

8. Abschließende Interpretationen zum Einen und Vielen

8.1. Subjektivität als selbstbezügliches Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem

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

¹ Habermas, Nachmetaphysisches Denken, 229.

² Vgl. Habermas, Nachmetaphysisches Denken, 227.

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

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

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

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

³ Vgl. ebda. 230.

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

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

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

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

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

⁸ Vgl. Habermas, Vorstudien und Ergänzungen, 587.

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

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

⁹ Henrich, *Dunkelheit und Vergewisserung*, 41.

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

8.2. Zurück zur Autorität des Selbstbezugs

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

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

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

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

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

¹² Vgl. Henrich, *Fluchtlinien*, 143.

¹³ Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, 226.

aeternitatis« und bringt das in Verbindung mit dem »Begriff der unsterblichen Seele«. ¹⁴ Dieser Gedanke von einer idealen, »vollständigen« Selbstverwirklichung, die sozusagen die ganze Unendlichkeit möglicher Perspektiven und Zusammenhänge auf sich hin übernommen hätte und an sich aktualisieren könnte, zeigt wohl etwas von Habermas persönlicher Utopie. Bei Henrich konstituiert sich zwar der Identitätssinn der Person wie der der Welt im Ganzen in einem mit der Identität des Subjekts, aber im »wirklichen« Wissen des Selbstbewußtseins ist sich das Selbstbewußtsein eben als Wirklichkeit vorgegeben. Fichtes Problem war die Einheit des Subjekts in der Vielheit seiner Momente und Selbstobjektivierungen. Nur über die in der Reflexion nicht zu hintergehende streng numerisch tautologische Identität der Selbstgewißheit meinte er, wie Dieter Henrich das in »Fichtes ›Ich« analysiert ¹⁵, die Autonomie des »Ich« gegenüber seinen Objekten und Funktionen wahren zu können. Dazu mußte er diesen identischen Selbstbezug für jedes Element des »Ich« voraussetzen. Jeder Teil ist also in seiner Relation zu den übrigen eine Aktualisierung des ganzen »Ich« und dadurch in irgend einer Weise, die aber doch nur die der numerischen Identität sein kann, mit allen anderen Teilen und dem Ganzen identisch. Das Ich tritt nur spontan und als Ganzes in reiner Identität auf. Dieses Modell hat Henrich für sein »Grundverhältnis« übernommen. Numerische Identität soll also als begriffliches Hilfsmittel der Sicherung von Autonomie inmitten deterministischer Wirklichkeiten dienen. Vielleicht kann man den diesbezüglichen Unterschied zwischen Henrich und Habermas mit den Worten charakterisieren, mit denen Henrich die Differenz von Fichte zu Hegel kennzeichnet: Habermas »denkt die Einheit von Freiheit und Wirklichkeit als Verwirklichung der Freiheit«, und nicht in der »ursprünglichen Einheit der beiden.« ¹⁶ Hier dürfte wohl Habermas Vorwurf ansetzen, daß Henrich durch das unmittelbare Zusammengehen von »kontemplativer Selbst- und Weltverständigung mit Autonomie« den Idealismus wiederherstelle. ¹⁷ Habermas verweist dabei auf die komplementären Gefahren eines naturalistischen Determinismus und eines reinen Idealismus. Dieser geistesgeschichtliche Verweis scheint jedoch, abgesehen von den wertenden Etiket-

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

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

¹⁶ Vgl. ebd. 80.

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

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

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

¹⁸ Vgl. Henrich, *Konzepte*, 18.

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

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

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

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

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

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

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

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

8.3. Das Eine und Viele

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

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

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

²⁴ Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, 22.

²⁵ Henrich, *Konzepte*, 13.

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

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

²⁸ Vgl. ebd. 24.

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

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

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

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

²⁹ Vgl. ebda. 26.

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

³¹ Habermas, Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, 26.

³² Vgl. Habermas, Nachmetaphysisches Denken, 153.

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

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

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

³³ Vgl. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, 23

³⁴ Vgl. Henrich, *Fluchtlinien*, 121.

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

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

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

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

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

³⁸ Henrich, *Konzepte*, 13.

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

⁴⁰ Henrich, *Fluchtlinien*, 120.

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

⁴¹ Vgl. Henrich, *Fluchtlinien*, 120.

⁴² Henrich, *Dunkelheit und Vergewisserung*, 49.

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

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

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

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

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

Damit ist nicht das letzte Wort gesagt.

