einem »Hintergrund potentiell Anwesender«, als möglicherweise zu übernehmender Perspektiven von potentiellen Handlungspartnern voraus.⁶³

Da ja auch die Lebenswelt in ihren empirischen und allgemeinen Strukturen nur aus einer sozialwissenschaftlichen bzw. formalpragmatischen Perspektive beschreibbar und rekonstruierbar ist, erscheint einigermaßen unklar, was es hier heißen kann, daß »die aus der Teilnehmerperspektive vorgenommene Reflexion jener Art von Objektivierung [entgehe], die aus der reflexiv gewendeten Beobachterperspektive unvermeidlich [sei].«⁶⁴ Gerade der Teilnehmer scheint doch von allen Seiten »den Blicken der dritten Person«⁶⁵ ausgesetzt, er scheint in seinen Geltungsansprüchen an objektivierbare Vorgaben gebunden, sein dialogisches Gegenüber und er sind zur Verständigung fähig, weil und solange sie in allen Einzelaktionen grundsätzlich austauschbare Sozialisationsprodukte derselben Lebenswelt sind. Gerade indem er die Perspektive eines allgemeinen potentiellen »Neuter« auf sich hin übernimmt, sich also doch selbst zu objektivieren bzw. zu verallgemeinern scheint, wird er zur Reflexion und Begründung seines Handelns fähig.

Eine Sonderrolle spielt dabei das sogenannte »dramaturgische Handeln«. Dabei nimmt der Akteur Bezug auf Erlebnisse, zu denen er einen privilegierten Zugang besitzt.⁶⁶ Er drückt sich aus in expressiven Sätzen, die wiederum eine Funktion für das kommunikative Handeln in der Kundgabe von Intentionen übernehmen und intersubjektiv nachvollziehbar sein müssen, wenn der Sprecher als zurechnungsfähig gelten will.⁶⁷

Eine einseitige Reduktion ins Allgemeine will Habermas aber offenkundig vermeiden. Er nimmt einen »internen Zugang« der Teilnehmer zur symbolisch strukturierten Lebenswelt grundsätzlich und fast selbstverständlich gerade im Begriff der hintergründig und holistisch strukturierten Lebenswelt an, die ja für die Einzelnen Ressource

⁶³ Vgl. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, 32f.

⁶⁴ Vgl. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, 347.

⁶⁵ Ebd. 347.

⁶⁶ Vgl. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen*, 586f.

⁶⁷ Vgl. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, 152f.

intuitiver Kompetenzen und eines vorthoretischen Regelwissens sein soll.⁶⁸ Auf die Schwierigkeiten der Zusammenführung von Binnen- und Außenperspektive ist oben schon verwiesen worden. Habermas behilft sich offenkundig durch die Gleichsetzung von äußerlich beschreibbaren Grundannahmen, Verhaltensformen und Regeln mit »internen« formalen Bedingungen von Wahrnehmung und Verhalten Einzelner. An diese Stelle gehört auch Habermas' Bemerkung von der Schließung der »ontologischen« Kluft zwischen Transzendentelem und Empirischem, die ja wohl nicht eine Bereinigung dieses Gegensatzes zugunsten des Empirischen meint, sondern eine identifizierende Gleichsetzung.⁶⁹ Auch die Gleichzeitigkeit der über die Struktur der Personalpronomina reziprok verschränkten sozialen Rollen läßt den Bezugspunkt objektivierender Zuschreibungen auch umgekehrt und damit identisch als Subjekt in der ersten Person Singular auftreten. Da das Verhältnis der Dialogpartner als ebendieses wechselseitig identifizierbare Rollenverhältnis bestimmt wird, scheint auch zwischen ihnen eine Art von »Gleichberechtigung« als gleichzeitig aktiver Subjekte unter austauschbar gleichen Bedingungen zu bestehen. Was gleichgesetzt wird, ist nicht nur der theoretische Status von formalen Bedingungen und material thematisierbaren Gegebenheiten, sondern der Einzelne als Objektivation oder sozialisiertes Produkt kontextueller Vorgaben und Strukturen und der Einzelne als in der Interaktion freigesetzter und freier Initiator innerhalb von lebensweltlichen Ressourcen. Das Individuum als Produkt ist zugleich Produzierendes, wie das oben an den »Pseudoaprioris« und narrativen Objektivationen in der methodischen Selbstkritik des analytischen Gesprächs sichtbar war. Die Reflexion des Einzelnen gegenüber dem Analytiker setzt als gleichzeitige diskursive Konfrontation mit ausschnittsweise begrenzenden Komponenten der eigenen Lebenswelt und Lebensgeschichte vorgegebene Verhaltens- und Wahrnehmungsformen frei, um sich ihrer bestätigend »reproduzierend« zu bedienen, oder um sie ihrerseits als bedingte zu kritisieren und umzugestalten. Die Akteure treten, wie Habermas sagt, in »reflexive Beziehungen« zu ihrer Welt, sie »bemächtigen« sich der »Weltbezüge, die sie aufnehmen, zugleich sprachlich« und »mobilisierten sie für das kooperativ verfolgte Ziel der Verständigung.«⁷⁰ So

⁶⁸ Vgl. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, 29.

⁶⁹ Vgl. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, 348

⁷⁰ Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen*, 587.

ist die Reflexion wieder wesentlich gebunden durch die Orientierung an mit Sprechakten erhobenen und problematisierbaren Geltungsansprüchen, die sich formalpragmatisch als allgemeine Vorbedingungen von Sprechakten verallgemeinern lassen.⁷¹

Der Kreis zwischen Allgemeinem und Besonderem scheint sich zu schließen. Das Individuum ist in allem, was es sozialisiert aufnimmt, und in allen seinen Gestaltungen verallgemeinerbar und aus »theoretischer Perspektive« in seinen Handlungsstrukturen prinzipiell objektivierbar. Die hintergründige »opake« Komplexität der Lebenswelt im ganzen spiegelt sich wieder in der Hintergründigkeit der Lebensgeschichte des Einzelnen, der so in einen allgemeinen Zusammenhang von Bedingungen und Möglichkeiten zusammen mit anderen Individuen strukturell eingebunden ist.⁷² Als »Totalitäten« erlauben Lebenswelt und Lebensgeschichte aufgrund der wechselseitigen Identifizierbarkeit von Formalem und Materielem reflexive Einblicke und aktive Aneignungen und Umgestaltungen, so daß das Individuum im gleichen Kontext als Initiator und Produkt angesprochen und nach verschiedenen Theorieperspektiven ausdifferenziert werden kann. Die Identifikation von Sozialisationsprodukt und Individuum erfolgt offenbar bei Habermas als eine Art von dialektischer Einheit, sie ist abgesichert durch eine Reihe paralleler wechselseitiger Identifikationen von Theorieebenen sowohl wie in deren materialen und formalen Gegenstandsbereichen, wie das oben schon für das Vernunftkonzept bei Habermas zu zeigen war. Die Fassung der reflexiven Selbstverständigung Einzelner als interne Übernahme extern sozialisierter Rollen und Diskurse vermeidet zwar die Selbstobjektivierung aus dem Blick des »extramundanen« Subjekts. Das in den Kommunikationszusammenhang integrierte Subjekt ist darin immer schon als situativ Handelnder vorausgesetzt. Das schließt aber offenkundig weder eine Selbstentfremdung des Subjekts im kommunikativen Handeln aus, noch eine theoretisch unumgängliche »intersubjektive« Objektivierung bzw. Vergegenständlichung des Aktors im Zuge seiner tatsächlichen und dann auch rekonstruierbaren Bindung an die allgemeinen Strukturen der Intersubjektivität.

Auch wenn Einzelner und Allgemeines nur in einer wechselseitigen Dialektik bestimmbar sind, so sind sie doch im Konzept des kommunikativen Handelns strukturell und material identisch.

⁷¹ Vgl. ebda. 588.

⁷² Vgl. Habermas, der philosophische Diskurs der Moderne, 349 f.

7.3.2. Der Kreislauf der Identität

Bereits 1976 hat Habermas in »Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus« ein Modell der Individuation in drei Stufen entwickelt⁷³, das er in der »Theorie des kommunikativen Handelns« fortentwickelt.⁷⁴ Er bezieht sich dabei auf den sozialpsychologischen Ausdruck der »Ich-Identität«, den er inhaltlich weitgehend im Anschluß an George H. Mead⁷⁵ bestimmt.

In der »Rekonstruktion des Historischen Materialismus« hebt Habermas von der »natürlichen Identität« des Organismus gegenüber seiner Umwelt die sozialisierte und an konventionellen Erwartungen haftende »Rollenidentität« und dann als Drittes die »Ich-Identität« ab. Diese dritte Stufe integriert äußerlich vorgegebene Normen und Rollen über deren kritische Überprüfung und Aneignung zur »Konsistenz« einer autonomen und individuierten Person, die ihre Eigenart in der Abfolge wechselnder und »inkompatibler« Rollenerwartungen zu wahren weiß. Die »Ich-Identität« ist die Identität einer Lebensgeschichte aus überwundenen und neu aufzubauenden »Identitäten«. ⁷⁶ Ernst Tugendhat weist darauf hin, daß es bei der ersten und dritten Entwicklungsstufe um »numerische« Identität gehe, bei der zweiten um »qualitative« bzw. »prädikative« Identität. Die dritte Stufe sei bei Habermas der Versuch, die qualitative Identität nach der numerischen hin aufzulösen oder zu vereinheitlichen, sozusagen eine Vermittlungsstufe der beiden ersten Stufen unter der Vorgabe numerischer Identität.⁷⁷ Tugendhat hält die Frage nach der numerischen Identität auf der Ebene der qualitativen Frage nach der Wahrheit und nach dem besten Ergehen meiner Existenz (»wer bin ich und wer will ich sein?«) für einen »sachfremden Faktor«. ⁷⁸ Es werde hier eine sprachliche und eine »angebliche« vorsprachliche Form der Selbstidentifizierung dadurch vermischt, daß zwei bedeutungsverschiedene Verwendungen des Identitätsbegriffs sich wechselseitig bestimmen sollten. Die numerische Identität werde auch

⁷³ Habermas, Jürgen, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt 1976, 94f.

⁷⁴ Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, 147–163.

⁷⁵ Mead, George H., *Geist, Identität und Gesellschaft*, Frankfurt ³1978, vgl. bes. 177 ff.

⁷⁶ Vgl. Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, 79 ff. und 94 f.

⁷⁷ Vgl. Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, 285 ff.

⁷⁸ Vgl. ebda. 289f.

hinter dem gesucht, worin sie »der Sache nach nicht gegeben« sei.⁷⁹ Wieder kommt die eigene Doppeldeutigkeit im Identitätsbegriff in der oben vorgestellten Problemstellung in Blick, in einer möglicherweise vieldeutigen prädikativen bzw. qualitativen Vielschichtigkeit dennoch einen strengen numerischen Einheitssinn als deren grundlegend übereinstimmende Identität feststellen zu müssen. Die numerische Identität einer Entität soll sozusagen als äußere ontologische Vorgabe auch im Inneren des Zusammenhangs ihrer prädikativen Eigenschaften gesucht werden. Diese Problemstellung scheint auch nach Ernst Tugendhats Meinung die Folge einer unangemessenen Ausweitung des »numerischen« (quantifizierenden) Identitätsbegriffs auf qualitative Kontexte zu sein. Für ihn ist die über Pronomina und singuläre Indikatoren vermittelte Gegebenheit eines Einzelnen als Einzelnes auch in der Selbstidentifikation außer in pathologischen Zuständen unproblematisch und von der Frage nach den verschiedenen qualitativen Zuschreibungen und Darstellungsformen und deren möglicher Konsistenz zu trennen.

In der »Theorie des kommunikativen Handelns« übernimmt Jürgen Habermas von Dieter Henrich dessen Bestimmung und Abgrenzung von »philosophischer« und sozialpsychologischer Identität.⁸⁰ Der »philosophische« Identitätsbegriff soll danach nicht qualitativ, sondern ontologisch unterscheidend sein: Er erlaubt als Prädikat die Unterscheidung eines einzelnen Dinges oder Objektes von anderen gleicher Art. »... umgekehrt erlaubt dies Prädikat zu sagen, daß unter verschiedenen Bedingungen und in verschiedenen Zugangsweisen doch nur ein einziger Gegenstand thematisch sein kann.«⁸¹ Damit bestimmt Henrich in der von Habermas zitierten Textpassage offenbar für beide den Sinn von numerischer Identität »eines Einzelnen als solchen« als dessen »numerische Identifizierung«, wie Habermas sich ausdrückt.⁸² Diese numerische Identität soll nun Dieter Henrich zufolge nicht »besondere Qualitäten« oder »Grundmuster von Qualitäten« der Einzelnen verlangen. Das erscheint unklar. Wie, wenn nicht durch irgendeine »Differencia speci-

⁷⁹ Vgl. ebda. 286.

⁸⁰ Vgl. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, 154.

⁸¹ Henrich, Dieter, *Begriffe und Grenzen von Identität*, in: *Identität, Poetik und Hermeneutik*, hrsg. von O. Marquard/K. Stierle, Bd. 8, München 1979, 372 f. Zitiert bei Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, 154.

⁸² Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, 155.

fica« (und Unterschiede sind per definitionem qualitativ⁸³), soll ein Objekt innerhalb einer Art zu unterscheiden sein? Henrich selbst hatte doch in »Identität und Objektivität« von der »numerischen Identität eines Objekts in einem *spezifischen* Sinne« gesprochen, die dort gerade durch sein identisches Auftreten unter verschiedenen (doch wohl qualifizierenden) Zugangsweisen bestimmt war.⁸⁴ Dabei hatte er der numerischen Identität gleichzeitig den Charakter formaler »Einfachheit« und qualifizierter Einheitlichkeit zugeordnet.

Ein nicht qualitativer Sinn von numerischer Identität (der dann prädikativ nur sagen kann: »A ist identisch«, oder was hier wohl gemeint ist: »A existiert«) muß jedoch auf Identifizierbarkeit des Einzelnen verzichten und kann »philosophisch« nur in dem etwas sonderbaren Sinn einer reflektierten Identität einer bereits identifizierten »mit sich identischen« Entität sein. Wie Henrich, von Habermas offenbar zustimmend zitiert, sagt: »Ist etwas ein Einzelnes, so ist ihm Identität zuzusprechen.«⁸⁵ Numerische Identität in diesem »formalen Sinn« als abstrakt tautologische Identität des »mit sich Identischen« $A=A$ scheint für Dieter Henrich wie für Jürgen Habermas die auszeichnende Grundbedeutung von »Identität« zu sein, wie das auch Ernst Tugendhat für beide feststellt.⁸⁶ Diese tautologische Identität war bei Dieter Henrich als Struktur des Selbstbewußtseins zu finden; sie scheint auch bei Jürgen Habermas eine jedenfalls begrifflich grundlegende Bedeutung zu haben. Bei beiden scheint numerische Identität auch eine wesentliche Rolle zu spielen, wo es um qualitative und komplexe prädikative Identifizierungen geht. Bei Habermas gibt es jedenfalls wiederholt die Vorstellung einer numerischen Identität »für sich« schon bei Pflanzen und Tieren.⁸⁷ Das kann wohl kaum anders verstanden werden, als im Sinn von Hegels Gedanken einer »inneren Reflektiertheit« von Gegenständen »für sich«,

⁸³ Vgl. Tugendhat, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, 290.

⁸⁴ Vgl. Henrich, Identität und Objektivität, 57.

⁸⁵ Henrich, Begriffe und Grenzen von Identität, 373; Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2, 154.

⁸⁶ Ernst Tugendhat merkt an: »Offenbar war Habermas der Meinung, »Identität« könne gar nicht anderes als numerische Identität bedeuten, eine Meinung, die auch Henrich zu teilen scheint, nur daß Henrich daraus folgert, daß die sozialpsychologische Verwendung dieses Wortes eine uneigentliche sei, während Habermas sie zum Anlaß nimmt, die Identität auf allen Stufen als numerische zu erweisen.« Tugendhat, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, 286.

⁸⁷ Vgl. Habermas, Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, 79 und 94.

die in sich selbst als Vielfältiges auf ihre Einheit bezogen sind.⁸⁸ Die »Selbstbeziehung der Andersheit«, die bei Henrich eine so wichtige Rolle spielt, ist Habermas in seinen Überlegungen zur Identität offenbar auch nicht fremd.

Durch Qualitäten ist der sozialpsychologische Identitätsbegriff bestimmt: Identität ist dabei nach Dieter Henrich eine erworbene »komplexe Eigenschaft«. Diese Eigenschaft des Individuums wird in dem bei Habermas zitierten Text Henrichs als Selbstständigkeit und Autonomie des Einzelnen gegenüber äußeren Rollenvorgaben erklärt, also dem entsprechend, was Henrich, wie oben gesehen, »personale Identität« nennt. Habermas spricht vom Aspekt der »Selbstbestimmung« der »Ich-Identität«, den er, seinen Gedanken in der »Rekonstruktion des Historischen Materialismus« folgend, um den Aspekt der »Selbstverwirklichung« des Individuums, »dem eine unverwechselbare Lebensgeschichte zugerechnet wird«, ergänzt wissen will.⁸⁹ Dieter Henrich berücksichtigt diese Selbstverwirklichung als Durchgängigkeit der individuellen Lebensgeschichte unter den Begriffen der »persönlichen Identität« und der »Identitäts-Balance« bekanntermaßen durchaus; auch in dem von Habermas zitierten Textausschnitt findet sich der Hinweis auf die »Form und Kontinuität« des individuellen Lebens.⁹⁰

Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung sind nach Habermas Formen prädikativer »Selbstidentifizierung«. Unter dem Aspekt der Selbstbestimmung wird das Ich »generisch« identifiziert, d. h. als autonom handlungsfähige Person überhaupt. Selbstverwirklichung meint die »qualitative« Selbstidentifizierung als die Person, »die man sein will«, aufgrund eines »reflektierten Selbstverhältnisses« zur eigenen Lebensgeschichte.⁹¹

Habermas zeichnet nun erneut ein Drei-Stufenmodell der Identität, das er an der identifizierenden Funktion des Pronomens »ich« entwickelt. Ähnlich wie Henrich in den »Fluchtlinien« und offenbar weitgehend mit den gleichen Referenzen in der aktuellen sprachanalytischen Diskussion wird die besondere Rolle des »Indikators der ersten Person Singular« herausgestellt. Diese aktuelle Diskussion kann hier kaum angedeutet werden; bei Henrich und Habermas

⁸⁸ Vgl. Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, 287.

⁸⁹ Vgl. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, 155.

⁹⁰ Ebd. 154.

⁹¹ Vgl. ebd. 155.

scheint sie nur in einer auf ähnliche Plausibilitäten hin begründigten Form auf.

Soviel sei dazu angemerkt: Man findet unschwer eine Reihe von Autoren, die entgegen der seit Wittgenstein und Ryle gängigen Kritik an der Rede von einem »Ich« oder einem irgendwie eigenständigen »Subjekt« mit Gründen an einer besonders auszuzeichnenden »subjektiven Verwendungsweise« des Ich-Indikators festhalten.⁹² Zweifellos hat die Diskussion um die »First person authority« durch den Vorschlag der »Quasi-Indikatoren« von Hector-Neri Castaneda einen Anschub erhalten. »Quasi-Indikatoren« seien demzufolge deiktische Terme, die zwar für das Gesamtgefüge der indizierenden Gegenstandsbezeichnung grundlegend, aber in ihrer Verwendung nicht vollständig intersubjektiv austauschbar seien.⁹³ In diesen Diskussionen wird deutlich, daß das Thema der »Identität« für semantische und/oder ontologische Fragen sehr wohl und tatsächlich eine zu bearbeitende Problemstellung enthält. Diese Problematik ist nicht dadurch aufzulösen oder zu umgehen, daß man den fraglichen Begriff geradehin nach äquivoken Verwendungen aufspaltet, wie das Ernst Tugendhat zu versuchen scheint.⁹⁴ Gerade die Untersuchung der Umgangssprache liefert offenbar Einwände gegen die naheliegende Formalisierung von »Identität« als Äquivalenzrelation.

Sowohl bei Henrich wie bei Habermas bezeichnet das Wort »ich« in klarer Anlehnung an Ernst Tugendhat den letzten Bezugspunkt von Indizierungen, der einen Standpunkt in Raum und Zeit als das »Hier und Jetzt« für die mögliche intersubjektive Identifizierung von Gegenständen und den Zielpunkt für mögliche prädikative Selbstidentifizierungen festlegt. Bei beiden stößt man hier auf eine ähnliche Schwierigkeit für das Verständnis ihrer Aussagen: Tugendhat führt Gründe dafür an, daß der Sprecher mit dem Pronomen »ich« gar keine Identifizierung vornehme, sondern sich nur als identifizierbare Person anbiete und auch für die Prädikate, die er sich »aus der Perspektive des »ich«-Sagens« zuspricht, nicht auf eine

⁹² Vgl. z. B. Heckmann, Heinz-Dieter, Wer (oder was) bin ich? Zur Deutung des Intentionalen Selbstbezugs aus der Perspektive der ersten Person singularis, in: Dimensionen des Selbst. Selbstbewußtsein, Reflexivität und die Bedingungen von Kommunikation, hrsg. von B. Kienzle und H. Pape, Frankfurt 1991, 64–84. Vgl. auch Pothast, Über einige Fragen der Selbstbeziehung, 24 f.

⁹³ Vgl. Castaneda, Hector-Neri, Indicators and Quasi-Indicators, in: American Philosophical Quarterly 4 (1967) 85–100; sowie: Castaneda, Sprache und Erfahrung, 148–202.

⁹⁴ Vgl. Tugendhat, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, 285.

(Selbst-)Identifizierung im Sinn einer Beobachtung angewiesen sei. Habermas und Henrich binden sich nun offenbar so stark an den numerischen Identitätsinn, daß die Besonderheiten in der Verwendung des Pronomens »ich« ein bei beiden in weitgehend ähnlicher Weise charakteristisches Wechselspiel von Perspektiven auslösen.

Henrich sieht das »ich« einerseits ohne weitere Unterscheidungen »direkt korreliert dem »er« oder »du« als Indikator von beobachtbaren Eigenschaften einer Person als Einzelner unter anderen Einzelnen. (»... und »ich« ist selbst ein solcher Index«.)⁹⁵ Andererseits etabliert sich »korreliert dem »es« unter dem »ich« der Eine in der Einheit und Durchgängigkeit seiner Meinungszustände gegenüber der »ganzen Welt«. Diese zweite numerische »wirkliche« Identität des Selbstbewußtseins gibt dann allen Zuschreibungen »sowohl zur Person als auch zu irgendeinem anderen in der Welt« ihren »Identitätsinn« vor.⁹⁶ So erklärt sich bei Henrich das eigentümliche Schwanken zwischen tautologischer numerischer Identität von identifizierbaren Gegenständen und qualifizierter Durchgängigkeit in der »Ich-Identität«.

Habermas zitiert zunächst Tugendhat dahingehend zustimmend, daß der Ausdruck »ich«, »isoliert betrachtet, überhaupt keine Identifikation vornimmt«⁹⁷, kehrt dann aber offenbar über die einer Person entsprechenden ergänzenden Prädikationen wieder zum »deiktischen Sinn des Bezuges auf einen Gegenstand« zurück.⁹⁸ Das hatte Tugendhat ausdrücklich ausgeschlossen, da »ich« aus der Perspektive der ersten Person eben keine Selbstbeobachtungen mache. Wahrnehmungsprädikate können nach Tugendhat das »ich« nur ergänzen, wenn »ich« in anderer Perspektive als ein dem »er« oder »dieser da« referentiell gleicher Ausdruck gebraucht werde.⁹⁹ Und wenn Tugendhat sagt, daß der Verwender von »ich« für andere identifizierbar sei, so meint er dabei eine qualitative, und nicht eine numerische Identifizierung. Habermas geht hier zumindest mit den Perspektiven der Verwendung von »ich« anders um: Der deiktische Sinn des Pronomens »ich« müsse durch den pragmatischen Sinn ergänzt werden, in dem ein Sprecher sich gegenüber einem Anderen als

⁹⁵ Vgl. Henrich, *Fluchtlinien*, 137 f.

⁹⁶ Vgl. ebda. 138.140.

⁹⁷ Vgl. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, 156.

⁹⁸ Vgl. ebda. 159.

⁹⁹ Vgl. Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, 85.

zuschreibungsfähiger Träger von »Gefühlen, Absichten, Meinungen usw.« darstelle. Der »pronominale Sinn des Ausdrucks ›ich‹ ist nun aber von der reziproken Gleichzeitigkeit von erster, zweiter und dritter Person geprägt. Das entspricht Henrichs »direkter« Korrelation des ›ich‹ mit dem ›du‹ und dem ›er‹. Das ›ich‹ ist so in der Perspektivenübernahme immer zugleich ein ›er‹. Offenbar sollen beide Perspektiven für Habermas grundsätzlich identisch austauschbar sein, als performative Perspektiven der Verständigung und damit wohl auch in ihrem referentiellen, deiktischen Sinn. Deiktische Bezugnahme als numerische Identifikation bleibt dann weiter bedeutsam, wenn Habermas die Bedingung für die generische Identifizierung von Personen in ihrer Sprach- und Handlungsfähigkeit findet, und die Kriterien für die Identifizierung einzelner Personen in »signifikanten Daten ihrer Herkunft« bzw. in ihrer Lebensgeschichte sucht. Was er zunächst qualitative Selbstidentifizierung genannt hat, die Selbstverwirklichung in der Kontinuität einer Lebensgeschichte, das ist nun das Kriterium numerischer Identifizierung.¹⁰⁰ Die drei Arten der Identifizierung sind so mit einander verschränkt, daß die Prädikationen unter dem Aspekt der Selbstbestimmung die »Identitätsbedingungen« für Personen überhaupt generisch festlegen, und daß die qualitativen Prädikationen unter dem Aspekt der Selbstverwirklichung die »Identitätskriterien« bestimmt, nach denen eine bestimmte Person unter anderen numerisch identifiziert werden kann. Die Unterscheidung von »Identitätsbedingungen« für Typen von Objekten und von »Identitätskriterien« für Einzelne innerhalb des Bereichs eines Objekttyps übernimmt Habermas von Henrich.¹⁰¹ Diese ontologisch unterscheidenden Bestimmungen sind bei Henrich deutlich auf den oben erklärten »philosophischen«, numerischen Identitätsbegriff bezogen. Als Begrifflichkeiten führen sie auf der Ebene von Selbstbestimmung wie auf der von Selbstverwirklichung den Bedeutungssinn numerischer Identität ein. Habermas hält also wie in der »Rekonstruktion des Historischen Materialismus« daran fest, prädikative und numerische Identität in einen bedingenden Zusammenhang zu stellen. Daß eine unverwechselbare Lebensgeschichte einen Einzelnen einzigartig erscheinen läßt, ist klar. Weniger klar ist es, um mit Tugendhat zu sprechen, warum für jemanden, der sich qualitativ selbst identifizieren kann, seine numerische

¹⁰⁰ Vgl. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, 162 f.

¹⁰¹ Vgl. ebda. 158.

Identität eine Frage sein sollte. Wenn numerische Identität ein tautologisches Mit-sich-identisch-sein meint, so ist deren Betonung nur verständlich, wenn sie bei Habermas so wie bei Henrich eine problematisierbare metatheoretische Rolle spielt.

7.3.3. *Das Ich als Allgemeines und Besonderes*

Beide Aspekte der »Ich-Identität«, Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung, hatte Habermas in Meads Konzeption des zuschreibungsfähigen autonomen Initiators gefunden, in der sich Zuschreibungsfähigkeit und Autonomie zu einem »idealisierten« Modell des Verhaltens in einem »universalistischen Bezugsrahmen« verbunden hatten. In diesem Rahmen der »idealen Diskursgemeinschaft« sollen die Verhaltensbedingungen allgemeingültig sein im Sinne einer idealen Universalisierbarkeit aller einzelnen Meinungs- und Verhaltenszuschreibungen.¹⁰² Eine unter diesen »idealen« Bedingungen sozialisierte »Ich-Identität« könnte beide »komplementären Aspekte« umfassen, »den der Verallgemeinerung und den der Besonderung.«¹⁰³ Das Handeln in einem universalen Bezugsrahmen sei wegen seiner Allgemeingültigkeit moralisch autonom, diese allgemeine Autonomie könnten die Einzelnen einsetzen, »um sich in ihrer Subjektivität und Einzigartigkeit zu entfalten.«¹⁰⁴ Vielleicht darf man es sagen, da Habermas das ja selbst gemeinsam mit Henrich begrifflich abgrenzen will: Wieder spielt der Identitätsbegriff assoziativ zwischen ununterschiedenem Allgemeinem und unterschiedenem Besonderem.¹⁰⁵ In der »Rekonstruktion des Historischen Materialismus« ist für die moralische Autonomie des Individuums der auch in der »Theorie des kommunikativen Handelns« hergestellte¹⁰⁶ theoretische Bezug auf Hegel herausgearbeitet.

Hegel stellt das Selbstbewußtsein als »unterschiedenes Ununterschiedenes« oder als »konkretes Allgemeines« dar. In dieser Ununterschiedenheit soll es mit allen besonderen Gegenständen und mit sich selbst zugleich »in Einer Einheit« übereinstimmen und wiederum zugleich von Allem und von sich als Allgemeinem in seiner

¹⁰² Vgl. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, 147f.

¹⁰³ Ebda. 148.

¹⁰⁴ Ebda. 148.

¹⁰⁵ Vgl. ebda. 154: »Und man sieht, welche Assoziationen zwischen dem philosophischen Identitätsbegriff und dem sozialpsychologischen spielen.«

¹⁰⁶ Vgl. ebda. 148.

Besonderheit unterschieden sein.¹⁰⁷ Es ist ein »Unendliches«, in dem alle Andersheit als Gleichheit erkannt und alle Unterschiede als innere Entgegensetzungen aufgehoben sind. Die gegenständliche Erscheinung ist für Hegel eine Art von Kreuzungspunkt, der die Gesetzmäßigkeiten und Kräfteverhältnisse im »Innern« von Verstand und Gegenstand, das nach beiden Seiten hin »Übersinnliche« (das im Kantischen Sinn »Intelligible«), als wechselseitig Gleiches spiegelt und erkennbar macht.¹⁰⁸ So wird die Einheit von Selbst- und Gegenstandsbewußtsein, von »Selbstverhältnis und Andersheit«, von Ich und Begriff ermöglicht, wobei »Einheit« immer zugleich interne Einheit im Selbstbewußtsein bzw. Gegenstand und äußere Einheit mit dem »Anderen«, also zugleich Besonderheit und Allgemeinheit meint. Habermas sagt es in der »Rekonstruktion« so: »... das Ich ist absolut Allgemeines und ebenso unmittelbar absolute Vereinzelung«, und er zitiert dann Hegel: »... dies macht ebenso die Natur des Ich als des Begriffs aus; von dem einen und dem anderen ist nichts zu begreifen, wenn nicht die angegebenen beiden Momente zugleich in ihrer Abstraktion und ihrer vollkommenen Einheit aufgefaßt werden.«¹⁰⁹ In diesem theoretischen Modell sieht Habermas die strukturelle Lösung des »paradoxen Problems« einer »Ich-Identität«, nach der das Ich erst als Allgemeines autonom, und zugleich als autonomes individuell sein soll. Hier scheint sich ihm im Anschluß an Mead die konzeptuelle Möglichkeit zu bieten, Sozialisation als Selbstbestimmung zu fassen und mit der Individuation »spontaner Selbstverwirklichung« in einem »universalen Bezugsrahmen« zu vereinen.¹¹⁰ Es fällt ein gewisser Doppelsinn in der Verwendung des Wortes »allgemein« auf: Zum einen die übliche Verwendung als begrifflich Allgemeines, zum anderen besagt »allgemein« die Einbettung in einen das Einzelne übergreifenden Zusammenhang von »allgemein« zugänglichen Vorgaben und Gegebenheiten. Da Habermas diesen überindividuellen Zusammenhang kommunikativ strukturiert und zum Einzelnen sprachlich vermittelt auffaßt, vereinheitlichen sich dieser materiale und dieser formale Sinn von Allgemeinheit. Hegelianisch gesprochen ist Individuation nach dieser von

¹⁰⁷ Vgl. Hegel, *Phänomenologie*, 103 ff.

¹⁰⁸ Vgl. ebda. 105.

¹⁰⁹ Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, 95: Logik, Drittes Buch: Vom Begriff im Allgemeinen.

¹¹⁰ Vgl. Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, 96; und: Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, 148.

Habermas früher entwickelten und in der »Theorie des kommunikativen Handelns« weitergeführten Konzeption die »bestimmte Negation« des Allgemeinen im Besonderen und Autonomie das dialektisch gleichzeitige, umgekehrte Verhältnis.

Nun will Habermas dieses »idealisierte« Modell nicht als »Anleitung zu einer Philosophie der Geschichte« im Sinn der Geistesgeschichte Hegels mißverstanden wissen.¹¹¹ Der darin enthaltene »aufklärende« Universalismus einer rekonstruktiv gewonnenen allgemeinen Schematik von Verständigungs- und Individuationsprozessen für pluralistisch auseinandertretende und sich kommunikativ ausdifferenzierende Diskurs- und Lebensformen – im Gegensatz zu den »allgemeinen Lebensweltstrukturen«¹¹² – schränkt den damit erhobenen Anspruch jedoch nicht unbedingt ein. Es scheint sich vielmehr um eine Ausweitung einer invarianten Struktur von *einem* totalisierenden Begriffsrahmen auf eine Vielzahl von »Totalitäten« zu handeln.¹¹³ Die Abstraktion seines »universalistischen« Konzeptes sieht Habermas nach seinen eigenen Worten als »bestimmte« Abstraktion, also entsprechend der »Realabstraktion« der abstrakten Arbeit bei Marx als real und praktisch unter historischen Bedingungen angewandte Handlungsstruktur.¹¹⁴ Damit soll das An-sich der gesellschaftlichen Vorgänge »selbstbezüglich« »für uns« durchschaubar werden, und zwar in einer allgemeingültigen kategorialen Fassung, die ihren allgemeinen Geltungsanspruch in Bezug auf historische Bedingtheiten erhebt und unter deren Bedingtheit dann auch real entfaltet. Darin trifft sich die theoretische Gesamtkonzeption mit der darin konstitutiven Theorie der Geltungsansprüche, die ja eine Vermittlung herstellen will zwischen allgemeinen pragmatischen Bedingungen von Sprechakten und lebensweltlichen Vorgaben und Konventionen. Ein zumindest potentiell historisches Telos ist da nicht zu übersehen, von dem Habermas an anderen Orten auch unbefangen redet, so vom »Telos gegenseitiger Verständigung«, das in die sprachliche Kommunikation eingebaut sei und das ja damit auch unter der idealen Zielvorgabe einer umfassenden Verständigung steht.¹¹⁵ Wenn in einer geschichtlichen Situation allgemeine

¹¹¹ Vgl. ebda. 163.

¹¹² Vgl. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, 397.

¹¹³ Vgl. ebda. 397.

¹¹⁴ Vgl. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, 592f.

¹¹⁵ Vgl. Habermas, *Die neue Unübersichtlichkeit*, 173.

Verhaltensstrukturen zu einem Problem würden, dann ermögliche das über entsprechende, tatsächlich daraus entstehende Konflikte einen reflektierten theoretischen Zugang zu diesen ansonsten hintergründigen Strukturen.¹¹⁶

Es geht also, wie man sagen könnte, um eine unter kontingenten historischen Bedingungen »objektivierte« Allgemeinheit. Allgemeinheit und Besonderung sind offenbar auch im Ganzen der Theoriebildung bei Habermas aufeinander wechselseitig bezogen, wie das ja auch schon an dem reflexen Wechselbezug von Formalem und Materielem in der »Lebenswelt« zu zeigen war. Das Modell des »idealen« Diskurses ist ein zentrales und im Gesamtaufbau seiner Kommunikationstheorie ein tragendes Element im Denken von Jürgen Habermas.

In Bezug auf das Individuum soll der Kreisprozeß von Lebenswelt und kommunikativem Handeln ebenso Sozialisierung wie Individuierung bewirken. Was dabei den Umschlag des Allgemeinen zum Besonderen bewirken und in welchem Sinn dieses Umschlagen zur Autonomie der Selbstverwirklichung vor sich gehen soll, ist zu verdeutlichen. Es wäre ja auch vorstellbar, den Einzelnen als Sozialisationsprodukt aus intersubjektiven Faktoren unter der Maßgabe maximaler struktureller Kohärenz zu verstehen, die dann in der Verständigung mit anderen bzw. in der Selbstverständigung immer wieder einreguliert würde. Diese Auffassung findet sich etwa bei Donald Davidson.¹¹⁷ Habermas steuert offenbar von verschiedenen Seiten auf einen strengen Sinn der Identität von Allgemeinem und Besonderem hin. Wie er in dem Aufsatz »Individuierung durch Vergesellschaftung« sagt, können formalpragmatische Untersuchungen »das Ergebnis, zu dem Mead auf anderem Wege gelangt ist«, bestätigen.¹¹⁸ Im idealen Diskurs soll Autonomie beides, Universalität und Subjektivität, Allgemeines und Besonderes, in Eines fassen. Sie wäre der »absolute« Reflexionszustand, in dem alles Einzelne, jede Handlung, jede Äußerung streng verallgemeinerbar wäre, also identisch und in gleicher Relation übertragbar auf alle möglichen Bedingungen und individuellen Perspektiven: Das Einzelne würde als mit sich (numerisch) Identisches mit allen möglichen Anwendungsfällen in gleicher

¹¹⁶ Vgl. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, 593.

¹¹⁷ Vgl. Davidson, *Handlung und Ereignis*, 311 f.

¹¹⁸ Vgl. Habermas, Jürgen, *Individuierung durch Vergesellschaftung*. Zu G. H. Meads *Theorie der Subjektivität*, in: Ders., *Nachmetaphysisches Denken*, 187–242, hier: 231 f.

Identität übereinstimmen. Unterhalb dieser idealen Situation nimmt Habermas zumindest auf formalpragmatischer Ebene den prinzipiell reziprok identischen Austausch von Geltungsansprüchen und Geltungsbedingungen zwischen Aktoren an. So kommt ja »antizipierend« das reflektierte Selbstverhältnis Einzelner zustande. Ebenso sind der Umkreis der in Lebenswelt und Lebensgeschichte sozialisierend wirksamen Wahrnehmungs- und Verhaltensbedingungen und der Handlungsspielraum des Aktors prinzipiell identisch. Diese prinzipielle Identität ruht auf der situativ bestimmbaren, perspektivischen (numerischen, weil thematisierbaren) Identität von Formalem und Materialem auf, die wiederum über die Theorie Geltungsansprüche hin mit der strengen Identität von Allgemeinem und Besonderem im idealen Diskurs in einer Beziehung wechselseitiger Bedingtheit in der Theoriebildung steht. Das Individuum ist also in allem, was es begrenzt und prägt, zugleich grundsätzlich freier Initiator, offenkundig weil in allen Gestaltungen seiner Lebenswelt und Lebensgeschichte dieselbe rationale Grundstruktur wirksam ist, war und sein kann. Das Medium des kommunikativen Handelns und die »im Alltagshandeln verkörperte kommunikative Rationalität«¹¹⁹ ist in allen Individualitäten der Lebenswelt in struktureller Selbigkeit tätig. So wahren auch verselbständigte Theorie- und Lebensformen mehr als nur »Familienähnlichkeit«.¹²⁰ Auch in den Pluralitäten von Lebensformen und innerhalb der eigenen Lebensgeschichte kann sich das Individuum als kontinuierlich Verallgemeinerbares prinzipiell identisch zu allem als seinen Gestaltungen vermitteln. Der numerische Einheitssinn der Selbstverwirklichung ist durch den strukturellen Zusammenhang und die prinzipielle Verallgemeinerbarkeit aller Besonderheiten gesichert. Habermas hat dabei offenbar den Gedanken, daß, was verallgemeinerbar sei, dies nicht nur im intersubjektiven Austausch sei, sondern dann eben auch in einer Kontinuität von Verschiedenem, also auch in der eigenen Lebensgeschichte.¹²¹ Habermas spricht einmal von der Sozialisation als einem die äußere Umwelt zur Einheit des Subjekts »konstruktiv und adaptiv« reflektierenden »Selbsterzeugungsprozeß«.¹²²

¹¹⁹ Vgl. Habermas, Sprechakttheoretische Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität, 67.

¹²⁰ Vgl. Habermas, Vorstudien und Ergänzungen, 600.

¹²¹ Vgl. Habermas, Nachmetaphysisches Denken, 226f.

¹²² Vgl. Habermas, Jürgen, Zur Entwicklung der Interaktionskompetenz, Raubdruck

Daß sich, wenn auch bisweilen undifferenziert gegen diesen von Habermas vorgetragenen Universalismus Unbehagen regt, ist verständlich. Autonomie einmal in der Selbstbestimmung als moralische Universalität und dann in der Selbstverwirklichung als spontane Subjektivität, Singularität und numerische Identität aufgrund einer Lebensgeschichte zu fassen, wobei es ja beide Male um Perspektiven derselben Autonomie und Identität geht, erscheint schwierig. Wolfgang Welsch formuliert sicher zu plakativ aber deutlich dieses Unbehagen:

Seine [Habermas] »kommunikationstheoretische Wende« erweist sich als nichts anderes denn eine neue Version des Übergangs vom individuellen zum universalen Subjekt. Habermas hält dabei just am kritikabelsten Zug des traditionellen Schemas – an der einseitigen Privilegierung des Universalen – fest.¹²³

eines unveröffentlichten Manuskripts, Frankfurt 1975, 10; hier zitiert nach: Gripp, »Jürgen Habermas«, 58.

¹²³ Welsch, Wolfgang, Nach welchem Subjekt – für welches andere? in: Philosophie der Subjektivität? Zur Bestimmung des neuzeitlichen Philosophierens, hrsg. von H. M. Baumgartner und W. G. Jacobs, Bd. 1, Stuttgart 1989, 45–70, hier: 54.

8. Abschließende Interpretationen zum Einen und Vielen

8.1. Subjektivität als selbstbezügliches Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem

»Wie für die Subjektphilosophie das ›Ich‹ des ›Ich-denke‹, so hat auch für ihren Nachfolger, die Kommunikationstheorie, die erste Person singularis eine Schlüsselrolle.« So sagt es Jürgen Habermas im »Nachmetaphysischen Denken«.¹ Und tatsächlich findet sich die Sichtung der Konzeptionen, die sich bei Dieter Henrich und Jürgen Habermas um den Inhaber dieser ersten Person singularis aufbauen, in einer vielleicht doch überraschenden Situation: Innerhalb des jeweils doch augenscheinlich so verschiedenen begrifflichen Rahmens wird ein wesentlich gemeinsames Grundmuster in der Bestimmung menschlicher Individualität erkennbar. Henrich erwähnt die kommunikativen Prozesse der Individuation sicherlich eher am Rande, aber soziale Rollenvorgaben und Traditionsbildungen sind auch bei ihm symbolisch vermittelte und in die Persönlichkeitsstruktur einfließende Bestandteile einer Kulturwelt, die den gleichen Selbstverständigungsprozessen unterliegt wie der Einzelne. Habermas öffnet nicht explizit einen Eigenraum des Bewußtseins, doch bündelt sich bei ihm der soziale Raum und die historische Zeit eines Lebens aus dem Allgemeinen und Besonderen der Lebenswelt zur besonderen Gestaltung und Initiative des unverwechselbaren Subjekts mit seiner durchgängigen numerischen Identität, die sich in den verschiedenen Identitäten einer Lebensgeschichte gerade als deren Kontinuum ausbildet. Die allgemeinen Bedingungen der Kommunikation erlauben die Integration struktureller Komponenten der Lebenswelt zu formalen Verhaltensbedingungen des Individuums, das sich potentiell in den Gestaltungen seiner ganzen Welt als deren Initiator beheimaten kann, wenn auch dieser Zustand nie letztlich, sondern nur ideal, erreicht wird.² Eine entsprechende den Einzelnen umfassende Hinter-

¹ Habermas, Nachmetaphysisches Denken, 229.

² Vgl. Habermas, Nachmetaphysisches Denken, 227.

gründigkeit der Welt findet sich bei Henrich im unaufhellbaren Zueinander von Einzelnen und Ordnungen, in das sich der Mensch selbst als einzelner und mit seinem Selbstbezug eingebunden weiß.

Bei Henrich wie bei Habermas tritt Subjektivität spontan mit der Einbeziehung des Menschen in eine plurale Welt auf, die mit dieser Subjektivität in eine Wechselbeziehung der Konstitution von objektiven und sozialen Gegebenheiten sowohl in der Umwelt durch die Person wie auch an der Person bzw. ihren zuschreibbaren Eigenschaften eintritt. Beide Male ist die Selbstbeziehung der Subjektivität ermöglicht durch die identische Gleichzeitigkeit von Formalem und Materialem, von Erkenntnisgegenständen und Erkenntnisbedingungen, ideal gesehen von Allgemeinem und Besonderem überhaupt in der Autonomie des Subjekts. Diese Selbstbeziehung ist Bedingung der Reflexion und von dieser als einem sekundären Phänomen nicht zu umgehen, wenn auch partial zu erhellen.

Die Subjektivität ist bei Henrich und bei Habermas ein Grundverhältnis von Allgemeinem und Besonderem, von Umwelt und Selbstbezug, von Vorgabe und Spontaneität. Und zwar ist sie ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält und so seine numerische Identität wahrt. Maßgebliches Kriterium der Individuierung ist ein Begriff von numerischer Identität, der von der ontologischen Identifizierung von Gegenständen auf das »ich« als den subjektiven Bezugspunkt dieser Identifizierung rückgewandt wird.

Wie die thematisierbaren Gegenstände der objektiven und subjektiven Welt ist die Subjektivität bei Habermas konstituiert im kommunikativen Handeln, das aber erst seinen strukturierten Zusammenhang in der intersubjektiven Anerkennung autonomer Subjekte gewinnt.³ Man kann, wohl etwas pointiert, aber zutreffend, sagen, daß das autonome Subjekt bei Habermas dasjenige am dialektisch identischen Verhältnis von Formalem und Materialem bzw. Allgemeinem und Besonderem ist, was sich als dieses Verhältnis zu sich selbst verhält. Mit dieser von Kierkegaard entlehnten Formulierung eines »Verhältnisses, das sich zu sich verhält«, beschreibt Habermas selbst polemisch gegen Henrich die Fichtesche Konfliktsituation zwischen unverfügbarer Spontaneität und Selbstobjektivierung.⁴ Der für die Reflexionsphilosophie als unausweichlich diagnostizierte

³ Vgl. ebda. 230.

⁴ Vgl. Kierkegaard, Sören, *Die Krankheit zum Tode*, Frankfurt 1959, 11; Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, 33.

Kreisprozeß von Selbstthematizierung und Selbstverfehlung wird in der dialektischen Identität von Sozialisationsprodukt und spontanem Initiator aus der Sicht reziprok austauschbarer Handlungsperspektiven zum Stehen gebracht. Die nach Perspektiven differenzierbare Identität des Subjekts ist als Garant und Zielpunkt unausweichlicher Geltungsansprüche der strukturelle Kern und Ruhepunkt des in kulturelle und soziale Bedingtheiten verflochtenen kommunikativen Handelns. Der gesamte Status der Kommunikationstheorie und ihre Aufgabe, unter historischen Hintergrundbedingungen die real in Anwendung befindlichen allgemeinen Strukturen rationaler Prozesse sichtbar zumachen, also zugleich im System zu sein und auf dieses zu blicken, ist auf die »reflexe« Einheit von objektivierender Zuschreibung und Spontaneität im Subjekt gegründet. Man kann sagen, daß die »selbstbezügliche« Offenheit allgemeiner Lebensweltstrukturen⁵ bei Habermas der idealen Möglichkeit der Selbstverwirklichung des autonomen Subjekts im Kreisprozeß zwischen Lebenswelt und kommunikativem Handeln⁶ direkt korreliert ist. Die Kommunikationstheorie als, wie Habermas sagt, »bestimmte Abstraktion«, was in Hegelscher Diktion heißt: als selbstbezügliche, eigentlich zirkuläre, aber durch den dialektischen Selbstbezug »reale Abstraktion«⁷, ist ermöglicht durch das, was Habermas sich für die kommunikative Rationalität versagen will, durch das im autonomen Handeln des Einzelnen liegende Telos einer reinen Selbstverwirklichung der Vernunft. Eine solche Vernunft würde ideal die »reflexe Mobilisierung der lebensweltlichen Ressourcen und Kontexte«⁸ im Handeln des Einzelnen zu dessen universaler und somit objektivierter Kompetenz erheben. Habermas pragmatisches Konzept der Theorie des Kommunikativen Handelns wird auch in formaler Hinsicht getragen von der Theorie der Geltungsansprüche, diese wiederum setzen die perspektivisch zu vereinheitlichende Rolle des autonomen Initiators voraus. Dieser Initiator nun kann seine Aufgabe als »reflexer« Bezugspunkt kommunikativer Initiativen und Zuschreibungen für Habermas offenbar nur erfüllen, wenn er die numerische Identität einer identifizierbaren Gegenständlichkeit wahrt. So wird verständlich, warum Habermas die autonome Selbstverwirklichung des

⁵ Vgl. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, 592.

⁶ Vgl. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, 396 f.

⁷ Vgl. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, 592.

⁸ Vgl. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen*, 587.

Individuums mit dessen numerischer Identität verbunden wissen will. Die Selbstbeziehung des kompetent Handelnden – ob als innerer Diskurs oder als performatives Selbstverhältnis – vereinigt so die ideale Möglichkeit universaler Kompetenz (jedenfalls die Möglichkeit kompetenten und begründbaren Handelns im Einzelfall) mit Autonomie in moralischer und theoretischer Hinsicht.

Bei Dieter Henrich nun ist das Selbstbewußtsein als spontanes Selbstverhältnis gefaßt, das in cartesianischer Sicherheit ein »wirkliches« Wissen von sich meint. Das Selbstbewußtsein ist eine Relation numerischer Identität und des Wissens zugleich, eines Wissens, das um die Identität von Wissendem und Gewußten weiß. Hier ist die Figur eines »Verhältnisses, das sich zu sich als diesem Verhältnis verhält«, deutlich. Das Selbstbewußtsein ist so bei Henrich zugleich unverfügbare wirkliche Vorgabe und spontaner unvermittelter Selbstzugang. Es findet sich dabei in gleicher Ursprünglichkeit als Objekt bzw. Person in einer Welt von Objekten die nicht dem gleichen Identitätssinn der Selbstbeziehung unterliegen, auf die aber dieser gleiche Identitätssinn in der »primären Ontologie« angewandt wird. Numerischer Identitätssinn ist so zugleich ontologisch unterscheidend in der Vielheit der Welt und einheitsstiftend in der Welt und außerdem in der Selbstbeziehung auf strenge Einheitlichkeit angelegt. Ontologische Ordnung und Einzelnes innerhalb dieser Ordnungen sind ebenso unmittelbar korreliert wie Ontologie und Selbstbewußtsein. Das Selbstbewußtsein ist unhintergebar das Wissen von der Welt als »einer Ordnung der Koexistenz von Einzelnen.«⁹ Dieses Wissen tritt zugleich mit dem Selbstbewußtsein auf und gewinnt von diesem her, also aus dessen cartesianischer Selbstgewißheit, seinen »Sinn von Wirklichkeit«.¹⁰ Autonomie des Subjekts und der Geltungssinn bzw. die Gewißheit seines Wissens gehen ineins. Numerische Identität ist ebenso bestimmend für die Entitäten innerhalb der ontologischen Ordnungen von Wirklichem wie für das Subjekt, sie ist identischer Selbstbezug und ontologische Wirklichkeit zugleich.

⁹ Henrich, *Dunkelheit und Vergewisserung*, 41.

¹⁰ Vgl. ebda. 41; sowie: Henrich, *Fluchtlinien*, 143.

8.2. Zurück zur Autorität des Selbstbezugs

Dieter Henrich und Jürgen Habermas geben anspruchsvolle Rekonstruktionen einer »Autorität des Selbstbezugs«, also unter dem von beiden reklamierten »Projekttitel der Moderne« jeweils ein Modell autonomer Vernunft, die in der Selbstbeziehung des sprach- und handlungsfähigen Einzelnen verankert ist, jedoch über universalisierbare Grundbedingungen dieses Handelns über den Einzelnen hinausweist.

Vernunft ist ein allgemein Menschliches und prinzipiell strukturgleich austauschbar, ein Universales, das sich im Einzelnen und in der geschichtlichen Situation seiner sozialen und physischen Umwelt individuell bricht und konzentriert. Sie ist im Gesamtzusammenhang der Welt bzw. Lebenswelt in gleichen, kommunikationsfähigen allgemeinen Strukturen wirksam und so auf den Einzelnen hin in seinem Handeln und reflektierten Erkennen offen. Vernunft ist bei Habermas verkörpert in Sprache und Handlung, sie verknüpft den Menschen als einen Knotenpunkt mit allgemeinen Ansprüchen, intersubjektiven Vorgaben und situativen Erfordernissen, bei Henrich ist sie spontane Leistung und Aufgabe eines »wissenden Selbstbezugs«, der sich einem geschlossenen und vollständigen Weltzusammenhang zugleich korreliert gegenübergestellt und darin eingebegriffen weiß. Der Geltungssinn von Aussagen, Handlungen und Zuschreibungen bezieht sich bei Habermas und Henrich auf das identisch sich durchhaltende Subjekt, das in seiner Welt unter verallgemeinerbaren Bedingungen angesprochen werden kann.¹¹ Gültig ist in letzter Hinsicht, was der Einzelne als Identischer und potentiell Allgemeiner tut oder äußert. Das konzeptionelle Modell der Geltung verbindet, wie Henrich schon in seinem »Ontologischen Gottesbeweis« festgestellt hat, Subjektivität und Wirklichkeit in einem Wechselbezug. Henrich geht dabei von der Wirklichkeit der Subjektivität aus, Habermas von der Wirklichkeit des kommunikativen Handelns, in der sich Subjektivität ausbildet und die kommunikativ vermittelte Wirklichkeit reproduziert und konstituiert. Wieder wird einsichtig, aus welchen metatheoretischen Erfordernissen der ontologisch identifizierende Begriff numerischer Identität auf das vernünftige Individuum in seinen vielfältigen Äußerungen, Meinungen und Beziehungen angewandt wird.

¹¹ Vgl. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, 227.

Die Anklänge an entsprechende assoziierbare Denkfiguren von Leibniz sind beiden Autoren vertraut. Bei Henrich ist es die »Vollständigkeit« der Welt, die durch den identischen Selbstbezug eines Einzelnen »überhaupt erst möglich und garantiert wird«, da der Weltzusammenhang sich abhängig vom Identitätssinn des Subjekts konstituiert. Und die Vollständigkeit einer Welt als eine identisch geschlossene und zentrierbare Einheit erklärt bei Leibniz deren Wirklichkeit.¹² Habermas zitiert einmal für den Zusammenhang von Sozialisation und Individuation Mead, nach dem »... jedes einzelne Selbst innerhalb dieses Prozesses, während es dessen organisierte Verhaltensstrukturen spiegelt, seine eigene und einzigartige Position in ihm formt ... (genauso wie jede Monade im Leibnizschen Universum dieses Ganze aus einer anderen Sicht spiegelt ...)«¹³ Habermas verwarft sich zwar gegen die »ontologisierende« Vorstellung dieser Anknüpfung, findet aber doch darin eine gute Wiedergabe von Meads Gedanken. Wieweit man Leibniz Vorstellung einer numerisch identischen Monade, die selbst eine »infinitesimale« Idealvorstellung ist, noch als »ontologisierend« bezeichnen will, sei hier dahingestellt, Habermas Ideal vom freien Diskurs ist ja schließlich auch ein asymptotischer theoretischer Grenzwert.

Fichtes »Einsicht« kann Habermas wohl nicht ohne Angriff auf sich selbst gegen Henrich geltend machen. Auch Henrich geht es nicht um eine Selbstverdoppelung des Individuums als Person und Subjekt, sondern um eine ursprüngliche und notwendige Einheit von Spontaneität und kontextueller Vorgabe, von Zuschreibungsfähigkeit und autonomer Selbstbeziehung. Henrich wie Habermas verlegen ihren Konzeptionen des autonomen Individuums ihren theoretischen Ehrgeiz auf die Lösung der von Fichte vorgetragenen Aufgabenstellung, dem Subjekt in einem Autonomie und Faktizität in einer es umgebenden Welt von Entitäten zu sichern. Habermas ist dabei sogar deutlich radikaler als Henrich, wenn er bei der Selbstverwirklichung der Person, wie gesehen, von »Selbsterzeugung« spricht, und für die »kontrafaktische« ideale Individuierung an der für seine gesamte Theoriebildung wesentlichen Vorstellung einer reinen, weil vollständig zur Selbstbegründung fähigen, absoluten Subjektivität festhält. In der »Theorie des kommunikativen Handelns« nennt er diesen regulativen Zielgedanken eine Individuierung »sub specie

¹² Vgl. Henrich, *Fluchtlinien*, 143.

¹³ Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, 226.

aeternitatis« und bringt das in Verbindung mit dem »Begriff der unsterblichen Seele.«¹⁴ Dieser Gedanke von einer idealen, »vollständigen« Selbstverwirklichung, die sozusagen die ganze Unendlichkeit möglicher Perspektiven und Zusammenhänge auf sich hin übernommen hätte und an sich aktualisieren könnte, zeigt wohl etwas von Habermas persönlicher Utopie. Bei Henrich konstituiert sich zwar der Identitätssinn der Person wie der der Welt im Ganzen in einem mit der Identität des Subjekts, aber im »wirklichen« Wissen des Selbstbewußtseins ist sich das Selbstbewußtsein eben als Wirklichkeit vorgegeben. Fichtes Problem war die Einheit des Subjekts in der Vielheit seiner Momente und Selbstobjektivierungen. Nur über die in der Reflexion nicht zu hintergehende streng numerisch tautologische Identität der Selbstgewißheit meinte er, wie Dieter Henrich das in »Fichtes ›Ich« analysiert¹⁵, die Autonomie des »Ich« gegenüber seinen Objekten und Funktionen wahren zu können. Dazu mußte er diesen identischen Selbstbezug für jedes Element des »Ich« voraussetzen. Jeder Teil ist also in seiner Relation zu den übrigen eine Aktualisierung des ganzen »Ich« und dadurch in irgend einer Weise, die aber doch nur die der numerischen Identität sein kann, mit allen anderen Teilen und dem Ganzen identisch. Das Ich tritt nur spontan und als Ganzes in reiner Identität auf. Dieses Modell hat Henrich für sein »Grundverhältnis« übernommen. Numerische Identität soll also als begriffliches Hilfsmittel der Sicherung von Autonomie inmitten deterministischer Wirklichkeiten dienen. Vielleicht kann man den diesbezüglichen Unterschied zwischen Henrich und Habermas mit den Worten charakterisieren, mit denen Henrich die Differenz von Fichte zu Hegel kennzeichnet: Habermas »denkt die Einheit von Freiheit und Wirklichkeit als Verwirklichung der Freiheit«, und nicht in der »ursprünglichen Einheit der beiden.«¹⁶ Hier dürfte wohl Habermas Vorwurf ansetzen, daß Henrich durch das unmittelbare Zusammengehen von »kontemplativer Selbst- und Weltverständigung mit Autonomie« den Idealismus wiederherstelle.¹⁷ Habermas verweist dabei auf die komplementären Gefahren eines naturalistischen Determinismus und eines reinen Idealismus. Dieser geistesgeschichtliche Verweis scheint jedoch, abgesehen von den wertenden Etiket-

¹⁴ Vgl. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, 163.

¹⁵ Vgl. Henrich, *Fichtes ›Ich«*, 66 ff.

¹⁶ Vgl. ebda. 80.

¹⁷ Vgl. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, 272.

tierungen, hier nicht recht ergiebig. Schon von »Erkenntnis und Interesse« her wollte er ja selbst die emanzipatorische Vorstellung einer autonomen Vernunft aus der Einsicht in die ursprüngliche Vernünftigkeit objektivierter Erkenntnisinteressen begründen. Entsprechendes war für die Kommunikationstheorie nachzuweisen. Auch bei ihm gibt es, wenn auch »kontrafaktisch« und unter kontingenten Bedingungen vermittelt und bisweilen verstellt, die tragende Konzeption einer in verschiedenen Zugangsweisen, Perspektiven und Theorieebenen ausdifferenzierten letztlich unausweichlichen, weil unhintergehbaren Einheit von Autonomie und Wirklichkeit. Gegenüber Henrich hat er gewiß den Vorzug einer direkteren Anschlußfähigkeit an empirische, sozialwissenschaftliche und psychologische Theorien, gerade aber die für sein Denken konstitutive unmittelbare Rückwendbarkeit empirischer Gegebenheiten auf formale Vorgaben im allgegenwärtigen Vermittlungsprozeß diskursiver Praxis macht den Vorwurf Henrichs verständlich, im Konzept der »Lebenswelt« eine verlorene Unmittelbarkeit und Totalität wiederbeleben zu wollen.¹⁸

Henrich und Habermas kommen sich jenseits ihrer Terminologien so nahe, daß man, wenn auch jeweils mit differenzierenden Einschränkungen, ihre wechselseitigen Vorwürfe am jeweils anderen rückspiegeln kann und muß. Es war aufzuweisen, daß in beiden großen Theorieformen ein seinem Ursprung nach ontologischer Begriff von »numerischer Identität« als begriffliche Vorgabe für die Wahrung der Autonomie von Vernunft und Subjekt vorausgesetzt wird. Dieser Begriff übernimmt sowohl bei Henrich wie bei Habermas eine oft explizite, häufig jedoch eher verdeckte Rolle als theoretische Konstituente und Verknüpfungsfaktor mit dem Anspruch einer gewissen Selbstverständlichkeit. Er spielt dabei mit seinen Mehrdeutigkeiten zwischen idealer Leibnizscher Vollständigkeit und indizierbarer Gegenständlichkeit, zwischen Allgemeinem und Besonderem, zwischen tautologischer Selbigkeit und Universalität. Bei Habermas und Henrich induziert er so etwas wie eine beispielhafte, kontrafaktische Modellvorstellung von »Wirklichkeit« als Idealzustand vollständiger universeller Entfaltung in der Integration aller möglichen Relationen bzw. gegenüber Allem, was Anspruch auf Geltung und Wirklichkeit erhebt. Der so eröffnete Spielraum zwischen kontingenter pluraler Faktizität und unhintergehbarem ideal identischem Wirklichkeits-

¹⁸ Vgl. Henrich, *Konzepte*, 18.

sinn ist dann der Freiheitsraum menschlicher Autonomie im Sinn von Selbstverwirklichung und Selbstbestimmung in einem. Der Autor konnte erst nachträglich feststellen, daß etwa auch Michel Foucault in seiner Einleitung zu Kants »Anthropologie in pragmatischer Absicht« die Ausbildung der anthropologischen Ebene in den Zwischenraum zwischen Kritik, also der Auflösung einer unbefragten und als gegeben hingenommenen Faktizität in die menschliche Konstruktion, und transzendentaler Reflexion auf unhintergehbare Aprioris dieser Konstruktion verlegt. In der nachkantischen Philosophie verschmelzen diese drei Ebenen seiner Meinung nach zur »anthropologischen Konfusion«, in der reine Reflexion und Gegenstandskonstitution zur Deckung gebracht werden. Das ist hier immerhin interessant anzumerken.¹⁹

Daß diese Modellvorstellung einer zugleich vom Handelnden aus in der Vielgestalt seiner Umweltbezüge dynamisierten, gestaltbaren und doch in einem numerischen Zielpunkt zum Stehen gebrachten »Wirklichkeit« des Menschen und für den Menschen ihre Schwierigkeiten hat, wird schon daran deutlich, daß es Henrich zu gelingen scheint, seine Analysen unter Voraussetzung seiner Grundbegriffe als universal, weil alternativelos, zu behaupten. Von Habermas her sind sie jedenfalls im Ganzen nicht zu widerlegen. Eher können sich beide Ansätze in ihren Einsichten und Schwierigkeiten gegenseitig beleuchten. Beide scheinen sich einig in der Ansicht, daß eine Welt und »Wirklichkeit« ohne wenn auch nur grenzwertartige teleologische Zielpunkte als Grenzmarken numerischer Identität und Verlässlichkeit dem Anspruch der Vernunft nicht mehr genügen könne. Der Begriff numerischer Identität erlaubt es beiden Autoren, inmitten von pluralen Konzeptionen Besonderheiten festzustellen und diese auf übereinstimmende Übergänge und Zusammenhänge hin zu interpretieren. Jede Preisgabe des damit gegebenen »normativen« Gehaltes einer immerhin auch bei Habermas selbstbezüglichen Theoriebildung müßte, wie dieser das Michel Foucault vorwirft, dem »ironischen« Schicksal eines »heillosen Subjektivismus« anheimfallen.²⁰ Normativ meint hier nicht nur moralisch ethisch normierend; seit der Ausweitung des »praktischen Vernunftinteresses« bei Fichte

¹⁹ Vgl. Foucault, Michel, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Manuskript, 1961, These complémentaire, 103 f., zitiert nach: Foucault, Michel, *Von der Subversion des Wissens*, Frankfurt 1987, 124.

²⁰ Vgl. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, 324.

auf kognitive Vorgehensweisen im Allgemeinen, kann Habermas, und implizit auch Henrich, auch bei der Ausbildung von Meinungen, Überzeugungen und theoretischen Erkenntnissen von einer Normierung sprechen. Hier erklärt sich auch die durchaus begründete Resistenz von Habermas gegen manche wiederholten kritischen Anfragen. Ob ihm nun vorgeworfen wird, daß seine Darstellung der Bedingungen des idealen Diskurses gar keine faktisch anwendbare Argumentationsregel sei²¹, oder ob man ihm entgegenhält, daß seine Ausrichtung auf einen einverständnisorientierten Konsens den Kommunikationsprozeß kognitivistisch zuungunsten perlokutiver Anteile verkürze²², jedesmal kann er diese Anfragen als »naturalistische« Reduktionen des »Sein-Sollen« Gegensatzes abweisen, der doch eine rekonstruktive Theorie in universalistischer Absicht erst ermöglichene.

Ob der sozusagen vernunftintern zu verankernde und zu leistende Ausbruch in eine Selbstverwirklichung der Vernunft in einer nie voll erhellbaren vielgestaltigen Welt in der von Habermas und Henrich vorgeschlagenen Form tatsächlich ohne »normativ gehaltvolle« Alternativen ist, bleibt fraglich. Eine Modifikation und Verflüssigung des Identitätsbegriffs, wie oben vorgeschlagen, könnte in der philosophischen Theoriebildung normative und ontologische Gehalte bewahren und doch manche metatheoretische Schwierigkeit vermeiden. Vielleicht könnte sie insbesondere vermitteln in dem ansonsten unversöhnlichen und inhaltlich belastenden Gegeneinander von immerhin auch verschiedenen universalistischen Ansprüchen und »subjektivistischen« Partikularismen. Doch diese Diskussion ist hier nicht zu führen, sondern nur vorzubereiten.

²¹ Vgl. Lumer, Christoph, Habermas Diskursethik, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 51 (1997) 42–64.

²² Vgl. Dreyfuß, Hubert/Rabinow, Paul, Was ist Mündigkeit?. Habermas und Foucault über »Was ist Aufklärung?«. in: Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung, hrsg. von E. Erdmann/R. Forst/A. Honneth, Frankfurt/New York 1990, 55–69, bes. 67 f.

8.3. Das Eine und Viele

Jürgen Habermas hatte die »Verheißung eines neuen Anfangs wahrer Philosophie« in dem von Dieter Henrich erneuerten »Anspruch der Metaphysik« zum Anlaß genommen, die Kontroverse mit seinem »Kollegen« zu eröffnen.²³ Die »aufs Ganze der Lebenspraxis zielende, im strikten Sinne aufklärende Rolle der Philosophie«²⁴, bzw., wie Henrich sich demgegenüber ausdrückt, »die Metaphysik des Abschlusses«²⁵, war der Anlaß, aber nicht der inhaltliche Gegenstand der Kontroverse. Verständlicherweise waren es eben doch die »rekonstruktiven Aufgaben der Philosophie«, bezüglich deren Habermas eigentlich gar keinen Dissens sehen wollte²⁶, die zum Konflikt um das richtige methodische Vorgehen, das richtige »Paradigma«, führten. Erst eine weitgehende Rekonstruktion von Grundlinien beider Konzeptionen im Umfeld auch der früheren Publikationen erlaubte eine Freilegung des wechselseitig erhobenen Anspruchs an die menschliche Vernunft, aus dem doch dann erst die orientierenden Selbstverständigungsleistungen von Menschen in ihrem Lebensumfeld zu entwickeln sind.

An der Grenzlinie der Kantischen »unabweisbaren« Fragen mit ihren, wie Habermas feststellt, totalitätsbezogenen Ansprüchen²⁷ kehrt philosophisches Denken zu seinen, wieder mit Habermas gesprochen, »spekulativen Treibsätzen«²⁸ zurück. Die Grundpositionen und Grundproblematiken dieser spekulativen Antriebe und Ermächtigungen waren schon in den tragenden Grundbegriffen und Figuren beider Entwürfe aufzufinden. Spekulativ ausgreifende »Intuitionen« und Folgerungen waren an vielen Stellen naheliegend. Bereits der Begriff der »numerischen Identität« befördert in seiner philosophiegeschichtlichen Formung ein präventives spekulatives Potential. Über das Gegeneinander und Ineinander von Allgemeinem und Besonderem, von Einem und Vielem entfaltet er das Spannungsfeld der auseinandertretenden Räume des Intelligiblen und Sensiblen, eine Konstellation die in der Transzendentalphilosophie und dem Idealismus besonders für die Theorie der Reflexion und des Sub-

²³ Vgl. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, 267.

²⁴ Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, 22.

²⁵ Henrich, *Konzepte*, 13.

²⁶ Vgl. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, 21.

²⁷ Vgl. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, 25.

²⁸ Vgl. ebda. 24.

jekts wirksam wird. Eine dem Aufklärungsideal verpflichtete Theoriebildung muß sich der Aufgabe einer begründbaren normativen, orientierenden Erhellung menschlichen Lebens und seiner Wirklichkeit in einer gewissen kontrafaktischen Distanznahme stellen. Wie diese Distanzierung bei Henrich und Habermas zwischen kontingenter Welthaftigkeit und autonomem Subjekt konzeptionell vorzustellen ist, war schon zu besprechen. Den diesbezüglichen »illuminierenden« Ausgriffen von Henrich und Habermas sollen hier nur einige behutsame Schlußbetrachtungen zugewandt werden.

Vielleicht kann man sich dazu mit einer bildlichen Vorstellung behelfen: In der Theorie der »Ich-Identität« war bei Henrich wie bei Habermas ein Kreislauf nachzuzeichnen, in dem die persönliche Identität des Individuums über die pluralen Ansprüche der konventionellen oder sozialen Identität in der kontinuierlichen Selbstverwirklichung bzw. »Identitäts-Balance« zur numerischen Identität zurückgekehrt war. Nimmt man die beiderseits vorhandene Anlehnung an Hegel zu Hilfe, so könnte man bei der autonomen Selbstverwirklichung von einem »Selbsteinholungsprozeß« oder von einem dialektischen Dreischritt sprechen. Zuviel gesagt ist damit wohl nicht.

Bei Habermas ist da zunächst der strukturelle Vernunftkern allgemeiner Geltungsansprüche der Rede, mit dem er sich an die Kantischen Fragen bindet. Gerade die freie Anwendung dieser allgemeinen pragmatischen Präsuppositionen im kommunikativen Handeln führt nicht zu einer Vereinheitlichung der Lebenswelt, sondern zum Auseinandertreten von pluralen Lebensformen und verselbständigten »Expertenkulturen«. Ursprünglich kommunikative Leistungen können auf mediengesteuerte Systemprozesse »umgestellt« werden. Der in diesen pluralen Differenzierungen leitende Grundsatz der Autonomie trägt aber kompensatorisch zur Vereinzelung zugleich das Ideal der Universalität. Individualitäten bleiben so normativ rückbeziehbar auf ihre allgemeinen Entstehungsbedingungen und das Ideal einer vollständigen Individuierung, in der sie alle überhaupt möglichen Relationen und Kontexte ihres Auftretens zu einer verständigten Ganzheit zu integrieren vermöchten. In der »ganzheitlichen Horizontstruktur« der konzentrisch um den Einzelnen aufgebauten Lebenswelt bleibt diese totalisierende Forderung aufbewahrt und wird dort sichtbar, wo hintergründige Selbstverständlichkeiten zu vergewisserungs- und verständigungsbedürftigen Problemen werden. Dieser Kreislauf des je konkreten Allgemeinen kann auf allen

Ebenen von Habermas Theoriebildung eingesehen werden und wird auch von ihm als Bedingung für die Möglichkeit einer »selbstbezüglichen« Erschließung der Lebenswelt in Anspruch genommen. Zum bisher Gesagten reichen hier einige Ergänzungen, die verdeutlichen mögen, wie Habermas sich die Aufgabe der Philosophie vorstellt, »die totalitätsbezogenen Selbstverständigungsprozesse einer Lebenswelt« zu illuminieren, »die zugleich vor der Überfremdung durch die objektivierenden, moralisierenden und ästhetisierenden Durchgriffe der Expertenkulturen bewahrt werden muß.«²⁹ In der diskursiven Alltagspraxis verschränken sich die verschiedenen Geltungsansprüche jeweils an derselben Äußerung. Bei der Einlösung dieser Ansprüche müssen also Kriterien der Gültigkeit aus verschiedenen thematisierbaren Verständigungsbereichen herangezogen werden. Die Lebenswelt als Ganze ist jedoch durchzogen von heterogenen Elementen, die verselbständigten Rationalitätsbereichen zugehören und unterschiedliche Rechtfertigungspraktiken verlangen. Unter diesen Rationalitätskomplexen ist die kommunikative Rationalität nur eine unter vielen. Aber auch die epistemische Rationalität des Wissens und die teleologische des Handelns sind strukturiert und »verzahnt« durch diskursive Begründungspraktiken, die aus der kommunikativen Rationalität hervorgehen.³⁰ So kann über eine »Illumination« der normativen Grundlagen verständigungsorientierten Handelns der Rationalitätskern der verschiedenen Lebensbereiche wieder zusammengeführt werden. Habermas spricht mehrmals davon, »das stillgelegte Zusammenspiel des Kognitiv-Instrumentellen mit dem Moralisch-praktischen und dem Ästhetisch-Expressiven wie ein Mobile, das sich hartnäckig verhakt hat, wieder in Bewegung zu setzen.«³¹ Wieder kommt der Grundgedanke in den Vordergrund, daß die freie »spielerische« Entfaltung des Einzelnen gerade erst und nur durch die damit verschränkte Entfaltung Aller und so des Ganzen ermöglicht ist. Habermas denkt an eine »Einheit der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen.«³² In Allem, auch den Entfremdungsformen eines selbstgenügsamen Systems, soll die ursprüngliche und ideal letzte Autonomie von Wesen mit einem »intersubjektiv geteilten

²⁹ Vgl. ebda. 26.

³⁰ Vgl. Habermas, Sprechakttheoretische Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität, 66 f.

³¹ Habermas, Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, 26.

³² Vgl. Habermas, Nachmetaphysisches Denken, 153.

Selbstverständnis«³³ kritisch und emanzipatorisch wiedererkannt werden. Diesem Zielbild darf hier mit aller Bescheidenheit hoher Respekt gezollt werden. Dennoch ist vorsichtig und zum wiederholten Mal anzumerken, daß gerade der normative Gehalt eines solch ideal freien Umgangs auf allen Ebenen des Lebens durch identitätstheoretische Grundbegriffe in den Gefahrenbereich eines Reduktionismus zu Lasten des Einzelnen kommen kann.

Dieter Henrichs »Metaphysik des Abschlusses« kann hier nur mit Zurückhaltung und Vorsicht besehen werden. Tatsächlich ist es leicht, seine Einsichten zu verfehlen, da seine Gedanken die Grenzen des Religiösen und, wie er es selbst sieht, des Mystischen abschreiten. Dabei steht er immerhin in einer langen Tradition philosophischer Anstrengungen und in achtenswerter Nachbarschaft etwa zu Heidegger und Wittgenstein in diesem Jahrhundert. Erklärtermaßen will er ja den Zusammenhang mit den spontanen Selbstverständigungen und Deutungen eines jeden Menschen wahren und damit die Grenzen der Fachphilosophie überschreiten. Es geht ihm um die Ausgestaltung einer »Lebensform«³⁴, die die »Einheit eines Weges« durch divergente und einander ausschließende »Bewußtseinsstellungen« verstehen ließe, verbunden mit einem Wahrheitsanspruch, der »antagonistische Wahrheitsansprüche« in sich aufnehmen und versöhnen könne.³⁵ Ähnlich wie Heidegger spricht er dann mehr von »Denken« als von »Philosophie«.³⁶ Was er dabei sagt und in seinen Emphasen meint, ist aus den bereits skizzierten Grundlinien seiner Theoriebildung mit den entsprechenden metatheoretischen Annahmen zu interpretieren und zu kritisieren.

Versuchen wir immerhin einen Einblick in seine Überlegungen, die oft genug terminologisch vieldeutig sind und das seinem eigenen Verständnis nach auch sein müssen, will er doch nicht mehr auf einer Ebene der Theoriebildung mit ihren Regeln und Beweisverfahren verharren, sondern begründend nach »abschließenden« Wegen einer Zusammenführung eigengesetzlicher Problembereiche suchen. Dafür könne es keinen strikten Aufweis mehr geben und wegen der Unhintergebarkeit des »Grundverhältnisses«, aus dem die verschie-

³³ Vgl. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, 23

³⁴ Vgl. Henrich, *Fluchtlinien*, 121.

³⁵ Vgl. Henrich, Dieter, *Glück und Not*, in: Ders., *Selbstverhältnisse*, 130–141, hier: 138.

³⁶ Vgl. Henrich, *Fluchtlinien*, 119 ff.

denen Verständigungsleistungen in »unauflösbarer Pluralität«³⁷ hervorgingen und aus dem sie ihre Bedingtheit empfangen, auch keinen zusammenführenden »höheren Methodenbegriff«.³⁸ Ein höherer Methodenbegriff ist auch bei Habermas für die verschiedenen Rationalitätskomplexe nicht verfügbar, ebenso aber auch eine unverfügbare vereinheitlichende Grundsituation aller Verständigungsprozesse.

Auch bei Henrich findet sich die auf Schelling und Hegel zurückgehende Vorstellung von einer »dynamisierten«, aus einem normativen Kern heraus aufzubrechenden Praxis in Wahrnehmung und Verhalten, die ansonsten in widersprüchliche Ontologien, Verfahrensweisen und Selbstdeutungen zerfalle. Auch bei ihm verbindet sich dieser normative Kern mit einem allerdings klar ontologisch gefaßten Zielbild von emphatischer »Wirklichkeit« und weist auf ein in Hegels Terminologie als Prozeß beschriebenes Vermittlungsgeschehen an wissendem Selbstbezug und Gegenständen des Wissens zugleich. So hatte Hegel den Gang der »Erfahrung« beschrieben: als »Bewegung, die das Bewußtsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen, als an seinem Gegenstande ausübt.«³⁹ Das sind einigermaßen schwierige Sachen, da Hegel dabei ja ein Zusammenfallen von »innerer« Reflexion des realen Gegenstandes und Bewußtseinsreflexion meint. Henrich schwebt denn auch ein »Hervorgang des Einzelnen als solchen aus einer reinen Prozessualität« vor, in der dann auch Einzelnes gedacht werden könne, »das sich aus sich selbst heraus in reine Prozessualität überführt.«⁴⁰ Dynamisierte ontologische Objektivierung und Dynamik im Selbstbezug scheinen in eine Kreisbewegung und in dieser nach Maßgabe der Einzelheit zusammenzufallen. Prozeß, was wohl das Auseinandertreten zur Vielheit der Ordnungen und der Einzelnes erst vergegenständlichenden Beziehungsmöglichkeiten in ihnen meint, und Einzelnes wären demnach gleichursprünglich und letztlich ebenso wie anfänglich als »Eines« zu sehen. Und auf »Eines« hin will Henrich die in seinem »Grundverhältnis« vergegenwärtigte »Inhomogenität von Selbstsein und Dingwelt«, also von Subjekt und Person, von identischem Selbstbezug und primärer Ontologie, weiterdenken. Dieses Eine soll aber nicht vom Grundverhältnis weg, sondern »aus ihm heraus« so angelegt

³⁷ Vgl. Henrich, *Dunkelheit und Vergewisserung*, 44.

³⁸ Henrich, *Konzepte*, 13.

³⁹ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 62 f.

⁴⁰ Henrich, *Fluchtnlinien*, 120.

werden, daß sich am Ende das Grundverhältnis als Ganzes und im Begreifen seiner Disparatheit wieder einbringen läßt.⁴¹ Diesen Kreisprozeß vom Inhomogenen am und im Einen hinaus ins Vielgestaltige und zurück zur Einheit bringt Dieter Henrich in »Dunkelheit und Vergewisserung« mit den Begriffen »Ausgang, Abstoß und Rückgang« in Verbindung mit der sich durchhaltenden Einheit des Lebensganges. Dieser »Cursus« des bewußten Lebens findet letztlich eine »Vergewisserung« seiner »extrapolierten« Gesamtdeutung und Selbstverständigung darin, daß alle seine Einzelstadien und Weltbezüge in dieser Deutung zu einer kohärenten Einheit unter Wahrung aller Besonderheiten zusammengehen. So finde der Mensch für sein bewußtes Leben in der inneren Kohärenz seines Lebensweges eine Beheimatung in einer mit dieser Kohärenz übereinstimmenden Welt. Der Wahrheitsanspruch der einzelnen Deutungen und Stadien ist erst in der Bindung an den Wahrheitsanspruch der Selbstbeziehung ein Movens dieser Bewegung der Selbstvergewisserung. Hier ist der auch bei Habermas orientierende Gedanke vorhanden, daß die nach allen Seiten hin sich verständigende Selbstentfaltung des Besonderen zu einer freien und vom einzelnen aus selbstgewissen Kohärenz aller Einzelnen in einem gemeinsamen Ganzen führe. Deutlich ist dabei die Nähe zu Hegel, wenn Henrich vom »Einen Inbegriff von Selbstverhältnis und Weltbegriff« spricht, in dem beide zugleich vollständig geworden ...« seien.⁴² Henrich will im Bereich von »konstruierenden« Ausgriffen bleiben, ohne Hegels absolute Eigendynamik in Anspruch zu nehmen, wenn er dessen Denkfiguren des »Selbstbezuges der Andersheit« bzw. des »Gegenteiles an und für sich«⁴³ als Vermittlungsglieder zwischen Subjekt-Welt-Korrelation und ontologischer Korrelation von Ordnung und selbstbezüglichem Einzelem hin zur Vorstellung der »All-Einen-Welt« verwendet. Henrichs Überlegungen zur »Metaphysik des Abschlusses«, die darin zentriert sind, die »paradoxialen Begriffsformen« des Selbstverhältnisses und seiner Ontologie »unter dem monistischen Prinzip der All-Einheitslehre rational zu beherrschen«⁴⁴, sollen hier einmal so stehenbleiben. Sie sind jedenfalls der faszinierende und in manchem

⁴¹ Vgl. Henrich, *Fluchtlinien*, 120.

⁴² Henrich, *Dunkelheit und Vergewisserung*, 49.

⁴³ Vgl. Henrich, *Kant und Hegel*, 202.

⁴⁴ Henrich, Dieter, *Andersheit und Absolutheit des Geistes. Sieben Wege auf dem Wege von Schelling zu Hegel*, in: Ders., *Selbstverhältnisse*, 142–172, hier: 171.

auch bestechende Schritt zu einer Neuaneignung beherrschender Themen und Theoriemodelle besonders der Tradition des Deutschen Idealismus unter den Bedingungen der Moderne und unserer Gegenwart.

In seiner Theoriebildung ist jedoch als ein in ihr konstitutives Element die Koinzidenz von Konstruktion unter und aus kontingenten Bedingungen mit einer unverfügbaren Grundsituation dieser Konstruktion deutlich. Aus dieser Grundsituation mit ihren grundbegrifflichen Vorgaben von Wirklichkeit und numerischer Identität sind die Ausgriffe selbstbezüglich normiert, veranlaßt und über eine wieder koinzidierende Entsprechung damit zu begründen.

Habermas und Henrich finden ihren anthropologischen Gleichklang der normativen Vorstellung einer idealen und grundsätzlich immer schon implizierten Koinzidenz von kontingenter Praxis des Erkennens und Handelns und einem darin eingekörpertem universalem Vernunftkern. Eine einfache Gleichsetzung von Konstruktion und Reflexion würde ihrer Überzeugung zufolge zu unbegrenzten Kontingenzen im Handeln wie im Erkennen führen und Theorie und Praxis ebenso unentwirrbar ineinanderführen wie füreinander in normativer Hinsicht belanglos machen. Die identische Selbstbeziehung des Individuums ist eine Reflexionsform einer doppelt selbstbezüglichen Theoriebildung. Unendliche Regresse werden aus der grundbegrifflichen Wirksamkeit numerischer Identität angehalten.

Damit ist nicht das letzte Wort gesagt.

Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W., *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt 1980.
- Augustinus, *Enarrationes in Psalmos 122(121): CCL 40*, 1801 ff.
- Bewußtsein. Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie, hrsg. von T. Metzinger, Paderborn 1995.
- Bühler, Karl, *Sprachtheorie*, Jena 1934.
- Castaneda, Hector-Neri, *Die Reflexivität des Selbstbewußtseins: Eine phänomeno-logische Untersuchung*, in: *Dimensionen des Selbst*, hrsg. von B. Kienzle und H. Pape, Frankfurt 1991, 85–133.
- Castaneda, Hector-Neri, *Indicators and Quasi-Indicators*, in: *American Philosophical Quarterly* 4 (1967) 85–100.
- Castaneda, Hector-Neri, *Sprache und Erfahrung. Texte zu einer neuen Ontologie*, Frankfurt 1982.
- Davidson, Donald, *Der Mythos des Subjektiven. Philosophische Essays*, Stuttgart 1993.
- Davidson, *Handlung und Ereignis*, Frankfurt 1990.
- Dimensionen des Selbst. Selbstbewußtsein, Reflexivität und die Bedingungen von Kommunikation*, hrsg. von Bertram Kienzle und Helmut Pape, Frankfurt 1991, 85–132.
- Dreyfuß, Hubert/Rabinow, Paul, *Was ist Mündigkeit?. Habermas und Foucault über »Was ist Aufklärung?«*. in: *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*, hrsg. von E. Erdmann/R. Forst/A. Honneth, Frankfurt/New York 1990.
- Dummet, Michael, *The Interpretation of Frege's Philosophy*, London 1981.
- Ebeling, Hans, *Das Verhängnis. Erste Philosophie*, Freiburg/München 1987.
- Fichte, Johann Gottlieb, *Nachgelassene Schriften*, Bd. 2, hrsg. von H. Jacob, Berlin 1937.
- Foucault, Michel, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Übersetzung von Kants »Anthropologie in pragmatischer Absicht mit Einleitung von M. Foucault, Manuskript 1961, zitiert nach: Foucault Michel, *Von der Subversion des Wissens*, Frankfurt 1987, 124.
- Frank, Manfred (Hrsg.), *Analytische Theorien des Selbstbewußtseins*, Frankfurt ²1996.
- Frank, Manfred, *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität*, Stuttgart 1991.
- Frege, Gottlob, *Über Sinn und Bedeutung*, in: *Ders. Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf Logische Studien*, hrsg. von G. Patzig, Göttingen 1975.
- Gemeinschaft und Gerechtigkeit, hrsg. von M. Brumlik und H. Brunkhorst, Frankfurt 1993.
- Gripp, Helga, »Jürgen Habermas«. Und es gibt sie doch – Zur kommunikationstheoretischen Begründung von Vernunft bei Jürgen Habermas, Paderborn 1984.
- Gripp, Helga, *Theodor W. Adorno. Erkenntnisdimensionen negativer Dialektik*, Paderborn 1986.
- Habermas, Jürgen, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt ⁴1983.

- Habermas, Jürgen, Die Neue Unübersichtlichkeit, kleine Politische Schriften 5, Frankfurt 1985.
- Habermas, Jürgen, Die Philosophie als Platzhalter und Interpret, in: Ders., Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt 1983.
- Habermas, Jürgen, Erkenntnis und Interesse, Frankfurt ¹⁰1991.
- Habermas, Jürgen, Erläuterungen zum Begriff des kommunikativen Handelns, in: Ders., Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt 1995, 571–606.
- Habermas, Jürgen, Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt ²1992.
- Habermas, Jürgen, Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu G. H. Meads Theorie der Subjektivität, in: Ders., Nachmetaphysisches Denken, Frankfurt 1988, 187–242.
- Habermas, Jürgen, Metaphysik nach Kant, in: Theorie der Subjektivität. FS. für Dieter Henrich, hrsg. von Konrad Cramer (u. a.), Frankfurt 1987, 425–443.
- Habermas, Jürgen, Mit dem Pfeil ins Herz der Gegenwart. Zu Foucaults Vorlesung über Kants »Was ist Aufklärung«, in: Ders., Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften 5, Frankfurt 1985, 126–131.
- Habermas, Jürgen, Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt 1988.
- Habermas, Jürgen, Rückkehr zur Metaphysik – Eine Tendenz in der deutschen Philosophie? In: Merkur 439/440 (Oktober 1985) 898 ff.
- Habermas, Jürgen, Rückkehr zur Metaphysik? – Eine Sammelrezension, in: Ders., Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt 1988, 267–279.
- Habermas, Jürgen, Sprechakttheoretische Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität. Herbert Schnädelbach zum 60. Geburtstag, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 50 (1996) 65–91.
- Habermas, Jürgen, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Frankfurt ³1985.
- Habermas, Jürgen, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt ³1985.
- Habermas, Jürgen, Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays, Frankfurt 1997.
- Habermas, Jürgen, Zur Entwicklung der Interaktionskompetenz, Raubdruck eines unveröffentlichten Manuskripts, Frankfurt 1975, zitiert nach: Gripp, »Jürgen Habermas« 58.
- Habermas, Jürgen, Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Frankfurt 1976.
- Heckmann, Heinz-Dieter, Wer (oder was) bin ich? Zur Deutung des Intentionalen Selbstbezugs aus der Perspektive der ersten Person singularis, in: Dimensionen des Selbst. Selbstbewußtsein, Reflexivität und die Bedingungen von Kommunikation, hrsg. von B. Kienzle und H. Pape, Frankfurt 1991, 64–84.
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm, Wer denkt abstrakt?, in: Ders. Werke in zwanzig Bänden, Bd. 2, Frankfurt 1969, 575–581.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Phänomenologie des Geistes, Frankfurt/Berlin/Wien 1970/1973.
- Henrich, Dieter, Andersheit und Absolutheit des Geistes. Sieben Wege auf dem Wege von Schelling zu Hegel, in: Ders., Selbstverhältnisse, 142–172.

- Henrich, Dieter, *Begriffe und Grenzen von Identität*, in: *Identität, Poetik und Hermeneutik*, hrsg. von O. Marquard/K. Stierle, Bd. 8, München 1979.
- Henrich, Dieter, *Der ontologische Gottesbeweis: Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, Tübingen 1960.
- Henrich, Dieter, *Die Grundstruktur der modernen Philosophie*, in: *Ders., Selbstverhältnisse, Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart 1982, 100 ff.
- Henrich, Dieter, *Dunkelheit und Vergewisserung*, in: *All-Einheit. Wege eines Gedankens in Ost und West*, hrsg. von Dieter Henrich, Stuttgart 1985, 33–52.
- Henrich, Dieter, *Fichtes »Ich«*, in: *Ders., Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart 1982, 57–82.
- Henrich, Dieter, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt 1967;
- Henrich, Dieter, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, in: *Subjektivität und Metaphysik. FS für Wolfgang Cramer*, hrsg. von D. Henrich und H. Wagner, Frankfurt 1966, 188–232.
- Henrich, Dieter, *Fluchtlinien. Philosophische Essays*, Frankfurt 1982.
- Henrich, Dieter, *Glück und Not*, in: *Ders., Selbstverhältnisse*, 130–141.
- Henrich, Dieter, *Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung*, in: *Ders. (Hrsg.), Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*, Bonn 1978, 203–324.
- Henrich, Dieter, *Identität und Objektivität: eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion*, in: *Sitzungsberichte d. Heidelberger Akademie d. Wissenschaften. Philos.-histor. Klasse, Abh. 1*, Heidelberg 1976.
- Henrich, Dieter, *Kant und Hegel. Versuch der Vereinigung ihrer Grundgedanken*, in: *Ders., Selbstverhältnisse*, Stuttgart 1982, 173–208.
- Henrich, Dieter, *Konzepte*, Frankfurt 1987.
- Henrich, Dieter, *Kritik der Verständigungsverhältnisse. Laudatio für Jürgen Habermas*, in: *Habermas, Jürgen/Henrich, Dieter, Zwei Reden. Aus Anlaß der Verleihung des Hegel-Preises 1973 der Stadt Stuttgart an Jürgen Habermas am 19. Januar 1974*, Frankfurt 1974.
- Henrich, Dieter, *Nach dem Ende der Teilung. Über Identitäten und Intellektualität in Deutschland*, Frankfurt 1993.
- Henrich, Dieter, *Selbstbewußtsein: kritische Einleitung in eine Theorie*, in: *Hermeneutik und Dialektik*, Bd. 1, hrsg. von R. Bubner u. a., Tübingen 1970, 257–284.
- Henrich, Dieter, *Über Selbstbewußtsein und Selbsterhaltung. Probleme und Nachträge zum Vortrag über »Die Grundstruktur der modernen Philosophie«*, in: *Ders., Selbstverhältnisse*, 109–130.
- Henrich, Dieter, *Was ist Metaphysik – was Moderne? Entgegnung auf eine Kritik von Jürgen Habermas*, in: *Merkur* 442 (Juni 1986) 494 ff.
- Henrich, Dieter, *Was ist Metaphysik – Was Moderne? Zwölf Thesen gegen Jürgen Habermas*, in: *Ders., Konzepte. Essays zur Philosophie in der Zeit*, Frankfurt 1987, 11–43.
- Jaspers, Karl, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin/Göttingen/Heidelberg 41954.
- Kant, Immanuel, *Werke*, hrsg. von der Preuß. Akademie der Wiss., Berlin 1902 ff.
- Kierkegaard, Sören, *Die Krankheit zum Tode*, Frankfurt 1959.
- Koch, Anton Friedrich, *Wozu noch Erste Philosophie? Über das Wechselverhältnis von Subjektivität und raumzeitlicher Einzelheit*, in: *Zeitschrift für philos. Forschung* 48 (1994) 497–517.
- Kommunitarismus in der Diskussion*, hrsg. von C. Zahlmann, Rotbuch 1992.

- Leibniz, Gottfried Wilhelm, Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz, hrsg. von C. J. Gerhardt, Berlin 1875–1931.
- Löhner, Guido, Semantik, Ontologie und Metaphorik. Überlegungen im Ausgang von Carnap und Quine, in: *Philosophisches Jahrbuch* 102 (1995) 293–310.
- Lumer, Christoph, Habermas Diskursethik, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 51 (1997) 42–64.
- Lütterfelds, Wilhelm, Jenseits von Cartesianismus und Skeptizismus? in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 47 (1993) 353.
- Matthiesen, Ulf, Das Dickicht der Lebenswelt und die Theorie des kommunikativen Handelns, München ²1985.
- Mead, George H., Geist, Identität und Gesellschaft, Frankfurt ³1978.
- Metaphysik nach Kant? (Stuttgarter Hegel-Kongreß 1987) hrsg. von D. Henrich/R.-P. Horstmann, Stuttgart 1988.
- Morris, Charles William, Grundlagen der Zeichentheorie, Frankfurt 1988.
- Nietzsche, Friedrich, Gesammelte Werke. Kritische Studienausgabe, hrsg. von G. Colli/M. Montinari, Bd. 3, München 1980.
- Nozick, Robert, *Philosophical Explanations*, Cambridge/Mass. 1981.
- Pardey, Ulrich, In welchem Sinne ist die Identität eine Äquivalenzrelation? in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 48 (1994) 543–557.
- Pothast, Ulrich, Etwas über »Bewußtsein«, in: *Theorie der Subjektivität*. FS für Dieter Henrich, hrsg. von Konrad Cramer (u. a.), Frankfurt 1990, 15.
- Pothast, Ulrich, Über einige Fragen der Selbstbeziehung, Frankfurt 1971.
- Philosophie der Subjektivität? Zur Bestimmung des neuzeitlichen Philosophierens, hrsg. von H. M. Baumgartner und W. G. Jacobs, Bd. 1, Stuttgart 1989.
- Quine, Willard van Orman, *Ontologische Relativität und andere Schriften*, Stuttgart 1975.
- Quine, Willard van Orman, *Unterwegs zur Wahrheit*. Konzise Einleitung in die theoretische Philosophie, Paderborn 1995.
- Quine, Willard van Orman, *Wort und Gegenstand*, Stuttgart 1980.
- Ricoeur, Paul, *Die lebendige Metapher*, München, 1986.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Josef, *Werke*. Münchner Jubiläumsdruck, hrsg. v. Manfred Schröter, München 1958.
- Schmitz, Hermann, *System der Philosophie*, Bd. 1: Die Gegenwart, Bonn 1964.
- Schurz, Gerhard, *Koexistenzweisen rivalisierender Paradigmen*. Eine begriffsklärende und problemexplorierende Studie, Manuskript Salzburg 1994.
- Sellars, Wilfrid, *Science, Perception and Reality*, London/New York 1963.
- Taylor, Charles, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt 1993.
- Tugendhat, Ernst, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*. Sprachanalytische Interpretationen, Frankfurt ³1993.
- Tugendhat, Ernst, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt 1976.
- Waldenfels, Bernhard, *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt ²1994.
- Welsch, Wolfgang, Nach welchem Subjekt – für welches andere? in: *Philosophie der Subjektivität? Zur Bestimmung des neuzeitlichen Philosophierens*, hrsg. von H. M. Baumgartner und W. G. Jacobs, Bd. 1, Stuttgart 1989, 45–70.
- Wetzel, Manfred, *Prinzip Subjektivität: Spezielle Theorie*, Freiburg; München 1997.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus-Logico-Philosophicus*, London ⁵1951.

- Wittgenstein, Ludwig, *Über Gewißheit*, 1949–1951, hrsg. von G. E. M. Anscombe/
G. H. von Wright, Frankfurt 1970.
- Wyller, Truls, *First person authority and singular thoughts*, in: *Zeitschrift für philo-
sophische Forschung* 48 (1994) 585–594.

Personen- und Sachregister

- Adorno, T. W. 113, 114
All-Einheit 156
Analogie 108
Aristoteles 16
Aufklärung 37, 43, 44, 45
Augustinus 106
Autonomie, autonom 10, 13, 16, 18, 19, 20–22, 23, 44, 74–76, 117, 135, 138, 140, 148
- Bewußtsein 14, 15, 24, 141
Bewußtseinsphilosophie 20, 27, 67, 72, 77–100
Brentano, F. 110
Bubner, R. 29
Bühler, K. 110
- Castaneda, H.-N. 16, 80, 84, 110, 132
- Davidson, D. 71, 138
Descartes 122
Dreyfuß, H. 150
Dummet, M. 17
- Ebeling, H. 13, 14
Erdmann, E. 150
- Fichte, J. G. 13, 20–22, 67, 69–70, 76, 85, 90–92, 122, 142, 146–147
Forst, R. 150
Foucault, M. 43, 44, 149
Frank, M. 24–25
Frege, G. 106–107
Freiheit 9, 10, 13, 14, 147
- Gripp, H. 51, 55
Grundverhältnis 26, 81–85, 99–100, 120
Heckmann, H.-D. 132
- Hegel, G. F. W. 60, 66, 74, 95–96, 98, 112, 113, 122, 130–131, 135–136, 155–156
Honneth, A. 150
- Identität, identisch* 10, 20, 22–23, 24, 27, 71–72, 75–76, 86–89, 99, 105–140, 144–157
- Jaspers, K. 70
- Kant, I. 14, 44, 75, 92, 97, 117, 121, 112
Kienzle, B. 80
Kierkegaard, S. 142
Koch, A. F. 14, 16
Kommunikation, Kommunikationstheorie 49–76
Kommunitarismus 118–119
Kontingenz, kontingent 18, 19, 24, 110
- Lebenswelt* 32, 44, 50–53, 54, 55–56, 58–59, 72
Leibniz, G. W. 111–112, 146
Löw, R. 29
Luhmann, N. 31, 33
Lumer, C. 150
Lütterfelds, W. 52
- Marx, K. 69
Matthiesen, U. 51
McIntyre, A. 119
Mead, G. 128, 135, 146
Metapher 108
Metaphysik 14, 25, 27, 29, 30, 32, 37, 40–42, 77–79, 155–156
Metzinger, T. 15
Moderne, modern 25, 31–34, 37, 42–46
Morris, C. W. 110
- Naturalismus* 18, 23, 27, 31–34

Personen- und Sachregister

- Nietzsche, F. 9, 75
Normativität, normativ 20–22, 24
Nozick, R. 16
- Orientierung* 25, 27, 37, 44, 45
- Pape, H. 80
Pardey, U. 107, 111
Plato 113
Postmoderne, postmodern 14, 19, 23, 31, 43
Pothast, U. 15
- Quine, W. V. O. 17, 31, 46, 70, 107, 109, 110
- Rabinow, P. 150
Rationalität 25, 32, 44, 45, 59, 67
Reflexivität, reflexiv 18, 26, 32, 63, 64–66, 80, 86
Ricoeur, P. 108, 113
Rorty, R. 43, 119
- Schelling, F. W. J. 30, 69, 155
Schurz, G. 67
Selbstbewußtsein 21–22, 23, 30, 54, 83, 86, 89–92, 98–99, 121, 144
Selbstbezug 13, 16, 20, 27, 54–58, 85, 124, 155
- Sellars, W. 16, 46, 61
Spaemann, R. 29
Subjekt, Subjektivität, subjektiv 14, 15, 19, 20, 32, 33, 58, 72, 85–92, 120, 138, 140, 141–144, 145
- Taylor, C. 118
Theunissen, M. 21, 74
Tugendhat, E. 71, 78, 81, 84, 87, 111, 113, 114, 128–131, 133
- universal, Universalismus, Universalisierung* 9, 13, 18, 22, 25, 119–120, 135, 138, 140, 143, 148
- Vernunft, vernünftig* 9, 15, 18, 19, 20–22, 24, 26–27, 37–40, 41, 44, 45, 49, 60, 64–66, 70–76, 100–102, 145
- Wahrheit* 10
Waldenfels, B. 50
Welsch, W. 140
Welt, Weltbezug 9, 10, 18, 99, 102, 133
Wetzell, M. 24
Wirklichkeit 10, 21–22, 24, 82, 98, 99, 100–102, 144–157
Wittgenstein, L. 17, 106, 110, 132
Wyller, T. 15