Jürgen Habermas
Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 422

Die in diesem Band versammelten Aufsätze von Jürgen Habermas beschäftigen sich mit der stets aktuellen und strittigen Frage nach der Rolle der Philosophie im Prozeß der Generierung von Wissen. Ausgehend von den vermeintlichen »Meisterdenkern« Kant und Hegel, stellt Habermas in der ersten Abhandlung die Frage nach dem angemessenen Begründungsmodus der Philosophie, entwickelt in der zweiten anhand von Lawrence Kohlbergs Theorie der Moralentwicklung ein Modell für das Zusammenspiel von empirischer Forschung (Psychologie) und hermeneutischer Rekonstruktion (Philosophie), um in der dritten Abhandlung dann das Begründungsprogramm der Diskursethik unter besonderer Berücksichtigung der Transzendentalpragmatik Karl-Otto Apels zu skizzieren. Der Band schließt mit dem titelgebenden Aufsatz, der zeigt, wie eine gelungene Arbeitsteilung zwischen hermeneutischen und empirischen Wissenschaften konkret aussehen könnte.

Jürgen Habermas ist emeritierter Professor für Philosophie an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main.
Sein Werk erscheint im Suhrkamp Verlag.

Jürgen Habermas
Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln

Suhrkamp

Klimaneutral
Druckprodukt
ClimatePartner.com/14438-2110-1001

14. Auflage 2023

Erste Auflage 1983
suhrkamp taschenbuch wissenschaft 422
© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1983
Suhrkamp Taschenbuch Verlag
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.
Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.
Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt
Druck und Bindung: C. H. Beck, Nördlingen
Printed in Germany
ISBN 978-3-518-28022-5

www.suhrkamp.de

Inhalt

Vorwort 7

1. Die Philosophie als Platzhalter und Interpret 9

2. Rekonstruktive vs. verstehende Sozialwissenschaften 29

3. Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm 53

4. Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln 127

Namenregister 206

Karl-Otto Apel zur Vollendung des sechsten Lebensjahrzehnts –
mit Dank für drei Jahrzehnte der Belehrung.

Vorwort

Die vier Beiträge dieses Bandes sind aus verschiedenen Anlässen entstanden, bilden aber einen sachlichen Zusammenhang.

Im ersten Beitrag entwickle ich Thesen zu einer Arbeitsteilung zwischen philosophischen und empirischen Untersuchungen, die durch das Beispiel der genetischen Epistemologie von Jean Piaget angeregt worden sind. Im zweiten Beitrag dient Lawrence Kohlbergs Theorie der moralischen Entwicklung als Modellfall, an dem ich das Ineinandergreifen kausaler Erklärungen und hypothetischer Nachkonstruktionen klar zu machen versuche. Der dritte Beitrag war ursprünglich für die Festschrift für Karl-Otto Apel bestimmt; er soll den diskursethischen Ansatz weiter klären helfen. Schließlich wäre ich dankbar, wenn der Titelaufsatz als Ausdruck des guten Willens verstanden würde, die vorgeschlagene Arbeitsteilung (von der einen Seite aus) zu praktizieren.

Die Widmung erklärt sich von selbst: unter den lebenden Philosophen hat die Richtung meiner Gedanken niemand nachhaltiger bestimmt als Karl-Otto Apel.

Frankfurt am Main, im Mai 1983 J. H.

I. Die Philosophie als Platzhalter und Interpret*

Die Meisterdenker sind in Verruf geraten. Das gilt für Hegel schon seit langem. Popper hat ihn in den 40er Jahren als Feind der offenen Gesellschaft entlarvt. Dasselbe gilt, immer wieder einmal, für Marx. Zuletzt haben sich in den 70er Jahren die Neuen Philosophen von ihm als einem falschen Propheten losgesagt. Heute wird sogar Kant von diesem Schicksal ereilt. Wenn ich recht sehe, wird er zum ersten Mal als Meisterdenker behandelt, d. h. als der Magier eines falschen Paradigmas, dessen intellektuellem Zwang wir uns entwinden müssen. Hier mag die Zahl derer überwiegen, für die Kant Kant geblieben ist. Ein Blick über die Mauer belehrt uns aber darüber, daß Kants Reputation verblaßt – und auf Nietzsche, wieder einmal, übergeht.

Kant hat tatsächlich einen neuen Modus der Begründung in die Philosophie eingeführt. Kant hat den in der zeitgenössischen Physik erzielten Erkenntnisfortschritt als eine bedeutsame Tatsache betrachtet, die den Philosophen nicht als etwas in der Welt Vorkommendes, sondern als Bestätigung der menschlichen Erkenntnismöglichkeiten zu interessieren habe. Die Physik Newtons bedarf nicht in erster Linie einer empirischen Erklärung, sondern der Erklärung im Sinne einer transzendentalen Antwort auf die Frage: wie Erfahrungserkenntnis überhaupt möglich ist. *Transzendental* nennt Kant eine Untersuchung, die sich auf die Bedingungen apriori der Möglichkeit von Erfahrung richtet. Dabei geht es ihm um den Nachweis, daß die Bedingungen möglicher Erfahrung identisch sind mit den Bedingungen der Möglichkeit der Objekte der Erfahrung. Die erste Aufgabe besteht also in der Analyse unserer immer schon intuitiv verwendeten Begriffe von Gegenständen überhaupt. Diese Art der Erklärung hat den Charakter einer nicht-empirischen Nachkonstruktion jener vorgängigen Leistungen eines erkennenden Subjekts, zu denen es keine

* Vortrag anläßlich eines von der Internationalen Hegel-Vereinigung veranstalteten Kongresses zum Vergleich zwischen transzendentalen und dialektischen Begründungsweisen, Stuttgart, Juni 1981

Alternative gibt: keine Erfahrung soll unter *anderen* Voraussetzungen als möglich gedacht werden können. Der transzendentalen Begründung liegt also nicht die Idee einer Ableitung aus Prinzipien zugrunde; vielmehr die Idee, daß wir uns der Nicht-Substituierbarkeit bestimmter, intuitiv immer schon nach Regeln vollzogenen Operationen vergewissern können.

Nun ist Kant als Meisterdenker in Verruf geraten, weil er mit Hilfe transzendentaler Begründungen eine neue Disziplin, die Erkenntnistheorie geschaffen hat. Damit hat er nämlich die Aufgabe, oder besser den Beruf der Philosophie auf eine neue, und zwar anspruchsvolle Weise definiert. Es sind vor allem zwei Aspekte, unter denen uns diese Berufung des Philosophen zweifelhaft geworden ist.

Unmittelbar hängt der Zweifel mit dem Fundamentalismus der Erkenntnistheorie zusammen. Wenn sich die Philosophie eine Erkenntnis *vor* der Erkenntnis zutraut, legt sie zwischen sich und die Wissenschaften eine eigene Domäne und übt dank ihrer Herrschaftsfunktionen aus. Indem sie die Fundamente der Wissenschaften ein für allemal zu klären, die Grenzen des Erfahrbaren ein für allemal zu definieren beansprucht, weist die Philosophie den Wissenschaften ihren Platz an. Es scheint, als sei sie mit dieser Rolle eines Platzanweisers überfordert.

Damit aber nicht genug. Die Transzendentalphilosophie erschöpft sich nicht in Erkenntnistheorie. Die Kritik der reinen Vernunft übernimmt mit der Analyse der Grundlagen der Erkenntnis auch die Aufgabe einer Kritik des Mißbrauchs unseres auf Erscheinungen zugeschnittenen Erkenntnisvermögens. Kant setzt anstelle des substantiellen Vernunftbegriffes der metaphysischen Überlieferung den Begriff einer in ihre Momente auseinandergetretenen Vernunft, deren Einheit nurmehr formalen Charakter hat. Kant trennt die Vermögen der praktischen Vernunft und der Urteilskraft von theoretischer Erkenntnis und stellt jedes von ihnen auf eigene Fundamente. Damit weist er der Philosophie die Rolle eines obersten Richters auch gegenüber der Kultur im ganzen zu. Indem die Philosophie, wie Max Weber später sagen wird, die kulturellen Wertsphären von Wissenschaft und Technik, Recht und Moral, Kunst und Kunstkritik allein nach formalen Merkmalen voneinander abgrenzt und innerhalb ihrer Grenzen zugleich legitimiert, gebärdet sie sich als oberste gerichtliche Instanz nicht nur gegenüber den Wissenschaften, sondern gegen-

über der Kultur im ganzen[1].

Es besteht also ein Zusammenhang zwischen der *fundamentalistischen* Erkenntnistheorie, die der Philosophie die Rolle eines *Platzanweisers* für die Wissenschaften einbringt, und einem der Kultur im ganzen übergestülpten *ahistorischen* Begriffssystem, welchem die Philosophie die nicht minder zweifelhafte Rolle eines *Richters* verdankt, der über die Hoheitsgebiete von Wissenschaft, Moral und Kunst zu Gericht sitzt. Ohne die transzendentalphilosophische Vergewisserung der Fundamente des Erkennens hinge auch die Vorstellung in der Luft, »der Philosoph könne *questiones juris* hinsichtlich der Ansprüche der übrigen Kultur zur Entscheidung bringen . . . Geben wir den Gedanken auf, daß der Philosoph etwas über das Erkennen erkennen kann, was kein anderer ebensogut zu erkennen vermag, so bedeutet dies, daß wir nicht mehr davon ausgehen, daß seine Stimme beanspruchen kann, von den anderen Teilnehmern des Gesprächs als die zunächst und zuletzt anzuhörende vernommen zu werden. Es würde gleichfalls bedeuten, daß wir nicht mehr daran glauben, daß es so etwas wie eine ›philosophische Methode‹ gibt, die es den professionellen Philosophen *ex officio* ermöglicht, beispielsweise über die Respektabilität der Psychoanalyse, die Legitimität zweifelhafter Gesetze, die Auflösung moralischer Konflikte, die ›Fundiertheit‹ der Beiträge historiographischer Schulen oder literarischer Kritiken und dergleichen interessante Ansichten zu haben.«[2]

In seiner eindrucksvollen »Kritik der Philosophie« breitet R. Rorty metaphilosophische Argumente aus, die uns daran zweifeln lassen, ob die Philosophie die ihr vom Meisterdenker Kant zugedachten Rollen des Platzanweisers und des Richters tatsächlich ausfüllen kann. Weniger überzeugt mich die Konsequenz, die Rorty daraus zieht: die Behauptung, daß sich die Philosophie mit der Preisgabe jener beiden Rollen auch der Aufgabe eines »Hüters der Rationalität« entledigen müsse. Die Philosophie soll, wenn ich Rorty recht verstehe, für ihre neue Bescheidenheit mit dem Vernunftanspruch bezahlen, mit dem doch das philosophische Denken selber zur Welt gekommen ist. Mit dem Absterben der Philosophie soll auch die Überzeugung vergehen, daß die transzendierende Kraft, die wir mit der Idee des Wahren oder des Unbedingten verbinden, eine notwendige Bedingung für humane Formen des Zusammenlebens ist.

In Kants Begriff einer formalen und in sich differenzierten Ver-

nunft ist eine Theorie der Moderne angelegt. Diese ist gekennzeichnet durch den Verzicht auf die substantielle Rationalität der überlieferten religiösen und metaphysischen Weltdeutungen einerseits und andererseits durch das Vertrauen in eine prozedurale Rationalität, der unsere gerechtfertigten Auffassungen, ob nun auf dem Gebiet der objektivierenden Erkenntnis, der moralisch-praktischen Einsicht oder der ästhetischen Beurteilung, ihren Anspruch auf Gültigkeit entlehnen. Ich frage mich nun: sollte dieser oder ein ähnlicher Begriff der Moderne wirklich stehen und fallen mit den fundamentalistischen Begründungsforderungen der Erkenntnistheorie?

Im folgenden will ich nur eine Geschichte erzählen, in der Rortys Kritik der Philosophie ihren Platz findet. Auf diesem Wege läßt sich gewiß die Kontroverse nicht schlichten, aber vielleicht in einigen ihrer Voraussetzungen erhellen. Ich beginne mit Hegels Kritik am Kantischen Fundamentalismus; sie setzt an die Stelle des transzendentalen Begründungsmodus einen anderen, den dialektischen (1). Dann werde ich der Kritik an diesen beiden Begründungsweisen folgen; und zwar zunächst der Selbstkritik, die auf einer Kantischen und einer Hegelschen Linie verläuft (2); sodann jener radikaleren, gleichzeitig gegen Kant *und* Hegel gerichteten Kritik, wie sie vom Pragmatismus und der hermeneutischen Philosophie vorgetragen worden ist (3). Auf diese Situation antworten einige, und nicht die unbedeutendsten Philosophen in der Weise, daß sie den von der Philosophie bis dahin aufrechterhaltenen Vernunftanspruch liquidieren (4). Demgegenüber möchte ich schließlich die These verteidigen, daß die Philosophie, auch wenn sie sich aus den problematischen Rollen des Platzanweisers und des Richters zurückzieht, ihren Vernunftanspruch in den bescheideneren Funktionen eines Platzhalters und eines Interpreten wahren kann – und wahren sollte (5).

(1) Die dialektische Begründungsweise verdankt sich Hegels Auseinandersetzung mit der transzendentalen. Für meine kursorische Betrachtung muß es genügen, daran zu erinnern, daß Hegel zunächst in den Vorwurf einstimmt, Kant habe die reinen Verstandesbegriffe in der Tafel der Urteilsformen bloß vorgefunden und »historisch aufgerafft«, ohne sie zu begründen. Er bleibe den Beweis dafür schuldig, daß die Bedingungen apriori der Möglichkeit der Erfahrung »notwendig« sind. Der Hegel der »Phänomenologie« will diesen Mangel durch eine genetische Betrachtung

beheben. Er entdeckt in der transzendentalen Reflexion, die Kant als einmalige kopernikanische Wendung erschienen war, den Mechanismus einer Umkehr des Bewußtseins, der in der Entstehungsgeschichte des Geistes immer wieder in Funktion tritt. Am Subjekt, das seiner selbst bewußt wird und dem dabei eine Gestalt des Bewußtseins nach der anderen zerbricht, vollzieht sich die Erfahrung, daß das, was ihm zunächst als An-sich-Seiendes entgegentritt, nur in den Formen zum Inhalt werden kann, die es selber dem Objekt zuvor mitgeteilt hat. Die Erfahrung des Transzendentalphilosophen wiederholt sich naturwüchsig im Für-Es-Werden des Ansich. Dialektisch nennt Hegel die Rekonstruktion der Verarbeitung dieser wiederholten Erfahrung, aus der immer komplexere Strukturen hervorgehen – und am Ende nicht nur *die* Bewußtseinsgestalt, die Kant untersucht hatte, sondern das selbständig gewordene, eben das absolute Wissen, das es dem Phänomenologen Hegel erlaubt, der Genese der von Kant bloß vorgefundenen Bewußtseinsstrukturen beizuwohnen.

Allerdings setzt sich Hegel einem ähnlichen Einwand aus wie dem, den er gegen Kant erhoben hatte. Die Rekonstruktion der Folge der Gestalten des Bewußtseins ist ja noch kein Beweis für die immanente Notwendigkeit, mit der *angeblich* eine aus der anderen hervorgeht. Dieses Desiderat muß Hegel mit anderen Mitteln, eben in Form einer Logik erfüllen; damit begründet er freilich einen Absolutismus, mit dem er die Kantischen Zumutungen an die Philosophie noch überbietet. Der Hegel der »Logik« stellt die Philosophie vor die Aufgabe, die in den Wissenschaften ausgebreiteten Inhalte enzyklopädisch auf den Begriff zu bringen. Gleichzeitig macht Hegel die Theorie der Moderne, die im Kantischen Vernunftbegriff nur angelegt war, explizit und entwickelt sie zu einer Kritik an den Entzweiungen einer mit sich selbst zerfallenden Moderne. Das wiederum verleiht der Philosophie gegenüber dem Ganzen der Kultur eine Rolle von aktueller und welthistorischer Bedeutung. So ziehen Hegel, und noch mehr seine Schüler, jenen Verdacht auf sich, aus dem sich das Bild des Meisterdenkers allererst geformt hat[3].

Aber die metaphilosophische Kritik an den Meisterdenkern, ob sie sich nun gegen Hegels Absolutismus oder gegen Kants Fundamentalismus richtet, ist ein spätes Produkt. Sie geht in den Spuren einer Selbstkritik, die die Nachfolger Kants und Hegels seit langem geübt haben. Ich möchte an zwei Linien der Selbst-

kritik kurz erinnern, weil sich beide auf eine, wie mir scheint, produktive Weise ergänzen.

(2) Die Linie der Kritik am Kantischen Transzendentalismus läßt sich sehr grob durch die analytische Position von Strawson, die konstruktivistische von Lorenzen und die kritizistische von Popper kennzeichnen. Die *analytische Rezeption* des Kantischen Ansatzes entledigt sich des Letztbegründungsanspruches. Sie verzichtet von Anbeginn auf das Ziel, das Kant mit der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe aus der Einheit des Selbstbewußtseins zu erreichen hoffte, und beschränkt sich darauf, die Begriffe und Regeln zu erfassen, die jeder in elementaren Aussagen darstellbaren Erfahrung zugrundeliegen sollen. Die Analyse richtet sich auf allgemeine und unerläßliche konzeptuelle Bedingungen möglicher Erfahrung. Ohne einen Beweis für die objektive Gültigkeit dieser Grundbegriffe und Präsuppositionen anzustreben, hält diese Art von Analyse gleichwohl einen universalistischen Anspruch aufrecht. Damit dieser eingelöst werden kann, wird die transzendentale Begründungsstrategie im Sinne eines Testverfahrens umfunktioniert. Zu dem hypothetisch rekonstruierten Begriffssystem, das der Erfahrung überhaupt zugrundeliegen soll, darf es, wenn es gültig ist, keine verständliche Alternative geben. Dann muß sich aber jedesmal, wenn ein Alternativvorschlag gemacht wird, zeigen lassen, daß dieser immer schon Teile der von ihm bestrittenen Hypothese in Anspruch nimmt. Ein solches Argumentationsverfahren zielt auf den Nachweis der Nichtverwerfbarkeit der als fundamental ausgezeichneten Begriffe und Voraussetzungen. In dieser Version übernimmt der bescheiden gewordene Transzendentalphilosoph zugleich die Rolle des Skeptikers, der versucht, falsifizierende Gegenbeispiele zu produzieren[4]; er benimmt sich, mit anderen Worten, wie ein hypothesenprüfender Wissenschaftler.

Die *konstruktivistische Position* versucht, das aus der Sicht der Transzendentalphilosophie nunmehr entstandene Begründungsdefizit auf andere Weise auszugleichen. Sie gesteht von vornherein den konventionellen Charakter der grundbegrifflichen Organisation unserer Erfahrung zu, macht sich aber die Mittel einer konstruktivistischen Sprachkritik für eine Erkenntniskritik zunutze[5]. Als begründet gelten dann die Konventionen, die auf durchsichtige Weise erzeugt werden; dadurch werden die Fundamente der Erkenntnis eher gelegt als freigelegt.

Die *kritizistische Position* scheint mit dem Transzendentalismus vollends zu brechen. Aus dem Münchhausen-Trilemma zwischen Zirkel, unendlichem Regreß und Rekurs auf letzte Gewißheiten[6] soll nur der Verzicht auf Begründungsfundamente überhaupt herausführen können. Die Idee der Begründung wird durch die der kritischen Prüfung ersetzt. Nun ist aber auch die zum Begründungsäquivalent erhobene Kritik ein Verfahren, dessen wir uns nicht voraussetzungslos bedienen können. Deshalb kehrt mit der Diskussion über die nicht-verwerfbaren Regeln der Kritik eine schwache Version des Kantischen Begründungsmodus in die inneren Höfe des Kritizismus zurück[7].

Auf der Linie des Hegelianismus laufen die Schübe der Selbstkritik in gewisser Hinsicht parallel. Man könnte sich diese Positionen verdeutlichen an der materialistischen Erkenntniskritik des jungen Lukacs, der den Begründungsanspruch der Dialektik von der Natur abzieht und auf die von Menschen gemachte Welt eingrenzt; ferner am Praktizismus eines Karl Korsch oder Hans Freyer, die das klassische Verhältnis von Theorie und Praxis auf den Kopf stellen und die Rekonstruktion der gesellschaftlichen Entwicklung an die interessierte Perspektive der Herstellung eines künftigen Gesellschaftszustandes binden; und schließlich am Negativismus von Adorno, der in einem umfassenden entwicklungslogischen Zusammenhang nur noch die Bestätigung dafür sieht, das sich der Zauber einer zur gesellschaftlichen Totalität aufgespreizten instrumentellen Vernunft nicht mehr lösen läßt.

Ich will auf diese Positionen hier nicht eingehen. Interessanterweise laufen aber die *beiden* Linien der Kritik auf weiten Strecken parallel. Ob nun die Selbstkritik mit dem Zweifel an Kants transzendentaler Deduktion oder mit dem Zweifel an Hegels Übergang zum absoluten Wissen einsetzt, sie richtet sich beide Male gegen den Anspruch, daß die kategoriale Ausstattung bzw. das Entwicklungsmuster der Formierung des menschlichen Geistes als *notwendig* erwiesen werden kann. Sodann vollziehen der Konstruktivismus auf der einen und der Praktizismus auf der anderen Seite dieselbe Wendung von der rationalen Nachkonstruktion zu einer herstellenden Praxis, die dann den theoretischen Nachvollzug dieser Praxis ermöglichen soll. Schließlich berühren sich Kritizismus und Negativismus darin, daß sie die transzendentalen und dialektischen Erkenntnismittel zurückweisen, indem sie sich ihrer paradoxerweise bedienen. Man kann diese beiden radikalen

Versuche einer Negation auch so verstehen, daß sich die beiden Begründungsmodi eben nicht ohne Selbstwiderspruch abschaffen lassen.

Dieser Vergleich zwischen den parallel laufenden Versuchen, die transzendentalen und dialektischen Begründungsansprüche selbstkritisch einzuschränken, legt die Frage nahe: ob sich die Ermäßigungen für beide Begründungsprogramme bloß addierten, indem sie die begründungsskeptischen Vorbehalte verstärken, oder ob nicht gerade das Zurückstecken von Beweiszielen auf beiden Seiten eine Bedingung dafür ist, daß die reduzierten Begründungsstrategien einander ergänzen können, statt sich wie bisher gegenüberzustehen. Dafür scheint mir der genetische Strukturalismus von Jean Piaget ein, auch für Philosophen und solche, die es bleiben möchten, lehrreiches Modell zu bieten. Piaget begreift die »reflektierende Abstraktion« als den Lernmechanismus, der für die Ontogenese den Übergang von einer Stufe der Kognition zur nächsten erklären kann, wobei die kognitive Entwicklung auf ein dezentriertes Weltverständnis zuläuft. Die reflektierende Abstraktion ähnelt der transzendentalen Reflexion darin, daß sie die zunächst im Erkenntnis*inhalt* verborgenen *formalen* Elemente als die Handlungsschemata des erkennenden Subjekts zu Bewußtsein bringt, differenziert und auf der nächst höheren Reflexionsstufe rekonstruiert. Zugleich hat dieser Lernmechanismus eine ähnliche Funktion wie bei Hegel die Kraft jener Negation, die die Gestalten des Bewußtseins, sobald diese mit sich selbst in Widerspruch geraten, dialektisch aufhebt[8].

(3) Nun halten die sechs Positionen, die ich in der Kant- und Hegelnachfolge erwähnt habe, an einem, wie auch immer vorsichtig bemessenen Vernunftanspruch fest – das unterscheidet Popper und Lakatos von Feyerabend; Horkheimer und Adorno von Foucault. Sie *sagen* noch etwas über die Bedingungen der Unvermeidlichkeit eines transzendierenden, über *alle* lokalen und temporalen Beschränkungen hinausweisenden Anspruchs auf die Gültigkeit derjenigen Meinungen, die wir für gerechtfertigt halten. Es ist dieser Vernunftanspruch, den nun die Kritik an den Meisterdenkern in Frage stellt. Diese ist nämlich in Wahrheit ein Plädoyer für die Verabschiedung der Philosophie. Um diese radikale Wendung verständlich zu machen, muß ich auf eine andere Kritik eingehen, die sich im selben Atemzug gegen Kant *und* Hegel kehrt.

Die *pragmatistische* und die *hermeneutische Philosophie* setzen tatsächlich den Zweifel an den Begründungs- und Selbstbegründungsansprüchen des philosophischen Denkens tiefer an als jene Kritiker in der Nachfolge Kants und Hegels. Sie verlassen nämlich den Horizont, in dem sich die Bewußtseinsphilosophie mit ihrem an der Wahrnehmung und der Vorstellung von Gegenständen orientierten Erkenntnismodell bewegt. An die Stelle des einsamen Subjekts, das sich auf Gegenstände richtet und das in der Reflexion sich selbst zum Gegenstand macht, tritt nicht nur die Idee einer sprachlich vermittelten und auf Handeln bezogenen Erkenntnis, sondern der Nexus der Alltagspraxis und der Alltagskommunikation, in den die von Haus aus intersubjektiven und zugleich kooperativen Erkenntnisleistungen eingebettet sind. Ob dieser Nexus als Lebensform oder Lebenswelt, als Praxis oder sprachlich vermittelte Interaktion, als Sprachspiel oder Gespräch, als kultureller Hintergrund, Tradition oder Wirkungsgeschichte thematisiert wird, entscheidend ist, daß alle diese Commonsense-Begriffe nun einen Rang erhalten, der bisher den epistemologischen Grundbegriffen vorbehalten war, ohne daß sie freilich in derselben Weise wie diese funktionieren sollen. Die Dimensionen des Handelns und des Sprechens sollen der Kognition nicht einfach vorgeordnet werden. Zielgerichtete Praxis und sprachliche Kommunikation übernehmen vielmehr eine *andere* begriffsstrategische Rolle, als sie der Selbstreflexion in der Bewußtseinsphilosophie zugefallen war. Sie haben Begründungsfunktionen nur noch insofern, als mit ihrer Hilfe das Bedürfnis nach der Kenntnis von Fundamenten als ungerechtfertigt abgewiesen wird.

Ch. S. Peirce bezweifelt die Möglichkeit eines radikalen Zweifels in derselben Absicht wie Dilthey die Möglichkeit eines neutralen Verstehens. Probleme drängen sich immer nur in bestimmten Situationen auf; sie kommen als etwas gewissermaßen Objektives auf uns zu, weil wir über das Ganze unserer praktischen Lebenszusammenhänge nicht nach Belieben verfügen können. Ähnlich Dilthey. Einen symbolischen Ausdruck verstehen wir nicht ohne das intuitive Vorverständnis seines Kontextes, weil wir das fraglos präsente Hintergrundwissen unserer Kultur nicht freihändig in explizites Wissen verwandeln können. Jede Problemlösung und jede Interpretation hängt von einem unübersichtlichen Netz von Voraussetzungen ab; und dieses Netz kann ihres

zugleich holistischen und partikularistischen Charakters wegen von einer aufs Allgemeine zielenden Analyse nicht eingeholt werden. Dies ist die Linie der Argumentation, auf der auch der Mythos des Gegebenen, also die Unterscheidungen zwischen Sinnlichkeit und Verstand, Anschauung und Begriff, Form und Inhalt, ebenso der Kritik verfallen wie die Unterscheidungen zwischen analytischen und synthetischen Urteilen, zwischen Apriori und Aposteriori. Diese Verflüssigung der Kantischen Dualismen erinnert noch an Hegels Metakritik; der damit verbundene Kontextualismus und Historismus schneidet aber auch den Rückweg zu Hegel ab.

Der Gewinn der pragmatistischen und hermeneutischen Einsichten ist unverkennbar. Die Orientierung an Bewußtseinsleistungen wird preisgegeben zugunsten einer Ausrichtung an Objektivationen des Handelns und Sprechens. Die Fixierung an die Erkenntnisfunktion des Bewußtseins und an die Darstellungsfunktion der Sprache, an die visuelle Metaphorik des »Spiegels der Natur«, wird preisgegeben zugunsten eines Konzepts gerechtfertigter Meinungen, das sich mit Wittgenstein und Austin über die ganze Breite der illokutionären Kräfte, also auf alles erstreckt, was gesagt werden kann – und nicht nur auf die Inhalte der tatsachenfeststellenden Rede. »Sagen, wie sich etwas verhält« wird damit zum speziellen Fall von »etwas sagen«[9].

Aber sind diese Einsichten nur mit einer Deutung des Pragmatismus und der hermeneutischen Philosophie vereinbar, die den Verzicht auf den Vernunftanspruch des philosophischen Denkens und damit die Verabschiedung der Philosophie selber nahelegt – oder kennzeichnen jene Einsichten ein neues Paradigma, das zwar das mentalistische Sprachspiel der Bewußtseinsphilosophie ablöst, nicht aber die selbstkritisch angeeigneten und ermäßigten Begründungsmodi der Bewußtseinsphilosophie außer Kraft setzt? In Ermangelung schlagender und vor allem einfacher Argumente kann ich diese Frage nicht direkt beantworten; ich weiche noch einmal in die narrative Darstellung aus.

(4) Marx wollte die Philosophie *aufheben,* um sie zu verwirklichen – er war von dem Wahrheitsgehalt der Hegelschen Philosophie so sehr überzeugt, daß er die handgreiflichen, von Hegel geleugneten Diskrepanzen zwischen Begriff und Wirklichkeit als unerträglich empfand. Etwas ganz anderes verbindet sich heute mit dem Gestus der *Verabschiedung* der Philosophie.

Der Abschied von der Philosophie vollzieht sich zur Zeit in drei mehr oder weniger auffälligen Formen. Ich will sie einfachheitshalber die therapeutische, die heroische und die salvatorische Form der Verabschiedung nennen.

Wittgenstein hat uns in den Begriff einer *therapeutisch* gegen sich gerichteten Philosophie eingeübt. Die Philosophie selbst ist die Krankheit, die sie einmal heilen sollte. Die Philosophen haben die Sprachspiele, die im Alltag funktionieren, durcheinander gebracht. So läßt eine sich selbst zum Verschwinden bringende Philosophie am Ende alles, wie es ist; denn die Maßstäbe ihrer Kritik entnimmt sie den selbstgenügsamen, praktisch eingespielten Lebensformen, in denen sie sich vorfindet. Wenn es einen Nachfolger für die verabschiedete Philosophie geben sollte, dann ist die kulturanthropologische Feldforschung der aussichtsreichste Kandidat: die Geschichte der Philosophie wird sich ihr dereinst darstellen als das schwerverständliche Treiben der sogenannten Philosophen – eines merkwürdigen und glücklicherweise ausgestorbenen Stammes. (Vielleicht wird man eines Tages R. Rorty als den Thukydides einer solchen Forschungstradition feiern, die erst einsetzen konnte, nachdem Wittgensteins Therapie angeschlagen hatte.)

Im Vergleich zum quietistischen Abschied der therapeutisch eingestellten Philosophen nimmt sich die Zertrümmerung der Philosophie- und Geistesgeschichte, die George Bataille oder Heidegger ins Werk setzten, eher *heroisch* aus. Auch in dieser Sicht konzentrieren sich die falschen Denk- und Lebensgewohnheiten in den Hochformen der philosophischen Reflexion; aber die Verirrungen der Metaphysik und des verfügenden Denkens, die heute dekonstruiert werden müssen, erschöpfen sich nicht in biederen Kategorienfehlern, in Störungen der Alltagspraxis, sie haben epochalen Charakter. Dieser dramatischere Abschied von der Philosophie verspricht nicht einfach Heilung, sondern behält etwas vom Hölderlin-Pathos einer Rettung in größter Gefahr. Die entwertete philosophische Denkweise soll nicht *unterboten* werden, sie soll einem *anderen* Medium Platz machen, das den nicht-diskursiven Rückstieg ins Unvordenkliche der Souveränität oder des Seins ermöglicht.

Am unauffälligsten vollzieht sich die Verabschiedung der Philosophie in ihrer *salvatorischen* Form, wofür manche bedeutende interpretatorische Leistungen eines hermeneutisch gebrochenen