

Karl-Heinz Braun

Diskursethik und Subjektwissenschaft

Vorschläge zur subjekttheoretischen Erweiterung der diskursethischen Konzeption von Jürgen Habermas*

»Wer käme schon ohne seinen Kant aus?«
(Habermas, 1991a, S. 152)

In den wissenschaftsgeschichtlichen Selbstverortungen der Kritischen Psychologie wurde bisher der Hauptakzent auf jene Entwicklungen gelegt, die mit der Verselbständigung der Psychologie als Einzelwissenschaft, also der Herauslösung aus den philosophischen Konzeptionen verbunden waren und sind. Damit ist aber nicht in Abrede gestellt, daß es vor und neben diesen Entwicklungen ebenfalls Forschungsansätze gegeben hat und gibt, die für die Psychologie, zumal wenn sie sich selbst als Subjektwissenschaft versteht, von Bedeutung sind. Dies gilt gerade für die Traditionen der Praktischen Philosophie bzw. Ethik, die ihren Ursprung schon bei den Vorsokratikern haben (besonders bei dem Sophisten Protagoras). Von daher betont Holzkamp (1988, S. 46f.) zu Recht, daß moraltheoretisch geleitete Praxisreflexionen immer schon auf die Klärung der Gesellschaftlichkeit und Verantwortbarkeit psychologischen Handelns zielen und insofern für die Kritische Psychologie von genuinem Interesse sind.

Ein derartiger moraltheoretisch fundierter Ansatz ist die aktuell verstärkt erörterte Diskursethik.¹ Diese versteht sich als eine kommunikationstheoretische Interpretation und Weiterentwicklung der Kantschen Ethik,² ist eingelagert in eine umfassende Theorie kommunikativer Rationalität (vgl. Habermas, 1988e, 1. Bd., Kap.I) und entfaltet sich einerseits in der Auseinandersetzung mit anderen moraltheoretischen bzw. ethischen Entwürfen; andererseits »ist aber eine solche Theorie offen für, und sogar angewiesen auf die *indirekte* Bestätigung durch *andere* konsonante Theorien.« (Habermas 1983d, S. 127) Das übergreifende Kriterium für die geforderte »Konsonanz« ist die Einsicht in die sprachlich ermöglichte und vermittelte *Intersubjektivität* menschlichen Handelns (vgl. Habermas 1985c, Kap.IX). – Von dieser Einsicht geht bekanntlich auch die Kritische Psychologie aus und insofern ist es naheliegend, danach zu fragen, was aus kritisch-psychologischer Sicht zur Erweiterung des Ansatzes von Habermas geleistet werden kann.³ In diesem Sinn will ich im ersten Teil

* Überarbeitete und erweiterte Fassung meines Beitrages auf dem I. Kongreß der »Initiative Erneuerung der Psychologie«, Berlin, 17.-20. Februar 1991.

deutlich machen, *daß* und *in welcher Weise* die Diskursethik subjektwissenschaftlichen Problemstellungen nachgeht; und im zweiten Teil werde ich einige methodologische und metatheoretische Fragen der Erweiterung des diskursethischen Ansatzes von Habermas erörtern.

1. *Praktisch-ethische Diskurse als Vermittlungsmedium zwischen subjektwissenschaftlicher Theorie und Praxis*

Es gehört zu den Spezifika praktisch-ethischer Diskurse, daß ihre Reflexionen systematisch an der Alltagspraxis ansetzen, zunächst deren analytische Voraussetzungen aufweisen, von daher die eigenständigen theoretischen Erörterungen begründen und diese dann in die Alltagspraxis zurückvermitteln. Diese Argumentationsschritte sollen hier zunächst rekonstruiert werden.

1.1 *Zur Phänomenologie alltäglicher Moralität und ihren analytischen Voraussetzungen*

Das kennen wir alle:

- Wir sind irritiert und verletzt, wenn Worte oder Gesten der Zuwendung abgewehrt oder ignoriert werden (z.B. von Menschen, die wir lieben gelernt haben).
- Wir sind erstaunt und verärgert, wenn sich jemand »taktlos« verhält (z.B. bei einer Podiumsdiskussion, beim Einkaufen im Supermarkt).
- Wir sind bedrückt, wenn wir die Tatsache zur Kenntnis nehmen, daß Kinder die Hauptopfer kriegerischer Auseinandersetzungen in der sogenannten »Dritten Welt« sind, und wir das Gefühl haben, dagegen sehr wenig, in jedem Fall viel zu wenig tun zu können.
- Wir sind empört, wenn die massenmediale Berichterstattung die Gründe für bestimmte politische Entwicklungen (z.B. den Golfkrieg) verschweigt und damit die Durchsetzung des Grauens mitermöglicht.

Aber auch das kennen wir:

- Wir fordern andere auf, anders zu handeln, als sie es tun (z.B. uns nicht zu belügen), und sind verärgert oder enttäuscht, wenn sie ihre Handlungsweise nicht verändern, weil sie meinen, nicht anders handeln zu können.
- Wir selbst werden von anderen aufgefordert, anders zu handeln, als wir es bisher getan haben, übernehmen ihre Bewertung und entschuldigen uns (z.B. für rüdes Verhalten im Straßenverkehr).
- Wir sehen uns – z.B. durch Erziehungsinstitutionen – mit Handlungsmaßstäben konfrontiert (z.B. Erziehung zu Pünktlichkeit, Fleiß und Disziplin), die wir grundsätzlich ablehnen, ohne aber damit generell das Hinterfragen unseres pädagogischen Handelns zu negieren.

Damit stellt sich die Frage, was denn eigentlich »hinter« all dieser und ähnlichen Erfahrungen, Wahrnehmungen, spontanen Bewertungen und psychischen

Konflikten »steckt«: Ob ihnen etwas Spezifisches, eine besondere Betrachtungsweise notwendig Machendes zugrunde liegt; oder ob die angedeuteten phänomenalen Gleichheiten bzw. Ähnlichkeiten Unterschiedliches bis Gegensätzliches beinhalten. Ein erster Schritt zur Klärung ist die Suche nach jenen prinzipiellen, analytischen Voraussetzungen, die in den skizzierten Szenen gemacht werden und ohne deren *wechselseitige* Anerkennung solche Handlungsweisen bzw. ihre Problematisierung überhaupt nicht denkbar sind. Ich will vier Aspekte hervorheben:

- Die Menschen können *anders* handeln, als sie es getan haben oder aktuell tun oder vorhaben zu tun, aber sie können *nicht beliebig* handeln. Nur wenn sie anders handeln können, ist es möglich, eine Handlung als falsch zu qualifizieren; nur wenn sie nicht wirklich frei handeln können, ist es möglich, eine Handlung als falsch einzuschätzen und sie dennoch zu akzeptieren (»Sie konnte nicht anders handeln bei dem Konflikt auf dem Sozialamt«) (vgl. Habermas, 1976b, S. 96, 103).
- In die situativen Entscheidungsspielräume (z. B. in einem Feriencamp) gehen aber nicht nur die objektiven Handlungsmöglichkeiten als Handlungsvoraussetzungen ein (z. B. die soziale Lage der Kinder und PädagogInnen, die Struktur der veranstaltenden Organisation, die ökologische Umgebung), sondern immer und zugleich auch die subjektiven Handlungsgründe als personale Entscheidungsmotive (z. B. die pädagogischen Ziele, die politischen Absichten, die spontanen Impulse). Nur deshalb können wir über »gute« Handlungen erfreut, glücklich, begeistert sein und über »schlechte« (von uns selbst und anderen) verletzt, empört, irritiert, verzweifelt (vgl. Habermas, 1983c, S. 58f.).
- Noch eine weitere Voraussetzung wird hinsichtlich der Subjektivität gemacht: Die konkreten Individuen sind offensichtlich in der Lage, sich selbst in der Welt, in der sie leben, zu erkennen und zu verorten und damit die Bedingungen und Gründe ihres Handelns sich selbst und anderen mehr oder weniger klar zu Bewußtsein zu bringen. Diese prinzipielle Vernunftsfähigkeit liegt auch der juristischen Annahme der Zurechnungs-, Geschäfts- und Schuldfähigkeit zugrunde (vgl. Habermas, 1983c, S. 77f.).
- Diese personale Vernunftsfähigkeit wird nun offensichtlich nicht völlig oder auch nur hinreichend mit der konkret vorfindlichen, »positiv« bestimmbaren Vernunftsfähigkeit des je konkreten Individuums identifiziert; in die Vorstellung, daß auch dieses Individuum anders handeln könnte, geht neben der Annahme, daß es dies auch täte, wenn die Bedingungen günstiger wären (z. B. die Entlastung der LehrerInnen von unsinnigen Leistungsbewertungen), die begründete Vermutung ein, daß die Betreffenden *lernfähig* sind und es deshalb überhaupt sinnvoll ist, nicht nur die Handlungsbedingungen, sondern auch die subjektiven Handlungsgründe kritisch offenzulegen (so kann sich z. B. aufgrund einer langen »Heimkarriere« die Aggressivität bei einem

Jugendlichen derart verselbständigt haben, daß sie auch bei einer angemessenen pädagogischen Praxis nicht »von selbst« aufgegeben wird, nicht »spontan« verschwindet, sondern dazu tiefgreifende Lernprozesse notwendig sind; vgl. Habermas 1988e, 1. Bd., S. 44).

Diese Überlegungen lassen sich nun in zweifacher Weise zuspitzen und »radikalisieren«: Einerseits geht in die skizzierten Bewertungsprozesse die Vorstellung ein, daß die Menschen und ihre Lebensbedingungen nicht so bleiben müssen, wie sie sind, ja, daß sie irgendwie etwas »Unmoralisches« an sich haben (vgl. Habermas 1991j, S. 136f.). In dem Traum vom »guten Leben« klingt ein *Universalitätsstandpunkt* des eigenen Denkens, Fühlens und Handels an (vgl. Habermas, 1991d, S. 136f.; ders., 1991e, S. 148ff.). – Andererseits sind solche Reflexionen vom Bedingungsstandpunkt »Dritter Person«, also »Unbeteiligt Anwesender« prinzipiell nicht möglich. Moralische Reflexionen und Handlungsorientierungen setzen zwingend den *Subjektstandpunkt* der »Ersten Person« voraus (vgl. Habermas, 1983b, S. 34).

Die Aufdeckung der impliziten Voraussetzungen alltäglicher Moralität ist einerseits *zwingend* in dem Sinn, daß sie deutlich macht, daß hier etwas praktisch Relevantes geschieht, dem wir uns nicht einfach entziehen können und das von daher auch nicht »vom Tisch gewischt« werden kann und darf. Sie ist aber andererseits auch *vage*, weil empirisches Fundament und theoretischer Zusammenhang dieser einzelnen Voraussetzungen nicht viel weiter geklärt werden können, als es bisher geschah. Von daher bedürfen ethische Reflexionen der weitergehenden argumentierenden Aufklärung, in der es darum geht, die Alltäglichkeit dieser subjektiven Erfahrungen mit intersubjektiven Moralitätsvorstellungen und deren Implikationen zu *überschreiten* in Richtung auf metasubjektive Fragestellungen und sie andererseits in ihrer Substanz zu *bewahren*, in ihrer Eigenart präsent zu halten und nicht vermittels von Klassifikationen, Typenbildungen, Idealsetzungen (z.B. von »dem fleißigen Menschen«, von der »wahren Erziehung«, der »idealen, emanzipierten Gesellschaft«) zum Verschwinden zu bringen. – Diese Doppelaufgabe⁴ ist nicht in einem Schritt leistbar, dazu bedarf es vielmehr einer argumentativen »Doppelstrategie«; hierauf verweist auch die Unterscheidung zwischen praktisch-*moralischen* und praktisch-*ethischen* Diskursen (vgl. Habermas 1991f, S.7; und bes. 1991i).

1.2 *Gerechtigkeit und Solidarität als normativer («idealer») Gehalt praktisch-moralischer Diskurse*

Wesentliches Ziel der praktisch-moralischen Diskurse ist die Herausarbeitung und Klärung jener Voraussetzungen, die mit jeder Art von *Verständigung* (also der strukturellen Alternative zur Möglichkeit, Menschen aufgrund von Machtbefugnissen zu etwas zu *zwingen*) schon immer eingegangen und implizit anerkannt werden.

Diese pragmatischen Voraussetzungen der Konsensbildung weisen die Eigentümlichkeit auf, daß sie starke Idealisierungen enthalten. Unvermeidlich, aber oft kontrafaktisch ist beispielsweise die Unterstellung, daß alle Gesprächsteilnehmer dieselben sprachlichen Ausdrücke bedeutungsidentisch verwenden. Mit ähnlichen Idealisierungen sind auch die Geltungsansprüche verbunden, die ein Sprecher für den Inhalt seiner assertorischen, normativen oder expressiven Sätze erhebt: was ein Sprecher hier und jetzt, in einem gegebenen Kontext als gültig behauptet, transzendiert *seinem Anspruch nach* alle kontextabhängigen, bloß lokalen Gültigkeitsstandards. Mit dem normativen Gehalt solcher idealisierenden und doch unvermeidlichen Kommunikationsvoraussetzungen einer faktisch geübten Praxis findet die Spannung zwischen dem Intelligiblen und Empirischen Eingang in die Sphäre der Erscheinungen selber. Kontrafaktische Voraussetzungen werden zu sozialen Tatsachen – dieser kritische Stachel sitzt einer sozialen Realität, die sich über verständigungsorientiertes Handeln reproduzieren muß, im Fleisch. (Habermas, 1988c, S. 55; vgl. auch ders., 1991a, S. 133ff.; ders., 1991j, Kap. 7.)

Nun enthalten diese kontrafaktischen Annahmen ein Doppelmoment, welches der Tatsache Rechnung trägt, daß die TeilnehmerInnen an praktisch-moralischen Diskursen sich einerseits als Teil der menschlichen Gattung begreifen, aber zugleich immer auch in eine konkrete Lebenswelt eingebunden sind, daß sie also in diesen Diskursen zwar ihre Lebenswelt *überschreiten*, sie dabei aber *nicht verlassen* (denn irgendeiner Lebenswelt gehören die konkreten Individuen stets an)(vgl. Habermas, 1991j, S. 124f.).

Der erste Aspekt wird – spätestens seit Platon – als *Gerechtigkeitsfrage* erörtert. So betrachtet sind praktisch-moralische Diskurse darauf ausgerichtet, die Gattungsperspektiven *vermittels des Standes* historisch möglichen Wissens zu formulieren und zu verbreiten. Ihre historisch relativen Resultate mit universellem Geltungsanspruch wollen verallgemeinerbare Handlungsperspektiven eröffnen. Dies bedeutet,

daß eine strittige Norm unter den Teilnehmern eines praktischen Diskurses Zustimmung nur finden kann, ... wenn die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus einer *allgemeinen* Befolgung der strittigen Norm für die Befriedigung der Interessen eines *jeden einzelnen* voraussichtlich ergeben, von allen *zwanglos* akzeptiert werden können. (Habermas, 1983c, S. 103)

Nur solche Ansprüche und Bestimmungen können als *gerecht* angesehen werden, weil sie von der strukturellen Gleichbehandlung der Menschen ausgehen, somit – jenseits aller harmonistischen Konstruktionen – den gleichmäßigen Respekt vor der Würde des Menschen zum Ausdruck bringen, also die strukturelle Unvertretbarkeit individueller Freiheitsansprüche »einklagen«.

Solche Erörterungen setzen nun in der Diskursethik – im Unterschied etwa zu Platon – nicht oberhalb oder gar jenseits der Lebenspraxis der Menschen an, sondern wollen sie durchdringen, wollen die notwendige Intersubjektivität des menschlichen Handelns den Beteiligten erkennbar machen und für sie orientierungsrelevant werden lassen. Hier ist also zu beachten,

daß eine strittige Praxis oder Regel nur dann gültig ist, wenn sie die Zustimmung der Betroffenen *selber* finden könnte – nämlich unter solchen Diskursbedingungen, die alle Teilnehmer nötigen, auch die Perspektive eines jeden anderen einzunehmen. Die ideale Rollenübernahme darf nicht als das neutrale Geschäft einer dritten Person vorgestellt werden; sie ist eine intersubjektive Veranstaltung, aus der heraus sich die Perspektive der ersten Person Plural einer

kontrafaktisch erweiterten Gemeinschaft bildet. Allein aus dieser Perspektive einer höherstufigen Intersubjektivität, die den Zugang zum intuitiven Wissen der Beteiligten nicht abschneidet und deren Ja-/Nein-Stellungnahmen nicht präjudiziert, läßt sich unparteilich beurteilen, was *gleichermaßen gut* für alle ist. (Habermas, 1990c, S. 74)

Auch wenn in praktisch-moralischen Diskursen *metasubjektive* Problemstellungen verhandelt werden, so bedürfen sie dennoch – wie schon angeklungen – der *intersubjektiven* Verständigung. Sollen die anvisierten Diskursbefunde über Gerechtigkeit und Allgemeininteressen aufklären, dann müssen die Diskurse selber soweit irgend möglich egalitär und repressionsfrei sein, also manipulierte Zustimmung und erpreßte Versöhnung nicht nur nicht nahelegen, sondern soweit wie möglich verhindern. Insofern dürfen »nur die Normen Geltung beanspruchen ..., die die Zustimmung aller Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses finden (oder finden könnten).« (Habermas, 1983c, S. 103) Praktisch-moralische Diskurse sind daher nicht wie in der griechischen Polis eine personal beschränkte Instanz, die über Geltungsansprüche entscheidet, sondern sie sind ein kritisches Verfahren, welches über die jeweils eingebrachten Geltungsansprüche in prinzipiell unabschließbarer Weise argumentative Klärungen herbeiführt. Insofern haben sie die *Solidarität* zu ihrer Voraussetzung und realisieren sie zugleich. Denn Solidarität bezieht sich auf die wechselseitige Verschränkung von Entwicklungsperspektiven in gemeinsamen Lebenszusammenhängen, die es zu schützen und zu entfalten gilt. Solidarität in diesem Sinn ermöglicht überhaupt erst ungezwungene Stellungnahmen und freiwillige Übereinstimmung.

Jede autonome Moral muß zwei Aufgaben in einem lösen: sie bringt die Unantastbarkeit der vergesellschafteten Individuen zur Geltung, indem sie Gleichbehandlung und damit gleichmäßigen Respekt vor der Würde eines jeden fordert; und sie schützt die intersubjektiven Beziehungen reziproker Anerkennung, indem sie von den Individuen als Angehörigen einer Gemeinschaft, in der sie sozialisiert worden sind, Solidarität fordert. *Gerechtigkeit* bezieht sich auf die gleichen Freiheiten unvertretbarer und sich selbst bestimmender Individuen, während sich *Solidarität* auf das Wohl der in einer intersubjektiv geteilten Lebensform verschwisterten Genossen bezieht – und damit auch auf die Erhaltung der Integrität dieser Lebensform selbst. Moralische Normen können nicht eins ohne das Andere schützen: die gleichen Rechte und Freiheiten des Individuums nicht ohne das Wohl des Nächsten und der Gemeinschaft, der sie angehören. (Habermas, 1986a, S. 311; vgl. ders., 1991d, S. 127)

Dabei kann das Wohl der Gemeinschaft, der »je ich« angehöre, nicht gesichert und gestaltet werden, wenn nicht das Wohl *aller* Gemeinschaften, also aller Menschen, berücksichtigt wird; insofern beinhaltet diese Orientierung auf die eigene Gemeinschaft keine Privilegierung oder Ausgrenzung. Sie macht vielmehr einen anderen Sachverhalt deutlich:

Derselbe universalistische Gehalt muß jeweils aus dem eigenen historischen Lebenszusammenhang angeeignet und in den eigenen kulturellen Lebensformen verankert werden. Jede kollektive Identität, auch die postnationale, ist sehr viel konkreter als das Ensemble moralischer, rechtlicher und politischer Grundsätze, um das sie sich kristallisiert. (Habermas, 1990d, S. 154; vgl. ders., 1991e, S. 149f.)

In den praktisch-moralischen Diskursen wird psychologisches Wissen im Sinn von subjektwissenschaftlichem Grundlagenwissen hervorgebracht und benötigt, es wird dort »produziert« und angeeignet. Auch in diesem Sinn haben Wissenschaftsinstitutionen keinen Monopolanspruch auf Wahrheitsfindung und -verbreitung. Es ist umgekehrt: Ihre Verfahren und Befunde sind daran zu »messen«, inwieweit sie zur Klärung praktisch-moralischer Fragen beizutragen vermögen. Daß die Psychologie dies über weite Strecken nicht leistet, signalisiert das Kongreßthema: *Erneuerung der Psychologie*.

1.3 *Die widersprüchliche Einheit von Moralität und Sittlichkeit in praktisch-ethischen Diskursen*

Wenn man sich den bisherigen Argumentationsgang vergegenwärtigt, dann wird sofort deutlich, wie wenig sich moralische Gesichtspunkte aus dem spontanen Alltagsdenken ergeben, wie sehr also moralische Reflexionen *abstraktive* Leistungen notwendig machen. Das hängt auch damit zusammen, daß Moralität sich in der Lebenspraxis *nie unmittelbar* »niederschlägt« und »ausdrückt«, sondern daß hier komplexe Vermittlungsprozesse vorliegen. Die kognitive »Vermittlungsarbeit« leistet der Begriff der *Sittlichkeit*, denn er bringt – gegen die Tendenzen zur moralischen Bedenkenlosigkeit – die Bedeutung von Gerechtigkeit und Solidarität für die konkrete Lebensgestaltung zum Ausdruck und zu Bewußtsein; und er fragt zugleich – in Absetzung von Tendenzen des moralisch gemeinten Fundamentalismus, Rigorismus und Konformismus – wie sich diese *universellen* Gestaltungsprinzipien in *plural-egalitären* Lebensformen verwirklichen können (vgl. Habermas, 1988d, S. 179ff.). Aus dem Blickwinkel der Diskursethik handelt es sich hier um die Unterscheidung zwischen und die Vermittlung von *Begründungsdiskursen* und *Anwendungsdiskursen*, denen eine Differenzierung des Praktischen selber zugrunde liegt; denn

die *moralischen Fragen*, die unter dem Aspekt der Verallgemeinerungsfähigkeit von Interessen oder der *Gerechtigkeit* grundsätzlich rational entschieden werden können, werden nun von den *evaluativen Fragen* unterschieden, die sich unter dem allgemeinsten Aspekt als Fragen des *guten Lebens* darstellen und die einer rationalen Erörterung nur *innerhalb* des Horizonts einer geschichtlich konkreten Lebensform oder einer individuellen Lebensführung zugänglich sind. (Habermas, 1983d, S. 189f.; vgl. ders., 1991j, Kap. 4)

Eine qualitativ neue Struktur erhalten diese theoretischen und praktischen Vermittlungsbemühungen zwischen Moralität und Sittlichkeit mit der Herausbildung und Existenz gesellschaftlicher *Abhängigkeits-* und *Unterdrückungsverhältnisse*, also der Möglichkeit, Menschen gegen deren Willen und Absichten, damit gegen solidarische Einfühlung und Verständigung, zu bestimmten Handlungen bzw. Handlungsweisen zu *zwingen*. Sittlichkeit wird auf diese Weise *entzweite Sittlichkeit* und die Begründungs- und Anwendungsdiskurse erhalten neue Qualitätsmomente:

- Die praktisch-moralischen Diskurse klären nun nicht nur den Perspektivengehalt von Gerechtigkeit und Solidarität, sondern bringen zugleich die Tatsache zum Ausdruck und zur Geltung, daß unter den Bedingungen gesamtgesellschaftlicher, alltäglich-lebensweltlicher und personaler Entfremdung und Verdinglichung ihre plural-egalitäre Verwirklichung strukturell verunmöglicht ist. Die im praktisch-moralischen Diskurs immer schon notwendige hypothetische Einstellung zur Wirklichkeit, also die kognitive wie emotionale Fähigkeit, die Wirklichkeit im Horizont von Möglichkeiten zu betrachten, gewinnt nun eine explizit gesellschaftskritisch-transitorische Dimension mit konstruktiven Momenten (vgl. Habermas, 1983b, S. 40f.; ders., 1986b, S. 30f.; ders., 1991j, S. 197ff.).
- Praktisch-ethische Diskurse fragen nun auch danach, wie unter den Bedingungen entzweiter Sittlichkeit *verantwortbares* Handeln möglich ist und entsprechende Lernprozesse gefördert werden können. Sie »warnen« die Individuen vor moralisch-sittlicher Beliebigkeit und schützen sie zugleich vor moralisch gemeinten Überlastungen und Überforderungen (vgl. Habermas, 1984, S. 231, 246f.).

Ich kann in diesem eher programmatischen Beitrag die konkreten Gehalte der praktisch-ethischen Diskurse selbstverständlich nicht entfalten; statt dessen möchte ich die beiden zentralen »Gebiete« der entsprechenden diskursethischen Reflexionen knapp umreißen:

a) Der eine Problemkomplex umfaßt das, was Habermas (1986b, S. 28ff.; ders., 1991g, S. 42ff.) als *entgegenkommende Lebensformen* bezeichnet hat; denn vom »Diskurs selbst können die Bedingungen nicht erfüllt werden, die notwendig sind, damit alle jeweils Betroffenen für eine regelrechte Teilnahme an praktischen Diskursen instandgesetzt werden.« (Ebd., S. 30) Notwendig sind also Bedingungen, die es *nahelegen*, anstehende Konflikte (z.B. in einem Jugendzentrum, in einer politischen Organisation oder in einer wissenschaftlichen Vereinigung) eben nicht mit Zwang und Gewalt, also mit herrschaftskonformen und herrschaftsweitergebenden Mitteln zu regulieren, sondern vermittelt rational begründeter Erörterungen und motivationsbildender Diskurse, die zumindest das Ziel eines fairen Kompromisses anstreben (vgl. Habermas, 1989a, Pkt. II-IV; ders., 1990e, Pkt. III). Zu den Bedingungen, die solche entgegenkommenden Lebensformen fördern, gehören u.a.:

- Die Orientierung des staatlich-politischen Handelns an den *Menschenrechten* (dem Recht auf Leben, dem Recht auf Freiheit, dem Recht auf Streben nach Glück, dem Recht auf Arbeit, dem Recht auf Gesellschaftsveränderung, usw.) und damit die Artikulation und Durchsetzung der Prinzipien der *Rechtsstaatlichkeit*. Diskursethische Erörterungen haben hier die Funktion einer kritischen Bewertung und Alternativbestimmung von gesellschaftlich-politischen Entwicklungen: z.B. des Golfkriegs (vgl. Habermas, 1991a, S. 10ff.;

- ders., 1991b), der Vereinigung der beiden deutschen Staaten (vgl. ders., 1990g; ders., 1991a, S. 45ff., ders., 1991c), aber auch z.B. von theoretisch-ideologischen Tendenzen, wie sie sich im »Historikerstreit« gezeigt haben (vgl. ders., 1989b; ders., 1991a, S. 74ff.), aber auch in der philosophischen Abkehr von der Aufklärung (vgl. ders., 1985c, Kap. IV-X9).
- Die *Sozialstaatlichkeit* als Teilvergesellschaftung der individuellen Existenzrisiken und Schaffung verallgemeinerter Reproduktionsbedingungen. Diese Sozialstaatlichkeit ist ein Kompromiß, weil sie die strukturellen Abhängigkeiten *anerkennt* und »*abfedert*«, ihre Ambivalenz von *Freiheitsverbürgung* und *Freiheitsentzug* (Habermas, 1988e, 2. Bd., S. 531) macht sie auch für die praktisch-ethischen Diskurse von ambivalenter Bedeutung, sie *ermöglicht* und *behindert* sie zugleich.
 - Die Bewegungen und »Vereinigungen« der *Zivilgesellschaft* bzw. der *politischen Öffentlichkeit* entfalten sich im Widerspruch von *Macht* und *Diskurs*: In den nicht-vermachteten Bereichen sind sie zwar relativ frei, können aber deshalb die Institutionen der Macht nur belagern, nicht jedoch erobern; setzen sie zur »Eroberung« an, brauchen sie demokratisch legitimierte Macht, also mehrheitliche Verständigung über den gerechtigkeitsfördernden Einsatz von Machtmitteln, was wiederum tendentiell – wie jede Machtausübung – einer wirklichen, allseitigen Verständigung entgegensteht (vgl. Habermas, 1990f, S. 45ff.). Ein spezifisches Mittel politischer Aufklärung sind dabei die verschiedenen Formen des zivilen Ungehorsams und der begrenzten Regelverletzung (vgl. Habermas, 1985a,b; ders., 1987a).
 - Das allgemeinbildende, öffentliche (nicht schon zwingend: staatliche) *Bildungswesen*, welches im Spannungsverhältnis von *Bildung* und *Herrschaft* (s*icherung*) existiert, fördert und behindert (durch Selektion, Leistungsdruck, Distanz zur Lebenswelt, Sprachanomalien usw.) die Ausbildung der Fähigkeiten und Bereitschaften zur Teilnahme an praktisch-moralischen und praktisch-ethischen Diskursen, eröffnet und verschließt individuell-gesellschaftliche Perspektiven, weckt Interessen und leitet sie zugleich fehl (vgl. Habermas, 1987b; ders., 1988e, 2. Bd., S. 544ff.).
- b) Damit drängt sich unmittelbar die Frage auf, welche Konsequenzen diese widersprüchlichen Voraussetzungen der praktischen Diskurse für die konkreten Verständigungsprozesse haben. Dieser Frage ist Habermas bisher besonders unter dem Aspekt der Entstehung und Überwindung von *Kommunikationspathologien* nachgegangen (vgl. bes. Habermas, 1984; ergänzend auch ders., 1988c, S. 59f.; ders., 1991g, S. 46ff.). Dabei sieht er den Schlüssel zur Pathogenese der sprachlichen Kommunikation ... in bestimmten *Überlastungen der äußeren Organisation der Rede, die auf die innere Organisation der Rede abgewälzt werden müssen* und eine systematische Verzerrung zur Folge haben. Ich gebrauche den Ausdruck »*Verzerrung*«, weil ich daran festhalten möchte, daß die innere Organisation der Rede universale und unausweichliche Präsuppositionen sprachlicher Kommunikation zum Ausdruck bringt; die transzendente Notwendigkeit, die in diesem Charakter der Unausweichlichkeit

oder Alternativlosigkeit beschlossen ist, bedeutet nicht Unverletzbarkeit, sondern: falls die innere Organisation der Rede verletzt wird, treten pathologische Verformungen der Kommunikationsmuster auf. Die Pathogenese geht m.a.W. auf einen Problemdruck zurück, den die äußere Organisation der Rede an die innere Organisation mit einem Verzerrungseffekt weitergibt. (Habermas, 1984, S. 244)

Solche kommunikationspathologischen Verzerrungen zeigen sich in bezug auf die Erörterung der *Richtigkeit* von Handlungsnormen z.B. darin, daß jemand sich »taktlos« verhält, indem er die berechnete soziale Distanz nicht wahrt und unbegründete Intimität herzustellen versucht; oder wenn jemand mit einer stark formalisierten Situation (z.B. bei einem Vortrag oder einer öffentlichen Rede) nicht fertig wird und sie deshalb »verpatzt«; oder wenn sich jemand stereotyp, also völlig situationsunabhängig verhält (z.B. bei einer Diskussion alternative Argumente nicht zur Kenntnis nimmt und nur seine eigenen dauernd wiederholt) (vgl. ebd., S. 250f.). – In bezug auf die normativ zu erwartende *Wahrhaftigkeit* der Kommunikation zeigen sich Pathologien z.B. darin, daß jemand die Unwahrheit sagt, ohne es zu bemerken; daß Beteiligte sich selbst und anderen Gefühle (der Zuwendung, der Ablehnung, der Skepsis usw.) vortäuschen, die sie tatsächlich gar nicht oder zumindest so nicht »haben«; daß Äußerungen den latenten Befindlichkeiten widersprechen (vgl. auch dazu ebd., S. 248ff.).

Solche strukturellen Brüche innerhalb der Verständigungsprozesse können dabei zugleich gesellschaftlich anerkannt sein (so daß es z.B. für »normal« erklärt wird, daß »man sich« in persönlichen Beziehungen Gefühle – auch – vortäuschen hat). So betrachtet ist systematisch verzerrte Kommunikation die »notwendige« subjektiv-sprachliche Seite objektiver Abhängigkeits- und Unterdrückungsverhältnisse, ist sie Teil der »ganz normalen« Entfremdung und Verdinglichung.

Weil die systematisch verzerrte Kommunikation den Faden verständigungsorientierten Handelns weiterspinn, kann eine solche Störung u.U. kulturell normalisiert werden. Das Vertrackte an der 'systematischen Verzerrung' besteht darin, daß dieselben Geltungsansprüche, die verletzt werden (und deren Verletzung pathogene Auswirkungen hat) zugleich dazu dienen, den Schein konsensuellen Handelns aufrechtzuerhalten.« (Habermas, 1984, S. 253)

Und er fährt fort (ebd., S. 253f.):

Systematisch verzerrte Kommunikationen sind Ausdruck eines Konfliktpotentials, das nicht vollständig unterdrückt werden kann, aber nicht manifest werden soll. Einerseits wird die Kommunikationsstruktur unter der Gewalt unaustragener Konflikte gleichsam verbogen, weil die Geltungsbasis der Rede versehrt ist; andererseits ist diese verbogene Struktur zugleich die Form der Stabilisierung eines Handlungszusammenhangs, der zwar mit Konfliktpotential aufgeladen ist, der aber dieses Potential auch bindet und gewissermaßen stillstellt. Es handelt sich also um Konflikte, die weder offen austragen, noch konsensuell gelöst werden können, sondern mit einem kommunikativen Verzerrungseffekt dahinschwelen.

Mit den Begriffen »entgegenkommende Lebensweise« und »systematisch verzerrte Kommunikation« hat Habermas einen theoretischen Rahmen umrissen, in dem er die Förderung der objektiven und subjektiven Verständigungsmöglichkeiten erörtern kann. Sie bilden zugleich einen kritischen Maßstab, um vorhandene

theoretische und praktische Ansätze in der Psychologie bewerten zu können; zugleich enthalten sie Perspektiven für wirkliche *Erneuerung* der Psychologie.

2. *Diskursethik als Subjektwissenschaft:*

Zu einigen methodologischen und metatheoretischen Problemen der subjekttheoretischen Erweiterung des diskursethischen Ansatzes von Habermas

Ich habe im ersten Teil zu zeigen versucht, daß diskursethische Erörterungen die Notwendigkeit einer strukturellen Erneuerung der Psychologie deutlich machen, denn in deren Kontext erhellt, daß psychologische Forschung nach dem Paradigma der *experimentell-statistischen Bedingungskontrolle* die Möglichkeit und Verantwortbarkeit individuellen Handelns angemessen zu thematisieren nicht in der Lage ist, weil der bedingungsunterworfenen Mensch sich keine ethischen Fragen im anspruchsvollen Sinn stellt. Schon Kant (1974a, S. 93) verwies darauf, daß dem Fatalisten moralische Erwägungen fremd sind. – Der damit erreichte Konsens über die Erneuerung der Psychologie konzentriert sich somit darauf, daß diese in Zukunft *als Subjektwissenschaft* zu betreiben sein wird.⁵ Hinter diese Einsicht und das damit erreichte Problembewußtsein sowie die von der Diskursethik vorgeschlagenen Forschungsperspektiven kann es verantwortbarerweise kein Zurück geben.

Es ist aber wohl möglich und sinnvoll, *innerhalb* dieses Konsenses Kontroversen darüber zu führen, *wie* den subjektwissenschaftlichen Erkenntnisinteressen in Theorie und Praxis am besten gedient ist. Dies hat Holzkamp in seinem Beitrag auf diesem Kongreß betont (vgl. Holzkamp, 1991b, S. 5f.), dies ist konstitutiver Teil des Selbstverständnisses der Diskursethik (s.o.), und dies gehört auch für Kant zu den Selbstverständlichkeiten seines Philosophierens (vgl. Kant, 1974a, S. 111f.; ders., 1977b, S. 243f.), es hat also nichts mit Dogmatismus, Sektierer- und Sektentum zu tun, sondern ist Ausdruck und Erfordernis einer *konsequenten Denkungsart* (vgl. Kant, 1974a, S. 111). – In diesem Sinn will sich nun einige problematische Aspekte des diskurstheoretischen Ansatzes von Habermas erörtern;⁶ dazu werde ich im ersten Schritt die Problemlage in der Ethik Kants darstellen, dann die kommunikationstheoretische Weiterentwicklung dieses Ansatzes in der Diskursethik ausleuchten und schließlich die Frage behandeln, inwieweit die Kritische Psychologie mit ihren Verfahren und theoretisch-empirischen Befunden zur Lösung von bestimmten Schwierigkeiten der Diskursethik und damit zu ihrer Weiterentwicklung beitragen kann.⁷

2.1 *Theorie und Empirie:*

Von der normativen zur kategorialen Grundlegung der Ethik

Unter dem Aspekt des Verhältnisses von Theorie und Empirie war es für Kants Grundlegung der Ethik charakteristisch, daß die Basis dieser Ethik, die

Metaphysik, prinzipiell auf jeden Empiriebezug verzichtet. Bereits in der Vorrede zur »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« heißt es:

Man kann alle Philosophie, so fern sie sich auf Gründe der Erfahrung fußt, *empirische*, die aber, so lediglich aus Prinzipien a priori ihre Lehren vorträgt, *reine* Philosophie nennen. Die letztere, wenn sie bloß formal ist, heißt Logik; ist sie aber auf bestimmte Gegenstände des Verstandes eingeschränkt, so heißt sie *Metaphysik*.

Auf solche Weise entspringt die Idee einer zwiefachen Metaphysik, einer *Metaphysik der Natur* und einer *Metaphysik der Sitten*. (Kant, 1974a, S. 11f.)

Und in der Vorrede zur »Kritik der praktischen Vernunft« schreibt Kant (1974b, S. 116f.):

Denn wir sagen nur, daß wir etwas durch Vernunft erkennen, wenn wir uns bewußt sind, daß wir es auch hätten wissen können, wenn es uns auch nicht so in der Erfahrung vorgekommen wäre; mithin ist Vernunftkenntnis und Erkenntnis a priori einerlei. Aus einem Erfahrungssatze Notwendigkeit ... auspressen wollen, mit dieser auch wahre Allgemeinheit (ohne welche kein Vernunftschluß, mithin auch nicht der Schluß aus der Analogie, welche eine wenigstens präsumierte Allgemeinheit und objektive Notwendigkeit ist, und diese also doch immer voraussetzt) einem Urteile verschaffen wollen, ist gerader Widerspruch.

Um kein Mißverständnis aufkommen zu lassen: Kant ignorierte nicht einfach die Ergebnisse der neueren Wissenschaften (er war selber auch ein ausgezeichneter Naturforscher), sondern er versuchte *Wissenschaft* und *Metaphysik* in ein kritisch-konstruktives Verhältnis zu setzen, also einen Ansatz zu erarbeiten, in dem die Wissenschaft zum legitimen Erbe der Metaphysik wird. In diesem Sinn heißt es zum Schluß der »Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können« (also der »populären Kurzfassung« der umfassenden »Kritik der reinen Vernunft«) u.a.:

Ob aber gleich die Zeit des Verfalls aller dogmatischen Metaphysik ungezweifelt da ist, so fehlt doch noch manches dran, um sagen zu können, daß die Zeit ihrer Wiedergeburt, vermittelt einer gründlichen und vollendeten Kritik der Vernunft dagegen schon erschienen sei. (Kant, 1977b, S. 244)

Als eine wirkliche Alternative zur alten Metaphysik muß diese neue Metaphysik »Wissenschaft sein, nicht allein im Ganzen, sondern auch allen ihren Teilen, sonst ist sie gar nichts; weil sie, als Spekulation der reinen Vernunft, sonst nirgends Haltung hat, als an allgemeinen Einsichten.« (Ebd., S. 249)

Dieses Bemühen um eine Vermittlung von Wissenschaft und Metaphysik findet in der Überzeugung statt, daß die *Vernunft* Daseinsprinzip nicht nur der menschlichen Gattung, sondern *aller* Wirklichkeit ist und daß die Menschheitsgeschichte ein zwar widersprüchlicher, aber doch stetig und sicher *fortschreitender*, zugleich aber auch unabschließbarer Prozeß zu mehr Vernünftigkeit und Humanität ist (dies brachte Kant sehr kompakt im Ersten und Zweiten Satz seiner »Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht« zum Ausdruck; vgl. Kant, 1977d, S. 35f.), wobei die konstitutive Idee das Ideal einer vollkommenen, vervollkommeneten gesellschaftlichen Ordnung darstellt (vgl. ebd., S. 47ff.; vgl. auch ders., 1977c, S. 56ff.).

Solche metaphysischen Gewißheiten sind heute zerbrochen. Damit hat die Philosophie zugleich ihre privilegierte Funktion gegenüber der Wissenschaft endgültig verloren. Diese Einsicht ist für die Diskursethik konstitutiv, so wenn Habermas (1983a, S. 11f.) schreibt:

Es besteht also ein Zusammenhang zwischen der *fundamentalistischen* Erkenntnistheorie, die der Philosophie die Rolle eines *Platzanweisers* für die Wissenschaften einbringt, und einem der Kultur im ganzen übergestülpten *ahistorischen* Begriffssystem, welchem die Philosophie die nicht minder zweifelhafte Rolle eines *Richters* verdankt, der über die Hoheitsgebiete von Wissenschaft, Moral und Kunst zu Gericht sitzt. ... In Kants Begriff einer formalen und in sich differenzierten Vernunft ist eine Theorie der Moderne angelegt. Diese ist gekennzeichnet durch den Verzicht auf die substantielle Rationalität der überlieferten religiösen und metaphysischen Weltdeutungen einerseits und andererseits durch das Vertrauen in eine prozedurale Rationalität, der unsere gerechtfertigten Auffassungen, ob nun auf dem Gebiet der objektivierenden Erkenntnis, der moralisch-praktischen Einsicht oder der ästhetischen Beurteilung ihren Anspruch auf Gültigkeit entlehnen. Ich frage mich nun: sollte dieser oder ein ähnlicher Begriff der Moderne wirklich stehen und fallen mit den fundamentalistischen Begründungsforderungen der Erkenntnistheorie?

Und gegen Ende dieses programmatischen Aufsatzes fragt Habermas mit konstruktiver Perspektive weiter,

ob nicht die Philosophie in Ansehung einiger Wissenschaften die unhaltbare Rolle des *Platzanweisers* mit der eines *Platzhalters* vertauschen könnte – eines *Platzhalters* für empirische Theorien mit starken universalistischen Ansprüchen, zu denen die produktiven Köpfe in den Einzeldisziplinen immer wieder Anläufe gemacht haben. Das gilt vor allem für die rekonstruktiv verfahrenen Wissenschaften, die an das vorthoretische Wissen kompetent urteilender, handelnder und sprechender Subjekte, auch an überlieferte kulturelle Wissenssysteme anknüpfen, um die präsumtiv allgemeinen Grundlagen der Rationalität von Erfahrung und Urteil, Handlung und sprachlicher Verständigung zu klären. Dabei können die ermäßigten transzendentalen und dialektischen Begründungsweisen durchaus hilfreich sein; tragfähig sind sie ja nur noch für Rekonstruktionshypothesen, die sich für eine Weiterverarbeitung in empirischen Zusammenhängen eignen. (Ebd., S. 23; vgl. auch ders., 1991e, S. 128ff., 133ff.)⁸

Im Unterschied zu Kant wird hier ein klarer Erfahrungsbezug der moraltheoretischen Erörterungen gefordert, ohne daß die Wissenschaften deshalb in Empirismus zurückfallen sollen. Die inneren Spannungen zwischen theoretischen Vorannahmen und Konsequenzen einerseits und ihrer empirischen Fundierung andererseits machen die Dynamik des hermeneutischen Prozesses aus, der sich in Zirkeln (besser: in Spiralen) bewegt.

Die empirische Theorie setzt die Geltung der normativen Theorie, die sie verwendet, voraus; gleichwohl wird deren Gültigkeit zweifelhaft, sobald sich philosophische Rekonstruktionen im Verwendungszusammenhang der empirischen Theorie als unbrauchbar erweisen. Die Verwendung einer normativen Theorie hat aber auch ihrerseits eine Auswirkung auf die hermeneutische Forschungsdimension. Die Datenerzeugung ist in einem stärkeren Maße 'theoriegeleitet' als normale Interpretationen. (Habermas, 1983b, S. 49)

Bei der kritisch-konstruktiven Bewertung des diskurstheoretischen Lösungsansatzes muß zunächst beachtet werden, daß er *mehr* Probleme zu lösen hat als Kant: Er muß deutlich machen, *wie* objektive Erkenntnis bzw. intersubjektive Gültigkeit und Verbindlichkeit unter der Voraussetzung einer wirklichen *Offenheit* der

Wissenschafts- bzw. Philosophiegeschichte und der Gattungsgeschichte möglich ist. Mögliche Kontroversen kreisen nun – ganz im Sinne von Kant (z.B. Kant, 1974a, S. 91ff.) – um die Frage, ob in einem vorgeschlagenen Konzept die Erkenntnismöglichkeiten unterschritten oder überschritten werden. Dies ist zunächst einmal dadurch zu klären, daß man nach *typischen Schwierigkeiten* eines Lösungsansatzes fragt. Bezüglich der Diskursethik ergeben sich u.a. folgende Probleme:

- Der hermeneutische Zirkel bringt schon sprachlich die Gefahr von Zirkelargumentationen zum Ausdruck: Es wird empirisch nur das aus der sozialen und intersubjektiven Wirklichkeit herausgehoben, was die Theorie – in nuce – bereits enthält bzw. was ihren Rahmen prinzipiell nicht sprengt.
- Die vorfindlichen Erfahrungen mit ethischen Begründungen individuellen Handelns legen nicht für sich selber offen, inwieweit hier allgemein-menschliche Gattungsspezifika tragend sind, oder ob es sich hier um die subjektive Seite gesellschaftlicher Entfremdungs- und Verdinglichungsprozesse handelt. Der durch hermeneutische Zirkel- bzw. Spiralbewegungen hergestellte Zusammenhang zwischen konkret vorfindlicher Intersubjektivität und idealen Annahmen hat eine Tendenz zum *Dualismus*, indem *vorfindliche* Subjektivität an *idealen* Maßstäben gemessen wird. In versteckter Form reproduziert die Diskursethik – so scheint mir – damit Kants dualistische Anthropologie.
- Für einen strikt emanzipatorisch ausgerichteten Ansatz wie die Diskursethik resultieren aus diesen Schwierigkeiten Erkenntnis- und Orientierungsunsicherheiten, denn es klafft eine beträchtliche Lücke zwischen Anspruch und Durchführung. Dieses Problem sieht Habermas auch:

Eine Diskurstheorie der Ethik ... ist kein selbstgenügsames Geschäft; sie vertritt universalistische, also sehr starke Thesen, beansprucht aber für diese Thesen einen verhältnismäßig schwachen Status. ... Insofern stützt sich auch die Diskursethik, wie andere rekonstruktive Wissenschaften, lediglich auf hypothetische Nachkonstruktionen, für die wir plausible Bestätigungen suchen müssen ... (Habermas, 1983d, S. 127; vgl. ders., 1983c, S. 105f.)

Zu fragen ist nun, ob mit diesen Schwierigkeiten, diesem argumentativen Ungleichgewicht, prinzipielle Grenzen menschlichen Erkennens und Handelns umrissen sind, oder ob sich hier jener Fehler reproduziert, den Kant bereits kritisierte; so wenn er z.B. schreibt:

Alles also, was empirisch ist, ist, als Zutat zum Prinzip der Sittlichkeit, nicht allein dazu ganz untauglich, sondern der Lauterbarkeit der Sitten selbst höchst nachteilig, an welchen der eigentliche und über allen Preis erhabene Wert eines schlechterdings guten Willens eben darin besteht, daß das Prinzip der Handlung von allen Einflüssen zufälliger Gründe, die nur Erfahrung an die Hand geben kann, frei sei. Wider diese Nachlässigkeit oder gar niedrige Denkungsart, in Aufsuchung des Prinzips unter empirischen Bewegursachen und Gesetzen, kann man auch nicht zu viel und zu oft Warnungen ergehen lassen, indem die menschliche Vernunft in ihrer Ermüdung gern auf diesem Polster ausruht, und in dem Traume süßer Vorspiegelungen (die sie doch statt der Juno eine Wolke umarmen lassen) der Sittlichkeit einen

aus Gliedern ganz verschiedener Abstammung zusammengeflackten Bastard unterschiebt, der allem ähnlich sieht, was man daran sehen will, nur der Tugend nicht, für den, der sie einmal in ihrer wahren Gestalt erblickt hat. (Kant, 1974a, S. 57f.; vgl. zur Kritik an zirkelhaften Argumentationen auch ebd., S. 77f., 85f.)

Damit ist die eigentliche Frage auf dem Tisch: Ist eine empirische Fundierung theoretischer Aussagen möglich, die *nicht* an konkret-historisch vorfindlicher Subjektivität und den »Malen beschädigten Lebens« ansetzt und trotzdem im vollen Sinn empirische Forschung ist. Diese Frage ist aus Sicht der Kritischen Psychologie voll zu bejahen, denn die *historische* Empirie, auf die ich die Kategorialanalyse stützt (und durch die sie widerlegt werden kann!) ist einerseits in jeder Hinsicht empirische Forschung (womit der Absicht von Habermas Rechnung getragen ist); und sie weist zugleich keinen direkten, unmittelbaren Bezug zur aktuellen Empirie und zur Einzeltheorie auf (womit die Forderung von Kant befriedigt ist). Etwas pointiert kann man sagen, daß dieser Ansatz der *Kategorialanalyse* das empirisch ausweisbare Erbe der *Metaphysik* antritt, also sie im dialektischen Sinn *aufhebt*. – Damit widerspreche ich explizit Habermas, denn dieser schreibt in seinem neuesten Beitrag:

Ich will nur daran erinnern, daß bisher kein Äquivalent für so etwas wie Kants transzendente Deduktion der Verstandeskategorien fehlt – und auch nicht in Aussicht steht. (Habermas, 1991j, S. 194; vgl. ebd., S. 171 u. 187; ders., 1991i, S. 110 u. 117)

Ich möchte die Leistungsfähigkeit der historisch-empirisch begründeten Kategorialanalyse (und damit der kategorialen Fundierung der Ethik) an einem für die Diskursethik (bzw. für jede Ethik) konstitutiven Problem deutlich machen: Habermas (z.B. 1976b, S. 97ff.; ders., 1980) geht davon aus, daß die Autonomie des Willens, damit der argumentierende Nachweis der Begründetheit je meines Handelns ein Produkt der Moderne ist. Klassische und moderne Ethik unterscheiden sich demgemäß gerade darin, daß erst letztere die *Autonomie* des moralischen Subjekts anerkennt. Dies ist philosophiegeschichtlich ganz unzweifelhaft so. Nur: Realgeschichtlich ist diese Differenz zwischen objektiven Lebensnotwendigkeiten und Handlungsanforderungen einerseits und ihrer subjektiven Wahrnehmung, Bewertung und Realisierung (»aktiven Interpretation«) andererseits im Sinne der Herausbildung subjektiver Handlungsgründe ein notwendiges Entwicklungsmoment innerhalb des zweiten qualitativen Sprungs der Anthropogenese. Eben weil die *unmittelbare* Einheit von gesellschaftlichem und individuellem Reproduktionsprozeß dem noch dominanten Selektionsdruck nicht standgehalten hat, entstand die Entwicklungsalternative, entweder auszusterben (wie z.B. »unsere« Neandertaler) oder eben durch die relative Verselbständigung der gesellschaftlichen Produktions- und Kommunikationsprozesse deren Reproduktionsqualität strukturell zu erhöhen, und zwar soweit, daß damit der Selektionsvorteil von Arbeit und Sprache das Selektionsgesetz selber außer Kraft setzte für diese Gattung. Dies bedeutete für die konkreten Subjekte zugleich, daß sie von der permanenten, unmittelbaren Teilhabe an diesen gesell-

schaftlichen Reproduktionsprozessen relativ »freigesetzt« wurden. Damit entstand aber jene »Ungenauigkeit«, Uneindeutigkeit zwischen den objektiven Anforderungen und den subjektiven Beweggründen, die konstitutiv für menschliche Freiheit ist (vgl. dazu ausführlich Holzkamp, 1983, Kap. 7.3/7.4; sowie Schurig, 1976, Kap. 7-10). – Vor diesem Hintergrund betrachtet sind die klassischen Moraltheorien – historisch notwendiger – Ausdruck und Moment der Behinderung individueller Freiheits- und Verantwortungsmöglichkeiten; und stellt die Moderne jene historische Epoche dar, in der allgemein-menschliche Gattungs-Möglichkeiten gesellschaftliche und individuelle *Wirklichkeit* werden können.

Betrachtet man zusammenfassend das Verhältnis von Theorie und Empirie in der Diskursethik, so fällt auf, daß ihre normative Grundlegung in zweifacher Weise im »Bannkreis« der Kantschen Ethik verbleibt:

- a) *Beide* Ansätze gehen davon aus, daß Empirie nur *Aktual*-Empirie sein kann – und ziehen daraus dann gegensätzliche Konsequenzen: Kant hielt am Konzept einer substantiell-absoluten Vernunft fest; Habermas verflüssigt dieses Absolute zum kritischen Verfahren, in das Aktualempirie integriert wird. Die kategoriale Grundlegung der Ethik führt demgegenüber die *historische* Empirie als einen neuen Typus von Wissen ein, das damit zwingender Bestandteil der praktisch-moralischen Diskurse wird.⁹
- b) Für Kant war die Idee als Ideal absolut und damit der Geschichte vollends entzogen; in der Diskursethik wird zunächst durch den aktualempirischen Bezug eine radikale Historisierung eingeleitet. Aber weil die kontrafaktischen Annahmen die vorhandenen Kommunikationsstrukturen am Gegenteil dessen messen, was sie haben historisch werden müssen, wird diese Historisierung zugleich auch wieder partiell zurückgenommen; insofern haben wir es hier mit einer *sekundären Enthistorisierung* der normativen Grundlagen zu tun (womit sich die Diskursethik dem Kantschen Dualismus von Ideal und aktualempirischer Wirklichkeit wiederum annähert). Die *kategoriale* Grundlegung der Ethik hat aus meiner Sicht den wesentlichen Vorteil, daß sie einerseits radikal *historisch* ist und zugleich empirisch begründete Kriterien an die Hand gibt, um vorfindliche Einschränkungen der Moralität in konkreter Sittlichkeit entsprechend dem Stand historisch möglichen Wissens unverkürzt aufzuklären und perspektivisch zu überwinden. – Nochmals und in anderer Wendung: Indem – wie gesehen – Kant den Empiriebezug – und das heißt bei ihm: Aktualempiriebezug – für die theoretischen Basiskategorien radikal ablehnte, bereitete er zugleich – gewiß ohne bzw. gegen seine Absichten – die Einführung eines ganzen neuen Typus von Empirie vor: der historischen. Insofern betrachtet die Kritische Psychologie und die in ihrem Kontext zu erarbeitende kategoriale Grundlegung der Ethik diese Einsicht Kants als das unverzichtbare Erbe von Kants »Kritik der praktischen Vernunft«. – Der von Habermas – im Anschluß an den frühen Max Horkheimer¹⁰ –

favorisierte Gedanke der Herausarbeitung von »perspektivenbildenden Grundbegriffen« (vgl. Habermas, 1988b, S. 24) ist aus meiner Sicht in dieser kategorialen Grundlegung der Ethik unverkürzt aufgehoben als in der normativen Grundlegung der Diskursethik. Denn erstere weist auch auf der obersten Theorieebene Widerspruchsverhältnisse auf, deren Grundwidersprüchlichkeiten dann als analytische Leitschnur zur Durcharbeitung konkreter Formen und Tendenzen von Sittlichkeit dienen. In der Kritischen Psychologie wird so verfahren, indem die *Handlungsfähigkeit* als inneres *Widerspruchsverhältnis* von *Verallgemeinerung* und *Restriktion* gefaßt wird und auf dieser Grundlage die konkret-historischen *Ermöglichkeiten* und *Behinderungen* individueller Lebenstätigkeit vom Subjektstandpunkt der Ersten Person (entsprechend dem Stand historisch möglichen Wissens unverkürzt analysiert werden können (vgl. dazu jetzt nochmals Holzkamp, 1990). Damit entgeht die kategoriale Grundlegung auch einer Gefahr, die in der Diskursethik nicht hinreichend gebannt ist: die Dialektik auf der »obersten« Theorieebene einzufrieden und so einen Dualismus von widerspruchsfreier Idee und widerspruchsvoller Aktualwirklichkeit heraufzubeschwören (eine Problematik, die spätestens seit Platon, eigentlich seit Parmenides, die europäische Philosophie durchzieht).

2.2 Moralität und subjektive Lerninteressen

In den Schriften Kants vor der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«, also bevor er mit der Ausarbeitung seiner Ethik begann, findet sich eine weitreichende Entgegensetzung von gesellschaftlichen und individuellen Lebensinteressen. So heißt es im Vierten Satz der »Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht« über den Antagonismus von Individuum und Gesellschaft:

Ich verstehe hier unter dem Antagonismus die *ungesellige Gesellschaft* der Menschen; d. i. den Hang derselben, in Gesellschaft zu treten, der doch mit einem durchgängigen Widerstande, welcher diese Gesellschaft beständig zu trennen droht, verbunden ist. Hiezu liegt die Anlage offenbar in der menschlichen Natur. Der Mensch hat eine Neigung, sich zu *vergesellschaften*; weil er in einem solchen Zustande sich mehr als Mensch, d. i. die Entwicklung seiner Naturanlagen, fühlt. Er hat aber auch einen großen Hang, sich zu *vereinzeln* (isolieren); weil er in sich zugleich die ungesellige Eigenschaft antrifft, alles bloß nach seinem Sinne richten zu wollen, und daher allerwärts Widerstand erwartet, so wie er von sich selbst weiß, daß er seiner Seits zum Widerstande gegen andere geneigt ist. (Kant, 1977d, S. 37f.)

Und gegen Ende dieses »Satzes« heißt es:

Der Mensch will Eintracht; aber die Natur weiß es besser, was für seine Gattung gut ist: sie will Zwietracht. Er will gemächlich und vergnügt leben; die Natur will aber, er soll aus der Lässigkeit und untätigen Genügsamkeit hinaus, sich in Arbeit und Mühseligkeiten stürzen, um dagegen auch Mittel auszufinden, sich klüglich wiederum aus den letzteren heraus zu ziehen. Die natürlichen Triebfedern dazu, die Quellen der Ungeselligkeit und des durchgängigen Widerstandes, woraus so viele Übel entspringen, die aber doch auch wieder zur neuen Anspannung der Kräfte, mithin zu mehrerer Entwicklung der Naturanlagen antreiben,

verraten also wohl die Anordnung eines weisen Schöpfers; und nicht etwa die Hand eines böartigen Geistes, der in seine herrliche Anstalt gepfuscht oder sie neidischer Weise verderbt habe. (Ebd., S. 38f.)

In seinen späteren Arbeiten, die im unmittelbaren Zusammenhang mit der wissenschaftlichen Begründung der Ethik entstanden sind, hatte sich Kant dann bemüht, die *Verallgemeinerbarkeit* der *subjektiven* Lebensinteressen zu betonen, ohne allerdings den früheren Antagonismus vollständig zu überwinden. So heißt es in der »Kritik der praktischen Vernunft«:

Die Vernunft, aus der allein alle Regel, die Notwendigkeit enthalten soll, entspringen kann, legt in diese ihre Vorschrift zwar auch Notwendigkeit (denn ohne das wäre sie kein Imperativ), aber diese ist nur subjektiv bedingt, und man kann sie nicht in allen Subjekten in gleichem Grade voraussetzen. Zu ihrer Gesetzgebung aber wird erfordert, daß sie bloß *sich selbst* vorauszusetzen bedürfe, weil die Regel nur alsdann objektiv und allgemein gültig ist, wenn sie ohne zufällige, subjektive Bedingungen gilt, die ein vernünftig Wesen von dem anderen unterscheiden. ... Also beziehen sich praktische Gesetze allein auf den Willen, unangesehen dessen, was durch die Kausalität desselben ausgerichtet wird, und man kann von der letztern (als zur Sinnenwelt gehörig) abstrahieren, um sie rein zu haben. (Kant, 1974b, S. 127)

Die hier durchschimmernde Neigung, Moraltheorie ohne Subjekte (oder pointierter formuliert: Subjektwissenschaft ohne Subjekte) zu konzipieren (vgl. auch etwa ebd., S. 113), bei gleichzeitiger Anerkennung *der* zentralen Dimension menschlicher Subjektivität, des autonomen Willens, hat ihre wesentliche Ursache darin, daß Kant Subjektivität nur als ich-ingeschlossene, also als private begreifen konnte (vgl. Kant, 1974b, S. 158) und unter dieser Voraussetzung die *Verallgemeinerung* der subjektiven Handlungsgründe tatsächlich nur *von außen* den Individuen entgegengebracht und mittels des Gehorsams von ihnen »verinnerlicht« werden sollte und mußte (vgl. dazu besonders die pädagogischen Überlegungen bei Kant, 1977e, z.B. S. 698, 711f., 741ff.). – Aber dies ergab bei Kant nicht nur die – wenn auch widersprüchliche – Grundtendenz, die Gerechtigkeit als den konkreten, »zufälligen« Subjekten äußerliche zu konzipieren, sondern es findet sich bei ihm immer wieder auch die – wiederum nicht widerspruchsfreie – Auffassung, daß die Gerechtigkeit – um eine Formulierung von Bloch (1985, S. 50, 53) zu verwenden – »von oben« kommt:

Das vernünftige Wesen muß sich jederzeit als gesetzgebend in einem durch Freiheit des Willens möglichen Reiche der Zwecke betrachten, es mag nun sein als Glied, oder als Oberhaupt. Den Platz des letztern kann es aber nicht bloß durch die *Maxime* seines Willens, sondern nur alsdann, wenn es ein völlig unabhängiges Wesen, ohne Bedürfnis und Einschränkung seines dem Willen adäquaten Vermögens ist, behaupten. (Kant, 1974a, S. 67; vgl. ebd., S. 66, 73; ders., 1977c, S. 58f., 61)

Die Diskursethik unterscheidet sich nicht nur dadurch von Kants Ansatz, daß sie streng *egalitär* verfährt und jedem Mythos vom »guten, weisen Herrscher« eine klare Absage erteilt, sondern auch dadurch, daß sie Subjektivität streng als *Intersubjektivität* zu konzipieren bemüht ist (vgl. Habermas, 1991i, S. 92; ders., 1991j, S. 152). Damit wird Moralität und Subjektivität im inneren Entwicklungszusammenhang denkbar. Dementsprechend betont Habermas, daß die

Diskursethik ein Konzept »konstruktiven Lernens« benötigt, um verständlich zu machen, wie die subjektiven Fähigkeiten und Bereitschaften zur Teilhabe an praktisch-moralischen Diskursen sich ontogenetisch herausbilden. Dabei unterscheidet er mit Kohlberg »zunächst *sechs Stufen des moralischen Urteils*, die in den Dimensionen der Reversibilität, Universalität und Reziprozität als *schrittweise Annäherung* an die Strukturen der unparteilichen oder gerechten Beurteilung moralisch relevanter Handlungskonflikte verstanden werden können ...« (Habermas, 1983d, S. 133). So betrachtet wird die Moral als Perspektive gelungener Lernprozesse verstanden, weil sie und indem sie Autonomie ermöglicht.

Mit diesem Begriff von Autonomie verschiebt sich auch das Konzept der Fähigkeit, verantwortlich zu handeln. Verantwortlichkeit wird zum speziellen Fall der Zurechnungsfähigkeit; diese bedeutet die Orientierung des Handelns an einem als universal vorgestellten, rational motivierten Einverständnis – moralisch handelt, wer aus Einsicht handelt. (Ebd., S. 174)

Diese Fähigkeit, moralisch zu handeln, ist insofern ein ontogenetisches Resultat, als sie die subjektiv vollzogene Unterscheidung zwischen Moralität und Sittlichkeit voraussetzt: Die Selbstverständlichkeit von komplementären Verhaltenserwartungen und der Symmetrie von Rechten und Pflichten, in denen Moralität noch in subjektiv unbefragbarer Unmittelbarkeit des sittlichen Lebens eingelassen ist, wird nun durch die hypothetische Einstellung, die die Wirklichkeit im Horizont von Möglichkeiten betrachtet, durchbrochen, und damit auch die Unmittelbarkeit und Selbstverständlichkeit des alltäglichen Lebens »problematisch«. Von daher »ergibt sich die *Orientierung an Gerechtigkeitsprinzipien*, letztlich am *Verfahren des normenbegründenden Diskurses* aus der unvermeidlichen Moralisierung einer fragwürdig gewordenen sozialen Welt.« (Ebd., S. 179)

Ich will mich nun nicht mit der Kohlbergrezeption von Habermas auseinandersetzen (zur Kritik an Kohlberg verweise ich nochmals auf den Beitrag von Markard/Ulmann, 1983), sondern ich werde einem anderen Fragenkomplex nachgehen: Es kann keinen Zweifel geben, *daß* die Individuen die Unmittelbarkeit und Selbstverständlichkeit ihrer Lebenswelt durchbrechen, *daß* ihnen die Welt, in der sie leben, »an einem bestimmten Punkt« fragwürdig wird oder doch zumindest werden kann und *daß* sie dann nach übergreifenden Alternativorientierungen suchen usw. Dabei stellt sich aber die Frage: Kann Habermas auch deutlich machen, *warum* dies geschieht; ob die konkreten Subjekte dann unter innerem Zwang oder motiviert handeln, ob sie selbst »daraufkommen« oder ob es ihnen manipulatorisch nahegelegt wird, usw.? Oder anders gefragt: Kann Habermas die notwendigen Erkenntnisverfahren und Befunde »bereitstellen«, die die *innere* Verschränkung von Moralität und subjektiven Lerninteressen deutlich machen oder doch zumindest deutlich machen könnten? Etwas überspitzt und frei nach Platon lautet die Antwort aus meiner Sicht: Habermas formuliert in diesem Zusammenhang eine Vielzahl wichtiger und richtiger Auffassungen, aber es *fehlen* bei ihm einige wichtige *Argumentationsstränge*, um daraus begründetes Wissen werden zu lassen.

Ich möchte im Anschluß an Punkt 2.1 besonders zwei Argumentationsbereiche nennen:

a) Nur durch ein historisch-empirisch gestütztes Konzept der *menschlichen Natur* als der *gesellschaftlichen Natur des Menschen* (verstanden wiederum als in sich differenzierte biologische Funktionsgrundlage individueller Gesellschaftlichkeit) kann deutlich gemacht werden, warum die Menschen das grundsätzliche Bedürfnis nach Vergesellschaftung haben und ihnen das nicht »von außen« aufgedrängt und aufgezwungen werden muß und soll. Dieses Bedürfnis hat sich notwendigerweise vor dem Aufbrechen der unmittelbaren Einheit von gesellschaftlichem und individuellem Reproduktionsprozeß, also während des *ersten* qualitativen Sprungs der Anthropogenese, herausgebildet, in der die *Gesellschaftlichkeit* der Lebensverhältnisse sich bereits herausgebildet hatte, aber die Selektionsgesetze noch dominant waren (nur deshalb konnte sich der Selektionsvorteil »Gesellschaftlichkeit« überhaupt *genetisch* »niederschlagen« als Vergesellschaftungsbedarf bzw. als Vergesellschaftungsbedürfnis).

Habermas weiß nun um den argumentativen Druck, den naturgeschichtliche Forschungen auf den diskurstheoretischen Ansatz ausüben; und er betont (vgl. Habermas, z.B. 1988b, S. 28; ders., 1988c, S. 53), daß es gilt, Kant und Darwin im »Zusammenhang zu denken«, wobei er den Ansatz von Marx favorisiert: »Seit Marx scheint mir klar zu sein, daß der normative Gehalt der Moderne auch und gerade unter materialistischen Prämissen eingeholt und bewahrt werden kann.« (Habermas, 1988b, S. 28) Begriffskonstruktionen wie »leiblich inkarnierte Vernunft« (Habermas, 1988c, S. 47), »ausdrucksfähiger Leib« und »vergesellschafteter Organismus« (ebd., S. 53), sowie »intuitiver, leibvermittelter Zugang« (ders., 1991d, S. 131) zeugen von diesem Problembewußtsein; sie sind allerdings keine befriedigende Lösung, weil hier immer wieder die Tendenz zu einer äußerlichen Addition durchschlägt. Das wird in einem früheren Text besonders deutlich, wo es heißt:

Die Subjektivität der inneren Natur grenzt sich gegenüber der Objektivität einer wahrnehmbaren äußeren Natur, gegenüber der Normativität der Gesellschaft und gegenüber der Inter-subjektivität der Sprache ab. Indem es diese Abgrenzungen vollzieht, weiß sich freilich das Ich nicht nur als Subjektivität, sondern als eine Instanz, die gleichzeitig in Kognition, Sprache und Interaktion die Grenzen der Subjektivität 'immer schon' transzendiert hat: das Ich kann sich gerade in der Unterscheidung des bloß Subjektiven vom Nicht-Subjektiven mit sich selbst identifizieren. (Habermas 1976a, S. 14)

Dem ist nun – nicht als dogmatische Behauptung, sondern als historisch-empirisch begründeter Sachverhalt – entgegenzuhalten, daß diese »Grenzen«, die die Subjektivität immer schon »transzendieren« soll bzw. muß, so allgemeinemenschlich gar nicht existieren: Subjektivität ist immer schon auf die personale Teilhabe an den gesellschaftlichen Entwicklungs- und Entscheidungsprozessen gerichtet, ist stets die subjektiv-individuelle Seite dieser Prozesse. Und diese Fähigkeiten und Bedürfnisse haben ihre *biologischen* Voraussetzungen und Grundlagen in der *Gesellschaftlichkeit* der menschlichen Natur. Von daher ist

der Verallgemeinerungsanspruch und seine beiden Seiten (Gerechtigkeit und Solidarität) den menschlichen Individuen nicht strukturell äußerlich, sind sie also zur *Subjektivierung* der objektiven Lebensvoraussetzungen in dem Sinn in der Lage, daß sie durch Aneignung der objektiven Lebensumstände die qua menschlicher Natur schon immer gegebene *universelle Vergesellschaftungsmöglichkeit* »ein Stück weit« *verwirklichen*. Auf diese Weise befähigt sich das konkrete Subjekt, auf die Bedingungen, von denen es objektiv abhängig ist, subjektiv Einfluß zu nehmen und sie entsprechend seinen Bedürfnissen umzugestalten. Insofern ist die Teilhabe an praktisch-moralischen Diskursen als Medium der individuellen Verantwortungsübernahme in repressionsfreier und nicht-manipulatorischer Weise grundsätzlich möglich und im genuinen Lebensinteresse der Subjekte. – Mehr noch: Auch das konkrete Subjekt, welches angesichts der Grundsatzalternative »Einrichtung in der Unmittelbarkeit« oder »Teilhabe an der verallgemeinerten Lebensvorsorge« sich für ersteres entscheidet, unterstellt subjektiv nicht nur, daß dies in seinem genuinen Interesse ist, sondern auch, daß *jedes* andere Individuum in seiner Lage *genauso* handeln würde. D.h. weil die Menschen sich aufgrund ihrer skizzierten unveräußerlichen Intersubjektivität und Gesellschaftlichkeit nicht bewußt selber schaden können, deshalb »unterstellen« sie jeder ihrer Handlungen einen universellen Geltungsanspruch, also Moralität, »moralische Integrität«; und genau dies ist die Voraussetzung für die moralischen Intuitionen, die zu Recht von der Diskursethik zum Ausgangspunkt ihrer theoretischen Erörterungen genommen werden (vgl. Punkt 1.1 dieses Beitrags). Zu der hier thematisierten Notwendigkeit der intersubjektiven Verständigung sagte Holzkamp auf dem gleichen Kongreß der »Initiative Erneuerung der Psychologie« u.a.:

Psychische Funktionen in ihrer menschlichen Spezifik vollziehen sich im »*Begründungsdiskurs*«, der den unspezifischen »*Bedingtheitsdiskurs*« in sich aufhebt und überschreitet. Die Besonderheit der Handlungsbegründungen gegenüber den unvermittelten Bedingungen liegt dabei darin, daß Begründungen nur vom *Standpunkt des Subjekts* aus möglich sind: Gründe sind immer »erster Person«, d.h. »je meine« Gründe. Gesellschaftliche Bedingungen/Bedeutungen sind zwar objektiv gegeben, werden aber nur soweit für meine Handlungen bestimmend, wie sie für mich zu Prämissen für meine Handlungsbegründungen werden. Welche Handlungen für mich angesichts einer bestimmten Prämissenlage subjektiv begründet sind, ergibt sich aus meinen Lebensinteressen, d.h. ... den in der jeweiligen Bedingungskonstellation liegenden Möglichkeiten zur Verfügungserweiterung, damit Erhöhung der subjektiven Lebensqualität. Die Nachvollziehbarkeit meiner Handlungsgründe für andere und für mich selbst ist darin fundiert, daß niemand seinen Lebensinteressen, wie er sie erfährt, bewußt zuwiderhandeln kann. Dies ist ... das einzige *materiale Apriori* (Hervorh. von mir, K.-H.B.) menschlicher Intersubjektivität, d.h. einerseits als selbstevident nicht weiter rückführbar, andererseits aber ... zwingende Möglichkeitsvoraussetzung zwischenmenschlicher Verständigung, damit auch subjektwissenschaftlicher Erkenntnis: Nur dadurch sind meine Handlungsgründe, obwohl nicht einfach durch die Umstände determiniert, dennoch nicht willkürlich, sondern intersubjektiver Analyse zugänglich ...« (Holzkamp, 1991, S. 6f.; vgl. ders., 1983, 350f.)

Zur Verdeutlichung dieses Sachverhalts ein bewußt extrem gewähltes Beispiel:

Auch die WächterInnen in den faschistischen Konzentrationslagern haben ihren Handlungen intersubjektive Verständlichkeit, also generelle Akzeptanz, somit Verallgemeinerbarkeit unterstellt; deren offensichtliche Menschenfeindlichkeit wurde u.a. durch zwei Umdeutungsstrategien verdeckt: Im einen Fall wurden die Häftlinge nicht mehr als Menschen angesehen, sondern als »Untermenschen«, bzw. als »Tiere«, womit auf sie Gerechtigkeitsvorstellungen prinzipiell keine Anwendung finden mußten. Im anderen Fall wurde unterstellt, man tue für die Häftlinge selber das Beste, weil sie z.B. durch tödliche Folter nicht mehr so lange zu leiden brauchten, man ihnen also Leiden erspare, was sie selber gewiß auch wollten (vgl. dazu die Analysen von autobiographischen Zeugnissen ehemaliger faschistischer Funktionäre durch H.-Osterkamp, 1982).

Dieses Verständnis vom Begründungsdiskurs läßt zwei Aspekte der Diskursethik in einem neuen Licht erscheinen:

- Auch Habermas geht davon aus, daß die subjektive Bestimmung nicht in der objektiven Bestimmtheit aufgeht; so schreibt er z.B.:

Die Tatsache, daß die Intentionen der Sprecher von den Standardbedeutungen der verwendeten Ausdrücke auch immer wieder abweichen, erklärt jenen Schatten von Differenz, der auf jedem sprachlich erzielten Einverständnis ruht. ... Weil die Intersubjektivität sprachlicher Verständigung von Haus aus porös ist, und weil der sprachlich erzielte Konsens in der Übereinstimmung die Differenzen der Sprecherperspektiven nicht tilgt, sondern als unaufhebbar voraussetzt, eignet sich das verständigungsorientierte Handeln auch zum Medium von Bildungsprozessen, die beides in einem ermöglichen: Vergesellschaftung und Individuierung. (Habermas, 1988c, S. 56f.)

- Eine solche Überlegung bleibt so lange vage (worauf auch das Wort »porös« im Zitat verweist) und eigentlich sogar zirkelhaft, wie sie die zu Recht herausgestellte »Differenz« nicht durch ein Konzept der »gesellschaftlichen Natur des Menschen« analytisch ausweist: Ohne diesen Begriff kann nicht deutlich gemacht werden, *warum* Menschen die Bedingungen, unter denen sie leben und an denen sie leiden, verändern wollen und können. Dieser Sachverhalt kann nicht aus den Bedingungen erklärt werden, die ihn hervorbringen, also aus den gesellschaftlichen Verhältnissen. Um einem solchen Zirkel zu entgehen, bedarf der (rekonstruierte) Historische Materialismus eines anspruchsvollen Ansatzes zur Analyse der menschlichen Natur. Der Widerstand der Subjekte gegen die gesellschaftlichen Abhängigkeits- und Erniedrigungsverhältnisse ist begründet in dieser menschlichen Natur, in ihr liegt die Möglichkeit und Notwendigkeit der subjektiven »Unangepaßtheit« begründet. Auch Habermas besteht – wie gesehen – auf dieser Widerständigkeit, ohne allerdings »Natur als Widerstandskategorie« zu reaktivieren; auch in diesem Sinn bleibt er im direkten Umkreis der Kantschen Philosophie.¹¹
- Die oben erläuterte (Kant nachempfundene und ihm diametral entgegengesetzte) Kategorie »materiales Apriori der Subjektivität als Intersubjektivität« macht deutlich, daß *Verständigung* im Kontext gesellschaftlich-individueller Lebenspraxis schon immer vorauszusetzen ist; und insofern ist der

Begriff der »idealen Kommunikationsgemeinschaft« nicht als »kontrafaktische Annahme«, die »in der Zeit« über diese hinausgeht und die Welt, in der sie sich vollzieht, immer schon transzendiert (vgl. Habermas, 1991d, S. 139f.), zu verstehen, sondern eben als zwingender Bestandteil dieses »materialen Apriori« (womit das Konzept der Verständigung von der Hypothek der »sekundären Ent-historisierung« und der Gefahr des Relativismus – vgl. Punkt 2.1 dieses Beitrags – entlastet ist).

b) Aber auch jetzt fehlt noch ein zentrales »Kettenglied«, um aktuelle Verlaufsformen der ontogenetischen Herausbildung moralischer Urteilsfähigkeit (entsprechend dem Stand historisch möglichen Wissens) unverkürzt untersuchen zu können: ein Konzept der *logischen* Momente der Ontogenese. Dieses kann nicht – wie schon in Punkt 2.1 vermerkt wurde – aus der theoretisch-rekonstruktiven Interpretation aktual-empirischen Materials gewonnen werden, sondern nur aus der spezifischen Verschränkung von phylogenetischen und anthropogenetischen Forschungsergebnissen: Wenn die Kontinuität der Menschheitsgeschichte seit der Herausbildung des Systemcharakters der gesellschaftlichen Reproduktion in den Dimensionen Arbeit und Sprache empirisch nachweislich nicht mehr abgerissen ist, dann muß zumindest eine »ansehnliche« Anzahl von Individuen die Fähigkeiten und Bereitschaften zur individuellen Teilnahme an den gesamtgesellschaftlichen Produktions- und Kommunikationsprozessen erworben und ausgebildet haben, es also gelernt haben, ihre gesamtgesellschaftlich vermittelte Existenz zu »bewältigen«, zu »meistern«, ja sie zu gestalten. Aus diesem Grund fragt die individuelle Entwicklungsforschung *zunächst* danach, welche *logischen* (nicht: realbiographischen) Entwicklungs-»stufen« (kritisch-psychologisch: Entwicklungszüge) *zumindest* vorausgesetzt werden müssen, damit die Reproduktion der menschlichen Gattung »durch die konkreten Individuen hindurch« verständlich wird (vgl. dazu ausführlich Holzkamp, 1983, Kap. 8 und 9.2/9.4). – Nochmals in anderer Wendung: Es sind die *Lebensinteressen* der Lernenden, die auch ihre spezifischen *Lerninteressen* konstituieren, nämlich die durch Lernen antizipierte und realisierte Erweiterung der personalen *Handlungsfähigkeit* im Sinne der möglichst umfassenden Teilhabe an gesamtgesellschaftlicher Bedingungsverfügung und die so nur so erreichbare Erhöhung der subjektiven Lebensqualität (vgl. dazu auch Holzkamp, 1987, Punkt 3; ders., 1991a). Praktisch-moralische Diskurse haben wegen ihrer Grundorientierung an Gerechtigkeit und Solidarität für die konkreten Lernsubjekte damit stets eine potentiell selbstkritisch-aufklärende Funktion in folgendem Sinn:

‘Verallgemeinerte Handlungsfähigkeit’ ist dabei die Alternative, die immer dann hervortritt, wenn mir der restriktiv-selbstschädigende Charakter einer Begründungsfigur deutlich wird: Meine blinde Involviertheit in solche restriktiven Denkweisen und Praxen ist für mich nur so weit durchschaubar, wie die Perspektive von deren Überwindbarkeit in verallgemeinerten Bewältigungsformen für mich – wenn schon (noch) nicht realisierbar – so doch wenigstens ‘denkbar’ ist ... (Holzkamp, 1990, S. 39f.; vgl. auch ders., 1987, S. 14ff.)

Erst jetzt stehen jene Begrifflichkeiten und Erkenntnisverfahren bereit, mit deren Hilfe konkrete ontogenetische Herausbildungen moralischer und sittlicher Denk- und Handlungsweisen untersucht werden können (und sie bilden die Voraussetzung für die – in einem anderen, eigenständigen Beitrag zu leistende – Erörterung der entsprechenden einzeltheoretischen und aktualempirischen Befunde, die Habermas diesbezüglich vorgelegt hat).

2.3 Moralische Gefühle als verallgemeinerte Emotionalität

Die oben erläuterte, wenn auch nicht widerspruchsfreie Tendenz bzw. Neigung von Kant, Gerechtigkeit »von außen« und »von oben« an die konkreten Subjekte »heranzutragen«, beruhte – wie gesehen – zum einen auf der Vorstellung von einer *ungesellschaftlichen* Natur des Menschen. Sie resultierte aber auch und daraus folgend aus der Auffassung, daß die menschlichen Bedürfnisse, die »Triebe«, prinzipiell »unvernünftig« seien. So heißt es z.B. in der Anmerkung zum »Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft«:

[Dieses Grundgesetz] schränkt sich ... nicht bloß auf Menschen ein, sondern geht auf alle endliche Wesen, die Vernunft und Willen haben, ja schließt sogar das unendliche Wesen, als oberste Intelligenz, mit ein. Im ersteren Falle aber hat das Gesetz die Form eines Imperativs, weil man an jenem zwar, als vernünftigem Wesen, einen *reinen*, aber, als mit Bedürfnissen und sinnlichen Bewegursachen affizierten Wesen, keinen *heiligen Willen*, d.h. einen solchen, der keiner dem moralischen Gesetz widerstrebenden Maximen fähig wäre, voraussetzen kann. Das moralische Gesetz ist daher bei jenen ein *Imperativ*, der kategorisch gebietet, weil das Gesetz unbedingt ist; das Verhältnis eines solchen Willens zu diesem Gesetze ist *Abhängigkeit*, unter dem Namen der Verbindlichkeit, welche eine *Nötigung*, obzwar durch bloße Vernunft und dessen objektives Gesetz, zu einer Handlung bedeutet, die darum *Pflicht* heißt, weil eine pathologisch affizierte (obgleich dadurch nicht bestimmte, mithin auch immer freie) Willkür einen Wunsch bei sich führt, der aus *subjektiven* Ursachen entspringt, daher auch dem reinen objektiven Bestimmungsgrunde oft entgegen sein kann, und also eines Widerstandes der praktischen Vernunft, der ein innerer, aber intellektueller, Zwang genannt werden kann, als moralischer Nötigung bedarf. (Kant, 1974b, S. 143; vgl. auch ders., 1977e, S. 74ff.)

In einer argumentativen Fortsetzung seiner impliziten wie polemischen Kritik an Rousseaus Konzept der »Selbstliebe« (vgl. Kant, 1974b, Lehrsatz II, S. 128ff.) differenzierte Kant dann seine Position zumindest insofern, als er moralische Gefühle nicht prinzipiell ausschloß, sondern sie nur zur Begründung der Moral für untauglich erklärte, sie aber der Orientierung an der subjektiven Glückseligkeit vorzog. Für ihn war das Prinzip der eigenen Glückseligkeit am meisten verwerflich,

weil es der Sittlichkeit Triebfedern unterlegt, die sie eher untergraben und ihre ganze Erhabenheit zernichten, indem sie die Bewegursachen zur Tugend mit denen zum Laster in eine Klasse stellen und nur den Kalkül besser ziehen lehren, den spezifischen Unterschied beider aber ganz und gar auslöschen; dagegen das moralische Gefühl, dieser vermeintliche besondere Sinn (so seicht auch die Berufung auf selbigen ist, indem diejenigen, die nicht *denken* können, selbst in dem, was bloß auf allgemeine Gesetze ankommt, sich durchs *Fühlen* auszu- helfen glauben, so wenig auch Gefühle, die dem Grade nach von Natur unendlich voneinander unterschieden sind, einen gleichen Maßstab des Guten und Bösen abgeben, auch einer durch

sein Gefühl für andere gar nicht gültig urteilen kann), dennoch der Sittlichkeit und ihrer Würde dadurch näher bleibt, daß er der Tugend die Ehre beweist, das Wohlgefallen und die Hochschätzung für sie ihr *unmittelbar* zuzuschreiben, und ihr nicht gleichsam ins Gesicht sagt, daß es nicht ihre Schönheit, sondern nur der Vorteil sei, der uns an sie knüpft. (Kant, 1974a, S. 77; vgl. auch ebd., S. 97f.)

In diesem Sinne gestand er auch zu, daß die häufige Ausübung der moralischen Pflichten durchaus ein Gefühl der Zufriedenheit hervorrufen kann (vgl. Kant, 1974b, S. 152).

Im bewußten Anschluß an Kant betont auch die Diskursethik die kognitive Grundlage moralischer Orientierungen; das ist weder überflüssig noch wenig, weil z. B. in der neokonservativen Werte-Erziehung die Aneignung moralischer Reflexionen weitgehend als manipulativer bzw. selbstmanipulativer Prozeß verstanden wird (und solche wie ähnliche Tendenzen machen die teilweise Berechtigung von Kants Kritik an der rein emotionalen Fundierung der Moralität nochmals deutlich). Zugleich gehört es zu den Diskursregeln, daß jeder »seine Einstellungen, Wünsche und Bedürfnisse äußern« darf und soll (Habermas, 1983c, S. 99). Damit verdeutlicht sich die Notwendigkeit, die motivationale Verankerung moralischer Einsichten aufklären zu können (wobei Habermas diesbezüglich auf das Konzept der psychischen Abwehrmechanismen von Anna Freud zurückgreift; vgl. Habermas, 1983d, S. 199f; sowie umfassender ders., 1984, Punkte 2 und 5). Daß aber diese Bemühungen um Antworten für ihn selber eher unbefriedigend geblieben sind, wird in einem neueren Beitrag deutlich. Sein Interviewer Nielsen fragt: »Den ethischen Kognitivismus verteidigen Sie gegen den Skeptiker, aber die moralischen Gefühle lassen Sie beiseite. Diese kommen jedoch spätestens bei der Anwendung von Normen wieder ins Spiel. Welche Stellung nehmen moralische Gefühle ein?« (Nielsen, in: Habermas, 1990b, S. 142) Darauf antwortet Habermas (ebd., S. 142f.):

Moralische Gefühle sind ein großes Thema und ein weites Feld zugleich. Dazu nur ein paar Bemerkungen.

Erstens spielen moralisch Gefühle eine wichtige Rolle für die *Konstituierung* moralischer Phänomene. Wir werden bestimmte Handlungskonflikte überhaupt nicht als moralisch relevante wahrnehmen, wenn wir nicht *empfinden*, daß die Integrität einer Person bedroht oder verletzt wird. Gefühle bilden die Basis unserer *Wahrnehmung* von etwas als etwas Moralischem. Wer blind ist gegenüber moralischen Phänomenen, ist gefühlsblind ...

Zweitens und vor allem geben uns moralische Gefühle ... eine Orientierung für die *Beurteilung des moralisch relevanten Einzelfalls* ...

Drittens spielen freilich moralische Gefühle nicht nur bei der Anwendung moralischer Normen eine wichtige Rolle, sondern auch bei deren *Begründung* ... Etwas unter dem moralischen Gesichtspunkt zu betrachten, heißt ja, daß wir nicht unser eigenes Welt- und Selbstverständnis zum Maßstab der Universalisierung unter Handlungsweise erheben, sondern deren Verallgemeinerbarkeit auch aus den Perspektiven aller anderen prüfen. Diese anspruchsvolle kognitive Leistung wird kaum ohne jenes generalisierte Mitgefühl möglich sein, das sich zur Einfühlungsfähigkeit sublimiert und über die Gefühlsbindungen an die nächsten Bezugspersonen hinausweist, uns die Augen öffnet für die 'Differenz', d.h. für die Eigenart und das Eigengewicht des in seiner Andersheit verharrenden Anderen.

Mit alledem mögen sich manche zufriedengeben, nicht aber Habermas selber:

Daß alle Menschen Brüder – und Schwestern – sind, ist als ein kontrafaktischer Gedanke schon schwer genug zu vollziehen; als noch fragiler erweist sich der weit gespannte Horizont der Menschheit, wenn er durch spontane Gefühle ausgefüllt werden sollte. Deswegen ist Ihre Frage gar nicht so leicht zu beantworten. Gewiß, Gefühle sensibilisieren erst für moralische Phänomene; in Fragen der Begründung von Normen und deren Anwendung haben sie zudem eine unschätzbare heuristische Funktion. Aber für die Beurteilung der Phänomene, die sie erschließen, können sie nicht *letzte* Instanz sein. (Ebd., S. 143f.; ders., 1991h, S. 83f.; ders., 1991j, S. 112ff., 143ff., 184, 190)

Damit wird deutlich, daß Habermas in seinem Konzept der Intersubjektivität die Möglichkeit sieht, Gefühle in die verallgemeinerten Handlungsperspektiven der Subjekte einzubeziehen – und insofern über Kant hinausgeht; daß er aber zugleich in den Grenzen der Kantschen Ethik verbleibt, weil er der Emotionalität nicht den egalitären Platz »neben« bzw. »mit« den Kognitionen als gleichrangigem psychischen Funktionsaspekt menschlicher Subjektivität einräumt. In diesem Zusammenhang reproduzieren und verlängern sich die bereits genannten Schwierigkeiten der Diskursethik, ein Konzept von Intersubjektivität zu entwickeln ohne einen inhaltvollen Begriff der menschlichen Natur als der *gesellschaftlichen* Natur des Menschen, womit auch die gesellschaftliche Vermitteltheit individueller Existenz zu vage bestimmt bleibt. Dies zeigt sich insofern an der zuletzt zitierten Passage, weil sie bereits eine »schiefe Optik« enthält, insofern hier bereits eine Kontroverse über die Vorrangstellung entweder der Kognition vor der Emotionalität oder umgekehrt als konstitutive Fragestellung vorausgesetzt wird (die Habermas – wie gesehen – letztlich »zugunsten« der Kognitionen entscheidet). Diese Vorrangstellungs-Frage ist aber selber schon uneinsichtig, weil sie bereits trennt, was doch immanent zusammengehört (vgl. H.-Osterkamp, 1975/76, Kap. 3 u. 4; dies., 1978; 1990a): Emotionen sind immer Bewertungen von rational erfaßten Welttatbeständen am Maßstab der objektiven Möglichkeiten der Bedeutung für »je mich«. Handeln ist also ohne eine entsprechende emotionale Bereitschaft gar nicht möglich. Im Wissen um die eigene Bedürftigkeit können die Menschen sich grundsätzlich bewußt zu diesen ihren eigenen Bedürfnissen verhalten, die Reduktionen auf die unmittelbare Bedürftigkeit in ontogenetischen Lernprozessen überwinden und damit die emotionalen Bewertungen mit der Erkenntnis von und Orientierung an verallgemeinerten Zielen verschränken. Motivation auf wirklich humanem Niveau ist schon immer *verallgemeinerte*, unmittelbarkeitsüberschreitende Emotionalität, ist verallgemeinerte Gesamtbewertung je meiner Stellung zu meinen Mitmenschen und zur Welt. Und umgekehrt: Nur wenn »je ich« über verallgemeinerte Emotionalität als motivationaler Handlungsgrundlage »verfüge«, nur dann kann ich die Folgen meines Handelns für ander, für *alle* anderen überhaupt subjektiv angemessen berücksichtigen. Solche Bewertungen stellen sich aber nicht mehr oder weniger spontan her (wie Habermas vermutet; s.o.), sondern sie müssen lebensgeschichtlich »erarbeitet« werden. Dabei leitet die so verstandene Emotionalität

die kognitiven Erkenntnisprozesse an (ist Grundlage und Vorstufe solcher Kognitionen) und bedarf zugleich ihrer, um die Handlungsweise in objektiv und subjektiv angemessener Weise auszurichten. Emotionen treten zu den Kognitionen nicht hinzu oder existieren quasi neben den Kognitionen – wie Habermas zu vermuten scheint –, sondern sie »stecken« immer schon »mittendrin« in den Kognitionen. Kognitionen und Emotionen sind *zwei* Seiten eines *einheitlichen* (nicht: widerspruchsfreien) Prozesses, nämlich der Herausbildung der *personalen Handlungsfähigkeit*; ihre Trennung, Hierarchisierung und nachträgliche Zusammenfügung höhlt die Handlungsfähigkeit aus und *behindert* die subjektive Ausrichtung an Gerechtigkeit und Solidarität, führt also tendentiell zum Gegenteil dessen, was Habermas beabsichtigt. – Oder in anderer Wendung: Die von Habermas so bezeichneten »moralischen Gefühle« müssen deshalb etwas genuin Humanes aufweisen, zielen also qua ihrer impliziten wie expliziten Logik auf Gerechtigkeit und Solidarität, weil sie die *subjektive Notwendigkeit* zum Ausdruck bringen, über die Bedingungen, von denen »je ich« abhängig bin, Einfluß zu gewinnen. Ich *leide* unter solchen Abhängigkeitsverhältnissen, weil sie mir dies – mehr oder weniger ausgeprägt – verunmöglichen; und ich bin »froh«, »zufrieden«, »glücklich«, wenn ich einen bewußten Zusammenhang zwischen »je meiner« Existenz und den übergreifenden wie lebensweltlichen Existenzvoraussetzungen herstellen und verändern realisieren kann. Verallgemeinerte Emotionalität beinhaltet somit die subjektive Seite der verallgemeinerten Lebensvorsorge im gattungsgeschichtlichen Maßstab, sie ist die strukturelle Alternative zum Leiden in der Isolation und zur Angst vor Abhängigkeit, Unterdrückung, Zwang und Erniedrigung. Auch in diesem Sinn müssen Gerechtigkeit und Solidarität als Voraussetzungen eines gegliückten, glücklichen Lebens angesehen werden; dies nicht als von außen herangetragene normativistische Bewertung, sondern als objektive Bedingung für die Entfaltung wirklich egalitär-pluraler Lebensverhältnisse. Insofern wird auch die Moralität nicht quasi nachträglich »im Individuum verankert«, sondern sie entfaltet sich genuin mit der Herausbildung der *personalen Handlungsfähigkeit*. *Motiviertheit* und *Moralität* verweisen notwendig aufeinander. – Von daher betrachtet stellt sich – etwas zugespitzt formuliert – Habermas' Konzept der Intersubjektivität von Gefühlen als eine Art von »halbierter Befreiung« (Holzkamp) des Subjekts aus jener Innerlichkeit und Privatheit dar, in die es Kant weitgehend verbannt hatte.

Unter diesen nun veränderten Frageperspektiven erscheinen auch Habermas' Überlegungen zur Kommunikationspathologie in einem neuen Licht: Gegen Schluß des bereits ausführlicher zitierten Beitrags heißt es u.a.:

Ich habe die Überlastung der inneren Organisation der Rede mit einem Problemdruck zu erklären versucht, der aus Identitätskonflikten herrührt und zunächst die äußere Organisation der Rede überfordert. Freilich erklärt die Formel, daß dieser Problemdruck an die innere Organisation der Rede 'weitergegeben' und dort 'aufgefangen' wird, nicht viel. Diesen Vorgang können wir erst verstehen, wenn wir seine intrapsychischen Spuren verfolgen und uns klarmachen, wie die Mechanismen der unbewußten Konfliktabwehr arbeiten und ins kommunikative Handeln eingreifen. (Habermas, 1984, S. 269)

Genau diese psychische Konfliktabwehr setzt ein, wenn das konkrete Individuum kognitiv wie emotional keine oder nur sehr unzureichende Möglichkeiten sieht, seine Bedürfnisse nach Gestaltung der alltäglichen, gesellschaftlich vermittelten Lebensverhältnisse zu befriedigen, es sich also *gezwungen* sieht, gegen die eigenen Bedürfnisse zu handeln und auf diese Weise sich selbst »zum Feind« wird (vgl. Holzkamp, 1983, S. 377ff.). Weil aber – gemäß dem oben erläuterten materialen Apriori der Subjektwissenschaft – sich die Menschen nicht bewußt selber schaden können, müssen sie diese personale Selbstfeindschaft psychodynamisch abwehren, muß sie ihnen unbewußt werden – und bis zum Aufscheinen einer neuen Alternativkonstellation auch bleiben. In einer solchen Lebenspraxis gibt es Prozesse »Dritter Person in mir«, bin ich mir selbst zum Teil ein »unbeteiligt Anwesender«. – Dem Verhältnis von sprachlicher Kommunikation und solchen intrapsychischen Konflikten und Abwehrprozessen gehen eine Reihe von neueren Arbeiten in der Kritischen Psychologie nach;¹² insofern besteht hier schon ein – wenn auch zumeist impliziter – Bezug zu einer subjektwissenschaftlich erweiterten Diskursethik, der in Zukunft weiter zu entfalten sein wird.

Anmerkungen

- 1 Sie wurde besonders von Apel (1976, 1989, 1990), bzw. Apel u.a. (1980) und von Habermas (bes. 1983) entwickelt, wobei sich Wellmer (1986) in die Debatte eingeschaltet hat und Offe (1989) soziologische Aspekte dieses Ansatzes hervorhebt; die beste Gesamtübersicht zu den verschiedenen Positionen vermittelt immer noch Kuhlmann (1986). – Da es – bei einem Grundbestand an Gemeinsamkeiten – zwischen diesen Ansätzen wichtige Differenzen gibt, die sich im Rahmen *eines* Aufsatzes nicht angemessen berücksichtigen lassen, beschränke ich mich in diesem Beitrag auf eine Erörterung der Konzeption von Habermas.
- 2 Kant hatte seine Ethik erst *nach* der Begründung seiner Erkenntnis- bzw. Wissenschaftstheorie (also der »Kritik der reinen Vernunft«; 1781) entwickelt; und zwar vorrangig in der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« (1785), der »Kritik der praktischen Vernunft« (1788) und in der »Metaphysik der Sitten« (1797).
- 3 Wenn ich recht sehe, hat sich Habermas bisher nicht mit der Kritischen Psychologie auseinandergesetzt, sondern sich bei der Erörterung der psychologischen Aspekte der Diskursethik vorrangig auf Piaget und Kohlberg gestützt (vgl. bes. Habermas, 1983d; ders., 1986a; ders. 1991b). Dabei ist hervorzuheben, daß für Habermas vor dem Hintergrund der aktuellen moralphilosophischen Diskussionen das *Programm* von Kohlberg bahnbrechend ist, nicht aber seine Durchführung (vgl. Habermas, 1986a, S. 308). – Ich werde mich mit diesem Aspekt der Diskursethik nicht beschäftigen und verweise auf die kritisch-psychologische Auseinandersetzung mit Kohlbergs Auffassungen bei Markard/Ulmann (1983), die sich allerdings (zumindest damals) nicht entschieden haben, ob sie dem Begriff »Moral« einen aufklärerischen Gehalt zuerkennen oder absprechen (vgl. ebd., S. 11, 15f., 32).
- 4 Eine zumindest strukturanaloge Unterscheidung zwischen der Reichweite verschiedener ethischer Argumentationstypen findet sich bereits bei Kant: »Wir zeigten nur durch Entwicklung des einmal allgemein im Schwange gehenden Begriffs der Sittlichkeit: daß eine Autonomie des Willens demselben unvermeidlicher Weise anhängt, oder vielmehr zum

- Grunde liege. Wer also Sittlichkeit für Etwas, und nicht für eine chimärische Idee ohne Wahrheit, hält, muß das angeführte Prinzip derselben zugleich einräumen. Dieser Abschnitt war also, eben so, wie der erste, bloß analytisch. Daß nun Sittlichkeit kein Hirngespinnst sei, welches alsdann folgt, wenn der kategorische Imperativ und mit ihm die Autonomie des Willens wahr, und als ein Prinzip a priori schlechterdings notwendig ist, erfordert einen *möglichen synthetischen Gebrauch der reinen praktischen Vernunft ...*« (Kant, 1974a, S. 80; vgl. auch ebd., S. 74f. u. 87)
- 5 Dieser Konsens kommt auch in den verschiedenen Beiträgen zum Ausdruck, die zur Vorbereitung des Kongresses erschienen sind in der Zeitschrift »Psychologie und Gesellschaftskritik« Bd. 57 (1991).
 - 6 Damit verbinde ich auch die Hoffnung einer Diskussion zwischen Habermas und der Kritischen Psychologie, wie sie sich ähnlich in den letzten Jahren zwischen ihm und Krüger entwickelt hat (vgl. Habermas, 1986c, S. 393ff.; 1990; Krüger, 1986; 1990, Kap. 4.6.4); dazu besteht Hoffnung, denn Habermas schreibt in bezug auf A.N. Leontjew, dem sich die Kritische Psychologie auch in konstruktiver Weise verpflichtet weiß: »Die interessanten Hinweise auf die Schriften von A.N. Leontjew und andere nehme ich als Anregung zum Einarbeiten in eine von mir bisher vernachlässigte Forschungstradition.« (Habermas, 1986c, S. 394)
 - 7 Es ist selbstverständlich nicht möglich, hier den Grundansatz und die Verfahrensweise der Kritischen Psychologie darzustellen; dies ist für diese Diskussion auch nicht notwendig, »da abgeurteilte Sachen billig nur angeführt und nicht wiederum in Anregung gebracht werden müssen ...« (Kant, 1974b, S. 111). Von daher werde ich an den entscheidenden Stellen nur auf die einschlägige Literatur verweisen.
 - 8 Einen anderen Aspekt dieser »Platzhalterfunktion« der Philosophie hat Habermas in einem neueren Buch benannt: »Philosophische Gedanken sind Ausdruck einer Sensibilität für die noch nicht zerlegten Phänomene.« (Habermas, 1991a, S. 156) In diesem Sinn hat die Praktische Philosophie eine Platzhalterfunktion in der Weise, daß sie die Notwendigkeit einer *subjektwissenschaftlichen* Fundierung der Ethik zum Ausdruck bringt und im Bewußtsein hält.
 - 9 Vgl. zum historischen Ansatz subjektwissenschaftlicher Forschung in der Kritischen Psychologie Holzkamp (1983, Kap. 1.2/1.3 und 2.3/2.5) sowie Schurig (1975, Kap. 5.1.2/5.2).
 - 10 Gerade der frühe Horkheimer hatte auf die Ambivalenz der Kantschen Ethik verwiesen, daß sie einerseits ein Moment von *Wirklichkeits-Abwendung* enthält, woraus dann zugleich ein Standpunkt wird, von dem aus *Wirklichkeits-Veränderung* möglich wird (vgl. Horkheimer, 1988, bes. S. 121ff.).
 - 11 Ernst Bloch hat in seiner philosophiegeschichtlichen Studie »Naturrecht und menschliche Würde« – die Habermas (1991a, S. 112) für sein schönstes Buch hält – den konstitutiven Widerspruch der Kantschen Ethik auf den Begriff gebracht, indem er diesbezüglich von einem »Naturrecht ohne Natur« spricht; er schreibt: Kant hebt »zu guter Letzt selbst den Begriff Naturrecht auf; seine Rechtsphilosophie handelt vom Urrecht rein als *Vernunftrecht*. Was seit der Stoa, ja seit den Sophisten dem Rechtsideal seinen Halt und Inhalt zu geben schien: die gesellschaftliche Oppositionskategorie Natur hörte so auf, mit juristischem Logos synonym zu sein. Dies griechische Erbe – es hatte die gesamte Transzendenz des Mittelalters überdauert – verschwand erst im deutschen Idealismus, und zwar gleichmäßig. Die Natur als Maß, auch als Maß dessen, was höher wäre als Natur, hielt sich bei Kant und nach ihm nur in der Ästhetik, nicht in der Rechtsphilosophie. Dieser Kantianismus beeinflusste die Gegenstandsbeziehung aller folgenden Rechtsphilosophien, auch der in Gesinnung und Rang ganz unvergleichlichen. ... Kant hat hier gegen alle Daten eines ursprünglichen empirischen Zustands der Menschheit gesiegt, der Methodismus der Idee hat gesiegt, ab ovo usque ad finem. Natur, nicht nur im Sinn von Hobbes,

auch im vertrauenden Sinn von Rousseau, ist seitdem aus dem bürgerlichen Vernunftrecht ausgeschieden.« (Bloch, 1985, S. 86f.) Und dennoch »sind hier die besten Postulate des klassischen Naturrechts bewahrt, ja mit einer Härte, die Rousseau nicht zustand, überboten. So eigentümlich wird hier durch Mangel, dann Abkehr von empirischem Behelf erst formalisiert, dann der Citoyen gesetzt.« (Ebd., S. 87; vgl. ebd., S. 92) – Ich will diesen Gedanken noch ein Stück »verlängern« und zuspitzen: Die radikale Abstraktion aller Vernunftbestimmungen von der vorhandenen und erscheinenden Natur (des Menschen) war für Kant und zu Zeiten Kants wohl notwendig, um die menschliche Subjektivität von *allen* konkret-historischen Einschränkungen und Behinderungen befreit denken zu können (auch insofern ist die »naturlose Widerständigkeit« in diesem Ansatz kein Zufall oder logischer Fehler, keine theorieexterne »Zugabe«, sondern immanent zwingend). Zugleich *öffnete* sie den Weg für die Notwendigkeit einer historisch-empirischen Fundierung der »Natur als Widerstandskategorie« (dieser Weg konnte von Kant selbst noch nicht beschrrieben werden, da die Forschungen Darwins zu seiner Zeit noch nicht veröffentlicht waren). Auch in diesem Sinn tritt die historisch-empirisch fundierte Kategorialanalyse menschlicher Subjektivität (wie sie in der Kritischen Psychologie erarbeitet wurde) das legitime Erbe der Kantschen Metaphysik an.

- 12 So verweist Holzkamp (1990a, S. 43) darauf, daß die Übergänge zwischen begründungstheoretischen Primär- und Sekundäranalysen mehr oder weniger fließend sind, womit er schon eine Brücke schlägt zwischen Diskurs- und Begründungsanalyse. Auf dieser »Linie« sind auch die entsprechenden Arbeiten von H.-Osterkamp (1982; 1990a,b), eine frühe Arbeit von Vathke (1985) sowie zwei neuere Beiträge von Ulmann (1989, 1990) einzuordnen (wobei Ulmann selber sie wahrscheinlich nicht als Beitrag zu einer subjektwissenschaftlich ausgerichteten Diskursethik verstehen wird). Hierzu gehört auch die re-interpretative Auseinandersetzung mit der »objektiven Hermeneutik« (vgl. Braun, 1987). – Das explizite Bemühen, die Diskursethik von Habermas und die Subjekttheorie der Kritischen Psychologie in ein Kooperationsverhältnis zu stellen, findet sich bei Braun (1989a,b; 1991), Braun/Wetzel (1990, bes. Pkt. 3.3/4.1), sowie Braun/Gekeler/Wetzel (1989, bes. Kap. 1.2/1.3 und 2.1). – Vor dem Hintergrund dieser Bemühungen wäre auch eine erneute Auseinandersetzung mit Lorenzers Konzept der »Spracherstörung« sinnvoll (vgl. Lorenzer, 1970a,b; 1973), sowie eine systematische Aufarbeitung von Adornos »Minima Moralia« (Adorno, 1980), die als »Reflexionen aus dem beschädigten Leben« wichtige Elemente des »gesellschaftlich-subjektiven Zusammenhangs- und Widerspruchswissens« (Holzkamp, 1988, Pkt. 3.2) enthält.

Literaturverzeichnis

- Adorno, Th.W., 1980: *Minima Moralia*. Gesammelte Schriften Bd. 4. Frankfurt/M.
- Apel, K.-O., 1976: *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik*. In: Ders., *Transformation der Philosophie* Bd. 2, Frankfurt/M.
- Apel, K.-O., 1989: *Normative Begründung der »Kritischen Theorie« durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit?* In: Honneth, A. u.a. (1986)
- Apel, K.-O., 1990: *Diskurs und Verantwortung*. Frankfurt/M.
- Apel, K.-O. u.a., 1980: *Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik*, 2 Bde. Frankfurt/M.
- Bloch, E., 1985: *Naturrecht und menschliche Würde*. Werkausgabe Bd. 6, Frankfurt/M.
- Braun, K.-H., 1987: *Was kann die pädagogische Handlungsforschung von den Diskussionen um die »objektive Hermeneutik« lernen?* In: Braun, K.-H./Wunder, D. (Hg.): *Neue Bildung – Neue Schule*, Weinheim und Basel
- Braun, K.-H., 1989a: *Schulische Erziehungsziele im Widerspruchsfeld von Bildung und »innerer Kolonialisierung«*. In: *Schulheft* Bd. 55. Wien und München

- Braun, K.-H., 1989b: Die Gedankenwelt der pädagogischen Gegenaufklärung. In: Ders. u.a. (Hg.): *Subjektivität Vernunft Demokratie*. Weinheim und Basel
- Braun, K.-H., 1991: Politische Lernkrisen. In: *Fortschrittliche Wissenschaft Bd. 29*. Wien (i.Dr.)
- Braun, K.-H., G. Gekeler und K. Wetzel, 1989: *Subjekttheoretische Begründungen sozialarbeiterischen Handelns*. Marburg
- Braun, K.-H. und K. Wetzel, 1990: Gesellschaftliche Lebensrisiken, politische Orientierungen und individuelle Freiheit. In: Gekeler, G./Wetzel, K. (Hg.): *Subjektivität und Politik*. Marburg
- Habermas, J., 1976: Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus. Frankfurt/M. (Darin 1976a: Einleitung: *Historischer Materialismus und die Entwicklung normativer Strukturen*; 1976b: Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?)
- Habermas, J., 1978: Vorwort zu: Ders.: *Politik, Kunst, Religion*. Stuttgart
- Habermas, J., 1980: Konventionelle oder kommunikative Ethik? In: Apel u.a. (Hg.): *Reader zum Funk-Kolleg Praktische Philosophie/Ethik Bd. 1*, Frankfurt/M.
- Habermas, J., 1983: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt/M. (Darin 1983a: *Die Philosophie als Platzhalter und Interpret*; 1983b: *Rekonstruktive vs. verstehende Sozialwissenschaften*; 1983c: *Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm*; 1983d: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*)
- Habermas, J., 1984: Überlegungen zur Kommunikationspathologie. In: Ders., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt/M.
- Habermas, J., 1985: *Die Neue Unübersichtlichkeit*. Frankfurt/M. (Darin 1985a: *Ziviler Ungehorsam. Testfall für den demokratischen Rechtsstaat*; 1985b: *Recht und Gewalt – ein deutsches Trauma*)
- Habermas, J., 1985c: *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt/M.
- Habermas, J., 1986a: *Gerechtigkeit und Solidarität*. In: Edelstein, W., und G. Nunner-Winkler (Hg.): *Zur Bestimmung der Moral*. Frankfurt/M.
- Habermas, J., 1986b: *Moralität und Sittlichkeit*. In: Kuhlmann (1986)
- Habermas, J., 1986c: *Entgegnung*. In: Honneth/Joas (1986)
- Habermas, J., 1987: *Eine Art Schadensabwicklung*. Frankfurt/M. (Darin 1987a: *Über Moral, Recht, zivilen Ungehorsam und Moderne*; 1987b: *Die Idee der Universität – Lernprozesse*)
- Habermas, J., 1988: *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt/M. (Darin 1988a: *Der Horizont der Moderne verschiebt sich*; 1988b: *Metaphysik nach Kant*; 1988c: *Motive nachmetaphysischen Denkens*; 1988d: *Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen*)
- Habermas, J., 1988e: *Theorie des kommunikativen Handelns (4. Aufl.)*. Frankfurt/M.
- Habermas, J., 1989a: Ist der Herzschlag der Revolution zum Stillstand gekommen? In: *Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.): Die Ideen von 1789 in der deutschen Rezeption*. Frankfurt/M.
- Habermas, J., 1989b: *Verwundete Nation – oder lernende Gesellschaft?* In: *Frankfurter Rundschau vom 11.4.1989*
- Habermas, J., 1990: *Die nachholende Revolution*. Frankfurt/M. (Darin 1990a: *Interview mit Hans-Peter Krüger*; 1990b: *Interview mit T. Hviid Nielsen*; 1990c: *Grenzen des naturrechtlichen Normativismus*; 1990d: *Grenzen des Neohistorismus*; 1990e: *Nachholende Revolution und linker Revisionsbedarf*)
- Habermas, J., 1990f: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. (Neuausgabe). Frankfurt/M.
- Habermas, J., 1990g: Vorwort zu: Ders.: *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt*. Leipzig
- Habermas, J., 1991a: *Vergangenheit als Zukunft*. Zürich (das Buch enthält irrtümlich als Erscheinungsjahr »1990«, wurde aber erst im April 1991 abgeschlossen und erschien zu Pfingsten 1991)

- Habermas, J., 1991b: Wider die Logik des Krieges. In: Die Zeit Nr. 8 vom 15.2. 1991
- Habermas, J., 1991c: Die andere Zerstörung der Vernunft. In: Die Zeit Nr. 20 vom 10.5. 1991
- Habermas, J., 1991d: Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel. In: Lutz-Bachmann, M./Schmid Noerr, G. (Hg.): Kritischer Materialismus. München
- Habermas, J., 1991e: Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits. In: Ders.: Texte und Kontexte. Frankfurt/M.
- Habermas, J., 1991f: Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt/M. (Darin 1991g: Was macht Lebensformen rational?; 1991h: Lawrence Kohlberg und der Neoaristotelismus; 1991i: Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der Vernunft; 1991j: Erläuterungen zur Diskursethik)
- Holzamp, K., 1983: Grundlegung der Psychologie. Frankfurt/M.
- Holzamp, K., 1987: Lernen und Lernwiderstand. In: Forum Kritische Psychologie Bd. 20
- Holzamp, K., 1988: Praxis: Funktionskritik eines Begriffs. In: Dehler, J./Wetzel, K. (Hg.). Zum Verhältnis von Theorie und Praxis in der Psychologie. Marburg
- Holzamp, K., 1990: Worauf bezieht sich das Begriffspaar »restriktive/verallgemeinerte Handlungsfähigkeit«? In: Forum Kritische Psychologie Bd. 26
- Holzamp, K., 1991a: Lehren als Lernbehinderung? In: Forum Kritische Psychologie Bd. 27. (Auch abgedruckt in: Braun, K.-H./Odey, R. (Red.): Erziehung und Lernen im Widerspruch. Frankfurt/M.)
- Holzamp, K., 1991b: Was heißt »Psychologie vom Subjektstandpunkt«? Vortrag auf dem 1. Kongreß der »Initiative Erneuerung der Psychologie«. In: Forum Kritische Psychologie Bd. 28
- H.-Osterkamp, U., 1975/76: Grundlagen der psychologischen Motivationsforschung. 2 Bde. Frankfurt/M.
- H.-Osterkamp, U., 1978: Erkenntnis, Emotionalität, Handlungsfähigkeit. In: Forum Kritische Psychologie Bd. 3
- H.-Osterkamp, U., 1982: Faschistische Ideologie und Psychologie. In: Forum Kritische Psychologie Bd. 9
- H.-Osterkamp, U., 1990a: Individualität als Verantwortungslosigkeit gegenüber anderen? In: Forum Kritische Psychologie Bd. 26
- H.-Osterkamp, U., 1990b: Intersubjektivität und Parteinahme: Probleme subjektwissenschaftlicher Forschung. In: Gekeler, G./Wetzel, K. (Hg.). Subjektivität und Politik. Marburg
- Honneth, A. u.a. (Hg.), 1989: Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung. J. Habermas zum 60. Geburtstag. Frankfurt/M.
- Honneth, A., und H. Joas (Hg.), 1986: Kommunikatives Handeln. Frankfurt/M.
- Horkheimer, M., 1988: Materialismus und Moral. In: Gesammelte Schriften Bd. 3. Frankfurt/M.
- Kant, I., 1974a: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Werkausgabe Bd. VII. Frankfurt/M.
- Kant, I., 1974b: Kritik der praktischen Vernunft. Werkausgabe Bd. VII. Frankfurt/M.
- Kant, I., 1977a: Die Metaphysik der Sitten. Werkausgabe Bd. VIII. Frankfurt/M.
- Kant, I., 1977b: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Werkausgabe Bd. V. Frankfurt/M.
- Kant, I., 1977c: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? Werkausgabe Bd. XI. Frankfurt/M.
- Kant, I., 1977d: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. Werkausgabe Bd. XI. Frankfurt/M.
- Kant, I., 1977e: Über Pädagogik. Werkausgabe Bd. XII. Frankfurt/M.
- Kuhlmann, W. (Hg.), 1986: Moralität und Sittlichkeit. Frankfurt/M.
- Krüger, H.-P., 1986: Kommunikatives Handeln oder gesamtgesellschaftliche Kommunikationsweise. In: Honneth/Joas (1986)

- Krüger, H.-P., 1990: Kritik der kommunikativen Vernunft. Berlin
- Lorenzer, A., 1970a: Sprachzerstörung und Rekonstruktion. Frankfurt/M.
- Lorenzer, A., 1970b: Kritik des psychoanalytischen Symbolbegriffs. Frankfurt/M.
- Lorenzer, A., 1973: Über den Gegenstand der Psychoanalyse oder: Sprache und Interaktion. Frankfurt/M.
- Markard, M., und G. Ulmann, 1983: Geistig-moralische Erneuerung der Psychologie? In: Forum Kritische Psychologie Bd. 12
- Offe, C., 1989: Fessel und Bremse. In: Honneth u.a.
- Schurig, V., 1975: Naturgeschichte des Psychischen 2. Frankfurt/M.
- Ulmann, G., 1989: Gedanken beim Lesen von Praxisberichten. In: Forum Kritische Psychologie Bd. 24
- Ulmann, G., 1990: Psychologische Intervention: Was lange währt, wird endlich gut? In: Forum Kritische Psychologie Bd. 26
- Vathke, H., 1985: Gründe und Funktion von Sprachlosigkeit in der Berufspraxis von Psychologen. In: Forum Kritische Psychologie Bd. 16
- Wellmer, A., 1986: Ethik und Dialog. Frankfurt/M.: