

# **ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHISCHE FORSCHUNG**

1945/46 begründet von Georgi Schischkoff

HERAUSGEGEBEN VON OTFRIED HÖFFE, MÜNCHEN

Redaktionsbeirat

*K.-O. APEL, Frankfurt/M. – M. RIEDEL, Erlangen – J. SIMON, Tübingen  
R. SPAEMANN, München – E. STRÖKER, Köln – W. WIELAND, Göttingen*

unter Mitwirkung von

*W. BEIERWALTES, Freiburg/Br. – O. Fr. BOLLNOW, Tübingen  
A. DEMPF, München – A. DIEMER, Düsseldorf  
G. FUNKE, Mainz – L. GABRIEL, Wien – R. HALLER, Graz  
E. HEINTEL, Wien – K. HELD, Wuppertal – D. HENRICH, Heidelberg  
J. E. HEYDE, Berlin – F. KAULBACH, Münster/W. – J. KOPPER, Mainz  
L. LANDGREBE, Köln – M. LANDMANN, Berlin  
B. LIEBRUCKS, Frankfurt/M. – H. LÜBBE, Zürich – G. PRAUSS, Bonn  
H. REINER, Freiburg – F.J. von RINTELEN, Mainz – W. RÖD, München  
G. SCHISCHKOFF, Salzburg – W. SCHULZ, Tübingen – K. ULMER, Wien  
H. WAGNER, Bonn – H. WEIN, Göttingen*

**Band 31 · Heft 1**

VERLAG ANTON HAIN · MEISENHEIM/GLAN

# DER BEGRIFF PRAKTISCHER VERNUNFT IN OBJEKTIVISTISCHER, FORMALISTISCHER UND KOGNITIVISTISCHER VERKÜRZUNG

von Dieter Wandschneider, Tübingen

Die aktuelle Rehabilitierung praktischer Vernunft hat die Idee des Menschen als Vernunftwesen wieder mehr in den Vordergrund gerückt und sich hierbei naturgemäß an Kant orientiert. Freilich erscheint die neue ‚Parteilichkeit für Vernunft‘ (Habermas) eher als gemeinsamer Fluchtpunkt an sich divergierender Motive und Tendenzen denn als Wiederholung oder Erneuerung der reinen Lehre Kants. Es kann nicht zweifelhaft sein, daß dies letztere weder sinnvoll noch möglich wäre. Gleichwohl kommt dem Kantschen Entwurf unter den gegebenen Umständen paradigmatische Bedeutung zu: gewissermaßen als Bezugsrahmen zur Ortsbestimmung jener an Kant anknüpfenden Varianten praktischer Begründung. In diesem Sinne sollen im folgenden die Ansätze von *Marcus George Singer*, *Oswald Schwemmer* und *Jürgen Habermas* einer Analyse unterzogen und kritisiert werden, wobei insgesamt eine Verkürzung des Kantschen Begriffs praktischer Vernunft zu diagnostizieren ist: Im Falle Singers muß von einer *objektivistischen*, im Blick auf Schwemmer und Habermas von einer *formalistischen* bzw. *kognitivistischen* Verkürzung praktischer Vernunft gesprochen werden. Verkürzung deshalb, weil jene als *praktisch* qualifizierte Vernunft hier vielmehr – unter wechselnden Hinsichten freilich – als *subjektlose* Vernunft erscheint, was zur Folge hat, daß der spezifische, nur unter der Bedingung des Selbstbewußtseins zu fassende *Autonomieanspruch* vernünftiger Subjekte und dessen immanente *Dialektik* hier verlorengelassen wird. Die folgenden Erörterungen sind im wesentlichen der Kritik gewidmet, während der Versuch einer positiven Bestimmung des Begriffs praktischer Vernunft, und zwar auf der Grundlage des Subjektcharakters vernünftiger Subjekte, an anderer Stelle vorgelegt wird<sup>1</sup>.

## I

Eine breit ausgeführte und partiell an Kant orientierte Grundlegung der Ethik ist von *Marcus George Singer* geliefert worden. Das Singer leitende Interesse „gilt im wesentlichen dem Argument, das der ganz geläufigen Frage zugrunde liegt: ‚Was würde passieren, wenn das jeder täte?‘: ‚Wenn jeder das täte, hätte das schlimme Folgen; deshalb solltest du es nicht tun.‘ . . . Ich nenne es das *Argument der Verallgemeinerung*“<sup>2</sup> (Hervorhebung von mir.) Singers These besagt nun, „daß das Verfahren der Verallgemeinerung in der Ethik ohne Einschränkung gültig ist, wenn es

1 D. Wandschneider, Praktischer Diskurs und der Subjektcharakter praktischer Vernunft. (im Erscheinen)

2 M. Singer, Verallgemeinerung in der Ethik. Zur Logik des moralischen Argumentierens, dt. Frankfurt/M. 1975, S. 16. – Vgl. auch die Buchbesprechung Singers in diesem Heft. Hrsg.

adäquat angewandt und dem Gegenstand entsprechend spezifiziert wird; daß es im praktischen Argumentieren eine entscheidende Rolle spielt und fundamental ist für jede Moralphilosophie, über die sich zu reden lohnt. Es ist, so behaupte ich, das grundlegende Prinzip der Ethik<sup>3</sup>. Das „System der Moralphilosophie“ enthält, Singer zufolge, darüber hinaus weitere Prinzipien, die als Prinzipien der Folgen, der Rechtfertigung, des Leidens, der Menschheit, der Nützlichkeit, der Gerechtigkeit u.ä. bezeichnet werden, die allerdings nicht unabhängig voneinander sind und darum nicht jenen fundamentalen Charakter der Verallgemeinerungsformel haben<sup>4</sup>.

Singer entfaltet eine bunte Kasuistik, um sich mit den verschiedensten Einwänden auseinanderzusetzen. Von grundsätzlicher Bedeutung für eine Beurteilung seines Entwurfs scheint mir insbesondere das Argument zu sein, daß die Folgen einer bestimmten Handlung verheerend wären, wenn tatsächlich jeder so handelte. Es ist naheliegend, hiergegen nun die praktische Gewißheit, daß mit Sicherheit nicht jeder so handeln wird, ins Feld zu führen. Singer weist dies zurück. „Der Einwand“, so erklärt er, „ist darum irrelevant, weil das Argument (der Verallgemeinerung, Vf.) nicht impliziert oder voraussetzt, daß jeder es tun wird“<sup>5</sup>. Ist die Verallgemeinerung bezüglich einer Handlung nach Singers Verständnis mithin nicht als faktischer Vorgang zu fassen, so liegt ihr Sinn allein in der fiktiven Vornahme gedachter Handlungen und Handlungsfolgen, über deren Wünschbarkeit jene Antizipation nun zu entscheiden gestattet. Das Verallgemeinerungsargument hat damit den Charakter eines Kriteriums zur Beurteilung der Verallgemeinerungsfähigkeit von Handlungen hinsichtlich deren Wünschbarkeit. Gerade darin glaubt Singer die Bedingung der moralischen Relevanz von Handlungen zu erkennen<sup>6</sup>. Oder umgekehrt formuliert: „Eine Handlung, auf die das Prinzip der Verallgemeinerung nicht zutrifft, ist überhaupt keine Handlung für das moralische Urteil“<sup>7</sup>. Sie ist dann „moralisch indifferent“<sup>8</sup>.

Die angegebene Bestimmung moralischer Relevanz hängt freilich in der Luft, solange ungeklärt bleibt, inwiefern das Argument der Verallgemeinerung und damit der (Nicht-)Wünschbarkeit von Handlungen und Handlungsfolgen zu Recht für deren Moralität in Anschlag zu bringen und vor allem der fundamentale Begriff der Moralität selbst nicht zuvor expliziert ist. Singer glaubt offenbar, einer solchen vorgängigen Analyse überhoben zu sein, indem er eine Beziehung zur Ethik Kants herstellt und diese als je schon zu akzeptierende Basis seiner Überlegungen ansetzt. In der Tat ist der Gesichtspunkt der Verallgemeinerungsfähigkeit im Blick auf die Grundformel des kategorischen Imperativs („wollen können, daß eine Handlungsmaxime zum allgemeinen Gesetz werden sollte“) auch und gerade für Kant von Bedeutung. Singer fordert, darüber hinausgehend, auch die Berücksich-

3 Singer, 17.

4 Vgl. Singer, 383 f.

5 Singer, 118.

6 Singer, 170.

7 Singer, 103.

8 Singer, 122.

tigung der Folgen einer Handlung – eine, wie er meint, durchaus wünschenswerte Ergänzung der Kantschen Formel, die Singers Verallgemeinerungsargument so noch mitzutragen scheint. „Das Verhältnis zwischen beiden ist, wie man leicht einsehen sollte, so, daß, wenn der kategorische Imperativ ein gültiges moralisches Prinzip ist, das auch das Argument der Verallgemeinerung ist. Das läßt sich jedoch nicht umkehren“<sup>9</sup> (teilweise gesperrt).

Tatsächlich ist eine Rückgewinnung der kantischen Position vom Ansatz Singers her nicht möglich. Vielmehr muß Singers Inanspruchnahme Kants insofern zurückgewiesen werden, als der für Kant fundamentale Begriff der Autonomie in Singers Rekonstruktion bezeichnenderweise völlig beiseite bleibt<sup>10</sup>. Ist für Kant noch „ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei“<sup>11</sup> und der kategorische Imperativ nur vermittelt der Idee der Freiheit möglich<sup>12</sup>, so ist Singers Kant-Rezeption einseitig auf das Moment der Verallgemeinerungsfähigkeit von Maximen fixiert, das in der Grundformel des kategorischen Imperativs zwar auftritt, seine eigentliche Grundlage aber im Autonomieanspruch einer sich selbst gewissen Vernunft besitzt: Indem diese im Bewußtsein ihrer Autonomie sich als wesentlich gesetzgebend versteht, ist darin ein Allgemeinheitsanspruch involviert, der die Kontingenz des Könnens im Gedanken der Gesetzlichkeit und des Sollens aufzuheben und zu überbieten strebt. In der Perspektive autonomer Vernunft erscheint der Mensch nicht länger als dinglich fixierte Sache. Als Vernunftwesen vermag er sich aus naturhaften Zwängen zu lösen und ist dadurch Person<sup>13</sup>, die ihre Würde im Bewußtsein der Verantwortungs- und Schulfähigkeit hat. Für Kant kulminiert dies in der Forderung, den Menschen nicht als fungibles, d. h. fremdbestimmtes Mittel zur Erreichung eines Zwecks, sondern allein als Selbstzweck zu betrachten<sup>14</sup>.

Dieser Horizont des Kantschen Vernunftbegriffs ist in Singers Ansatz verlorengegangen. An die Stelle der Pflicht im Sinne der Achtung für das von der Vernunft selbst gegebene Gesetz<sup>15</sup> treten hier die objektiven Folgen einer fiktiv verallgemeinerten Handlung. Gerade in dieser Objektivität ist der Charakter moralischer Verpflichtung aber aufgelöst. Über die

9 Singer, 337.

10 Man vergleiche hierzu auch die Kantrezeption Patons, deren empiristische Rationalität angesichts des Freiheitsbegriffs in dem Diktum erscheint, „daß Kants Ethik, weit entfernt, aus der Idee der Freiheit deduziert worden zu sein, selbst der Grund ist, auf dem die Idee der Freiheit ruht. Deshalb ist Kants Ethik nicht von seiner Metaphysik abhängig. . . Aber er hat wohl recht mit seiner Behauptung, daß es keine Moralität . . . geben kann ohne die Voraussetzung der Freiheit“. (H. J. Paton: Der kategorische Imperativ. Eine Untersuchung über Kants Moralphilosophie, Berlin 1962, S. 350.)

11 Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Hamburg 1962, S. 447. (Seitenzählung nach der Akademieausgabe Bd. IV.)

12 Kant, 454.

13 Vgl. J. Schwartländer: Der Mensch ist Person. Kants Lehre vom Menschen, Stuttgart u.a. 1968, insbes. S. 135 f., 165 f.

14 Kant, 429 ff.

15 Kant, 400, 434.

Wünschbarkeit oder Nichtwünschbarkeit objektiver Umstände läßt sich trefflich streiten. Hinzu kommt, daß der zuvor zitierte Einwand gegen das *bloß Fiktive* verallgemeinerter Handlungen auf *objektivistischer* Ebene tatsächlich *nicht* zu entkräften ist: Wenn das, was unter moralischem Gesichtspunkt allein von Bedeutung ist, just die durch Handlungen herbeigeführten *objektiven* Umstände und Verhältnisse sind, werde ich mich eben darum weigern, generalisierte und insofern *fiktive* Handlungsfolgen als Kriterium meines Handelns zu akzeptieren. Solange faktisch eben doch *nicht jeder* die von mir intendierte Handlung vollzieht, ist nicht einzusehen, wieso der abstrakte Akt der Verallgemeinerung zu einem *objektiv verbindlichen* Handlungs- bzw. Unterlassungsmotiv führen könnte. Ja, selbst unter der Bedingung, daß der vom Verallgemeinerungsargument unterstellte Fall tatsächlich realisiert wäre, bleibt die empirische Unvermeidlichkeit ‚verheerender‘ Folgen ebenso offen wie die Frage, was denn wohl als ‚verheerend‘ zu gelten habe.

Singer selbst hat bereits erhebliche Schwierigkeiten in der Charakterisierung dessen, was als *richtige* Verallgemeinerung zu gelten hat, die als solche ja die Relevanz einer moralischen Beurteilung sichern soll. Die eigens zu diesem Zweck formulierte „Bedingung der eingeschränkten Allgemeinheit“, die hinsichtlich der Verallgemeinerungsfähigkeit von Handlungsmaximen Differenzierungen einführt, macht dies bereits hinlänglich deutlich: Das Verallgemeinerungsargument kann, Singer zufolge, jedenfalls dann nicht angewendet werden, wenn dieses auch *umkehrbar* ist<sup>16</sup>. So kann es weder wünschenswert sein, daß *alle* Menschen Häuser bauen, noch daß *niemand* dies tut. Die Handlung ist hier offenbar zu allgemein gefaßt, um noch sinnvoll Gegenstand des Verallgemeinerungsarguments und in diesem Sinne ‚moralisch relevant‘ zu sein. Auf der anderen Seite dürfen Handlungen aber auch nicht „willkürlich spezifiziert“ werden: Wenn etwa „jeder um 6 Uhr essen würde, gäbe es zu dieser Zeit niemanden, der bestimmte wesentliche Funktionen ausübte“, was gleichfalls nicht wünschenswert wäre. Aber auch hier ist das Verallgemeinerungsargument nach Singer nicht anwendbar, denn „in einem Fall wie diesem kann man sagen, daß das Argument *iterierbar* ist“<sup>17</sup>, d.h. es würde für *jede beliebige* Zeit- und Ortsbestimmung gelten. Daß die Beurteilung hinsichtlich der Umkehrbarkeit oder Iterierbarkeit von Argumenten sich dabei unvermeidlich in Empirie verstricken muß, ist evident.

Läuft so die Frage der *richtigen* Verallgemeinerung auf letztlich nur empirisch zu klärende Sachverhalte hinaus, so ist dies, wie schon angedeutet, hinsichtlich der Frage möglicher Wünschbarkeit oder Vermeidbarkeit objektiver Folgen sicher nicht weniger der Fall. Was unter gegebenen Umständen vermeidbar ist und was nicht, wäre durch technische Überlegungen bezüglich der Wahl geeigneter Mittel und Strategien, des tolerierbaren Aufwandes usw. zu klären, während die Frage der Wünschbarkeit von Zuständen und Ereignissen auf psychische, soziale, historische u.ä. Bedingungen zurückverweist. In dem Maße aber, in dem die moralische Argumentation,

wie das hier unvermeidlich erscheint, sich auf die Ebene zweckrationaler Mittelwahl und verhaltenswissenschaftlicher Perspektiven verlagert, verliert sie den Handelnden selbst in seinem Selbstverständnis als vernünftiges Subjekt aus dem Blick. Indem Moralität in dieser Weise letztlich auf Objektivität reduziert erscheint, wäre bezüglich Singers Entwurf somit von einer *objektivistischen Verkürzung* des Begriffs praktischer Vernunft zu sprechen.

## II

Unter völlig anderen Voraussetzungen hat der auf Paul Lorenzen zurückgehende *konstruktivistische Ansatz* das Problem moralischer Begründung gefaßt und entfaltet, ohne dabei einem Objektivismus Singerscher Prägung anheimzufallen. Freilich ist auch das konstruktivistische Programm, wie im folgenden zu zeigen sein wird, auf eine charakteristische Weise einseitig und hat damit, wenn auch unter veränderten Vorzeichen, im Resultat ebenfalls eine entscheidende Verkürzung des Begriffs praktischer Vernunft zur Folge.

*Paul Lorenzens* Begründung des ethisch-konstruktivistischen Ansatzes erneuert in gewissem Sinne jene ursprünglich auf Fichte zurückgehende Auffassung vom Primat praktischer Vernunft, indem nämlich, so Lorenzen, „die theoretische Vernunft selber ein normatives Fundament hat“, dergestalt, daß allem Argumentieren, Schließen, Rechnen usw. „immer schon“ verbindliche Regeln zugrunde liegen<sup>18</sup>, die so etwas wie wissenschaftliche Verbindlichkeit überhaupt erst ermöglichen. Lorenzen sieht diesen Grundcharakter der Vernunft im Prinzip der ‚Transsubjektivität‘ ausgesprochen, auf das sich jeder immer schon eingelassen hat, wenn er zu reden beginnt. Auf dieser Basis kann nun die konstruktivistische These formuliert werden, „daß das moralische *Grundgesetz*, das wir hier am Beispiel des Ethos der Wissenschaft formuliert haben als das *Grundgesetz der Transsubjektivität*, auch zur ‚Begründung‘ von praktischen Normen (die den Willen zum Handeln, nicht nur zum Reden bestimmen) *ausreicht*“<sup>19</sup>.

Dieser Lorenzensehe Ansatz ist vor allem von *Oswald Schwemmer* detailliert ausgearbeitet und in seiner Beziehung zur Ethik Kants geortet worden. Schwemmer rekonstruiert den kategorischen Imperativ in der Form: „Handle nach der Norm, die begründet werden kann“<sup>20</sup>, wobei er zu zeigen sucht, daß Kants eigenes Verständnis des kategorischen Imperativs, gemessen an der konstruktivistischen Version, nicht haltbar ist. Die angegebene Begründungsforderung verweist auf die Situation sprachlicher Kommunikation und Beratung, deren Ziel die Klärung von Konflikten im Sinne der Herstellung von ‚Gemeinsamkeit‘ auf argumentativer Ebene ist.

18 P. Lorenzen, *Konstruktive Wissenschaftstheorie*. Frankfurt/M. 1974, S. 108.

19 Lorenzen, 36.

20 O. Schwemmer, *Vernunft und Moral. Versuch einer kritischen Rekonstruktion des kategorischen Imperativs bei Kant*, in: G. Prauß (Hrsg.): *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, Köln 1973, S. 260.

16 Singer, 98.

17 Singer, 107 f.

Schwemmer formuliert daher als *Moralprinzip*: „Laßt uns gemeinsam . . . unser Wissen und unser Verständnis bilden bzw. unseren Willen bilden“<sup>21</sup>! Oder mit der Formel von Lorenzen: „Transzendiere Deine Subjektivität!“<sup>22</sup> Um dieser Forderung nachzukommen, ist von den miteinander Beratenden eine *Transformation* der zunächst unverträglichen ‚Begehungen‘ und Zwecke in der Weise zu leisten, daß die ursprünglichen Interessenkonflikte beseitigt werden<sup>23</sup>. In diesem Zusammenhang wird Kants Begriff eines ‚Reichs der Zwecke‘ nun als Hierarchie von einander über- und untergeordneten Zwecken gedeutet, deren Inklusionsverhältnis sich aus ihrer Reichweite ergibt<sup>24</sup>. Die geforderte Herstellung miteinander verträglicher Zwecke bedeutet dann eine Klärung ihrer logischen Struktur derart, daß eine Verrechnung und Transformation derselben im Sinne der Gemeinsamkeitsforderung möglich wird<sup>25</sup>.

Ein solcher Ansatz mag manches für sich haben. Gleichwohl sind an entscheidenden Punkten Einwände anzubringen. Wiederholt ist auf das primär formal-methodologische Anliegen der konstruktivistischen ‚Philosophie der Praxis‘ hingewiesen worden, die *materialen* Problemen zwischenmenschlicher Interaktion mit bemerkenswerter Harmlosigkeit gegenübertritt<sup>26</sup>. Indem sich Schwemmers Begründungsversuch der Ethik am Modell der Beratungssituation orientiert, ist der Wille zur Verständigung damit *immer schon vorausgesetzt*. „Der Aufbau methodischen Redens ist motiviert durch die Ablehnung der Gewaltanwendung als Mittel zur Herstellung der bezweckten Verträglichkeit“. Schwemmer räumt ein: „Entscheidend ist der erste Schritt; Rede oder Gewalttat, affektives Chaos oder Vernunft, was soll ich wählen?“, um dann freilich fortzufahren: „Wenn diese Eingangsfrage beantwortet ist – und sie ist es, da ich ja schreibe –, läßt sich alles weitere klar denken: jetzt gibt es für mich nur noch eine Existenz als vernünftige“<sup>27</sup>.

Diese vorgängige Entscheidung des „ersten Schrittes“ im Sinne des Willens zur gemeinsamen Praxis und Beratung hinsichtlich der Transformation von Begehungen<sup>28</sup> wird von Schwemmer immer schon vorausgesetzt<sup>29</sup> und in Gestalt des sog. *kommunikativen Interesses* als gleichsam anthropologische Konstante in die Argumentation eingebracht<sup>30</sup>. In Auseinandersetzung mit der am konstruktivistischen Programm geübten

21 O. Schwemmer, Philosophie der Praxis. Versuch zur Grundlegung einer Lehre vom moralischen Argumentieren, Frankfurt/M. 1971, S. 126.

22 Lorenzen, 36. Schwemmer, Praxis, 127.

23 Schwemmer, Praxis, 58.

24 Schwemmer, Praxis, 112 f.

25 Schwemmer, Praxis, 112 f. Ders., Vernunft, 268 f.

26 Vgl. hierzu insbesondere W. Schulz, Philosophie in der veränderten Welt. 2. Aufl. Pfullingen 1974, S. 645. O. Höffe, Strategien der Humanität, Freiburg/München 1975, Kap. 9; W. Wieland, Praxis und Urteilskraft, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 28, S. 17–42. – Vgl. auch P. Goods Beitrag in diesem Heft. Hrsg.

27 Schwemmer, Praxis, 58.

28 Schwemmer, Praxis, 106 ff.

29 Schwemmer, Praxis, 21.

30 Schwemmer, Praxis, 221 f.

Kritik gibt Schwemmer eine minuziöse „Genese des kommunikativen Interesses“<sup>31</sup>: Bereits auf der Basis individueller „primärer Bedürfnisse“ bildet sich so etwas wie „partielles soziales Handeln“ heraus, das als solches zunächst egoistisch motiviert ist, mit seiner Einübung aber zugleich Gelegenheit zur „Erweiterung sozialen Handelns und technischer Willensbildung“ bietet und in diesem Sinne „generelles Handeln, das nun zu einem eigenen Zweck geworden ist, verselbständigt“<sup>32</sup>. Dieser Schritt zu einer „praktischen (= zwecksetzenden) Generalisierung“ der Motivation beseitigt die „Einschränkung auf einen durch die individuelle Bedürfnisbefriedigung bestimmten partiellen Handlungsbereich“<sup>33</sup> und ermöglicht damit die Entscheidung für „Vernunft – d.i. eben diese Entscheidung für Rede und gegen Gewalt als ‚ersten Schritt‘“<sup>34</sup>.

Schwemmer konzediert, daß gerade jener erste Schritt „nur getan oder nicht getan werden“ kann<sup>35</sup> und so jedenfalls „nicht mehr unter Berufung auf allgemein schon zur Verfügung stehende Sätze“ begründbar oder „erzwingbar“ ist<sup>36</sup>. An diesem Punkt nun hätten Konsequenzen gezogen werden können, die Schwemmer vermutlich auf die im Begriff der Vernunft mitgesetzte Dialektik des Freiheitsbegriffs geführt hätten. Daß dies unterbleibt, verweist auf die dem konstruktivistischen Entwurf immer schon zugrunde liegende Lorenzense These, daß „das Grundgesetz der Transsubjektivität auch zur ‚Begründung‘ von praktischen Normen (die den Willen zum Handeln, nicht nur zum Reden bestimmen) ausreicht“<sup>37</sup>.

Mit Walter Schulz ist hierzu freilich festzustellen: Wer redet, hat sich in der Tat verbindlichen Normen unterstellt. Aber es wäre verfehlt, darin bereits eine Option für Vernunft überhaupt und moralisches, von Vernunftgründen geleitetes Handeln zu erblicken<sup>38</sup>. Eine derartige Auffassung hat ganze Horizonte philosophischer, historischer und selbst alltäglicher Erfahrung verdrängt. W. Schulz hat in eindringlichen Analysen der von Schelling entfalteten Freiheitsproblematik herausgestellt<sup>39</sup>, daß das entscheidende Problem in der Struktur der Vernunft selbst angelegt und dort zugleich ‚rationalisiert‘ und verschleiert ist. Daß Vernunft nicht schlechthin als Prinzip der Ordnung und Harmonie, sondern *ebenso* als Möglichkeit von Perversion, Grausamkeit und Terror zu begreifen ist. Unter dem Titel ‚vernünftiger Rede‘ wären darum neben Weisen gemeinsamer Beratung und Aufklärung eben auch Möglichkeiten der Beschönigung, Überredung, Verleumdung, Beschimpfung, Lüge, Drohung usw. mit aufzuführen. Gerade die *Vernunft* der Rede – freilich nicht der

31 O. Schwemmer: Grundlagen einer normativen Ethik, in: F. Kambartel (Hrsg.): Praktische Philosophie und konstruktive Wissenschaftstheorie, Frankfurt/M. 1974, S. 191 ff.

32 Schwemmer, Grundlagen, 193 f.

33 Schwemmer, Grundlagen, 194.

34 Schwemmer, Grundlagen, 199.

35 Schwemmer, Grundlagen, 194.

36 Schwemmer, Grundlagen, 194, 200.

37 Lorenzen, 36.

38 W. Schulz, 647.

39 W. Schulz, 386, 725 ff.

Rede allein – ist zugleich die Möglichkeit der Widervernunft oder, mit einem altmodischen Wort, des Bösen<sup>40</sup>. Das Tier ist nicht böse.

Die in der konstruktivistischen Identifizierung von Redenormen und praktischen Normen vollzogene Verkürzung des Moralproblems zeigt sich insbesondere darin, daß die ethische Relevanz der Konfliktproblematik auf die Frage der *formalen Verträglichkeit* von Zwecken<sup>41</sup> zusammenschrumpft<sup>42</sup>. Zwar ist mit der Herausstellung des Zweckbegriffs der an Singer kritisierte Objektivismus vermieden. Andererseits bleiben aber die *motivationalen Voraussetzungen* der Zweckbildung und Zwecktransformation ungeklärt, die – um den hier waltenden Unterschied sichtbar zu machen – bei Kant wesentlich in der Struktur einer sich selbst als autonom begreifenden Vernunft fundiert sind. In der konstruktivistischen Formalisierung von Zweckbeziehungen erscheint die Vernunft selbst in formalisierter Gestalt. Im Begriff des Praktischen fällt dabei das Moment der Entscheidung und so von vornherein auch die der Vernunft immanente Möglichkeit und Verlockung der vorsätzlichen Verkehrung *als Problem* heraus. In diesem Sinne muß hier von einer *formalistischen* Verkürzung des Begriffs praktischer Vernunft gesprochen werden. Dem entspricht auf der anderen Seite die Konsequenz, die Schwemmer gegen Kant glaubt ziehen zu müssen, indem er die Rückbindung formaler Begründungszusammenhänge an *inhaltliche* Strukturen postuliert. In dieser Forderung, Normen an „primären Bedürfnissen“ der Lebensfristung und der „Sicherung der Gruppenexistenz“ festzumachen<sup>43</sup>, erscheint freilich nur die Dialektik eines freischwebenden Formalismus, der auf eine feste, und das heißt hier, *naturalistische* Basis gestellt zu werden verlangt, deren Fundierungscharakter selbst aber nicht mehr hinterfragt wird und dadurch der Problematisierung entzogen ist<sup>44</sup>.

Lüscher, Looser, Maciejewski, Menne haben den konstruktivistischen

40 Vgl. hierzu die von W. Schulz formulierte These, daß auch und gerade „eine zeitgemäße Ethik . . . an dem fundamentalen Gegensatz von Gut und Böse unbedingt festhalten muß“. (W. Schulz, 10, vgl. auch 718 ff.)

41 Deren Verträglichkeit untereinander ist nicht zu verwechseln mit der Konsistenz einer einzelnen Handlungsmaxime unter dem Gesichtspunkt der Verallgemeinerung: Diese Deutung des kategorischen Imperativs als Konsistenzprinzip wird von Schwemmer, sicher zu recht, in Zweifel gezogen. (Schwemmer, Praxis, 145. Ders., Vernunft, 261 ff.)

42 Schwemmer, Praxis 163. Vgl. hierzu auch O. Höffe: „Die Vorstellung, bei vernünftigen Willensbildungsprozessen gehe es primär um methodische Anleitung, läßt sich nicht halten. Durch die methodische Anleitung im Sinne einer rationalen Interessenkritik kann die praktische Vernunft nicht originär evoziert, sondern nur diszipliniert werden“ (O. Höffe, Strategien der Humanität, S. 233).

43 Schwemmer, Praxis, 220.

44 Das Programm einer „faktischen Genese“ und „normativen Genese“, das eine Rekonstruktion bzw. Kritik gesellschaftlicher Verhältnisse auf der Basis eben jener naturalistischen Grundannahme zum Ziel hat (Schwemmer, Praxis, 219 ff.), besitzt damit im Grunde lediglich versichernden Charakter. Ich verzichte auf eine nähere Darstellung des von Schwemmer in diesem Zusammenhang angegebenen Verfahrens, zumal Fragen der Institutionenkritik in der vorliegenden Arbeit nicht thematisch sind.

Entwurf vor allem unter sprachanalytischen Gesichtspunkten kritisiert und entwickeln in enger Anlehnung an Habermas' ‚Sprachethik‘ die These, daß „der materiale Grund für Schwemmers fehlgehende Kantinterpretation“ in der „Gleichsetzung von Imperativen und Normen“ liegt: „Imperative können in der Tat zwangsweise zur Geltung gebracht werden, wenn die zugrundeliegenden Normen den ‚allgemein-vereinigten‘ Willen zum Ausdruck bringen. Nicht aber Normen; sie werden internalisiert und anerkannt, solange sie den Schein, zwanglos zu gelten, in Anspruch nehmen können. Moralisches Argumentieren – das Schwemmer lehren will – müßte genau darauf sich beziehen, ob dieser Anspruch berechtigt ist, oder bloßer Schein“<sup>45</sup>. „Nicht Legalität, sondern Moralität von Handlungen steht zur Diskussion“. „Moralität beruht auf Internalisierung und kann nicht durch Pönalisierung erreicht werden“: Darum nämlich, weil „Moralität nichts Äußerliches ist, sondern auf die Einstellung des handelnden Subjekts zielt“<sup>46</sup>.

Gerade solche, im konstruktivistischen Rahmen „nur fragmentarisch behandelten Probleme der ‚inneren Zustände‘“ können in einer Philosophie der Praxis in der Tat nicht ausgeklammert werden, soll das Moralprinzip nicht zum bloß „signalhaften Imperativ“ schrumpfen<sup>47</sup>. W. Schulz weist in diesem Sinne darauf hin, „daß die Ethik eine *Form des Selbstbezuges* ist, der in einer feststellenden Außenbetrachtung nie eingefangen werden kann“. „Ethische Haltungen können . . . nur dann verstanden und adäquat beschrieben werden, wenn ich sie als Möglichkeiten menschlichen Selbstverständnisses begreife“<sup>48</sup>.

### III

Für Habermas, an den die genannten Autoren anknüpfen, ist solches Selbstverständnis nun wesentlich an die Möglichkeit symbolisch vermittelter Kommunikation gebunden und so nur im Rahmen einer „Theorie der kommunikativen Kompetenz“ angemessen zu bestimmen<sup>49</sup>. Seine „kognitivistische Sprachethik“ stützt sich letztlich „allein auf Grundnormen der vernünftigen Rede“<sup>50</sup>. Damit erscheint das zuvor kritisierte Motiv, praktische Fragen von sprachlogischen Prinzipien her zu begründen, hier erneut, freilich in veränderter, komplexerer Gestalt, deren Strukturmerkmale im folgenden näher zu entwickeln sind.

45 M. Looser, R. Lüscher, F. Maciejewski, K. Menne: Zur Kritik der praktischen Philosophie der Erlanger Schule, in: F. Kambartel (Hrsg.): Praktische Philosophie und konstruktive Wissenschaftstheorie, Frankfurt/M. 1974, 127.

46 Ebd., 124 f.

47 Ebd., 199.

48 W. Schulz, 703.

49 Vgl. J. Habermas: Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz, in: Habermas/Luhmann: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, Frankfurt/M. 1971.

50 J. Habermas: Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, 2. Aufl. Frankfurt/M. 1973, 152.

Habermas unterscheidet bekanntlich zwei Formen der Kommunikation: *kommunikatives Handeln* im Sinne der eingespielten, einvernehmlichen Interaktion von Subjekten und den *praktischen Diskurs*, der problematisierte Geltungsansprüche auf ihre Berechtigung hin thematisiert<sup>51</sup>. Auch hier stellt sich nun unmittelbar die Frage, warum Geltungsansprüche eher diskursiv als etwa gewaltsam geklärt werden sollten. Habermas verweist auf die für menschliches Handeln zwingende Unterstellung der *Zurechnungsfähigkeit* handelnder Subjekte, die die Erwartung sowohl intentionaler als auch legitimierungsfähiger Handlungen einschließt<sup>52</sup>. Beides zusammen, Intentionalitäts- und Legitimitätserwartung, begründet, wie Habermas meint, im Falle konfliktträchtiger Interessen einen Rechtfertigungsanspruch, der nur *diskursiv* einlösbar ist. Er schließt weiter, daß „nur die Normen Geltung beanspruchen dürfen, auf die sich alle Betroffenen als Teilnehmer eines Diskurses (zwanglos) einigen (oder einigen würden), wenn sie in eine diskursive Willensbildung eintreten (oder eintreten würden)“<sup>53</sup>. Ziel des Diskurses ist mithin der *Konsens* der Beteiligten, der freilich, insofern er eine Entscheidung über *berechtigte* Handlungsnormen herbeiführen soll, schärfer als *vernünftiger* oder *wahrer* Konsens zu fassen ist<sup>54</sup>.

Hierdurch scheint nun das *Wahrheitsproblem* involviert zu sein. Habermas selbst entwirft eine *Konsensustheorie* der Wahrheit, die ihrer Anlage nach vom Modell der *idealen Sprechsituation* her gedacht ist – charakterisiert durch Symmetrieanahmen im Sinne gleicher Chancen der Rede, Argumentation und Selbstdarstellung aller je Beteiligten<sup>55</sup>. Im Blick auf die Möglichkeit von Verständigung überhaupt bedeutet dies, so Habermas, daß das Ideal unverzerrter Kommunikation als „normative(s) Fundament sprachlicher Verständigung“ in aller Rede immer schon kontrafaktisch unterstellt ist: „antizipiert, aber als antizipierte Grundlage auch wirksam“. Dieser unvermeidliche Vorgriff auf die ideale Sprechsituation ist mithin, wie Habermas meint, keine bloß regulative, sondern „konstitutive Bedingung möglicher Rede“, die so von vornherein eine „praktische Hypothese“ enthält und damit „zugleich Vorschein einer Lebensform“ ist<sup>56</sup>. In der Struktur *vernünftiger Rede überhaupt* wäre zugleich die Bedingung des *wahren* Konsens oder der *Wahrheitsfähigkeit praktischer Normen* mitgesetzt und im Diskurs realisierbar<sup>57</sup>: „Wenn die Wahrheitsfähigkeit praktischer Fragen zwingend bestritten werden könnte, wäre die von mir vertretene Position unhaltbar“<sup>58</sup>.

51 Habermas, Bemerkungen, 115.

52 Habermas, Bemerkungen, 118 f.

53 Habermas, Legitimationsprobleme, 125.

54 Habermas, Bemerkungen, 123, 130.

55 Habermas, Bemerkungen, 137 ff. Vgl. auch Habermas: *Wahrheitstheorien*, in: H. Fahrenbach (Hrsg.): *Wirklichkeit und Reflexion*. Walter Schulz zum 60. Geburtstag, S. 255 f. Vgl. ferner Habermas: *Nachwort (1973)* zu „Erkenntnis und Interesse“. Frankfurt/M. 1973 und Habermas: *Einleitung zur Neuausgabe von „Theorie und Praxis“*. 3. Aufl. Frankfurt/M. 1974.

56 Habermas, Bemerkungen, 140 f.

57 Habermas, Legitimationsprobleme, 139.

58 Habermas, Legitimationsprobleme, 139 f.

Nun kann man die Wahrheitsfähigkeit praktischer Fragen sehr wohl zugeben, ohne darum die von Habermas herausgestellten Bedingungen schon als zureichend zu akzeptieren. Habermas selbst betont, daß eine *nur strukturelle* Kennzeichnung im Sinne allgemeiner Chancengleichheit der Gesprächsteilnehmer die ideale Sprechsituation noch nicht hinlänglich charakterisiert: „Wir müssen zusätzlich annehmen, daß die Sprecher weder sich noch andere über ihre Intentionen täuschen dürfen“<sup>59</sup>. Soll diese Annahme der *Wahrhaftigkeit* nicht bloß postulatorischen Charakter behalten<sup>60</sup>, so muß sie in Handlungszusammenhängen überprüft werden<sup>61</sup>. Damit aber hat das Ideal unverzerrter *Kommunikation* seinen basalen Stellenwert und Fundierungscharakter hinsichtlich handlungsbezogener Normen eingebüßt, insofern jene als konstitutiv unterstellten Idealbedingungen vernünftiger *Rede* ihrerseits auf *Handlungszusammenhänge* zurückverweisen. Diesen Tatbestand sucht Habermas offenbar durch Rekurs auf das Paradigma des *therapeutischen* Diskurses zu unterlaufen, indem sich hier nämlich die Einlösung eines Wahrheitsanspruchs in seiner Kopplung an einen Wahrhaftigkeitsanspruch ganz im Medium des *Gesprächs* von Arzt und Patient vollzieht<sup>62</sup>. Dem wäre entgegenzuhalten, daß die therapeutische Einstellung gerade nicht als Paradigma *moralischen* Verhaltens gelten kann: Arzt und Patient bringen den Konsens über das zu erreichende Ziel immer schon mit. Im (außertherapeutischen) Bereich diskordanter Interessen ist dagegen weder Konsensbereitschaft noch Wahrhaftigkeit apriori zu unterstellen, so daß die ideale Sprechsituation damit als bloß *regulative* Idee der Verständigung erscheint, ohne deren Realisierung *konstitutiv garantieren* zu können.

Nun liegt, meine ich, in der Konsequenz des zuvor skizzierten Habermaschen Ansatzes freilich keineswegs die Forderung nach einer Konsensustheorie der Wahrheit. Was allein nötig wäre, ist eine Theorie des wahren Konsens. Eine Konsensustheorie der Wahrheit steht vor dem Problem, *theoretische* Wahrheit auf der Grundlage praktischer Forderungen, zu denen insbesondere die der Wahrhaftigkeit gehört, zu begründen. Wird die Konsensustheorie wiederum zur Begründung praktischer Normen herangezogen, so ist der Zirkel unvermeidlich, das Postulat der Wahrhaftigkeit im Wahrhaftigkeitspostulat fundiert sein zu lassen, dessen Forderungscharakter gerade zu begründen war. Der Umweg über das Problem theoretischer Wahrheit erweist sich so vielmehr als ein Kreisgang, der nur zu seinem Ausgangspunkt, dem Problem des wahren Konsens, zurückführt.

Insgesamt: Wenn bei Habermas von der *Zurechnungsfähigkeit* handelnder Subjekte ausgegangen wird, so ist mit der daraus resultierenden Erwartung intentionalen und legitimierungsfähigen Handelns zwar auf die diskursive *Einlösbarkeit* von Geltungsansprüchen zu schließen – intentionales Handeln ist verantwortlich in dem Sinne, daß der Handelnde auf die Frage

59 Habermas, Bemerkungen, 138.

60 Vgl. Habermas, *Wahrheitstheorien*, 256.

61 Habermas, *Wahrheitstheorien*, 260. Ders., *Praxis*, 30. Vgl. auch: Habermas, *Bemerkungen*, 131 ff.

62 Habermas, *Wahrheitstheorien*, 260.

nach seinen bewußten Motiven Antwort zu geben und für die Vorsätzlichkeit seines Tuns einzustehen vermag –, aber der bloße *Möglichkeitserweis* diskursiver Rechenschaftslegung reicht nicht zur Begründung der moralischen *Forderung* hin, Geltungsansprüche im Diskurs zu verhandeln, statt diese, was gleichfalls möglich wäre, gewaltsam durchzusetzen. Auch Habermas bleibt in diesem entscheidenden Punkt eine Antwort schuldig. Der Hinweis, daß der im Diskurs erzielte Konsens zwangfrei ist bzw. „kein Zwang außer dem des besseren Argumentes ausgeübt wird“<sup>63</sup>, formuliert nur noch einmal die Grundalternative, deren Entscheidung im Sinne der Gewaltlosigkeit gerade zu begründen wäre. Daß die Konstruktion der idealen Sprechsituation hier nicht weiterhilft, ist durch den Erweis ihres *nicht*-konstitutiven Charakters bereits deutlich, konkret: Selbst wenn das Gelingen sprachlicher Verständigung für das Gelingen kommunikativen Handelns als konstitutiv angesetzt werden muß, so ist das Ideal gewaltfreier Kommunikation darin doch nur von regulativer Bedeutung, da einerseits Redeverständnis selbst unter Gewaltverhältnissen möglich ist und andererseits nicht ausgeschlossen werden kann, daß Rede selbst Gewaltcharakter annimmt. Der Schritt des ‚ersten Entschlusses‘ gegen Gewalt und für diskursive Verständigung bleibt, so will scheinen, auch bei Habermas noch dezisionistisch.

Um möglichen Mißverständnissen vorzubeugen: Zweifellos hat Habermas – wie übrigens auch Schwemmer – darin recht, wenn die Teilnahme am praktischen Diskurs als moralisch geboten deklariert wird. Natürlich soll ich mein Tun verantworten, seine Motive offenlegen und der Kritik aussetzen, ich soll mich einem Diskurs stellen und Rede und Antwort stehen. Aber das hiermit formulierte *Diskursgebot* wäre gerade zu begründen. Auch der von Habermas gegebene Hinweis, daß „die einzigen Motive, die sich vor anderen auszeichnen lassen“, Motive sind, „für die wir Gründe anführen können“, verschlägt nicht, insofern in der behaupteten Auszeichnung durch Gründe wiederum nur der erklärungsbedürftige Tatbestand selbst erscheint. Im übrigen ist das korrespondierende Argument, daß hinsichtlich empirischer und damit nicht durch Gründe ausgewiesener Motive „eines so gut wie das andere“ sei<sup>64</sup>, sicher unzutreffend. Denn die Möglichkeit, eigene Interessen etwa auch durch Betrug oder Gewaltanwendung, d.h. ohne den Umweg über den Diskurs, durchsetzen zu können, ist ihrerseits offenbar durch Direktheit und Erfolgsverlockung vor diskursiven Begründungsprozeduren ausgezeichnet.

Unklar im Habermasschen Entwurf bleibt damit letztlich auch, wie es scheint, die *Differenz* von praktischem und theoretischem Diskurs. Warum nämlich ist die Teilnahme am *praktischen* Diskurs *geboten*, während sie im Fall *theoretischer* Diskurse *freigestellt* bleibt? Erklärtes Ziel ist nach Habermas' eigenem Bekunden in *beiden* Diskurstypen das der Wahrheitsfindung, d.h. die Klärung von Sachverhalten. Das ist sicher zutreffend, aber die spezifische Differenz beider bleibt hier verdeckt. Wer sich dem praktischen Diskursgebot entzieht, hat Sanktionen zu gewärtigen, während

63 Habermas, Legitimationsprobleme, 148.

64 Habermas, Legitimationsprobleme, 144.

die Nichtteilnahme an theoretischen Wissensbildungsprozessen gegen kein Gebot verstößt und dementsprechend nicht unter Strafandrohung steht. Wenn auch zu erwarten ist, daß faktisch eine Verschränkung beider Diskurstypen vorliegt, so gelingt es Habermas jedenfalls nicht, zunächst ihre Differenz auf der Ebene des Diskursbegriffs selbst zu klären und zu begründen. Der Rückgriff auf Wahrheitstheorien macht vielmehr deutlich, daß gerade das Eigentümliche *praktischer* Diskurse hier zugunsten einer eher theoretisch orientierten Interpretation verlorenzugehen droht. Eine Formulierung wie diese: „Es genügt vielmehr der Rekurs auf die Grundnormen vernünftiger Rede, die wir in jedem Diskurs, so auch in praktischen Diskursen, unterstellen“<sup>65</sup> ist geeignet, diese Feststellung zu unterstreichen. Habermas' Entwurf gerät dadurch wiederholt in Gefahr, Fragen praktischer Willensbildung in die kognitivistische Sphäre theoretischer Wissensbildung zu entrücken und so einer *kognitivistischen Verkürzung* des Begriffs praktischer Vernunft Vorschub zu leisten.

Dem entspricht ferner, daß in dem hierdurch abgesteckten Rahmen einer „kognitivistischen Sprachethik“<sup>66</sup> auch der Status moralischer *Sanktionen* nicht mehr angemessen zu bestimmen ist. Der Deutung als imperativischer, d.h. äußerlich auferlegter Zwangsnormen vermag Habermas nur „jenen eigentümlichen Zwang des besseren Argumentes“ entgegenzusetzen. In dieser Variante aber erscheint der wesentliche *Forderungscharakter* moralischer Gebote zersetzt und zum bloßen Erkenntnisproblem verkürzt. Dem besseren, d.h. dem vernünftigen Argument kann ich mich ja durchaus entziehen, ohne daß einzusehen wäre, welche *praktisch* nachteiligen Konsequenzen das für mich haben sollte, solange die erfolgversprechende Möglichkeit z.B. des Betrugs ein wirksames ‚Gegenargument‘ darstellt. Dies läßt erkennen, daß es eines differenzierteren Sanktionsbegriffs bedarf, der von imperativischem Zwang wie von kognitivistischer Neutralität gleich weit entfernt ist.

Was bei Habermas schließlich überhaupt herauszufallen scheint, sind Phänomene der *Widervernunft*, wobei es freilich entscheidend darauf ankommt einzusehen, daß hier nicht außermenschliche Mächte am Werk sind, sondern, wie unter Hinweis auf die Arbeiten von W. Schulz bereits betont wurde, die Vernunft in sich selbst jene eigentümliche Dialektik des *Bösen* und der *Perversion* als beständige, selbstzerstörerische Verlockung entfaltet<sup>67</sup>.

Im Sinne der hiermit angedeuteten Kritik stellt sich die Frage, inwieweit der Prozeß praktischer Willensbildung möglicherweise tiefer anzusetzen, d.h. von einer der Diskursebene noch vorausliegenden Struktur her aufzuklären und neu zu bestimmen wäre. Habermas selbst referiert unter Bezugnahme auf Analysen *Claus Offes* mögliche Antworten auf die damit gestellte Frage, um diese freilich insgesamt als „unbrauchbar“ zu verwerfen: Weder die Annahme einer anthropologisch invarianten Bedürfnisstruktur

65 Habermas, Legitimationsprobleme, 138.

66 Habermas, Legitimationsprobleme, 152.

67 Vgl. W. Schulz, 386, 718 ff., 724 ff., 770 ff. W. Wieland, Praxis und Urteilskraft, S. 40 ff. (vgl. Anm. 26).

tur des Menschen noch teleologische Geschichtskonstruktionen noch normativ verfahrenende Systemtheorien können mit Evidenz als Grundlage praktischer Diskurse und der Konsensbildung behauptet werden<sup>68</sup>. Der letztlich „aporetische Charakter“<sup>69</sup> seines Ansatzes wird von Habermas freimütig eingeräumt: „Nicht Lernen, sondern Nichtlernen ist auf soziokultureller Entwicklungsstufe das erklärungsbedürftige Phänomen. Darin besteht, wenn man so will, die Vernünftigkeit des Menschen; allein auf dieser Folie wird die überwältigende Unvernunft der Geschichte dieser Gattung sichtbar“<sup>70</sup>. Oder an anderer Stelle: „Die kommunikative Ethik beruft sich nur noch auf Grundnormen der vernünftigen Rede, auf ein allerletztes ‚Faktum der Vernunft‘, von dem freilich, wenn es denn ein bloßes, der Erläuterung nicht mehr fähiges Faktum sein sollte, auch nicht recht einzusehen ist, warum von ihm noch eine normative, das Selbstverständnis des Menschen organisierende und sein Handeln orientierende Kraft ausgehen sollte“. Und radikaler noch: „Ist eine normativ entwurzelte Universal-moral dazu verurteilt, sich zu einer grandiosen Tautologie zusammenzuziehen?“<sup>71</sup>

Es fragt sich nun, ob nicht doch eine Grundlage gefunden werden kann, von der her der Charakter praktischer Vernunft im Blick auf die vorgetragenen Einwände befriedigender zu rekonstruieren wäre. Wenn zuvor wiederholt auf Kant zurückverwiesen wurde, dann vor allem mit Bezug auf den für Kant fundamentalen Begriff der *Autonomie*. Auch wenn ein Kantischer Ansatz heute im ganzen sicher nicht mehr nachvollziehbar ist – man denke etwa an Hegels Kantkritik –, so ist andererseits festzustellen, daß der Freiheitsbegriff im Kontext praktischer Fragen schlechterdings nicht eliminierbar ist. Dafür sprechen auch die am Habermasschen Entwurf verdeutlichten Kritikpunkte: Einmal zeigte sich, daß die Schwierigkeit einer Konsens-theorie der Wahrheit im Problem der Wahrhaftigkeit liegt, das seinerseits auf die Struktur selbstbewußter Subjektivität verweist, während sich das Konstrukt der idealen Sprechsituation hier nicht als tragfähig erwiesen hat. Insbesondere das Problem des ‚ersten Entschlusses‘ im Sinne gewaltfreier Verständigung kann, wie dargelegt, auf dieser Basis keine zureichende Lösung finden. Andererseits wird unter dem Titel des ‚Entschlusses‘ erneut eine Struktur sichtbar, die offenbar nur vom *Subjektcharakter* handelnder Subjekte her aufzuklären ist. Auch das Problem des Diskursgebots deutet in diese Richtung, insofern für kompetierende Subjekte unterstellt werden darf, daß die jeweils gegen Andere gerichtete Rechenschaftsforderung wesentlich den eigenen subjektiven Autonomieanspruch ausdrückt und dessen Anerkennung durch Andere postuliert. Hier wäre zugleich der Ansatzpunkt für eine adäquatere Bestimmung des Status‘ von Sanktionen gefunden, indem diese nicht primär als äußerer, gegen die physische und psychische Natur gerichteter Zwang, sondern als ‚innerli-

68 Habermas, *Legitimationsprobleme*, 158 f.

69 Habermas, *Legitimationsprobleme*, 7.

70 Habermas, *Legitimationsprobleme*, 28. Dies eine der seltenen Stellen bei Habermas, an denen auch Motive der Widernunft und des Bösen immerhin anklagen, ohne freilich eigens thematisiert zu werden.

71 Habermas, *Legitimationsprobleme*, 165 f.

che‘, an das Selbstbewußtsein und Selbstverständnis des handelnden Subjekts adressierte Nötigung zu begreifen wären. Schließlich geht in diesem Zusammenhang jene hier nur anmerkungsweise bezeichnete ‚Dialektik des Bösen‘ konstitutiv mit ein, die ihren Ursprung, wie sich zeigen läßt, ebenfalls im Subjektcharakter praktischer Vernunft besitzt.

Diese Andeutungen mögen zunächst genügen. Sie lassen bereits die Möglichkeit eines alternativen Ansatzes praktischer Begründung erkennen, der vom Modell eines sich selbst als autonom verstehenden und als solches Anerkennung fordernden Subjekts her gedacht ist. Zum einen liegt damit ein Rückgriff auf *Kants* Autonomiebegriff nahe – eine Perspektive, die im Blick auf den kritizistischen Hintergrund desselben andererseits sicher nicht unproblematisch ist. Tatsächlich dürfte heute eher ein durch *Hegel* modifizierter Kant von Bedeutung sein. Hegels Freiheitsbegriff, der seinen Ursprung in der Dialektik wechselseitiger Anerkennung von Subjekten hat, scheint in der Tat eine Ansatzmöglichkeit zu bieten, von der her der Charakter praktischer Vernunft aus der Subjektstruktur vernünftiger Subjekte rekonstruierbar wird<sup>72</sup>.

72 Siehe Anm. 1.