

<b>Zeitschrift:</b>	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
<b>Band:</b>	36 (1989)
<b>Heft:</b>	1-2
<b>Artikel:</b>	Vernunft - Kommunikation - Diskurs : zu Anspruch und Grenze der Transzentalpragmatik als Basistheorie der Philosophie
<b>Autor:</b>	Höhn, Hans-Joachim
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-761136">https://doi.org/10.5169/seals-761136</a>

### Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 19.02.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

HANS-JOACHIM HÖHN

# Vernunft – Kommunikation – Diskurs

## Zu Anspruch und Grenze der Transzentalpragmatik als Basistheorie der Philosophie

Mit dem Aufkommen einer radikalen Kritik an dem wissenschaftlich-technischen Zivilisationsmodell der Neuzeit steht die Philosophie vor der Frage, ob die Beibehaltung der instrumentellen Vernunft als Leitgröße neuzeitlicher Weltgestaltung kommende Katastrophen verhindern kann oder nur deren vorzeitige Vollstreckung bedeutet<sup>1</sup>. Infragegestellt sieht sich aber auch die Philosophie selbst, denn ihr Projekt der Aufklärung ist eng mit dem der Moderne verknüpft. Die in den letzten Jahren enorm gestiegene generelle Rationalitätsverdrossenheit macht heute Front gegen das Vernunftkonzept einer ganzen Epoche. Sie erkennt hinter den Motiven der Aufklärung, dem Suchen nach Wissen und Wahrheit, dem Ringen um politische Freiheit und wissenschaftliche Welterklärung nichts anderes als den Willen zur Macht: Als ein sublimes und darum doppelt wirksames Streben nach Beherrschung der äußeren und inneren Natur des Menschen habe die Aufklärung zwar das Zwielicht des Mittelalters zerstreut – aber um den Preis, daß es durch den hellen Wahn des neuzeitlichen Rationalismus ersetzt wurde. Die Moderne müsse darum zu einem Projekt erklärt werden, auf dessen vollständige Durchführung wegen der ihr anzulastenden Gefährdungen

<sup>1</sup> Zur ersten Orientierung über die jüngste Rationalitätsdiskussion siehe H.-J. HÖHN, Krise der Moderne – Krise der Vernunft? Motive und Perspektiven der aktuellen Zivilisationskritik, in: ZKTh 109 (1987) 20–47; E. ANGEHRN, Krise der Vernunft? Neuere Beiträge zur Diagnose und Kritik der Moderne, in: PhR 33 (1986) 161–209.

der Biosphäre und der unleugbaren Risiken für die Zukunft der menschlichen Gattung zu verzichten sei<sup>2</sup>.

Die Verteidigung der Moderne kann über die Ambivalenz ihres Verlaufs nicht hinwegsehen. Die Dialektik der Aufklärung, die ökologische Dauerkrise und die Erosionsprozesse im Bereich der Kultur sprechen gegen jeden Zukunftsoptimismus. Unverkennbar ist auch, daß am Ende des 20. Jahrhunderts im Unterschied zu früheren Zeiten der Gang der Sozialgeschichte immer weniger von der industriellen Nutzbarmachung natürlicher Ressourcen, sondern von der Bewältigung ihrer negativen Spätfolgen beherrscht wird<sup>3</sup>. Diese Risikolagen der Moderne rechtfertigen aber keinen Bruch mit ihrer Vernunftkultur im ganzen, wenn auch das dominierende Rationalitätsmodell der Neuzeit den Übergang in eine neue Gestalt finden muß.

Ob dies tatsächlich gelingt, hängt wesentlich davon ab, daß einer sich selbst überschreitenden Vernunft vernunftgemäße Zielmarken angeboten werden können. Einfach hin an vornezeitliche Formen der Realitätsbewältigung anzuknüpfen, nachdem jenes moderne Bewußtsein, das sie einst in die Krise stürzte, selbst in die Krise geraten ist, käme einem kulturellen Anachronismus und einem Dementi des neuzeitlichen Denkens gleich. Auf diese Weise entsteht leicht ein intellektuelles Vakuum, in das die unüberprüften Wahrheiten der aktuellen Technik- und Wissenschaftskritik und die unüberprüfbaren Unwahrheiten der New-Age-Bewegung einströmen können. Es kann heute nicht darum gehen, das Kognitiv-Instrumentelle zugunsten des Esoterisch-Mythologischen abzuwerten<sup>4</sup>. Die erste Herausforderung besteht darin, verschüttete Wege der Vernunft wieder begehbar zu machen.

Zu bewältigen ist diese Herausforderung von der Philosophie mit einer zweifachen Anstrengung. Im Rahmen einer Theorie der Moderne hat sie die ideengeschichtlichen Grundlagen des neuzeitlichen Zivilisationsmodells zu rekonstruieren und ihren eigenen Anteil daran kritisch zu reflektieren. Dabei darf sie die geistigen und kulturellen Ent-

<sup>2</sup> Vgl. zu diesen Positionen, die sich das ebenso diffuse wie inflationär gebrauchte Etikett «Postmoderne» gegeben haben: D. KAMPER / W. VAN REIJEN (Hg.), *Die unvollendete Vernunft: Moderne versus Postmoderne*, Frankfurt 1987; W. WELSCH, *Vielheit ohne Einheit? Zum gegenwärtigen Spektrum der philosophischen Diskussion um die «Postmoderne»*, in: *PhJ* 94 (1987) 111–141.

<sup>3</sup> Vgl. U. BECK, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt 1986.

<sup>4</sup> Siehe hierzu den Literaturbericht von C.-F. GEYER, *Rationalitätskritik und «neue Mythologien»*, in: *PhR* 33 (1986) 210–241.

wicklungen der Moderne nicht bloß in ihrem Ablauf protokollieren, sondern sie muß auch Perspektiven einer zu greifbaren Resultaten führenden philosophischen Zeitkritik anbieten. Zu diesem Zweck muß sie ein Rationalitätskonzept entwerfen, das weder das philosophische Erbe der Neuzeit verspielt noch an der Notwendigkeit zweifelt, einen Teil dieser Erbmasse auszuschlagen. Unter den philosophischen Richtungen und Schulen der Gegenwart sind Anregungen für die Lösung dieser doppelten Aufgabenstellung am ehesten von den Studien K.-O. Apels und seiner Schüler zu erwarten. Ihre Versuche zur Fundierung der «Transzentalpragmatik» als einer neuen *prima philosophia* können als der programmatische Neuansatz einer philosophischen Grundlagenreflexion verstanden werden, die sich bewußt den Herausforderungen des weithin herrschenden Skeptizismus-Relativismus (sei es in fallibilistischer, sei es in hermeneutisch-historistischer Gestalt) öffnet (I). Sie teilen zwar die Forderungen nach einer Transformation der überkommenen Rationalitätsstandards, halten aber an der Möglichkeit einer Letztbegründung philosophischen Denkens fest (II). Ihr Vorhaben, die Objektivität der Vernunft als deren Intersubjektivität zu rekonstruieren, eröffnet neue Möglichkeiten, die Geltungsansprüche der theoretischen und praktischen Vernunft auf Wahrheitserkenntnis wieder in einem gemeinsamen Bezugssystem zu diskutieren (III). Damit ist eine entscheidende Voraussetzung geschaffen, im Streit um das Ende der Moderne nicht schon das Ende der Philosophie proklamieren zu müssen. Und solange diese noch etwas zu sagen hat, ist auch das Projekt der Aufklärung noch nicht vollendet, selbst wenn die Transzentalpragmatik dazu nur die notwendigen und nicht auch die hinreichenden Bedingungen formuliert (IV).

## I. PROBLEMHORIZONT: KRITIK DER MODERNE – KRITIK DER VERNUNFT

Der Beitrag der Philosophie zur Zivilisationskritik darf sich nicht auf die Rolle des Souffleurs beschränken, der bei der Abschiedsvorstellung der neuzeitlichen Vernunft nur als Stichwortgeber gebraucht wird. Allein durch eine philosophische Rekonstruktion und Aufarbeitung der Bruchstellen und Verwerfungen moderner Gesellschaften gewinnt jede Kultur- und Vernunftkritik die nötige Tiefenschärfe, um zu erkennen, welche Strukturen des neuzeitlichen Zivilisationsmodells nicht mehr

tragen und zu ersetzen sind<sup>5</sup>. Dabei zeigt sich, daß die Ambivalenz der Moderne im wesentlichen aus einer ausschließlich instrumentell verstandenen und sich im Zweck/Mittel-Kalkül bewegenden Rationalität resultiert. Ihre Kennzeichen sind im einzelnen die

- Gleichsetzung von rationaler Erfahrung mit kausal erklärender, objektivierender Erkenntnis, die zur Ideologie einer technokratischen bzw. expertokratischen Steuerung von Gesellschaft und Natur geführt hat, und die
- Gleichsetzung von Vernünftigkeit mit Zweckrationalität, die mit den Kategorien der zeitsparenden, effizienten und kostengünstigsten Verwirklichung vorgegebener Ziele operiert, aber nicht über die Vernünftigkeit dieser Ziele und die Verantwortbarkeit ihrer Verwirklichung Rechenschaft ablegen kann.

Diese Verengungen und Verzerrungen resultieren aus weit zurückliegenden Weichenstellungen der europäischen Denktradition. Treffen die Problemdiagnosen der philosophischen Vernunftkritik zu, wird bereits in der Antike eine gegenstandstheoretische Auffassung von Sprache und Bedeutung, Erkenntnis und Wahrheit festgeschrieben. In der Moderne findet diese Tradition ihre Fortsetzung in einer Descartes und Kant entlehnten Subjekt/Objekt-Logik, die bei der Analyse menschlicher Weltbewältigung die äußere Natur zum Inbegriff kausal erklärbarer und technisch beherrschbarer Sachverhalte macht<sup>6</sup>.

Nach *J. Habermas* wurde diese Entwicklung verstärkt durch das «bewußtseinsphilosophische» Dogma der Aufklärung, die geltungsverbürgende Instanz von Erkenntnis und Rationalität in das solitäre Subjekt zu verlegen, das von der vorurteilsverhafteten und irrtumsträchtigen gesellschaftlichen Interaktion abgesetzt und der naturgesetzlich determinierten Außenwelt entgegengesetzt werden muß, damit es autonom seine Daseinsgestaltung übernehmen kann. Für Habermas hat in der beginnenden Moderne ein noch nicht hinreichend über sich aufgeklärtes Denken aus der sprachlich verfaßten und gesellschaftlich bedingten Interaktion das von ihr mit-konstituierte Moment des Selbst-

<sup>5</sup> Zur notwendigen sozialgeschichtlichen und soziologischen Grundlage einer philosophischen Rekonstruktion und Aufarbeitung der Dialektik der Moderne vgl. J. BERGER (Hg.), *Die Moderne – Kontinuitäten und Zäsuren*, Göttingen 1986.

<sup>6</sup> Vgl. exemplarisch R. LANDMEIER, *Wissen und Macht. Studien zur Kritik der naturbeherrschenden und sozialtechnologischen Vernunft*, Münster 1986.

bewußtseins herausgelöst und zu einer selbständigen Bezugsgröße des Handelns und Erkennens hochstilisiert<sup>7</sup>.

Folgt man Habermas, so führt eine noch so rigorose Kritik an diesem Prinzip nur dann zum gewünschten Effekt, wenn es zur Ablösung jenes «cartesischen» und «kantischen» Paradigmas kommt, wonach die Reflexion des einsamen Subjekts auf sein Denken gegenüber jeder Interaktion und jeglicher Beziehung auf die Umwelt den Geltungsgrund aller sicheren und verbindlichen Erkenntnis ausmache<sup>8</sup>.

Folgerichtig bleibt die Überwindung des für die Moderne typischen rationalistischen und positivistischen Wissenschaftsideals, das Aufbrechen eines ethisch indifferenten Szientismus solange ein ungestilltes Desiderat, wie die aktuelle Vernunftkritik entweder an den Voraussetzungen der «Bewußtseinsphilosophie» haften bleibt oder deren Reflexionsstufe noch nicht einmal erreicht, – so geschehend in dem Irrationalismus der «neuen Mythologie».

Allerdings darf auf die alte Einseitigkeit in der Anerkennung der Bewußtseinsphilosophie nicht die neue Einseitigkeit ihrer Verwerfung folgen. «Tatsächlich ist das Paradigma des Bewußtseins keineswegs erschöpft, und zwar deshalb nicht, weil es niemals ausgeschöpft worden ist»<sup>9</sup>. Seine heuristische Fruchtbarkeit lässt sich aber erst dann wieder begreiflich machen, wenn es auch die *intersubjektiven* Grundlagen allen Selbst- und Weltverhältnisses in den Blick bekommt.

Erst dann tritt die Kritik am verfügenden und machtförmigen Denken der subjektzentrierten Vernunft in produktiver Form auf, wenn sie die Verurteilung des europäischen «Logozentrismus» anhand eines erweiterten Rationalitätsmaßstabes rechtfertigen kann, von dem her sich die Negativbilanz der neuzeitlichen Subjektphilosophie als unvernünftige Verkürzung und Verzerrung eines in der sozialen Lebenswelt immer schon wirksamen, aber nur partiell genutzten Vernunftpotentials erklären lässt.

<sup>7</sup> Vgl. J. HABERMAS, Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt 1985.

<sup>8</sup> Vgl. ähnlich G. KIMMERLE, Kritik der identitätslogischen Vernunft. Untersuchung zur Dialektik der Wahrheit bei Descartes und Kant, Königstein 1982.

<sup>9</sup> H. EBELING, Vernunft und Widerstand. Die beiden Grundlagen der Moral, Freiburg/München 1986, 15. Zur fälligen Erneuerung einer Philosophie des Subjekts siehe etwa K. CRAMER u.a. (Hg.), Theorie der Subjektivität (FS D. Henrich), Frankfurt 1987; H. NAGL-DOCEKAL / H. VETTER (Hg.), Tod des Subjekts?, Wien 1987 (darin bes. die Beiträge von H. Ebeling und W. Kuhlmann).

II. PARADIGMENWECHSEL:  
VON DER BEWUSSTSEINSPHILOSOPHIE ZUR KOMMUNIKATIONSREFLEXION

Die entscheidenden methodischen Voraussetzungen für die Konzeption eines neuen Rationalitätsparadigmas sind mit dem «linguistic turn» in der Philosophie des 20. Jahrhunderts geschaffen worden. Zu den wichtigsten Etappen dieser Wende gehören die «Sinnkritik» in der sprachanalytischen Philosophie des frühen und die «Sprachspieltheorie» des späten *Wittgenstein*<sup>10</sup>, die Entfaltung einer «pragmatischen Semiotik» von *Ch. S. Peirce*<sup>11</sup> bis *Ch. Morris*<sup>12</sup> sowie die Entdeckung des bedeutungskonstituierenden Gebrauches der Sprache durch *J. L. Austin*<sup>13</sup> und *J. R. Searle*<sup>14</sup>.

Nachdem die Sprache lange Zeit nur als ein besonderer Gegenstand der Erkenntnis auftrat, rückt sie nun in den Rang einer entscheidenden Erkenntnisvoraussetzung und eines unhintergehbaren Erkenntnismediums auf. Gleichzeitig avanciert die Sprachphilosophie zur «prima philosophia», indem sie die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen zuverlässiger Erkenntnis transformiert, d.h. präzisiert und erweitert zur Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit intersubjektiv gültigen Erkennens und Verstehens. Auf diesem Weg wird die mehrstellige Relation sprachlich vermittelten Erkennens und Verstehens freigelegt:

Erkenntnis ist notwendig daran gebunden, daß ein Subjekt mit Hilfe von Sprachzeichen einer geschichtlich-konkreten Sprachgemeinschaft etwas als etwas von bestimmter Bedeutung wahrnimmt bzw. zum Ausdruck bringt. Ansatzpunkt philosophischer Reflexion muß demnach die intersubjektive, sprachlich vermittelte Beziehung sein, die sprach- und handlungsfähige Subjekte aufnehmen, wenn sie sich miteinander über etwas verständigen.

<sup>10</sup> Vgl. L. WITTGENSTEIN, Tractatus Logico-philosophicus, in: DERS., Schriften I, Frankfurt 1960, 7–83; DERS., Philosophische Untersuchungen, in: ebd. 279–544.

<sup>11</sup> Vgl. Ch. S. PEIRCE, Schriften. Bd. 1: Zur Entstehung des Pragmatismus; Bd. 2: Vom Pragmatismus zum Pragmatizismus, Frankfurt 1967/70.

<sup>12</sup> Vgl. Ch. W. MORRIS, Zeichen, Sprache und Verhalten, Düsseldorf 1973; DERS., Pragmatische Semiotik und Handlungstheorie, Frankfurt 1977.

<sup>13</sup> Vgl. J. L. AUSTIN, How to Do Things with Words, Cambridge/Mass. 1962 (dt.: Zur Theorie der Sprechakte, Stuttgart 1972).

<sup>14</sup> Vgl. J. R. SEARLE, Speech Acts. An Essay into the Philosophy of Language, Cambridge 1969 (dt.: Sprechakte, Frankfurt 1971).

Dieser Ansatz führt vom Primat des einsamen transzentalen Subjekts zur Besinnung auf den Gemeinschafts- qua Sprachbezug des Denkens und Erkennens als Sinnbasis und gültigkeitsverbürgender Grundlage allen rechtfertigungsfähigen Wollens und Tuns: Sowohl die Beziehungen zwischen einem Subjekt des Redens, Wissens, Handelns und anderen solchen Subjekten als auch ihre Beziehungen zur sachhaften Umwelt sind nicht «unmittelbar», sondern getragen von einem geschichtlich-konkreten, sprachlich verfaßten Beziehungsgefüge.

Mit dem Methoden- und Begriffsrepertoire der Semiotik ist es möglich geworden, die neuzeitliche Engführung des kommunikativen Anteils am menschlichen Vernunftvermögen philosophisch zureichend zu kritisieren und zu korrigieren: Wo das Erkenntnissubjekt «als solus ipse angesetzt wird, können die Gedanken der *Gemeinschaft* und der *Geschichte*, die im Zentrum der gegenwärtigen Bemühungen um eine Rekonstruktion der Vernunft stehen, keinerlei prinzipielle Bedeutung erhalten. Vielmehr macht der methodische Solipsismus den Weg für eine Metaphysik und Ethik der gemeinschaftsunabhängigen, welt- und geschichtslosen *Innerlichkeit* frei, die von Augustinus über Luther und Descartes bis zum Existentialismus in zahlreichen Varianten entwickelt worden oder als Hintergrund verschiedener philosophisch-methodologischer bzw. sozialphilosophischer Konzepte wirksam geblieben ist»<sup>15</sup>.

Die in der Semiotik vollzogene Überwindung dieses Erbes der europäischen Philosophiegeschichte hat allerdings ein neues Problem entstehen lassen. Die Entdeckung «der» Sprache als Sinn- und Gel-tungsgrund wahrheitsfähiger Erkenntnis verweist gleichzeitig auf die kontingente Bedingung ihres geschichtlichen Vorkommens in zahlreichen Einzelsprachen. Und dieses «geschichtliche Apriori» impliziert seinerseits die kontingente Bedingung der Zugehörigkeit erkennender und handelnder Subjekte zu einem bestimmten Sprach-, Kultur- und Traditionszusammenhang. Folglich kann das philosophische Bemühen, zu den unhintergehbaren, unausweichlichen und notwendigen Möglichkeitsbedingungen objektiver Erkenntnis zu gelangen, nur zu kontingenten Sachverhalten vorstoßen und droht damit den Anspruch der klassischen Transzentalphilosophie zu unterbieten und deren Ertrag zu verspielen.

<sup>15</sup> D. BÖHLER, Das solipsistisch-intuitionistische Konzept der Vernunft und des Verstehens. Traditionskritische Bemerkungen, in: ZphF 38 (1984) 271.

Einen aussichtsreichen Ansatz, dieses Dilemma zu unterlaufen, der gleichzeitig die gegenwärtige Rationalitätskritik sowohl auffängt als auch heuristisch fruchtbar macht, repräsentiert der von K.-O. Apel<sup>16</sup> initiierte, danach von D. Böhler<sup>17</sup> und W. Kuhlmann<sup>18</sup> ausgearbeitete Entwurf einer «transzendentalen Sprachpragmatik». Hervorgegangen ist dieses Programm zum einen aus einer wechselseitigen Kritik der klassischen, transzental gewendeten Philosophie des Bewußtseins und der modernen sprachanalytisch orientierten Erkenntnistheorie<sup>19</sup>. Zum anderen wird hier gegen die neohistoristischen und relativistischen Tendenzen in der jüngeren angelsächsischen Erkenntniskritik<sup>20</sup> und gegen eine «anarchistische» Auflösung der (im Sinne von K. R. Poppers Wissenschaftstheorie) kritischen Rationalität<sup>21</sup> an der Möglichkeit einer philosophischen Letztbegründung objektiv gültiger Aussagen festgehalten<sup>22</sup>.

<sup>16</sup> Vgl. besonders K.-O. APEL, Transformation der Philosophie. 2 Bde., Frankfurt 1976; DERS. (Hg.), Sprachpragmatik und Philosophie, Frankfurt 1982; DERS., Zur Idee einer transzendentalen Sprachpragmatik, in: J. SIMON (Hg.), Aspekte und Probleme der Sprachphilosophie, Freiburg/München 1974, 283–326; DERS., Einführende Bemerkungen zur Idee einer transzendentalen Sprachpragmatik, in: C. H. HEIDRICH (Hg.), Semantics and Communication, Amsterdam/London 1974, 81–108; DERS., Transzendentale Semiotik und die Paradigmen der *prima philosophia*, in: E. VON BÜLOW / P. SCHMITTERER (Hg.), Integrale Linguistik (FS H. Gipper), Amsterdam 1979, 101–138; DERS., Warum transzendentale Sprachpragmatik?, in: H. M. BAUMGARTNER (Hg.), Prinzip Freiheit. Eine Auseinandersetzung um Chancen und Grenzen transzentalphilosophischen Denkens, Freiburg/München 1979, 13–43.

<sup>17</sup> Vgl. D. BÖHLER, Rekonstruktive Pragmatik. Von der Bewußtseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion: Neubegründung der praktischen Wissenschaften und Philosophie, Frankfurt 1985; DERS. u.a. (Hg.), Die pragmatische Wende. Sprachspielpragmatik oder Transzentalpragmatik?, Frankfurt 1986.

<sup>18</sup> Vgl. W. KUHLMANN, Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzentalpragmatik, Freiburg/München 1985; DERS., Was spricht heute für eine Philosophie des kantischen Typs?, in: Philosophie und Begründung (hg. vom Forum für Philosophie Bad Homburg), Frankfurt 1987, 84–115.

<sup>19</sup> Siehe hierzu auch P. ASCHENBERG, Sprachanalyse und Transzentalphilosophie, Stuttgart 1982; E. SCHAPER / W. VOSSENKUHL (Hg.), Bedingungen der Möglichkeit. «Transcendental Arguments» und transzentales Denken, Stuttgart 1984.

<sup>20</sup> Auf dieser Linie liegen zahlreiche Passagen in dem Werk von R. RORTY, Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie, Frankfurt 1981.

<sup>21</sup> Vgl. exemplarisch P. FEYERABEND, Wider den Methodenzwang (Neuausgabe), Frankfurt 1986.

<sup>22</sup> Vgl. vor dem Hintergrund der aktuellen Rationalitätskritik K.-O. APEL, Das Problem einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen, in: H. SCHNÄDELBACH (Hg.), Rationalität. Philosophische Beiträge, Frankfurt 1984, 15–31; DERS., Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen, in: Concordia 11 (1987) 2–23.

« Transzental » ist dieses Konzept insofern, als es die Unterstellung bestimmter Elemente und Strukturen sprachvermittelter Vollzüge als notwendige und unausweichliche Sinn- und Erfolgsbedingung wahrheitsfähigen Denkens und rechtfertigungsfähigen Handelns erweist. « Pragmatisch » kann dieser Ansatz aufgrund seines methodischen Leit- und sachlichen Grundprinzips genannt werden, jene Universalien in der Reflexion auf die unverwerfbaren und alternativenlosen Voraussetzungen für das Gelingen menschlicher Rede als kommunikativer Handlung zu identifizieren und dabei vor allem die Bedingungen des Gebrauches von Sprachzeichen zu thematisieren, über die sich allein Erkenntnis einstellt.

### *1. Methodischer Solipsismus: Engpässe der Bewußtseinsphilosophie*

Der Unterschied des transzentalpragmatischen Ansatzes gegenüber der klassischen Transzentalphilosophie besteht nicht darin, daß von der Radikalität der Frage nach den Möglichkeitsbedingungen gültiger Erkenntnis und der dabei notwendigen Einklammerung alles als kontingent Denkbaren Abstriche gemacht werden. Seine Pointe liegt vielmehr in der Einsicht, daß bei der radikalen reflexiven Distanzierung und Infragestellung aller kontingenzen Voraussetzungen menschlicher Existenz nicht auf das transzendentale (Einzel-)Bewußtsein zu rekurrieren ist, sondern mit der Entdeckung des apriori intersubjektiven Sinn-, Geltungs- und Wahrheitsanspruches menschlichen Denkens auf die philosophisch nicht mehr hintergehbarer (transzendentale) Voraussetzung des Sprachspiels diskursiver Argumentation verwiesen wird:

*Kant* setzte die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Konstitution von Gegenständen der Erkenntnis praktisch mit derjenigen nach den Bedingungen der objektiven und intersubjektiven Gültigkeit von Erkenntnisurteilen gleich. Er ging dabei primär von der Suche nach den Möglichkeitsbedingungen synthetischer Urteile a priori aus, deren intersubjektive Gültigkeit für ihn auf der Möglichkeit und Notwendigkeit einer a priori vorsprachlichen und vorkommunikativen Gegenstandskonstitution beruhte. Bei ihm blieb das Problem der Rechtfertigung der intersubjektiven Gültigkeit von sprachlich formulierten Urteilen weitgehend außer Betracht. Zwar themisierte er die

subjektiven Erkenntnisvoraussetzungen und -dispositionen als Gegebenheiten eines «Bewußtseins überhaupt», so daß Feststellungen über ein kontingentes Einzelbewußtsein ausgeschlossen blieben. Dennoch war hier der Gegenstand der Reflexion nichts anderes als das «entindividualisierte», von kontingenzen Beimengungen befreite Einzelbewußtsein. Ausgeblendet wurde überdies die Interdependenz zwischen dem Sinn bzw. der Wahrheitsgeltung von Aussagen und den Rahmenbedingungen, unter denen sich die Gegenstände, auf die sich «Sachverhaltsaussagen» beziehen, überhaupt erst sinnhaft konstituieren<sup>23</sup>.

Natürlich würde man Kant in krasser Weise fehlinterpretieren, wollte man ihn des «philosophischen Autismus» bezichtigen. Ihm lag es völlig fern, das Selbstbewußtsein als selbstgenügsam anzusetzen<sup>24</sup>. Es geht den logischen Grundformen und Begründungsweisen von Erkenntnis und Handeln nur insofern voraus, «als sie ihren Sinn und ihren wohlorganisierten und legitimierbaren Gebrauch einbüßen, wenn nicht selbstbewußte Wesen vorausgesetzt werden können»<sup>25</sup>, die mehr sind als Adresse von Geltungsansprüchen. Es ist aber ebenso unbestreitbar, daß Kant und die ihm folgende Philosophie es unterließen, nach Bedingungen der Möglichkeit gültiger Erkenntnis und rechtfertigungsfähigen Handelns zu fragen, die genuin *intersubjektiver* Natur sind<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> Anstelle zahlreicher Einzelbelege zur Kantkritik sei hingewiesen auf D. BÖHLER, Rekonstruktive Pragmatik, 31–55, 58–64; H. HOPPE, Synthesis bei Kant. Das Problem der Verbindung von Vorstellungen und ihrer Gegenstandsbeziehung in der «Kritik der reinen Vernunft», Berlin/New York 1983; W. HOGREBE, Kant und das Problem einer transzendentalen Semantik, Freiburg/München 1974; G. BUCHDAHL, Metaphysics and the Philosophy of Science: The Classical Origins – Descartes to Kant, Oxford 1969.

<sup>24</sup> Vgl. etwa § 21 («Ob man mit Grunde einen Gemeinsinn voraussetzen könne») in I. KANT, Kritik der Urteilskraft (= WW 10), Frankfurt 1976, 157: «Erkenntnisse und Urteile müssen sich, samt der Überzeugung, die sie begleitet, allgemein mitteilen lassen; denn sonst käme ihnen keine Übereinstimmung mit dem Objekt zu: sie wären insgesamt ein bloß subjektives Spiel der Vorstellungskräfte, gerade so wie es der Skeptizismus verlangt.» Siehe dazu auch H. SCHMITZ, Die transzendentale Kommunikationsgemeinschaft bei Kant, in: W. KUHLMANN / D. BÖHLER (Hg.), Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzentalpragmatik, Frankfurt 1982, 240–248.

<sup>25</sup> D. HENRICH, Was ist Metaphysik, was Moderne?, in: Merkur 40 (1986) 499.

<sup>26</sup> Den Charakter eines «allgemeinen Selbstgespräches» behält die Universalisierungsforderung I. Kants: «Sich seiner *eigenen* Vernunft bedienen will nichts weiter sagen, als bei allem dem, was man annehmen soll, sich selbst fragen: ob man es wohl tunlich finde, den Grund, warum man etwas annimmt, oder auch die Regel, die aus dem, was man annimmt, folgt, zum allgemeinen Grundsätze seines Vernunftgebrauchs zu machen? Diese Probe kann ein jeder mit sich selbst anstellen...», I. KANT, Was heißt: sich im Denken orientieren?, in: Berlinische Monatsschrift VIII (1786) 304–330, hier Anm. 47.

Die Transzentalphilosophie bleibt angesichts dieses Vorgehens solange von der Gefahr einer subjekttheoretischen Engführung bedroht, wie sie nicht jene Unterstellung aufgibt, «daß, wenn der Mensch auch, empirisch gesehen, ein Gesellschaftswesen ist, die Möglichkeit und Gültigkeit der Urteils- und Willensbildung doch prinzipiell ohne die transzentallogische Voraussetzung einer Kommunikationsgemeinschaft, also gewissermaßen als konstitutive Leistung des Einzelbewußtseins, verstanden werden kann»<sup>27</sup>.

Die mit diesem Prinzip des «methodischen Solipsismus» verknüpfte Hypostasierung des Einzelbewußtseins als des (metaphysischen) Garanten der intersubjektiven Geltung von Erkenntnis überhaupt hatte zur Folge, daß die Philosophie bei einem monadenhaften Subjekt ansetzte, das sich zuerst in sich selbst begründet und sich erst «danach» auf seine Umwelt bezieht. Diese Prämissen ist bereits von Hegel, Dilthey und Heidegger scharf kritisiert worden, die darauf drängten, das weltenthobene, invariante und «reine» Vernunftsubjekt lebensweltlich zu verankern<sup>28</sup>. Sie wurde vollends unhaltbar angesichts der Ergebnisse des «linguistic turn»:

Das Subjekt kann nur ein Verhältnis zu sich selbst haben und sich mit sich selbst verständigen, weil es immer schon ein Verhältnis zu anderen hat. Denken und Wahrnehmen sind wesentlich durch ihren sprachlich vermittelten Sozialbezug konstituiert. Um sinngleitete und Bedeutung beanspruchende Vollzüge ausführen zu können, ist das Subjekt angewiesen auf eine reale Kommunikationsgemeinschaft. Privatsprachen gibt es nicht<sup>29</sup>. Damit das Reden und Tun eines Individuum für es selbst und für andere als bedeutungsvoll und sinnhaft aufgefaßt werden kann, muß es zumindest auf die Wortverwendungs- und Satzbildungsregeln einer bestimmten Sprachgemeinschaft zurückgreifen. Nur «in Sprache» Gedachtes und Getane lässt sich erinnern und mitteilen. Mag auch die Welt der sachhaften Gegenstände und ihre Materialität nichtsprachlicher Natur sein, so bleibt deren Erkennbarkeit

<sup>27</sup> K.-O. APEL, Transformation der Philosophie. Bd. 2, 375; siehe hierzu auch DERŚ., Kant, Hegel und das aktuelle Problem der normativen Grundlagen von Moral und Recht, in: D. HENRICH (Hg.), Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie, Stuttgart 1983, 597–624.

<sup>28</sup> Vgl. hierzu im einzelnen die Beiträge von W.H. WALSH, K. CRAMER, N. ROTENSTREICH und St. DIETSCH, in: D. HENRICH (Hg.), Kant oder Hegel?, 83–139.

<sup>29</sup> Zur ausführlichen Widerlegung der Privatsprachenthese siehe W. KUHLMANN, Reflexive Letztbegündung, 145–180.

doch unaufhebbar sprachbezogen. Die Idee einer sprachfreien Subjekt/Objekt-Beziehung und eines nicht-sprachlichen Zugangs zur Wirklichkeit ist unhaltbar, sie mündet in Sprachlosigkeit. Und ein Gegenstand, der von einem Sprachkontext abstrahiert wird, ist nicht denkbar. Auch in der Selbstreflexion kann der Mensch dieses Medium nicht verlassen. Zwar geht sein Selbstsein nicht in Sprache auf, aber sie ist der Ort und das Mittel, ohne die das Nicht-Sprachliche keinen Ausdruck findet.

Völlig neu ist diese Einsicht allerdings nicht. Schon in Kants «Kritik der reinen Vernunft» wird die Ansicht als Schein entlarvt, «es gäbe eine Wirklichkeit *an sich*, nach der sich die Erkenntnis richten müsse, um wahr, um objektiv gültig zu sein. Tatsächlich, sagt Kant, verdankt sich die Objektivität nicht den Gegenständen, sondern dem erkennenden Subjekt, freilich nicht seiner empirischen Konstitution, sondern vorempirischen Bedingungen, den reinen Anschauungsformen Raum und Zeit, den reinen Verstandesbegriffen, den Kategorien und den Grundsätzen des reinen Verstandes»<sup>30</sup>.

Für K.-O. Apel ist diese Reflexion auf die Konstitutionsbedingungen von Erkenntnis weder vollständig noch radikal genug: Die «Kritik der reinen Vernunft» muß in eine Kritik der sprachlichen Vernunft bzw. in eine «Kritik der Verständigungsverhältnisse» (D. Henrich) transformiert werden. Aus den Engpässen des methodischen Solipsismus führt nach Apel die (transzendentale) Frage nach den Möglichkeitsgründen für gelingendes Erkennen und Handeln nur dann heraus, wenn man sie auf eben jene Dimension richtet, die Sinn und Geltung solcher Vollzüge fundiert: die sowohl logische wie geschichtliche Dimension der Sprachlichkeit des Menschen. Die Philosophie hat demnach von vornherein auf die Möglichkeitsbedingungen sinnvollen und gültigen Denkens und Handelns im Rahmen von und mit Bezug auf eine Gemeinschaft von Denkenden und Handelnden abzuheben, deren soziales Band die Sprache ist.

Ob zwischen der weltenthobenen Stellung des transzendentalen Bewußtseins und der innerweltlichen des empirischen Subjekts eine Vermittlung möglich ist, blieb für die klassische Transzentalphilosophie ein Problem von nahezu aporetischem Charakter. Diese Dichotomie entfällt, sobald die sprachlich vermittelte Intersubjektivität den

<sup>30</sup> O. HÖFFE, Ist die transzendentale Vernunftkritik in der Sprachphilosophie aufgehoben? Eine programmatische Auseinandersetzung mit Ernst Tugendhat und Karl-Otto Apel, in: PhJ 91 (1984) 252 f.

Vorrang als Gegenstand der Reflexion erhält. « Wie *monologische Gewißheitsevidenz* in *intersubjektive Geltung* transformiert werden kann, ist innerhalb der Grenzen der traditionellen Bewußtseins- und Erkenntnisphilosophie so lange nicht einsichtig zu machen, wie Objektivität sich nicht als Verbindlichkeit eines konsensuell legitimierten Geltungsanspruchs rekonstruieren läßt. Wenn aber ein Subjekt, sofern es dem Geltungssinn von Erkenntnis überhaupt gerecht werden *will*, mit jedem von ihm erhobenen Erkenntnisanspruch zugleich eine Kommunikations- bzw. Argumentationsgemeinschaft als Adressat seines Geltungsanspruchs voraussetzen *muß*, dann rückt notwendig diese Kommunikations- bzw. Argumentationsgemeinschaft in die transzendentale Rolle des Kantischen « Bewußtseins überhaupt »<sup>31</sup>. Allein dort findet die Philosophie die gemeinsamen und unhintergehbaren Grundsätze der theoretischen und praktischen Vernunft. « Die Reflexion auf die Bedingungen der Gültigkeit von Erkenntnis-Aussagen bzw. Argumenten ist nicht mehr – wie bei Kant – kurzgeschlossen mit der Reflexion auf die Bedingungen der Konstitution der Gegenständlichkeit (Objektivität) der Erfahrung. Beide Probleme werden nicht mehr als solche der Analyse von Bewußtseinsstrukturen bzw. Funktionen thematisiert, sondern das Konstitutions-Problem der objektiven Erfahrung bzw. der Erfahrungs-Welt wird eingelagert in das der lebensweltlichen Handlungszusammenhänge, während das Problem der Gültigkeitsreflexion bzw. Rechtfertigung (Legitimation) dem sprachanalytisch thematisierbaren Bereich des handlungsentlasteten argumentativen Diskurses zugeordnet wird »<sup>32</sup>.

Dieser Ansatz wäre jedoch mißverstanden, wenn nun das Selbstbewußtsein als eine abhängige Variable der Interaktion aufgefaßt würde. Zwar muß in transzentalpragmatischer Sicht die Ich-Identität als ein durch sachhafte, personale und soziale « Andersheit » vermittelter Selbstbezug begriffen werden. Jedoch kommt dabei das Ich so zu sich selbst, daß es zu einem Du kommt, welches seinerseits seinen Selbstbezug nur im gleichzeitigen, sprachlich vermittelten Bezug auf ein « alter ego » realisieren kann. Wie das Ich am Du, so findet das Du über das Geschehen der Kommunikation am Ich zu sich und die Sprache selbst

<sup>31</sup> J. KOPPERSCHMIDT, Sprache und Vernunft. Bd. 1, Stuttgart 1978, 85.

<sup>32</sup> K.-O. APEL, Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung, in: Philosophie und Begründung, 153.

aktualisiert sich nur im Dialog zumindest zweier Gesprächspartner<sup>33</sup>. Das Baugesetz der Kommunikation wird bestimmt durch diese Mehrursprünglichkeit, deren einzelne Momente zueinander im Verhältnis der Gleichursprünglichkeit stehen.

## *2. Pragmatische Konsistenz: Letztbegründung durch Argumentationsreflexion*

Als Reflexion auf die «conditiones sine quibus non» für sinnvolles und geltungsfähiges Denken und Handeln, die von jedem denkenden und handelnden Subjekt als erfüllt zu unterstellen sind, versucht die Transzentalpragmatik unbezweifelbare, letzte rationale Maßstäbe für die intersubjektive Gültigkeit und damit auch für die praktische Verbindlichkeit philosophischer Argumente aufzuweisen.

Hierfür kommt das übliche Verfahren der Begründung der gesuchten Kriterien durch Deduktion oder axiomatische Definition wegen des unvermeidlich entstehenden «Münchhausentrilemmas»<sup>34</sup> nicht in Frage. Als Alternative bietet sich der Versuch an, «in kritischer Reflexion auf Struktur und Grenzen sinnvollen Zweifelns nach etwas zu suchen, was prinzipiell jenseits der Reichweite sinnvollen Zweifelns und kritischer Argumente liegen muß»<sup>35</sup>.

Allerdings sind die akademischen Erfolgsaussichten einer solchen Suche nach philosophischen Gewißheiten auf den ersten Blick äußerst gering. Der Relativismus und Skeptizismus der gegenwärtigen Vernunftkritik hat im Fallibilismus des Kritischen Rationalismus einerseits und in den Epigonen des Szientismus anderseits einflußreiche Bundesgenossen gefunden. Beide halten eine Letztbegründung von Grundsätzen der Vernunft für unmöglich, da alles Denken relativ und fallibel

<sup>33</sup> Vgl. H. GIPPER, *Das Sprachapriori. Sprache als Voraussetzung menschlichen Denkens und Erkennens*, Stuttgart 1987.

<sup>34</sup> Vgl. H. ALBERT, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1968, 11–13. Albert vertritt die These, daß jeder Letztbegründungsanspruch entweder zu einem unendlichen Regreß führt (d.h. zu einem nicht abschließbaren Zurückgehen von einem begründungsbedürftigen Urteil auf einen seinerseits zu begründenden Grund) oder in einen logischen Zirkel der Ableitung mündet (da man auf Begründungen zurückgreift, die zuvor schon als begründungsbedürftig vorgekommen sind) oder es an einem bestimmten Punkt zu einem Abbruch des Begründungsverfahrens kommt (indem dieser als nicht mehr hintergehbare Prinzip ausgegeben wird).

<sup>35</sup> W. KUHLMANN, *Reflexive Letztbegründung*, 22.

sei<sup>36</sup>. «Nach den Voraussetzungen des ... szientistischen Selbstverständnisses der Wissenschaften, die am schärfsten von der logisch-empiristischen «logic of science» entfaltet worden sind, aber auch von Poppers *Logik der Forschung* geteilt werden, gibt es nur zwei Bedingungen der Möglichkeit und Gültigkeit von Wissenschaft: *Tatsachen* und formale *Logik*. Demgemäß gelten auch nur zwei wissenschaftliche Verfahren als legitim: empirische *Deskription*, die allein in bezug auf Theorien möglich und daher fallibel ist, und *axiomatische Konstruktion* von Theorien als Satzsystemen, die eine Kausalerklärung beschriebener Ereignisse und damit eine Begründung von Sachverhalts-Aussagen geben. Diese Begründung hat die Form einer *Deduktion* des Satzes, der die zu erklärenden Ereignisse beschreibt («Explanandum») aus solchen Sätzen, die die Randbedingungen des Ereignisses angeben und allgemeine Gesetzeshypthesen formulieren («Explanans»)»<sup>37</sup>.

Diese Gedankenführung ist solange überzeugend, wie sie nur die *Semantik* wissenschaftlicher Aussagen im Blick hat und von ihrer *pragmatischen* Dimension abstrahiert. Dabei ist diese konstitutiv für das Gelingen wissenschaftlicher Diskurse, die davon leben, daß für die jeweils eingebrachten Problemlösungen, Theorieprogramme, Forschungsberichte u.ä. von ihren Proponenten ein Anspruch auf Richtigkeit und Gültigkeit erhoben wird. Das Behaupten und Begründen eines solchen Anspruchs kann nicht auf syntaktisch und semantisch einwandfreie Operationen des gegenstandsbezogenen Verstandes eines Individuums zurückgeführt werden, sondern läßt sich nur im Rahmen einer dreidimensionalen Semiotik explizieren<sup>38</sup>. Ihr zufolge thematisiert die Pragmatik den Elementarbereich menschlicher Sprechakte qua Zeichenhandlungen, weil eine verstehbare Anordnung von Sprachzeichen (Syntax) zum Zweck der Beschreibung eines Sachverhaltes in einer Aussage (Semantik) nur möglich ist, wenn sie auf der Grundlage der Wortverwendungsregeln eines bestimmten Sprachspiels erfolgt. Hinzu kommt, daß der Sinn einer Behauptung von dem mit ihr verbundenen Geltungsanspruch abhängig ist, der z.B. bei wissenschaftlichen Veröffentlichungen gegenüber der Fachwelt, d.h. gegenüber einer kompe-

<sup>36</sup> Vgl. K. R. POPPER, Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf, Hamburg 1973; H. ALBERT, Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft, Tübingen 1982.

<sup>37</sup> D. BÖHLER, Rekonstruktive Pragmatik, 356.

<sup>38</sup> Zum folgenden siehe ebd. 360–363.

tenten Beurteilungs- und Prüfungsgemeinschaft erhoben bzw. an diese adressiert wird.

Ein ähnlicher «abstraktiver Kurzschluß» unterläuft auch dem Kritischen Rationalismus mit der Gleichsetzung von Begründung mit formal-logischer Deduktion und einem verabsolutierten Fallibilismus, wenn behauptet wird, alle Aussagen seien sinnvoll bestreitbar (wobei zusätzlich unterstellt wird, daß alle wissenschaftlichen Aussagen von der Art theoretischer Hypothesen sein müssen). Gegenüber diesen Voraussetzungen macht der transzentalpragmatische Ansatz einer philosophischen Letztbegründung geltend, daß die Regeln des Sprachspiels «Argumentation» unhintergehbar Bedingungen für das Gelingen von Handlungen auch vom Typ des methodischen Zweifels sind. Hierzu zählen vornehmlich die Bedingungen, die auch ein Akt des Zweifelns erfüllen muß, damit man ihn als verständlich, sinnvoll und diskussionswürdig erfassen und ernstnehmen kann. «Eine Anwendung des Fallibilismusprinzips auf das Zweifeln ist nicht möglich, weil ohne tragende Regeln, deren Gültigkeit argumentativ nicht bezweifelt werden kann, das Zweifeln selber sinnlos wäre. Was sich aber jenseits der Grenze sinnvollen Zweifelns befindet – nämlich diejenigen Unterstellungen, die der Zweifelnde in seiner Argumentationsrolle als Zweifelnder machen muß, damit sein Zweifeln als verständliche und widerspruchsfreie Argumentationshandlung gelingen kann – das ist vor jedem möglichen Zweifel sicher»<sup>39</sup>.

Die in der Transzentalpragmatik geübte *reflexive Rekonstruktion* konstitutiver Kommunikations- und Reflexionsbedingungen, die argumentativ nicht hintergehbar sind, weil ohne ihre Beachtung kein Gel-

<sup>39</sup> Ebd. 367–368. Vgl. auch W. KUHLMANN, Reflexive Letztbegründung, 67: «Das Fallibilismusprinzip gilt, soweit es die empirischen Wissenschaften betrifft. Wird es auf die Philosophie, auf die (transzental-)philosophische Bemühung um die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis und Argumentation angewandt, so führt es in Widersprüche, die es für diesen Bereich entwerten. [...] Wer behauptet «Jede Überzeugung ist fallibel», ohne dabei die eigene These ausdrücklich auszunehmen, der behauptet das dann auch von seiner eigenen damit zum Ausdruck gebrachten Äußerung. Er nimmt damit seiner These den Anspruch, den man zunächst einmal hinter ihr erwartet, nämlich daß das, was sie aussagt, auch wirklich der Fall ist, daß sie wirklich wahr ist.» Siehe hierzu auch DERS., Reflexive Letztbegründung versus radikaler Fallibilismus, in: ZaWth 16 (1985) 358–374. Die Pointe dieses Argumentes übersieht H. ALBERT, Die angebliche Paradoxie des konsequenteren Fallibilismus und die Ansprüche der Transzentalpragmatik, in: ZphF 41 (1987) 421–428. Zum weiteren Hintergrund dieser Auseinandersetzung vgl. N. YAMAWAKI, Die Kontroverse zwischen kritischem Rationalismus und transzentaler Sprachpragmatik, Königstein 1984.

tungsanspruch sinnvoll erhoben und eingelöst werden kann, stellt eine philosophische Begründungsweise dar, die nicht im formal-logischen Ableiten von Sätzen aus Obersätzen besteht. Ihr sie davon unterscheidendes *rekonstruktives* Element besteht in der Aufdeckung und expliziten Vergewisserung des von sprach- und handlungsfähigen Subjekten immer schon notwendig Vorausgesetzten und Anerkannten. Diese Methode bedeutet eine Alternative zur begrifflichen Deduktion und empirischen Induktion, indem sie das Apriorische («immer schon») aller Erfahrungserkenntnis und allen Wissens auf den Begriff bringen will und zugleich alles Begriffliche durch Erfahrung zu legitimieren sucht. Ihr *reflexives* Moment liegt darin, daß derjenige, der die als unhintergehbar identifizierten Bedingungen bestreitet, im Akt des Bestreitens ihren positiven Beweis erbringt, da sie zu den Vollzugs- und Erfolgsbedingungen seines Bestreitens gehören. «Denn soweinig wie das, was der sinnvoll Bestreitende unterstellen muß, sinnvoll bestritten werden kann, soweinig kann über das, was unterstellt werden muß, sofern über Geltungsansprüche und Gewißheiten entschieden werden soll, seinerseits argumentativ durch Rekurs auf Gründe dafür oder dagegen positiv oder negativ entschieden werden. D.h. Unterstellungen, die man machen muß, sofern man sinnvoll argumentiert, können weder widerspruchsfrei bestritten werden, noch ohne ‹petitio principii› – ohne ihre Gültigkeit vorauszusetzen – durch Ableitung begründet werden»<sup>40</sup>. Mit reflexiven Argumenten kann gezeigt werden, daß eine Aussage wahr sein muß, «weil ihre Negation deswegen falsch ist, weil sie zusammen mit der Voraussetzung der Aussage inkonsistent ist»<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> W. KUHLMANN, Reflexive Letztbegründung, 74. Ihr historisches Vorbild hat diese Denkfigur im sokratischen «Elenchos» und in der Einsicht Aristoteles', daß die Elementarsätze der Logik nicht ihrerseits durch logische Ableitung, sondern nur elenkisch begründbar sind, wonach jeder Opponent, der sie infrage stellt, von ihrer Gültigkeit auf dem Wege der Retorsion überzeugt werden kann. Die elenkische Argumentation beweist das zu Begründende durch die «reductio ad absurdum» seiner Negation; vgl. dazu B. WALDENFELS, Das Sokratische Fragen. Aporie, Elenchos, Anamnesis, Meisenheim 1961. Strukturelle Analogien bestehen auch zu J. G. Fichtes Programmschrift «Über den Begriff der Wissenschaftslehre», wo er die Methode der Begründung durch Reflexion auf das, was nicht negierbar ist, da es den Grund allen Negierens bilde, von derjenigen Methode prinzipiell unterscheidet, die die Einzelwissenschaften befolgen (d.i. Deduktion von Theoremen aus Axiomen); vgl. hierzu V. HÖSLE, Die Transzentalpragmatik als Fichteanismus der Intersubjektivität, in: ZphF 40 (1986) 235–252.

<sup>41</sup> W. R. KÖHLER, Zur Debatte um reflexive Argumente in der neueren deutschen Philosophie, in: Philosophie und Begründung, 306.

Die reflexive Rekonstruktion der Möglichkeitsbedingungen sinnvollen Denkens und Redens sucht den archimedischen Punkt der Letztbegründung *in* den Bedingungen der Möglichkeit des Behauptens, Bezwifelns und Begründens selbst. Diese sind insofern «letztbegründet», als jeder Versuch, sie zu bestreiten qua Argumentation sie seinerseits wieder voraussetzen und dadurch sich selbst aufheben müßte. Als das entscheidende Kriterium des Nichthintergehbaren (und insofern Letztbegründeten) ist näherhin das Prinzip vom zu vermeidenden «pragmatischen Selbstwiderspruch» der Argumentation anzusehen<sup>42</sup>: Es muß eine Korrespondenz zwischen dem Vollzug und dem Gehalt einer Aussage derart bestehen, daß der mit dem Behauptungsakt verknüpfte Geltungsanspruch mit dem als gültig behaupteten Aussageinhalt übereinstimmt.

Gegen diese Bedingung verstößen z.B. die Behauptungen des Historismus, Skeptizismus, Relativismus und Dezisionismus. In diesen Fällen beansprucht der Behauptungsakt universale Geltung für den geäußerten Inhalt; der Inhalt aber bestreitet die Möglichkeit universaler Geltung, – so etwa in der These: «Jeglicher Anspruch auf Wahrheit und Verbindlichkeit ist geschichtlich bedingt und daher nur eingeschränkt wahr und verbindlich.» Die in dieser Aussage behauptete geschichtliche Relativität müßte konsequenterweise auch für das Ausgesagte selbst zutreffen; dann aber könnte dieser Inhalt keine uneingeschränkte Geltung beanspruchen.

Wollte ein Skeptiker seine Zweifel an der Möglichkeit gültiger Erkenntnis angemessen zum Ausdruck bringen, muß er sie in die Form bringen: «Es ist nicht sicher, daß und ob nichts sicher gilt.» Hierbei wird für die eigene Aussage der Vorbehalt gemacht, es sei nicht sicher, daß sie gültig sei. Aber auch dieser Vorbehalt darf folgerichtig nur unter Vorbehalt gemacht werden usw. Durch die fortgesetzte Artikulation seines Zweifels dementiert der Skeptiker dessen Inhalt bzw. entsteht eine unendliche Reihe letztlich inhaltsleerer Äußerungen.

Die Forderung der «*pragmatischen Konsistenz*» benennt somit die ausschlaggebende Voraussetzung für das erfolgreiche Anmelden und Durchsetzen von Geltungsansprüchen jeder Art. Die Gültigkeit und

<sup>42</sup> Vgl. hierzu D. BÖHLER, Philosophischer Diskurs im Spannungsfeld von Theorie und Praxis, in: K.-O. APEL u.a. (Hg.), Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik. Studentexte Bd. 2, Weinheim/Basel 1984, 313–355, bes. 350f.; DERS., Transzentalpragmatik und kritische Moral, in: W. KUHLMANN / D. BÖHLER (Hg.), Kommunikation und Reflexion, 83–123.

Verbindlichkeit dieser elementaren Bedingung sinnvollen Denkens kann man nicht hintergehen. Genauer: Sie verweist auf die Situation rationalen Argumentierens als das schlechthin Unhintergehbar für alle diejenigen, die einen Sachverhalt sinnvoll erörtern wollen. Dabei müssen die Argumentierenden auch ethisch belangvolle Unterstellungen vornehmen:

Wer den anderen nicht als ein zurechnungs- und urteilsfähiges Subjekt anerkennt, kann auch keinen Sinn darin sehen, ihm gegenüber Geltungsansprüche zu erheben. Wer dies jedoch tut und ihn von der eigenen Position zu überzeugen sucht, kann sein Ziel nur so erreichen, daß er sich um eine von außervernünftigem Druck freie Situation der Beratung bemüht. Dazu gehört im einzelnen die Bereitschaft zur rationalen Begründung von Behauptungen, die Anerkennung der Diskussionspartner als gleichberechtigte Personen sowie die Verpflichtung, nur eine solche Übereinkunft anzustreben, die durch den zwanglosen Zwang der besseren Vernunftgründe zustandegekommen ist<sup>43</sup>. Der Versuch, diese Regeln zu begründen oder zu kritisieren, kann sinnvoll nur argumentierend verfahren und vermag so die Argumentationssituation niemals abzustreifen.

Wer unter diesen Voraussetzungen ein philosophisches Problem aufwirft – etwa die Frage, ob es ein unbedingt gültiges Vernunftprinzip gibt – kann das Argumentieren und seine notwendigen Präsuppositionen nicht mehr als ein kontingentes Faktum von außen betrachten.

<sup>43</sup> Diese Konnotationen führt auch Kants Redeweise vom «Gerichtshof der Vernunft» (KrV B 779) schon mit sich: Wer Geltungsansprüche anmeldet, verlangt für sich das Recht auf Öffentlichkeit im Sinne der freien Meinungsäußerung. Zugleich unterwirft er seine Äußerung einer in völliger Freiheit stattfindenden öffentlichen Prüfung, da die menschliche Vernunft keinen anderen Richter anerkennt als «die allgemeine Menschenvernunft, worin jeder seine Stimme hat» (KrV B 780). Auch in Platons Dialog «Kriton» (46 b) begegnen einige der hier aufgezählten Elemente: Sokrates will nur diejenige Behauptung als richtig gelten lassen und nur diejenige Verhaltensnorm als verbindlich anerkennen, die rational gerechtfertigt werden kann und sich in kritischer Prüfung als wohlgrundet, d.h. getragen vom besten Argument erweist. Im übrigen wahrt die Transzentalpragmatik gerade in diesem Punkt Kontinuität zur klassischen neuzeitlichen Philosophie: Sie hält Kants Anspruch aufrecht, daß sich menschliche Erkenntnis transzental muß rechtfertigen können. Und sie greift Hegels Einsicht auf, daß der Verständigungsprozeß der menschlichen Gattung «als ein Prozeß der Selbsterkenntnis des Geistes im Sinne eines Fortschrittsprozesses der Verständigungsgemeinschaft in die Zukunft hinein zu denken ist», H.M. BAUMGARTNER, Geltung durch Antizipation? Eine kritische Anfrage zur Möglichkeit einer hermeneutisch orientierten und pragmatisch unterlegten Transformation der Kantischen Transzentalphilosophie, in: W. KUHLMANN / D. BÖHLER (Hg.), Kommunikation und Reflexion, 47.

Sofern ein Mensch darauf zu reflektieren beginnt, ist er auf Prämissen verwiesen, die für das Denken aller kontingenten Fakten und Bedingungen seines Denkens Möglichkeitsbedingungen darstellen, zu denen es keine Alternative gibt. «Es sind dies genau diejenigen Sätze über notwendige Präspositionen des Argumentierens, die man als Argumentierender nicht ohne pragmatischen Selbstwiderspruch bestreiten und eben deshalb nicht ohne logischen Zirkel (*petitio principii*) (formal-)logisch begründen kann. Die Unmöglichkeit der zirkelfreien logischen Begründung «aus etwas anderem» zeigt also bei diesen Sätzen nicht eine Aporie im Begründungsverfahren an, sondern eine notwendige Folge des Umstands, daß die Sätze als einsehbar notwendige Präspositionen allen logischen Begründens *a priori* gewiß sind. Insofern sind diese Sätze zwar nicht (formal-)logisch, aber doch transzental-reflexiv letztbegründet»<sup>44</sup>.

### III. PERSPEKTIVEN: VERNUNFT UND INTERSUBJEKTIVITÄT

Die transzendentale Pragmatik des argumentativen Diskurses erfüllt nicht nur die Forderung nach einer «Letztbegründung», sondern stellt auch eine «Selbsteinholung» vernünftigen Denkens in Aussicht, da sie die Gewißheitsvoraussetzungen rekonstruiert, die eine genuin philosophische Reflexion für ihr Gelingen in Anspruch nehmen muß und auf deren Grundlage sie von ihrer eigenen Rationalität Rechenschaft ablegen kann. Erst die Fähigkeit zur Selbsteinholung des Denkens ermöglicht sowohl eine kompetente Vernunftkritik als auch eine Aufhebung der Entfremdungsformen neuzeitlicher Rationalität. Über eine Analyse der konstitutiven Eigenschaften verständigungsorientierter Rede können hier die Vernunftmomente, die in den drei Kantischen Kritiken separat beleuchtet worden sind, in ihrer Einheit aufgezeigt werden: die Einheit der theoretischen Vernunft mit moralisch-praktischer Einsicht und ästhetischer Urteilskraft. Weitgehend erhalten blieb dieses Ensemble in der kommunikativen Alltagspraxis, in der sich kognitive Deutungen, moralische Bewertungen und das Ausdruckshandeln von Personen noch durchdringen. Auf gesamtgesellschaftlicher Ebene

<sup>44</sup> K.-O. APEL, Das Problem einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen, 24.

haben sich diese Rationalitätssphären dagegen in die Bereiche von Wissenschaft, Recht und Kultur aufgespalten.

Sollen diese Vereinseitigungen überwunden werden, müssen Gemeinsamkeiten, Querverbindungen und Übergänge zwischen diesen sozialen Teilsystemen und Expertenkulturen sichtbar gemacht werden, ohne daß damit ihre berechtigte Autonomie und Eigenlogik zurückgenommen wären. Benötigt wird eine Plattform, auf der Entsprechungen und Unterschiede in gleicher Weise zu verhandeln sind. Verlangt ist dazu ein Rationalitätskonzept, das mehr umfaßt als die auf das Kognitiv-Instrumentelle eng geführte Zweckrationalität.

Mit dem methodischen Instrumentar der Transzentalpragmatik läßt sich auf der Grundlage verständigungsbezogenen Handelns ein solcher Vernunftbegriff entwickeln. An die Stelle der von geschichtlich-sozialer Aktion abgekoppelten vorsprachlich-einsamen Reflexion der Bewußtseinsphilosophie tritt hier die ursprüngliche Theorie–Praxis-Einheit von Sprachhandlungen, die Interdependenz von sozialer Interaktion und philosophischer Reflexion. Der Transzentalpragmatiker betrachtet die Sprache gleichsam «bei der Arbeit», nämlich so, wie sie von den Sprechenden «mit dem Ziel verwendet wird, zum gemeinsamen *Verständnis* einer Sache oder zu einer gemeinsamen *Ansicht* zu gelangen»<sup>45</sup>. Sein Interesse besteht in der Klärung von Bedingungen für eine argumentativ erzielte Feststellung der Übereinstimmung von Sprecher und Hörer hinsichtlich der Bedeutung des Gesagten und ihrer Stellungnahme zur Zustimmungsfähigkeit des Vorgetragenen.

Ausgehend von der Leitidee, Vernunft als Prinzip diskursiver Verständigung über die Berechtigung der Geltungsansprüche menschlicher Rede auf tatsächenbezogene Wahrheit, normative Richtigkeit, personale Wahrhaftigkeit und sprachliche Verständlichkeit zu denken, will er die *Objektivität der Vernunft als Intersubjektivität* argumentativ gestützt und konsensuell beglaubigter Handlungsgründe rekonstruieren. Indem dieser Ansatz bei den Bedingungen für das Gelingen menschlicher Rede als kommunikativer Handlung zugleich die Voraussetzungen für die Gültigkeit philosophischen Denkens als Interpretation dieser Handlungen thematisiert, hat er weitreichende Konsequenzen für die Grundlagenprobleme einer philosophischen Theorie des Sinnverständ-

<sup>45</sup> J. HABERMAS, Rekonstruktive vs. verstehende Sozialwissenschaften, in: DERS., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt 1983, 33.

hens und der Interpretation, der Argumentation, der Wahrheitsfindung und der Rationalitätskritik<sup>46</sup>. Was alle diese Einzeltheorien verbindet, ist zum einen die Frage, auf welche Sinn, Bedeutung und Geltung konstituierende Basis sich die verschiedenen Handlungssphären des Menschen zurückführen lassen («Letztbegründung») und zum anderen die von diesem Fundament ausgehende Suche nach einer umfassenden Form von Vernünftigkeit, auf die hin jede Rationalitätskritik als möglicher Beitrag zur Selbstaufklärung der Vernunft gelesen werden kann («Selbsteinholung»).

### *1. Weltbezug und Sinnbezug: Geltungsgründe von Handlungen*

Eine transzentalpragmatische Hermeneutik menschlicher Sinnvollzüge macht das scheinbar Selbstverständliche zum Problem und dient damit gerade der Beseitigung von möglichen Mißverständnissen. Ihr Thema sind Vorgänge, in denen ein Subjekt mit einem anderen Mitglied seiner Kultur-, Traditions- und Sprachgemeinschaft über einen Sachverhalt seiner Erlebniswelt kommuniziert und mit seinem Sprechakt etwas mit einer bestimmten Absicht bzw. von einer bestimmten Bedeutung zum Ausdruck bringt<sup>47</sup>.

«Verständigungsbezogen» ist ein Handeln, bei dem die beteiligten Personen nicht bloß subjektive Nutzen- und Erfolgskalküle verfolgen, sondern ihre Handlungspläne einvernehmlich aufeinander abstimmen wollen. Verständigung stellt nicht allein einen empirischen Vorgang dar, der ein faktisches Einverständnis herbeiführt, sondern bildet einen

<sup>46</sup> Die folgende Darstellung berücksichtigt neben den bereits zitierten Arbeiten von K.-O. Apel, D. Böhler und W. Kuhlmann auch J. Habermas' Ansatz einer formalen Sprachpragmatik in DERS., Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1, Frankfurt 1981, 25–71, 367–452; DERS., Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, 53–125; DERS., Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt 1984; DERS., Der philosophische Diskurs der Moderne, 344–379. Habermas versucht in seiner «Fundamentalpragmatik» ohne einen transzentalen Letztbegründungsanspruch auszukommen. Zu den Defiziten und Widersprüchen, die sich daraus für sein Konzept einer Basistheorie rekonstruktiver Wissenschaft ergeben, siehe W. KUHLMANN, Philosophie und rekonstruktive Wissenschaft. Bemerkungen zu Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns, in: ZphF 40 (1986) 224–234.

<sup>47</sup> Vgl. D. BÖHLER, Philosophische Hermeneutik und hermeneutische Methode, in: M. FUHRMANN u.a. (Hg.), Text und Applikation (Poetik und Hermeneutik IX), München 1981, 483–511.

Prozeß der gegenseitigen Information und Überzeugung. Um kommunikative Handlungen verstehen zu können, muß man daher die Basis vergegenwärtigen, auf der die mit diesen Vollzügen jeweils verbundenen *Geltungsansprüche* akzeptabel sind:

Je nachdem, ob die Beteiligten sich auf Sachverhalte in der natürlichen Umwelt (als der Gesamtheit faktischer Tatbestände), in der gemeinsamen sozialen Lebenswelt (als der Gesamtheit interpersonaler Beziehungen) oder in der eigenen subjektiven Innenwelt (als der Gesamtheit der dem Individuum privilegiert zugänglichen Erlebnisse und Zustände) Bezug nehmen, erheben sie dabei für den Inhalt ihrer Äußerung einen Geltungsanspruch auf Tatsächlichkeit, Richtigkeit, Wahrhaftigkeit und für den Vollzug ihrer Äußerung den Anspruch auf Verständlichkeit.

1. *Tatsächlichkeit* besagt, daß die Existenzvoraussetzungen für den Inhalt einer Aussage erfüllt sind, d.h. daß sich das Behauptete tatsächlich so verhält, wie es beschrieben wurde.
2. *Richtigkeit* besagt, daß mit der jeweiligen Handlung eine Norm oder ein Wert verbunden ist, die von einem allgemein anerkannten rechtlich-moralischen Hintergrund gedeckt sind.
3. *Wahrhaftigkeit* besagt, daß ein Sprecher es mit seinen Intentionen, Bedürfnissen, Interessen und Gefühlen ernst meint und er sie unverfälscht zum Ausdruck bringt.
4. *Verständlichkeit* besagt, daß ein Sprecher die Kompetenz besitzt, die Verwendungsregeln des jeweils gewählten Kommunikationsmediums so weit zu beherrschen, daß der Hörer ihm weitgehend fehler- und störungsfrei folgen kann.

Ziel der Verständigung ist die Herbeiführung eines Einverständnisses über den Inhalt menschlicher Weltbezüge, das in der intersubjektiven Gemeinsamkeit des Wissens von Tatsachen, des miteinander Übereinstimmens in normativen Fragen und des gegenseitigen Vertrauens und Verstehens besteht. Die vier Sinn- und Geltungsbedingungen sozialen Handelns können darum nicht einseitig erfüllt sein; sie sind vielmehr Voraussetzung für die gegenseitige und intersubjektive Anerkennung eines sprachlichen Ausdrucks. Eine Sprechhandlung führt nur dann zu einem Einverständnis zwischen Sprecher und Hörer, wenn sie verständlich ist. Der Adressat versteht sie, wenn er erkennt, was ihren Gehalt und ihren Anspruch akzeptabel macht. Eine Aussage ist für einen Hörer dann akzeptabel, wenn man ihren Inhalt auf dieser vier-

fachen Geltungsbasis ausweisen kann. Er muß also einsehen können, *warum* ein Sprecher «sich berechtigt fühlte, bestimmte Behauptungen (als wahr) vorzubringen, bestimmte Werte und Normen (als richtig) anzuerkennen, und bestimmte Erlebnisse (als wahrhaftig) auszudrücken (bzw. anderen zuzuschreiben)»<sup>48</sup>. Nur insofern er sich die Gründe erschließt, welche die Geltungsansprüche des Sprechers rechtfertigen, kann er Bedeutung und Tragweite seiner Äußerung erfassen und verstehen.

Diesen Bedingungen unterliegen nicht nur die aktuell an einer Kommunikation beteiligten Personen, sondern auch die zeitlich-räumlich entfernten Interpreten ihrer Äußerungen. Die Objektivität des Sinnverständens jenseits von Subjektivismus und Objektivismus ist nur dadurch zu sichern, daß die Deutung einer Äußerung an den Vorgang der Hervorbringung einer zu verstehenden Handlung rückgekoppelt bleibt: Der Interpret muß in den allgemeinen Strukturen der Verständigungsverhältnisse, auf die er sich bezieht, die Bedingungen für die Rationalität seines Verstehens erkennen. Er muß sich dabei jene Umstände vergegenwärtigen, unter denen die Beteiligten ihre Beziehungen zueinander aufnehmen, mit Inhalt füllen und diesen Inhalt rechtfertigen. Die Bedingungen sachgemäßer Interpretation sind darum letztlich identisch mit den Voraussetzungen für das Gelingen kommunikativen Handelns<sup>49</sup>.

## *2. Vom Behaupten zum Begründen: Problematisierung von Geltungsansprüchen*

Wenn eine Aussage ihrem Adressaten nicht evident ist, wenn ein auftauchender Dissens durch Alltagsroutinen nicht aufgefangen werden kann und gleichwohl nicht durch Willkür oder Gewalt entschieden werden soll, ist die Fortsetzung der Interaktion nur dann rational, wenn sie sich der argumentativen Mittel kommunikativer Vernunft bedient. Ein Sprecher vermag einen Hörer erst dann zur Annahme seiner Äußerung vernunftgemäß zu motivieren, wenn er auf Nachfrage überzeugende Gründe angeben kann, die einer Kritik an seinem Geltungsanspruch standhalten.

<sup>48</sup> J. HABERMAS, Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, 39.

<sup>49</sup> Vgl. hierzu ausführlicher K.-O. APEL, Die Erklären / Verstehen-Kontroverse in transzentalpragmatischer Sicht, Frankfurt 1979.

Ein Geltungsanspruch ist äquivalent der Behauptung, daß die Bedingungen für die Gültigkeit, Trifftigkeit und Stimmigkeit einer Äußerung erfüllt sind. Die Einlösung von Geltungsansprüchen beginnt daher damit, daß der Sprecher durch Appell an Erfahrungen und Intuitionen, durch Argumente oder den Hinweis auf voraussehbare Handlungsfolgen ihre Anerkennungswürdigkeit einsichtig macht. Berechtigt ist ein Geltungsanspruch, wenn er sich mit den empirischen, theoretischen, praktischen, analytischen, und hermeneutischen Mitteln der Vernunft verteidigen läßt:

Der Anspruch einer deskriptiven Aussage, das von ihr Behauptete *sei der Fall*, kann durch Rekurs auf eine Erfahrungsquelle oder durch empirisch-historische Erklärungen bekräftigt werden, von denen der Sprecher die Gewißheit bezieht, daß seine Behauptung zutrifft. Solange die Erfahrung oder die Geschichte nichts anderes lehren, besteht kein plausibler Anlaß, an einem Tatsachenanspruch zu zweifeln. Die *Richtigkeit* einer Handlung läßt sich durch rechtlich-moralische Rechtfertigungen erweisen, indem ihre Übereinstimmung mit einem als legitim anerkannten normativen Kontext dargelegt bzw. ihr Vorzug gegenüber konkurrierenden Verhaltensweisen verdeutlicht wird. Richtigkeit trifft sich mit Tatsächlichkeit darin, daß ihr Anspruch auf dem Weg theoretisch-praktischer Diskurse und der Erzielung eines vernünftigen Konsenses eingelöst werden kann. In beiden Fällen tragen Argumente die Überzeugungslast.

Dagegen können *Wahrhaftigkeitsansprüche* nur durch konsistentes Verhalten eingelöst werden. Die Aufrichtigkeit eines Subjekts läßt sich nicht durch Angabe von Gründen belegen, sondern nur in der Fortsetzung seines Verhaltens und an den Konsequenzen seines Wollens und Tuns ablesen.

*Verständlichkeit* stellt einen faktisch schon eingelösten Geltungsanspruch dar, solange eine Kommunikation überhaupt ungestört verläuft. Wenn Mißverständnisse auftreten, wenn die Regeln des Sprachspiels, dessen sich ein Sprecher bedient, seinem Partner so unklar sind, daß er die geäußerten Sätze auf semantischer, grammatischer oder sogar phonetischer Ebene nicht versteht, müssen beide versuchen, eine Einigung über mögliche Kommunikationsmedien herbeizuführen, die sie gemeinsam verwenden können. Hieran wird deutlich, daß Verständlichkeit mehr noch zu den Bedingungen kommunikativen Handelns als zu den in einer Kommunikation erhobenen Geltungsansprüchen zählt.

Daß ein Sprecher einen Hörer zur Anerkennung der in seiner Aussage eingelassenen Geltungsansprüche bewegen kann, ergibt sich weniger aus der Klarheit des Gesagten als durch die Gewähr, den jeweils geltend gemachten Anspruch mit Gründen zu rechtfertigen. Dem Erfordernis einer rational herbeigeführten Anerkennung von Geltungsansprüchen ist auf Seiten des Sprechers allein diese Gewährleistungsverpflichtung gemäß.

Der Weg zur konsensuellen Ratifikation eines Geltungsanspruches verläuft im Idealfall über die Phasen der situativen Geltungsproblematisierung und der argumentativen Geltungseinlösung. Argumentationen zählen zu jenem Typus von Rede, «in dem die Teilnehmer strittige Geltungsansprüche thematisieren und versuchen, diese mit Argumenten einzulösen oder zu kritisieren. Ein *Argument* enthält Gründe, die in systematischer Weise mit einem *Geltungsanspruch* verknüpft sind. Die «Stärke» eines Arguments bemäßt sich, in einem gegebenen Kontext, an der Trifigkeit der Gründe; diese zeigt sich u.a. daran, ob ein Argument die Teilnehmer eines Diskurses überzeugen, d.h. zur Annahme des jeweiligen Geltungsanspruchs motivieren kann»<sup>50</sup>.

### *3. Im Streit um das bessere Argument: Strukturen diskursiver Rationalität*

Ob Argumente, die zur Einlösung von Geltungsansprüchen vorgebracht werden, vernünftig sind oder ob sie nur für vernünftig gehalten werden, ist nicht dasselbe. Sprecher und Adressat können nicht Gründe vorbringen und verstehen, ohne sie zu bewerten. Sich Gründe zu gegenwärtigen, ohne ihnen gegenüber mit «Ja», «Nein» oder «Unentschieden» Stellung zu beziehen, bedeutet, daß man noch nicht verstanden hat, was sie sind und was sie wollen: Gründe verlangen danach beurteilt zu werden, ob sie trifftig sind, einleuchten, Einwände entkräften usw.

Einverständnis beruht auf Überzeugtsein. Überzeugungen sind nur vernünftig, wenn sie sich auf plausible Gründe stützen. Ebenso bemäßt sich die Rationalität derer, die an Kommunikationen teilnehmen, an ihrer Bereitschaft und Fähigkeit, für ihre Behauptungen Plausibilität herzustellen und mit Vernunftargumenten zu stützen, sich gegenseitiger

<sup>50</sup> J. HABERMAS, Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1, 38.

Kritik auszusetzen, ihre zunächst nur subjektiven Auffassungen inter-subjektiver Prüfung zu unterziehen und gegebenenfalls (d.h. falls sie nicht verallgemeinerbar sind) zugunsten solcher Positionen zu überwinden, für die in einer prinzipiell unbegrenzten Argumentationsgemeinschaft aufgrund rationaler Argumentation Zustimmung zu finden ist.

Bei der Bewertung von Gründen kommen die Beteiligten nicht umhin, Prüfungsmaßstäbe zu unterstellen, die sie als für alle Parteien verbindlich erachten. Diese Kriterien für die Identifizierung korrekter (logischer) Schlußfolgerungen, zutreffender Beschreibungen, plausibler Rechtfertigungen, angemessener Beurteilungen und authentischer Selbstdarstellungen gehören zu den Konstitutiva des argumentativen Diskurses. Er stellt ein Forum kooperativer Wahrheitssuche dar und weist Strukturen einer Kommunikationssituation auf, welche in besonderer Weise die Beteiligten vor argumentationsfremden Einflüssen schützt. Objektivität verbürgende, Geltung gewährende und legitimierende Kraft haben nur solche Regeln und Prozeduren der Diskussion, die eine unter freien und gleichen Subjekten erzielte Übereinstimmung von einem zufälligen oder erzwungenen Konsens zu unterscheiden erlauben:

Der Diskurs muß offen sein für alle Subjekte, die sprach- und handlungsfähig sind und den Willen zeigen, sich nur dem eigentümlichen Zwang des besseren Argumentes zu beugen. Diesem zwanglosen Zwang kommt der Charakter einer intellektuellen Nötigung zu, die aber für denjenigen jeden Zwangscharakter verliert, der in den als überzeugend erkannten Argumenten seines Partners den Verbindlichkeitsanspruch eigener Vernunftseinsicht ratifiziert.

Allen Diskursteilnehmern ist aus diesem Grund die chancengleiche und gleichberechtigte Gelegenheit für entsprechende Wortmeldungen einzuräumen; dafür verpflichten sie sich, für die Dauer des Diskurses keinem anderen Interesse als dem an einem rational motivierten Konsens über bislang strittige Geltungsansprüche zu folgen. Die Einhaltung dieser Bestimmungen dient der Subtraktion aller die Möglichkeit eines rationalen Konsenses störenden äußeren Einwirkungen sowie der Neutralisierung von Unzulänglichkeiten auf Seiten der Teilnehmer. Solange diese Zwänge nicht als aufgehoben gelten, besteht die Gefahr eines auf Täuschung oder Selbstbetrug beruhenden Pseudokonsenses.

Diskurse sind auf die Feststellung von Übereinstimmungen ausgerichtet. Dabei ist es unerheblich, ob ein theoretisch-empirischer Diskurs zur Prüfung des Wahrheitsanspruchs von Sachverhaltsbehauptungen

oder ein praktisch-ethischer Diskurs zur Prüfung des Verbindlichkeitsanspruchs von Verhaltenserwartungen geführt wird. Übereinstimmungen lassen sich in beiden Fällen auf vernunftgemäße Weise nur durch rationale Argumente herbeiführen. Beweise und Argumente müssen so beschaffen sein, daß jeder rational und kompetent Urteilende zum gleichen Schluß kommen müßte, und daß jemand, der ad hoc sein Einverständnis verweigert, zur Zustimmung gebracht werden könnte, wenn er sich bloß vom Zwang des jeweils triftigeren Argumentes leiten ließe. Bei einem praktischen Diskurs ist z.B. eine moralische Norm dann allgemein zustimmungsfähig, wenn nachgewiesen wird, daß sich die Folgen und Nebenwirkungen, die aus ihrer allgemeinen Befolgung für die Befriedigung der Interessen eines jeden Einzelnen resultieren, von allen Betroffenen zwanglos akzeptiert werden können.

Triftig ist ein Argument dann, wenn man sich in Widersprüche verwickelt bei dem Versuch, ihm nicht zuzustimmen bzw. wenn ihm gegenüber jede negative Stellungnahme als ungerechtfertigt nachweisbar ist<sup>51</sup>. Sofern Argumente durch logische Ableitungen zwingend sind, fördern sie allerdings nichts substantiell Neues zutage. Und soweit sie substantiellen Gehalt haben, stützen sie sich auf Erfahrungen, die im Lichte wechselnder (naturwissenschaftlicher) Theorien oder Beschreibungssysteme verschieden interpretiert werden können und daher keine ultimative Beweisgrundlage bieten. Wird tatsächlich ein Konsens erzielt, kann er nicht deswegen für vernünftig gelten, weil die Bedingungen einer idealen Kommunikationsgemeinschaft zumindest annähernd erfüllt wurden. «Vielmehr halten wir ihn für rational, weil wir unterstellen, daß er auf der Einsicht aller und auf der Qualität der Gründe beruht, die vorgebracht wurden»<sup>52</sup>. Ein solcher Konsens ist aber nur solange gültig, wie niemand auf überzeugende Weise die Gründe in Frage stellt, aufgrund deren er für rational gehalten wurde. Die Tatsache, daß niemandem mehr Zweifel kommen oder Gegenargumente einfallen, bietet keine Gewähr dafür, der festgestellten Übereinstimmung nicht zu mißtrauen. Es kann darum «niemals einen Zeitpunkt geben, zu dem man sagen könnte: von jetzt an kann unser Konsens nicht mehr in Frage gestellt werden; vielmehr, daß er nicht mit guten Gründen in Frage gestellt werden kann, folgt daraus, daß er

<sup>51</sup> Die Bestandteile eines rationalen Argumentes analysiert umfassend St. TOULMIN, Der Gebrauch von Argumenten, Kronberg 1975.

<sup>52</sup> A. WELLMER, Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik, Frankfurt 1986, 215.

gut begründet ist. Daß es sich aber um einen gut begründeten Konsens handelt, folgt daraus, daß die Gründe gut sind, auf denen er beruht – nicht daraus, daß alle diese guten Gründe akzeptiert haben»<sup>53</sup>.

Wahrheitskriterien wandeln sich zudem mit geschichtlich und gesellschaftlich varianten Rationalitätskriterien. Was jeweils als «triftiger» Grund gelten darf, hängt von Standards ab, die selbst Gegenstand eines Diskurses sein können. So wird man am Ende der Moderne «Wahrheit» weder einseitig von subjektiven Gewißheiten (Evidenztheorie), noch von der Übereinstimmung zwischen Gegenstand und Aussage (Korrespondenztheorie) oder von der logischen Stimmigkeit bestimmter Aussagengefüge (konstruktivistische Kohärenztheorie) definieren. Vielmehr wird man diese Aspekte in eine Konvergenz zu bringen suchen, was in einem unabschließbaren, weil für jeweils neue Erkenntnisse und Eingaben offenen Diskurs zu geschehen hat<sup>54</sup>. Die Forderung, nur solche Geltungsansprüche als begründet anzuerkennen, die die rational motivierte Zustimmung aller möglichen Betroffenen finden kann, bedeutet schon aufgrund der Kontingenz und Geschichtlichkeit vernünftiger Weltbewältigung schlachtweg eine Sisyphos-aufgabe<sup>55</sup>.

Entzogen ist dieser Kontingenz allein jenes vorgängige, von allen sprachfähigen Subjekten geteilte, jedoch bloß intuitive, d.h. der reflexiven Rekonstruktion bedürftige Wissen, auf das alle rekurren müssen, wenn sie sagen sollen, was es bedeutet, in eine Argumentation einzutreten. Dieses Wissen spricht sich in Sätzen aus, «die man nicht verstehen kann, ohne zu wissen, daß sie wahr sind»<sup>56</sup>. Zugänglich ist dieses Wissen wiederum nur über einen Diskurs, der nach den Bedingungen für das Gelingenkönnen von Argumentationshandlungen und

<sup>53</sup> Ebd. 210. Vgl. ferner H. SCHEIT, Wahrheit – Diskurs – Demokratie. Studien zur «Konsensustheorie der Wahrheit», Freiburg/München 1987.

<sup>54</sup> Vgl. K.-O. APEL, Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung, in: Philosophie und Begründung, 116–211.

<sup>55</sup> Vgl. J. HABERMAS, Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz, in: DERS./N. LUHMANN, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?, Frankfurt 1971, 124: «Ich nehme, um wahre von falschen Aussagen zu unterscheiden, auf die Beurteilung anderer Bezug – und zwar auf das Urteil aller anderen, mit denen ich je ein Gespräch aufnehmen könnte (wobei ich kontrafaktisch alle die Gesprächspartner einschließe, die ich finden könnte, wenn meine Lebensgeschichte mit der Geschichte der Menschheit koextensiv wäre). Die Bedingung für die Wahrheit von Aussagen ist die potentielle Zustimmung aller anderen. Jeder andere müßte sich überzeugen können, daß ich dem Gegenstand das Prädikat p berechtigterweise zuspreche, und müßte mir dann zustimmen können.»

damit für den Sinn und die Gültigkeit von Argumenten fragt. Die Bezeichnung dieser Begründungsreflexion als «Diskurs» will kenntlich machen, daß die philosophische Reflexion in der Lage sein muß, ihre Resultate selbst zu prüfen. Die oben erwähnte Notwendigkeit einer Selbstaufklärung der Vernunft und der Konzeption eines integralen Rationalitätskonzepts mündet hier in die Logik der diskursiven Vernunft.

#### IV. WIDERSPRUCH UND ANSPRUCH DER MODERNE: GRENZEN DER DISKURSIVEN VERNUNFT

Daß die philosophische Selbstaufklärung der Vernunft zugleich auch eine Kritik, das heißt eine kritische Prüfung und Abmessung der Ansprüche der Vernunft sei, macht den Gang der Philosophie seit Kant, insbesondere der Transzentalphilosophie aus<sup>57</sup>. Die Diskursrationallität bildet die vorläufig letzte Stufe dieser Entwicklung. In ihr vollzieht sich nicht nur die methodische Selbstentfaltung der Subjektreflexion, sondern auch des intersubjektiven Dialogs und des gesellschaftlichen Seins. Diese Erweiterung macht sie zum Paradigma einer nach-idealistischen und post-materialistischen Basistheorie der Philosophie bzw. ihrer Einzeldisziplinen: Erkenntnis- und Wahrheitstheorie, Hermeneutik und Ethik, Subjekt- und Sozialtheorie.

In der Retrospektive des Diskurstheoretikers auf die Pathologien und Paradoxien der Moderne erscheinen die zweckrationale Verfügung über eine zum Gegenstand gemachte Natur ebenso wie eine narzißtisch überzogene Autonomie im Sinne strategischer Selbstbehauptung als Abkapselung von den kommunikativen Strukturen und Gehalten der Lebenswelt. Sie sind Produkt «einer Usurpation, und zwar eines gesellschaftlichen Prozesses, in dessen Verlauf ein untergeordnetes Moment den Platz des Ganzen einnimmt, ohne die Kraft zu besitzen, sich die Struktur des Ganzen zu assimilieren»<sup>58</sup>. Die Ironie dieser Entwicklung besteht darin, daß das Vernunftpotential der Moderne zuerst in jenem Bereich von Ökonomie und Technik realisiert wurde, der heute jene

<sup>56</sup> K.-O. APEL, Das Problem einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen, 24.

<sup>57</sup> Vgl. K. H. HAAG, Der Fortschritt in der Philosophie, Frankfurt 1985.

<sup>58</sup> J. HABERMAS, Der philosophische Diskurs der Moderne, 367.

kommunikative Alltagspraxis zu überlagern und zu entstellen droht, von der es einst freigesetzt wurde.

Die Moderne verlangt zu ihrer Fortsetzung eine Reformulierung des einseitig zweckrationalen Konzepts der Selbsterhaltung von Subjekten und Systemen. Die entsprechend notwendigen, jedoch nicht hinreichenden Parameter enthält das Konzept der Diskursrationalität. Wegen seines hohen Abstraktionsgrades, seines formalen und rein prozeduralen Charakters bewegt es sich in erheblicher Distanz zu den alltags-weltlichen Zusammenhängen jeder Vernunftpraxis. Mit dem gesellschaftlichen Leben ist die Diskursrationalität allenfalls dadurch verflochten, daß dieses selbst durch Akte der Verständigung konstituiert wird. Zwar reproduziert sich jede Gesellschaft materiell über die Wege und Resultate zweckrationaler Weltbewältigung. Aber diese instrumentellen Handlungssphären sind mit kommunikativen verschränkt. Da komplexe Gesellschaften ihren Bestand nur über eine Koordinierung der Tätigkeiten ihrer Mitglieder und Teilsysteme sichern können, erfordert die Reproduktion sozialer Systeme eben auch die Erfüllung der Bedingungen kommunativ-diskursiver Rationalität. Indem der Diskurstheoretiker sich auf die Rekonstruktion von Fundamentalnormen für das Verfahren rationaler Willensbildung und Entscheidungsfindung beschränkt, schafft er Raum für die Ausschöpfung aller möglichen Ressourcen menschlicher Daseinsdeutung und -bewältigung, leistet dazu aber keinen eigenen substantiellen Beitrag. Diskurse stehen für jene Prozeduren, nach denen sich Vernunftsubjekte darüber einigen können, was für sie hinter der Idee des «gelungenen Lebens» steht und wie sie ihre verschiedenen Vorstellungen miteinander in Einklang bringen können<sup>59</sup>. Sie sind offen für jede Weltanschauung, die sich mit den diskursiven Mitteln der kommunikativen Vernunft rechtfertigen kann<sup>60</sup>.

<sup>59</sup> Vgl. DERS., Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?, in: DERS., Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Frankfurt 1982, 92–126.

<sup>60</sup> Siehe dazu H.-J. HöHN, Handlungstheorie und Soialethik. Reflexionsstufen einer Ethik sozialen Handelns, in: JCSW 29 (1988) 29–60.

### *1. Das «Andere» der diskursiven Vernunft*

Die Herausforderungen der gegenwärtigen Kulturkritik aber reichen weiter und gehen tiefer, als sie von den Vertretern der Transzentalpragmatik bisher wahrgenommen wurden. Ursprünglich angekommen mit der Absicht, den Kurswert der philosophischen Leitwährung «Vernunft» neu festzusetzen, wurde dabei ein passant die Kritik an der «Dialektik der Aufklärung» (Th. W. Adorno/M. Horkheimer) konstruktiv fortgeschrieben, aber die Auseinandersetzung mit anderen Hauptströmungen der jüngeren Zivilisations- und Vernunftkritik hat keinen meßbaren publizistischen Niederschlag gefunden. Zu erinnern ist vor allem an die psycho-historische und psycho-analytische Kritik des Kantischen Vernunftbegriffs<sup>61</sup>, die von einem neuen Interesse am Mythos und am Irrationalen inspirierte Kritik wissenschaftlicher Weltbewältigung<sup>62</sup> und die Ansätze «postmoderner» Erkenntnistheorien, die aus einer radikalen Destruktion der für die Neuzeit einst maßgeblichen philosophischen Grundlagen resultieren<sup>63</sup>.

Sucht man nach einem gemeinsamen Nenner dieses sehr facettenreichen Streites um das Projekt der Moderne, kann als einheitliches

<sup>61</sup> Vgl. H. BÖHME / G. BÖHME, *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*, Frankfurt 1985; G. BÖHME, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Frankfurt 1985; DERS., *Philosophieren mit Kant. Zur Rekonstruktion der Kantischen Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie*, Frankfurt 1986, 229–249; H. KIMMERLE (Hg.), *Das Andere und das Denken der Verschiedenheit*, Amsterdam 1987.

<sup>62</sup> Siehe hierzu etwa H. POSER (Hg.), *Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium*, Berlin 1979; H. P. DUERR (Hg.), *Der Wissenschaftler und das Irrationale*. 2 Bde., Frankfurt 1981; K. HÜBNER / J. VUILLEMEN (Hg.), *Wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Rationalität*, Stuttgart 1982; M. FRANK, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, Frankfurt 1982; R. GRABSCH, *Identität und Tod. Zum Verhältnis von Mythos, Rationalität und Philosophie*, Frankfurt 1982; H. HOLZHEY / L. LEYVRAZ (Hg.), *Rationalitätskritik und neue Mythologien*, Bern 1983; K. H. BOHRER (Hg.), *Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion*, Frankfurt 1983; R. PANIKKAR, *Rückkehr zum Mythos*, Frankfurt 1985; K. HÜBNER, *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985; K. ALBERT, *Mystik und Philosophie*, St. Augustin 1986.

<sup>63</sup> Zu diesen zuerst in Frankreich virulenten philosophischen Tendenzen vgl. die Arbeiten von M. FOUCAULT, *Von der Subversion des Wissens*, Frankfurt 1977; J.-F. LYOTARD, *Das postmoderne Wissen*, Graz/Wien 1986; DERS., *Der Widerstreit*, Graz/Wien 1987; J. DERRIDA, *Apokalypse*, Graz/Wien 1985; J. BAUDRILLARD, *Die fatalen Strategien*, München 1985; DERS., *Agonie des Realen*, Berlin 1978. Zur Postmoderne-Diskussion insgesamt siehe W. WELSCH, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1987; P. KOSLOWSKI u.a. (Hg.), *Moderne oder Postmoderne? Zur Signatur des gegenwärtigen Zeitalters*, Weinheim 1986; A. WELLMER, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*, Frankfurt 1985.

Motiv gelten, was die Aufklärungskritik seit Hegel<sup>64</sup> beschäftigt: die Verengungen und Einseitigkeiten, die Usurovationen und Verabsolutierungen der neuzeitlichen Ratio. Angegriffen wird die moderne Vernunftkultur als solche; eingeklagt wird aber nicht das Ganze, sondern das «*Andere*» der Vernunft. «Das Andere der Vernunft, das ist inhaltlich die Natur, der menschliche Leib, die Phantasie, das Begehren, die Gefühle – oder besser: all dieses, insoweit es sich die Vernunft nicht hat aneignen können»<sup>65</sup>. Zugelassen und «vernünftig» ist die Natur lediglich als Rohstoffreservoir, der menschliche Leib als Laboratorium physiko-chemischer Prozesse, Phantasie und Gefühle als Impulsgeber kommerzieller Interessen und Werbestrategien.

Das Andere, das die neuzeitliche Vernunft aus sich ausschloß oder als eigenes Moment nicht wahrhaben wollte, erscheint je nach Herkunft der vielfältigen *Kritik an der neuzeitlichen Wissenschaft* in verschiedenem Licht: «Es wird (etwa als Sinnlichkeit und Phantasie) als Gegenkraft eingefordert, als uneingestandene eigene Bestimmung entlarvt (etwa die Aufklärung als Mythos; das Irrationale in der Wissenschaft), als Wahrheit über die fiktive Prätention behauptet (etwa die Vernunft als Macht)»<sup>66</sup>.

Die aufklärerische Austreibung des Nicht-Rationalen aus der Welt erweist sich gleichzeitig als Verlust des Zusammenhangs mit den Tiefen der menschlichen Psyche. Sie wird damit bezahlt, daß sich das Subjekt selbst fremd und unheimlich wird. Die Berechenbarkeit vernünftigen Verhaltens wird erkauft mit einer Exterritorialisierung und radikalen Kontrolle von Spontaneität. Begierden, Bilder, Ideen machen Angst und die Angst, organisiert als Gewissen, dient ihrer Kontrolle»<sup>67</sup>.

Eine Diskurstheorie der Vernunft ist vor diesem Hintergrund a priori überholt, wenn sie die Tatsache unterschlägt, daß die Ratio, an der die Aufklärer die «*differentia specifica*» des Menschseins festmachten, nur den kleineren Teil des menschlichen Seins konstituiert. Das vernünftige Subjekt kann künftig nur noch verstanden werden in der zugleich historischen wie lebensgeschichtlichen Dialektik von Bewußtem und Unbewußtem, Kognitivem und Emotivem, von dem auf Verfügen und Eindeutigkeit fixierten Begriffsdenken und einem Denken in

<sup>64</sup> Vgl. W. OELMÜLLER, *Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel*, Frankfurt 1979.

<sup>65</sup> H. BÖHME / G. BÖHME, *Das Andere der Vernunft*, 13.

<sup>66</sup> E. ANGEHRN, *Krise der Vernunft*, 163.

<sup>67</sup> G. BÖHME, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 11.

Bildern, die quer stehen zur Macht des Begreifens. Von dieser Polarität abzusehen hieße, an jener Rationalisierung sich weiterhin zu beteiligen, «durch welche das Vernunftsubjekt sich gegen Natur, Phantasie oder Leib als prinzipiell superiore Instanz ermächtigt hat»<sup>68</sup> – mit den hinreichend bekannten negativen Folgen.

## *2. Diskursive und komprehensive Vernunft*

Die Rationalitätsverdrossenheit der letzten Jahre lässt sich zu einem großen Teil als fast zwangsläufige Konsequenz einer Selbstauszehrung der Vernunft erklären. Gemeint ist damit nicht allein die ethische Einäugigkeit der Zweckrationalität, sondern auch die Selbstbeschränkung der diskursiven Vernunft auf prüfende Kritik. Auch sie ist noch zu sehr dem Intellektualismus der Neuzeit verhaftet, der vom Guten nur das Gerechte übrig gelassen hat. Selbst wenn es möglich ist, kommunikative und instrumentelle Handlungsrationality miteinander zu verknüpfen, so fehlt ihr immer noch jene Kraft und Kreativität des Denkens, das Lebensräume tatsächlich bewohnbar macht und nicht bloß über die Möglichkeitsbedingungen des Nachdenkens über ihre vernünftige Gestaltung nachdenkt<sup>69</sup>.

Von der aktuellen Vernunftkritik ist daher zu lernen, daß heute keine Bestimmung von Rationalität mehr zureichen kann, die das Vernünftige allein an die logisch-normative Kernstruktur diskursiver Argumentation binden will. Es muß vielmehr darum gehen, die Vernunft im Hinblick auf ihr «Außerhalb» wieder beziehungsfähig zu machen und die prädiskursiven Bedingungen der Möglichkeit kommunikativen Handelns ins Blickfeld zu nehmen. Auf diese Weise kann es vielleicht auch gelingen, die in der Moderne auseinandergetretenen Momente der objektivierenden Erkenntnis, der Fähigkeit zum ethischen Urteil, zur ästhetischen Wahrnehmung und religiösen Erfahrung wieder miteinander zu verknüpfen, um die Ratio zu befähigen, das Unvordenkliche wahrzunehmen und das Unverrechenbare zu schützen. Damit ist der Philosoph keineswegs vor die falsche Alternative gestellt, entweder ins Irrationale überzusetzen oder das Andere der Vernunft unter das Regiment des Diskurses zu bringen. Wer an der Vernunft festhalten und

<sup>68</sup> H. BÖHME / G. BÖHME, Das Andere der Vernunft, 19.

<sup>69</sup> Vgl. auch D. WANDSCHNEIDER, Der Begriff praktischer Vernunft in objektivistischer, formalistischer und kognitivistischer Verkürzung, in: ZphF 31 (1977) 85–99.

dadurch Philosoph bleiben will, hat vielmehr die Möglichkeit, daß er sich in ein vernunftgemäßes Verhältnis zu diesem Anderen setzt. Dieses Andere ist nicht das Unvernünftige, sondern das durch Vernunft an der Grenze der Vernunft Erfahrene und in ihrem Licht Gesehene.

Philosophisch folgt daraus: die diskursive Vernunft zu einer «komprehensiven» Rationalität zu erweitern. Gemeint ist damit, daß das Rationale ohne sein Anderes nicht bestimmbar ist und daß es sich dieses Andere dennoch nicht einverleiben darf. Zugleich muß aber auch dieses Andere eine Beziehung zur Vernunft suchen, wenn es nicht zum Platzhalter von Unverständ und Aberglaube werden will. Eine komprehensiv verstandene Vernunft versucht darum zum einen, das Rationale, das auf das logisch Unhintergehbare, funktional Notwendige und ethisch Gebotene reduziert wurde, in ein Verhältnis zu dem Zufälligen, Veränderlichen und Unerwartbaren zu bringen, das beiden Seiten gerecht wird. Sie setzt die Inhalte und Strukturen der sonst isoliert veranstalteten ethischen, ästhetischen und religiösen Diskurse, der wissenschaftlichen und nicht-wissenschaftlichen Sprachspiele, der philosophischen und nicht-philosophischen Erkenntnisformen so zueinander in Beziehung, daß Entsprechungen, Übergänge und Querlinien zwischen ihnen sichtbar und ihre jeweiligen Verengungen und Verzerrungen überwindbar werden.

Zum anderen bemüht sich eine komprehensiv verstandene Rationalität um eine Sondierung der existentialen Konstitutions- und Vollzugsbedingungen vernünftiger Lebenspraxis. Erst dabei bekommt sie die vor-, meta- und nicht-kognitiven Elemente einer kognitiven Vernunfttheorie in den Blick. Auf der Geltungsbasis argumentativer Rede allein ist es gerade nicht möglich, das zu leisten, was die Transzendenzialpragmatik intendiert: einen unverkürzten Begriff der Vernunft zu rekonstruieren. Er bleibt solange verkürzt, wie davon abstrahiert wird, auf welche diskursiv nicht ableitbaren Voraussetzungen der Diskurs angewiesen ist und daß die Logik der Unvernunft, die Koalition von Willkür, Gewissenlosigkeit und Gewalt oftmals «zwingender» sind als die Überzeugungskraft trifftiger Argumente. Das zweite Apriori vernünftiger Existenz besteht neben dem «Faktum der Vernunft» (I. Kant) daher in der Kontingenz der Vernünftigen und in ihrem Wissen darum, daß das Aposteriori der Unvernunft nicht selten den «unendlichen progressus der Vernunft» anhält. Der Widerstand gegen alles Wider- und Unvernünftige hört dann auf rational zu sein, wenn es keinerlei Aussicht gibt, daß er erfolgreich sein könnte. Dieser Realität zu begeg-

nen reicht die Idealität einer «universalen Kommunikationsgemeinschaft» nicht zu. Wenn nicht darüber hinaus eine Dimension sinnverbürgender Existenz angenommen werden kann, die trotz der faktischen Vergeblichkeit des Vernunftteinsatzes Zielmarken angibt, denen man vernünftigerweise folgen kann, ist der Verzweiflung an der Vernunft bereits vor ihrem Zusammenbruch nicht zu wehren.

Eine aus diesen Elementen zu entwickelnde Theorie der *komprehensiven Vernunft*<sup>70</sup> bleibt immer eine Suchbewegung. Sie fragt nach dem Unabgegoltenen der Vergangenheit und nach dem Grund für die Hoffnung auf eine gelingende Zukunft<sup>71</sup>. Sie strebt nach einer Versöhnung des Menschen mit seiner inneren und äußeren Natur, wird aber zu nüchtern sein, um in einen Kult alles Natürlichen abzugleiten. Sie klagt kritisches Denken ein und findet sich nicht mit der Verkümmерung von Phantasie und Emotionalität ab. Ihr Ziel ist es, eine nicht bloß formale Ordnung der Lebenswelt hervorzubringen und neue Koordinaten rationaler Diskurse zu ermitteln, nach denen nicht bloß immer neu diskutiert wird, sondern vergessene Perspektiven und neue Sensibilitäten für das zu Diskutierende aufkommen. Eben dies ist eine Hauptaufgabe für eine Basistheorie der Philosophie. Sie hat am Ende der Moderne nur dann noch eine Chance, wenn sie das Menetekel der Aufklärung: den Verlust aller Inhalte, nicht aus den Augen verliert.

<sup>70</sup> Zu einer ersten programmatischen Skizze einer Theorie der komprehensiven Vernunft siehe H.-J. HöHN, Krise der Moderne – Krise der Vernunft, 32–37.

<sup>71</sup> Vgl. DERS., Sinn der Geschichte – Sinn des Handelns, in: StZ 206 (1988) 139–142.