



## Münchener Beiträge zur Politikwissenschaft

herausgegeben vom  
Geschwister-Scholl-Institut  
für Politikwissenschaft

---

2011

Thomas Radlmaier

### **Kontextualismus oder praktischer Vernunftgebrauch?**

**Zum Familienstreit zwischen John  
Rawls und Jürgen Habermas**

---

Bachelorarbeit betreut von  
PD Dr. Christian Schwaabe  
2011

## Zusammenfassung

*Wie modern ist die Philosophie des 20. Jahrhunderts?* Diese Frage stellen sich Habermas und Rawls, wenn sie versuchen die Philosophie für die moderne Zeit zu erneuern. Der eine entwickelt ein Konzept des nachmetaphysischen Denkens, in dem er philosophisch begründet, dass einer moralischen Richtigkeit und einer pragmatisch verstandenen Wahrheit auch vor dem Hintergrund des Faktums des Pluralismus noch universelle und kognitivistische Geltung untergeschoben werden kann. Der andere vermeidet Wahrheitsfragen, da es für ihn zwischen den umfassenden Lehren der Bürger keine besseren oder schlechteren Weltbilder gibt. Sie alle sind gleich und sollen selbst bestimmen, was moralisch richtig und wahr ist. Durch die Vermeidung von Wahrheitsfragen kann jedoch auf politischer Ebene eine Übereinkunft zwischen den Bürgern erzielt werden.

Die unterschiedlichen Herangehensweisen haben Konsequenzen für die Verortung der Philosophie in der Moderne und für das Verständnis der kantischen praktischen Vernunft. In dieser Arbeit sollen diese Unterscheide hervorgehoben werden.

## *Inhalt*

I.	Einleitung.....	4
II.	Jürgen Habermas und die Situierung der Vernunft.....	9
	A. Von der Ontologie über den Mentalismus zur linguistischen Wende.....	9
	B. Die Motive eines nachmetaphysischen Denkens .....	12
	C. Diskursethik und kommunikative Vernunft .....	15
	D. Der Vernunftgebrauch der Moderne.....	22
III.	John Rawls' Politischer Liberalismus .....	25
	A. Die Etablierung einer politischen Gerechtigkeitskonzeption in einer pluralistischen Gesellschaft .....	26
	1. Das Faktum des Pluralismus .....	26
	2. Die Antwort des politischen Liberalismus .....	26
	3. Konzeption der Person, Bürden des Urteilens und öffentlicher Vernunftgebrauch .....	27
	4. Der Urzustand .....	29
	5. Die Methode der Vermeidung von Wahrheitsfragen und overlapping consensus .....	30
	B. Der Weg des overlapping consensus in den Kontextualismus.....	31
IV.	Die Philosophien von Habermas und Rawls in der Gegenüberstellung .....	35
V.	Schlussbemerkung .....	41
VI.	Literaturangaben .....	42

## I. Einleitung

„*Deutschland und die Deutschen*“ ist mit Sicherheit eine der, wenn nicht die berühmteste Rede von Thomas Mann. Am 29. Mai 1945 legte der deutsche Schriftsteller mit amerikanischer Staatsbürgerschaft in der Libery of Congress in Washington ein Zeugnis ab über seine Person sowie über das deutsche Volkswesen. Unmittelbar vor dem Hintergrund des erst kürzlich beendeten Krieges versucht Thomas Mann weder die deutschen Gräueltaten in eine nachvollziehbare Position zu rücken, noch fühlt er sich selbst auf Seiten der Siegermächte beheimatet. Vielmehr erfüllt ihn tiefste Traurigkeit aufgrund seiner dichten Verwurzelung mit Deutschland. Er sieht in der deutschen Volkseele schon immer eine geistige Krankheit schlummern, die mit Hitler und der nationalsozialistischen Ideologie einen reichen Nährboden fand, um sich zu einem psychotischen Wahnsinn weiterzuentwickeln. Analog zu diesem Gedanken wird sich später das Thema des Romans „*Doktor Faustus*“ von 1947 darstellen.

Dabei war Thomas Mann in den „*Betrachtungen eines Unpolitischen*“ von 1919 noch selbst ein Träger dieser deutschen Geisteskrankheit, welche sich durch einen Hang zum Romantischen, Mystischen und Irrationalen bemerkbar machte. Demnach ist Politik das Schlechte, Unehrenhafte und Sinnlose, was im Gegensatz zu dem eigentlich Erstrebenswerten, der Kultur, steht. Die Folge davon bildet der hingenommene Verlust von politischer Freiheit zu Gunsten eines Obrigkeitsstaates, der die „unwichtigen“ Dinge des Zusammenlebens regeln soll, damit man sich selbst uneingeschränkt des Geistigen und Kulturellen betätigen kann.

Manns‘ Verhältnis zum Politischen ändert sich in den Jahren der Weimarer Republik. Er tritt nun als Befürworter von Demokratie und eines geregelten Zusammenlebens auf und wird sogar Mitglied der Deutschen Demokratischen Partei (1922). Diese gedankliche Wende lässt den Schriftsteller zur Zielscheibe einer heftigen Kritik von ideologischen Trägern der „*konservativen Revolution*“ werden, zu welchen auch er selbst bis dato gezählt wurde. Diesen entgegnet Thomas Mann in seiner Rede „*Von deutscher Republik*“ im Jahr 1922 folgendermaßen: „*Ich weiß von keiner Sinnesänderung. Ich habe vielleicht meine Gedanken geändert, - nicht meinen Sinn. Aber Gedanken, möge das auch sophistisch klingen, sind immer nur Mittel zum Zweck, Werkzeug im Dienst eines Sinnes, und gar dem Künstler wird es viel leichter, als unbewegliche Meinungswächter wissen können, sich*

*anders denken, anders sprechen zu lassen als vordem, wenn es gilt einen bleibenden Sinn in veränderter Zeit zu behaupten.*<sup>1</sup>

Dieses Zitat soll nun hinführen zu dem eigentlichen Thema meiner Arbeit. In der Geschichte der politischen Theorie und Philosophie haben sich oft unterschiedliche Positionen herausgebildet, bei denen jedoch ursprünglich der gleiche Sinn, dieselbe Intention das Fundament der gedanklichen Ausführungen geschaffen hat. Beispiele dafür sind Hegel und Marx, Adorno und Nietzsche usw. Thomas Manns‘ Verständnis von gedanklichen Äußerungen, als veränderungsbedürftige, technische Repräsentation eines zeitlich-kontinuierlichen Sinnes, lässt die kontrovers geführte Diskussion zwischen den theoretischen Ansätzen von John Rawls und Jürgen Habermas in einem ähnlichen Lichte erscheinen. Zwar könnte man argumentieren, dass Jürgen Habermas mit den Grundsätzen des philosophischen Liberalismus genauso wenig zu schaffen hat, wie John Rawls mit neo-marxistischen Vorstellungen von Gesellschaft. Doch wie ich nun zeigen möchte, verfolgen beide denselben Sinn in menschlicher Bedeutung und dürfen daher zu Recht mit Bezug auf dessen gedankliche Verarbeitung verglichen werden.

Das Werk von Jürgen Habermas erstreckt sich mittlerweile über 40 Jahre. Dabei wurden über die Zeit viele Korrekturen und Revisionen vorgenommen, die jedoch in ihrer Gesamtheit vergangene Annahmen nicht aufgehoben haben, sondern zu einer normativen Demokratietheorie weiter entwickelt worden sind. Habermas‘ wissenschaftliche Ausführungen einten sich immer in ihrer Intention und der Beantwortung von zwei Fragen: *„1. Was sind die Maßstäbe für eine vernünftige Form des gesellschaftlichen Lebens? 2. Wie lassen sich diese unter den Bedingungen einer modernen differenzierten Gesellschaft durchsetzen und bestimmen?“*<sup>2</sup> Als gebrandmarktes Kind des zweiten Weltkriegs liegt ihm die Sicherung von demokratischen Werten in modernen Massendemokratien besonders am Herzen. Diese sieht Habermas durch die Einbeziehung einer kritischen Öffentlichkeit in den politischen Prozess gewährleistet. Davon zeugt schon die Frage, die er sich in seiner Habilitationsschrift *„Strukturwandel der Öffentlichkeit“* von 1961 gestellt hatte: *„Die sozialstaatlichen Massendemokratien dürfen sich, ihrem normativen Selbstverständnis zufolge, nur solange in einer Kontinuität mit den Grundsätzen des liberalen Rechtsstaates sehen, wie sie das Gebot einer politisch fungierenden Öffentlichkeit ernst nehmen. Dann muss aber gezeigt*

---

<sup>1</sup> Mann, Thomas (1922): Von Deutscher Republik; In: Gesammelte Werke in dreizehn Bänden. Reden und Aufsätze 3. Band XI. ;Fischer Taschenbuch Verlag; Frankfurt a. M.; 1990; S. 809

<sup>2</sup> Greve, Jens (2009): Jürgen Habermas: Eine Einführung, UVK Verlagsgesellschaft, Konstanz, S. 30

werden, wie es in Gesellschaften unseren Typs möglich sein soll, dass das von Organisationen mediatisierte Publikum, durch diese hindurch, einen kritischen Prozess öffentlicher Kommunikation in Gang setzt.“<sup>3</sup> Aus diesem Grund verstand Habermas politische Philosophie immer schon praktisch und nicht nur theoretisch, weshalb er ein besonderes Interesse an der praktischen Realisierbarkeit seiner Überlegungen hat.

Der Vorrang der Praxis vor der Theorie hat auch das Werk von John Rawls maßgeblich geprägt. Sein Buch „*Theory of Justice*“ von 1971 war der Auslöser für eine umfangreiche fachliche Diskussion, in welcher einige die „*Wiedergeburt der politischen Philosophie*“<sup>4</sup> gesehen hatten: „*Der Gerechtigkeitstheorie des amerikanischen Philosophen ist es gelungen, alle Bereiche der praktischen Philosophie – die politische Philosophie, die Moralphilosophie, die Rechts- und Sozialphilosophie und die ihnen benachbarten Einzelwissenschaften, vor allen Dingen auch die Wirtschaftswissenschaften – in ein großes interdisziplinäres Gespräch zu verwickeln, (...)*“.<sup>5</sup> John Rawls‘ philosophisches Denken hat, als Folge dieser großen Debatte, viele Revisionen vollzogen. Wurde in der „*Theory of justice*“ noch eine allgemein gültige Gerechtigkeitstheorie angestrebt, bildete 1992 das „*Faktum des Pluralismus*“ und damit einhergehend die Absage an umfassende Gesellschaftslehren den Ausgangspunkt für das zweite große Hauptwerk von John Rawls: „*Politischer Liberalismus*“. In diesem erfuhr seine Vorstellung von Gerechtigkeit theoretische Anpassungen an moderne demokratische Gesellschaften. Rawls sah sich hier der Lösung des folgenden Problems verpflichtet: „*Die wichtigste Konsequenz, die wir aus diesen Bemerkungen ziehen können – (...) – lautet, dass das Problem des politischen Liberalismus folgendermaßen formuliert werden muss: Wie kann eine stabile und gerechte Gesellschaft freier und gleicher Bürger, die durch vernünftige und gleichwohl einander ausschließende religiöse, philosophische und moralische Lehren einschneidend voneinander getrennt sind, dauerhaft bestehen?*“<sup>6</sup>

Habermas und Rawls fühlen sich beide der Aufstellung einer normativen Theorie verpflichtet, die nachvollziehbar machen soll, wie eine gerechte Gesellschaft in der Gegenwart möglich sein könnte. Dazu erstellen sie gesellschaftliche Ideale, die sich durch eine realistische Nähe zur Wirklichkeit auszeichnen. Weder wollen sie eine metaphysische Er-

---

<sup>3</sup> Habermas, Jürgen (1961): *Strukturwandel der Öffentlichkeit*; Suhrkamp, Frankfurt a. M.; 1990; S. 33

<sup>4</sup> Kersting, Wolfgang (2008): *John Rawls zur Einführung*, Junius, Hamburg, S. 27

<sup>5</sup> Ebd. S. 7

<sup>6</sup> Rawls, John (1992): *Politischer Liberalismus*; Suhrkamp, Frankfurt a. M.; 1998; S. 14 (im Folgenden zitiert als ‚PL‘)

klärung für das Zustandekommen einer gerechten Gesellschaft liefern, noch verfallen sie in einen vernunftkritischen Wertskeptizismus. Vielmehr suchen sie ein Schlupfloch für die Etablierung von politischer Philosophie in einer modernen Zeit, wo die ursprüngliche Beantwortbarkeit von Fragen nach Wahrheit und Wesen des Menschen einem unüberwindbaren Pluralismus gewichen ist und Philosophie somit ihren eigentlichen Gegenstand verloren hat. Dabei gehen Habermas und Rawls folgendermaßen vor. Sie wissen, dass Ontologie nur eine Seite der Medaille ist. Neben der Frage nach *dem Sein* hat und hatte Philosophie schon immer auch die Aufgabe, die Frage *Was soll/sollen ich/wir tun?* zu klären. Dort sehen beide den alleinigen Gegenstandsbereich von Philosophie in der Gegenwart und verbinden folglich – ausgehend von Kant – Demokratie- mit Moraltheorie. Hier lässt sich der ursprüngliche Sinn, den beide teilen, verorten und der Habermas dazu veranlasst über Rawls als einen „Familienangehörigen“ zu sprechen: „*Da ich dieses Projekt bewundere, seine Intention teile und die wesentlichen Ergebnisse für richtig halte, bleibt der Dissens, den ich zur Sprache bringen soll, in den engen Grenzen eines Familienstreits.*“<sup>7</sup>

Der Dissens, den Habermas meint, keimt auf in der jeweiligen gedanklichen Verarbeitung desselben Sinnes. Deren Ergebnis sind zwei normative Demokratieansätze, die sich sowohl dadurch unterscheiden, dass sie Moral und Solidarität auf eine je andere Art in sich eingebaut haben, als auch dadurch, dass beide auf je andere Weise politische Philosophie für die Gegenwart fruchtbar machen wollen. Daraus ergeben sich differente Auffassungen über die Aufgabe und Verortung von Philosophie im Konzert der Wissenschaften. Habermas sieht diese vor allem in der Verbindung von Sozial- mit Naturwissenschaften bzw. die Rückführung des Wissens der modernen Expertenkulturen in die alltägliche Lebenswelt.<sup>8</sup> Philosophie solle hier die Rolle eines Platzhalters ausfüllen, „(...) – *eines Platzhalters für empirische Theorien mit starken universalistischen Ansprüchen, (...).*“<sup>9</sup> Dagegen vertritt Rawls eine scheinbar weniger herausragende Vorstellung von Philosophie: „*Der zentrale Gedanke ist, dass sich der politische Liberalismus innerhalb der Kategorie des Politischen bewegt und die Philosophie im übrigen so lässt, wie sie ist. Alle Arten von religiösen, metaphysischen oder moralischen Lehren mit ihrem weit zurückreichenden Traditionen der Auslegung und Fortentwicklung bleiben unberührt. (...).* Dies bedeutet, dass sie (die politi-

---

<sup>7</sup> Habermas, Jürgen (1996): Die Einbeziehung des Anderen; Suhrkamp; Frankfurt a. M.; S.65 (im Folgenden zitiert als ‚EDA‘)

<sup>8</sup> Habermas, Jürgen (1987): Nachmetaphysisches Denken; Suhrkamp; Frankfurt a. M.; S. 26 (im Folgenden zitiert als ‚ND‘)

<sup>9</sup> Habermas, Jürgen (1983): Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln; Suhrkamp; Frankfurt a. M.; S. 23

sche Philosophie), *um ihre Sache zu vertreten, umfassende Lehren weder heranziehen noch kritisieren oder zurückweisen darf, vorausgesetzt natürlich, dass es sich um vernünftige Lehren im politischen Sinne handelt.*<sup>10</sup> Das liberale „Prinzip der Toleranz“ soll folglich nicht nur für eine gerechte Gesellschaft gelten, sondern auch auf die politische Philosophie selbst angewendet werden.<sup>11</sup> Sie kann sich selbst nicht mehr als Hüterin der Wahrheit verstehen, da in pluralistischen Gesellschaften nahezu jede umfassende Lehre denselben Anspruch stellen könnte. Daher zieht Rawls die Konsequenz, Philosophie als Konsensstifter einzusetzen, welcher zwischen den unzähligen umfassenden Lehren vermittelt und eine gemeinsame Grundlage für eine politische Gerechtigkeitskonzeption herausfinden soll.

Diese unterschiedlichen Vorstellungen von der Aufgabe und Lokalisierung einer politischen Philosophie in der Moderne bilden nur einen Strang des „Familienstreits“ zwischen John Rawls und Jürgen Habermas. In meiner Arbeit möchte ich mich jedoch darauf beschränken, da ich glaube, dass hier eine große Unvereinbarkeit zwischen beiden aufgezeigt werden kann. Daher werde ich im Folgenden den Versuch unternehmen, darzustellen, warum die Philosophie von Habermas im Sinne eines nachmetaphysischen Denken verstanden werden soll und in der vernunfttheoretischen Tradition eines Platon, Kant und Hegel steht. Dazu werde ich die Elemente eines nachmetaphysischen Denkens aufzeigen und verständlich machen welche Auswirkungen dieses auf die Diskursethik und den von Habermas postulierten praktischen Vernunftgebrauch haben werden (II.). Dagegen ist Rawls Philosophie geprägt von einem rein liberalistischen Denken, welches sich durch Prinzipien wie Toleranz und einen eingeschränkten Wahrheitsbegriff auszeichnet. Hier möchte ich nachvollziehbar machen, welche gedanklichen Folgen sich daraus für seine Theorie und deren Anspruch ergeben. Insbesondere soll gezeigt werden, dass Rawls seine Theorie im Endeffekt in einem Kontextualismus auflöst, der Fragen der Moral von der jeweiligen Kultur und Tradition einer Gesellschaft abhängig macht (III.).<sup>12</sup>

Im Anschluss daran werde ich die unterschiedlichen „Philosophiearten“ gegenüberstellen (IV.), woraus sich die Frage: *Kontextualismus oder praktischer Vernunftgebrauch?* zwar keineswegs beantworten lässt, jedoch kann dadurch gezeigt werden, dass sich Habermas und Rawls nicht wirklich auf eine gemeinsame Familie zurückführen lassen, sondern sich

---

<sup>10</sup> Rawls, John (1995): Erwidern auf Habermas; in: Zur Idee des politischen Liberalismus; Philosophische Gesellschaft Bad Homburg (Hsg.); Wilfried Hinsch (Hsg.); Suhrkamp; Frankfurt a. M.; 1997; S. 198

<sup>11</sup> Rawls, PL, S. 244

<sup>12</sup> Ebd. S. 79

in fundamentalen Annahmen bezüglich der Rolle der Philosophie in der Moderne und der praktischen Vernunft unterscheiden.

## II. Jürgen Habermas und die Situierung der Vernunft

In der Aufsatzsammlung mit dem übergeordneten Titel „*Nachmetaphysisches Denken*“ von 1987 gibt Jürgen Habermas tiefe Einblicke in sein philosophisches Denken. Indem er dort die Frage: „*Wie modern ist die Philosophie des 20. Jahrhunderts?*“<sup>13</sup> beantwortet, versucht Habermas die Theorie des kommunikativen Handelns in eine vernunfttheoretische Tradition mit den großen antiken und neuzeitlichen Philosophen zu stellen. Diese philosophischen Hintergrundannahmen finden schließlich in seinem Buch „*Erläuterungen zur Diskursethik*“ von 1991 ihre theorieinterne Repräsentation. In diesem Hauptkapitel meiner Arbeit möchte ich die Diskursethik und das nachmetaphysische Denken in einen Zusammenhang stellen, der als Grundlage für die im Kapitel IV durchgeführte Diskussion mit dem Ansatz von John Rawls dienen soll. Hierbei werde ich erstens Habermas' eigene Philosophiegeschichte erzählen (A.), zweitens die Elemente seines nachmetaphysischen Denkens herausarbeiten (B.) und drittens deren Relevanz in der Diskursethik hervorheben (C.). Anschließend folgt eine Zusammenfassung (D).

### A. Von der Ontologie über den Mentalismus zur linguistischen Wende

Habermas geht davon aus, dass die Philosophie grob in drei historische Phasen geteilt werden kann: „*Es hat sich eingebürgert, den aus der Wissenschaftsgeschichte stammenden Paradigmenbegriff auf die Philosophiegeschichte zu übertragen und anhand von „Sein“, „Bewusstsein“ und „Sprache“ eine grobe Epochenteilung vorzunehmen.*“<sup>14</sup>

Demnach stehen am Anfang die Metaphysik und die auf Platon, Plotin und Aristoteles zurückgehende *All-Einheitslehre*, mit der alles in der Welt vorkommende auf einen Ursprung, auf einen letzten Grund zurückgeführt werden kann. Egal ob dieser die „Idee des Guten“ oder der „unbewegte erste Bewegter“ ist, immer wird das Besondere einem deduk-

---

<sup>13</sup> Habermas, ND, S. 11

<sup>14</sup> Ebd. S.20

tiven Erklärungsmodus folgend mit einem Allgemeinen identisch gemacht. Das Eine ist hier mehr als die Summe seiner Teile, weshalb es in diesen nur dann erkannt werden kann, wenn der Einzelne seine Gedanken selbst mit dem Einen identifiziert. Da das Eine und das Allgemeine sich überall in der Welt widerspiegelt, kommt der Denkende zu der Erkenntnis, dass sein faktisches in der Welt-Sein auf den Rang des Besonderen gestellt werden muss, das vom Allgemeinen determiniert wird. Das am höchsten zu Erstrebende ist für den Einzelnen das Erkennen des Einen und Allgemeinen in den unzähligen weltlichen Phänomenen, zu welchen er selbst gehört. Folglich ist hier Denken gleich Sein, dessen zu erkennen vernünftig ist.

Habermas sieht in der ontologischen Perspektive ein Problem mit dem Bewusstsein des erkennenden Einzelnen, da seine Stellung in der Welt nicht wirklich geklärt werden könne: „Zweitens stellt sich die Frage, ob der Idealismus, der Alles auf Eines zurückführt und dabei das innerweltlich Seiende zu Phänomenen oder Abbildern entwertet, der Integrität des Einzelnen, seiner Individualität und Unverwechselbarkeit gerecht werden kann.“<sup>15</sup> Die All-Einheitslehre kann nicht erklären, wer der Einzelne unter vielen Anderen wirklich ist und was ihn von diesen unterscheidet. Für Habermas *versagen die metaphysischen Denkformen vor dem Individuellen*.<sup>16</sup>

Die nächste Epoche bildet der Mentalismus, der, ausgehend von seinem berühmtesten Vertreter, Immanuel Kant, das Subjekt zum Mittelpunkt seiner Überlegungen macht. Trotzdem hat auch er die Intention das Verhältnis des Einen zum Vielen zu klären: „*Das Thema Einheit und Vielfalt stellt sich im ontologischen, im mentalistischen und im linguistischen Paradigma auf jeweils andere Weise*.“<sup>17</sup> Genau in der Suche nach Antworten auf solche Fragen ist für Habermas die Vernunft beheimatet bzw. situiert. Sein eigenes theoriebildendes Vorgehen liegt in der Offenlegung von Problemen und Fehlschlüssen, die seiner Meinung nach in der Philosophiegeschichte in Bezug auf derartige Fragen und Antworten gemacht wurden. Diesen will er anschließend mit dem Konzept der kommunikativen Vernunft entgegen.

So kann auch der Mentalismus nach Habermas das Verhältnis des Individuellen in der Welt nicht angemessen erklären. Als mit Kant und mit der von ihm vollzogenen kopernikanischen Wende sich die Dinge nach der subjektiven Erfahrung zu richten hatten und

---

<sup>15</sup> Ebd. S. 160

<sup>16</sup> Ebd. S. 160

<sup>17</sup> Ebd. S. 155/156

nicht mehr umgekehrt, ist der Mensch aus seiner „selbstverschuldeten Unmündigkeit“ herausgetreten. Gegenstand der Erkenntnis ist jetzt das Subjekt, das als Verstandeswesen für sich selbst verantwortlich ist: *„Darum enthüllt sich die freitätige Subjektivität, deren ich mich im Bewusstsein meiner selbst unverstellt vergewissern will, in jedem individuellen Bewusstsein wiederum als ein Allgemeines – als Ichheit überhaupt.“*<sup>18</sup> Das Eine wird folglich zertrümmert in viele unterschiedliche Sichtweisen, die alle für sich selbst Objektivität beanspruchen dürfen. Habermas drückt dies folgendermaßen aus: *„Individuierende Kraft hat nicht mehr die Materie, sondern der transzendente Umstand, dass jede vorstellende Subjektivität in sich zentriert ist und jeweils die Welt im ganzen auf ihre besondere Weise repräsentiert. So ist nicht, wie bei Plotin, Alles in Einem; in jedem Einzelnem spiegelt sich vielmehr Alles auf je andere Weise.“*<sup>19</sup> Eine nicht unerhebliche Folge davon besteht darin, dass die Lehren der Religion und alten Metaphysik ihren Gegenstandsbereich den selbstbewussten Naturwissenschaften überlassen müssen, was einen uneingeschränkten Fortschrittsglauben und die Beherrschung der Natur durch die Vernunft nach sich zieht. Das ist der Startschuss für die funktionale Differenzierung, in deren Gesellschaften später kein Ansatzpunkt mehr bestehen kann, von dem aus die Welt beschrieben werden könnte. Das Subjekt ist hier auf sich allein gestellt. Die Frage nach dessen Stand in der Welt hat sich verändert, ohne dass das Finden einer Antwort darauf einfacher geworden wäre: *„Ungelöst bleibt ohnehin das überlieferte Problem der Unaussprechlichkeit des Individuellen. (...) Fürs Ich als individuelle Person bleibt kein Platz zwischen dem Ich als Allgemeinem und dem Ich als Besonderem, d.h. zwischen dem transzendentalen Ich als Einem gegenüber Allem und dem empirischen als einem unter Vielen.“*<sup>20</sup>

Aufgrund dieser gedanklichen Sackgasse sei es im 20. Jahrhundert zur bisher letzten Große Wende in der Philosophie gekommen. Habermas und viele andere bezeichnen sie als den *linguistic turn*. Man kehrt den alten bewusstseinsphilosophischen Fragen den Rücken zu und richtet den Fokus von nun an auf die Symbole und Sprachen, welche die Individuen einerseits selbst konstruieren und andererseits erst durch die Verwendung derselben ihre Perspektive auf die Welt herausbilden: *„Unsere Erkenntnisfähigkeit lässt sich nicht mehr, wie der Mentalismus annahm, unabhängig von unserer Sprach- und Handlungsfähigkeit analysieren, weil wir uns auch als erkennende Subjekte immer schon im Horizont unserer lebensweltlichen Praktiken vorfinden. Sprache und Realität durchdringen sich auf eine für*

---

<sup>18</sup> Ebd. S. 199

<sup>19</sup> Ebd. S. 194/195

<sup>20</sup> Ebd. S. 165

*uns unauflösliche Weise.*<sup>21</sup> An dieser Stelle möchte ich es bei der knappen Erläuterung des *linguistic turn* belassen, da ich später noch einmal genauer darauf eingehen werde.

Es sollte jedoch klar geworden sein, dass sich für Habermas die Bewusstseinsphilosophie in Aporien verstrickt hat, zu welchen sie keine angemessene Erklärung liefern kann. Die transzendente Idee der „*Ichheit*“ beantwortet nicht, wie sich die Individualität des einsamen vernünftigen Subjekts in der Gesellschaft bestimmen lässt. Modernere Versuche die Subjektphilosophie aus der Ecke der unliebsamen Kontingenzerfahrungen herauszuführen, verfallen allzu oft in Wertskeptizismus oder in eine radikale Vernunftkritik.

Habermas dagegen postuliert den Anspruch, einen Weg gefunden zu haben, über den die Tradition der alten Metaphysik und ihrer bewusstseinsphilosophischen Umformung für die Moderne erneuert werden kann. Das möchte ich im Folgenden genauer erläutern, indem ich einen Überblick über die von Habermas vorgebrachten Elemente eines nachmetaphysischen Denkens gebe und im Anschluss daran zeigen werde, wie die Diskursethik und die kommunikative Vernunft in ihrer linguistischen Fassung den Ansprüchen einer im Kontinuum mit der Metaphysik stehenden, aber modernen Philosophie gerecht werden.

## **B. Die Motive eines nachmetaphysischen Denkens**

Für Habermas hat Hegel der Metaphysik zum letzten Mal eine neue Grundlage gegeben. Das platonische Identitätsdenken, die Vorstellung von einer idealen Anordnung der weltlichen Dinge und der Vorrang der Theorie vor der Praxis konnten in ihrer bewusstseinsphilosophischen Umformung schließlich dadurch gerettet werden, dass Hegel die Geschichte selbst auf den Rang des Metaphysischen gestellt hatte.<sup>22</sup> Doch seit dem 17. Jahrhundert ereigneten sich vier historische Entwicklungen, die diese ursprüngliche Form der Philosophie und ihren Gegenstandsbereich verändern sollten.

1. Mit dem Aufstieg der modernen Erfahrungswissenschaften verschiebt sich das Verständnis von Vernunft als ein Medium zur Welterschließung. Wurde der Vernunft bis dahin noch etwas Materielles mit Inhalt und Erkenntnisprivileg zugestanden, wird sie fortan zu einer Verfahrensrationalität umfunktioniert: „*Als vernünftig gilt nicht länger die in der*

---

<sup>21</sup> Habermas, Jürgen (1999): Wahrheit und Rechtfertigung; Suhrkamp; Frankfurt a. M.; S. 41 (im Folgenden zitiert als ‚WR‘)

<sup>22</sup> Habermas, ND, S. 168

*Welt selbst angetroffene oder die vom Subjekt entworfene bzw. aus dem Bildungsprozess des Geistes erwachsene Ordnung der Dinge, sondern die Problemlösung, die uns im verfahrensgerechten Umgang mit der Realität gelingt.*<sup>23</sup> Gleiches gilt für den im 18. Jahrhundert aufgekommenen Formalismus in der Moral- und Rechtstheorie.<sup>24</sup> Die einzelnen Theorien beleuchten nur noch wenige Eckpunkte eines dunklen Raumes, der zuvor durch die Philosophie komplett erhellt wurde. Das einsame Subjekt weiß jetzt um die physikalische Faktizität von Phänomenen, aber nicht um deren Einordnung oder Bedeutung. Latenzen verwandeln sich in Kontingenzen und das ursprüngliche Einheitsdenken wird zertrümmert in viele unterschiedliche Sichtweisen, die aufgrund von bestimmten Verfahrensgrundsätzen als rational angenommen werden. Da die metaphysische Philosophie ihre Vorgehensweise nicht nach diesem bestimmenden Muster auslegen kann, verliert sie ihren privilegierten Zugang zur Wahrheit und ihre Stellung als *prima disciplina*. Die nicht zu mindernde Begründungslast, derer die Metaphysik hier ausgeliefert wird, vernichtet ihre Resultate bereits im Keim selbst.

2. Ein weiteres Motiv des nachmetaphysischen Denkens sind die im 19. Jahrhundert aufgekommenen Geisteswissenschaften, die die neuen Kontingenzerfahrungen der Gesellschaft in ihren Lehren verarbeiten. Sie gewinnen dadurch ein Gespür für Kontexte und historische Abhängigkeiten, was einer nicht-situierten Vernunft den Rang abläuft. Die transzendenten Ideen wie die allgemeine „*Ichheit*“ oder die Idee des Guten müssen sich dem Prozess der Detranszendentalisierung ergeben.<sup>25</sup>

3. Wie oben schon angedeutet verliert sich die Philosophie in den Aporien der ins subjektive Bewusstsein-umgeformten metaphysischen Denkformen. Die Stellung des Subjekts in der Welt können ihre Anhänger nicht befriedigend erklären. Die Doppelstellung als Eines gegenüber Allen und Eines unter Vielen lässt das Subjekt in Ungewissheit über seine individuelle Identität, zu dessen Klärung es keine Alternative gibt. Vor diesem Hintergrund steht die Wende von der Bewusstseins- zur Sprachphilosophie. Des Weiteren keimt im 19. Jahrhundert Kritik am objektivistischen Selbstverständnis von Wissenschaft und Technik auf, was der sprachlichen Wende in der Philosophie einen weiteren Anstoß gab.<sup>26</sup> Die Subjekt-Objekt-Schemata werden aufgeben zu Gunsten einer auf der Sprach- und Symbolebe-

---

<sup>23</sup> Ebd. S. 42/43

<sup>24</sup> Ebd. S. 41

<sup>25</sup> Ebd. S. 41

<sup>26</sup> Ebd. S.41

ne operierenden Wissenschaft. So gewendet ist die Welt und unser Verständnis von ihr das Resultat unserer eigenen symbolischen Handlungen geworden.

4. „Schließlich hält der klassische Vorrang der Theorie vor der Praxis den immer deutlicher hervortretenden Interdependenzen nicht länger stand.“<sup>27</sup> Habermas folgt hier in abgeschwächter Form einem sehr marxistischen Gedanken.<sup>28</sup> Da die Philosophie ihren Wahrheitsanspruch im Laufe der Jahrhunderte verloren hat, reicht es nicht mehr, sich nur noch rein theoretisch mit der Welt auseinanderzusetzen. Die Philosophie würde dadurch ihre Daseinsberechtigung völlig verspielen. Außerdem ist die moderne Gesellschaft sehr unübersichtlich geworden. Ihre einzelnen Gebiete sind nicht mehr in einer Hierarchie eingebettet, sondern folgen alle ihrer eigenen Logik, wodurch die Interdependenzen unter ihnen schwerlich erkennbar sind. Sie rein theoretisch und nach einer bestimmten Logik verallgemeinernd zu analysieren, – was die Herangehensweise der Metaphysik war - ist unmöglich geworden. Vielmehr solle sich die Philosophie auf die Lebenswelt der Individuen konzentrieren, denn hier „(...)unterhält sie, anders als andere wissenschaftliche Disziplinen, auch noch eine gewisse Beziehung zum vortheoretischen Wissen und zur ungenständlichen Totalität (...)“<sup>29</sup> dieser. Von hier aus kann die Philosophie auch die Rückkopplung der entstandenen Expertenkulturen mit den in der Lebenswelt existierenden Individuen vorantreiben und bekommt dadurch einen eigenen Gegenstandsbereich zurück.

Zusammenfassend muss eine moderne Philosophie *nach* der Metaphysik die folgenden vier Elemente in sich vereinen:

1. Verzicht auf uneingeschränkten Wahrheitsanspruch
2. Detranszendentalisierung der alten transzendenten Vernunftideen
3. Anerkennung des Paradigmenwechsels von der Bewusstseins- zur Sprachphilosophie
4. Umkehrung des klassischen Vorrangs der Theorie vor der Praxis

Habermas hat mit den Elementen eines nachmetaphysischen Denkens einen Teil seines Rationalitätskonzeptes für die Moderne entwickelt. Es bildet das philosophisch begründete Fundament für die Diskursethik und der in ihr zur Anwendung kommenden kommunikativen

---

<sup>27</sup> Ebd. S.41

<sup>28</sup> Marx hatte seinen philosophischen Vorgängern vorgeworfen, dass sie die Welt immer nur unterschiedlich interpretiert hätten, obwohl es darum ginge, sie zu verändern.

<sup>29</sup> Ebd. S. 57

ven Vernunft. Außerdem hat er der modernen Philosophie einen Anhaltspunkt gegeben, von dem aus sie ihre Stellung im Konzert der Wissenschaften neu verorten könnte.

Habermas hat das nachmetaphysische Denken einerseits philosophisch und andererseits empirisch begründet. Sowohl der Blick auf die Lebenswelt und die Kommunikation zwischen den Individuen als auch der Verzicht auf das philosophische Erkenntnisprivileg sind keine unüberlegten theoretischen Spezifika. Sie liegen im Kontinuum mit den alten metaphysischen Lehren von Platon, Kant und Hegel und sind dennoch auch auf die speziellen Gegebenheiten der Moderne zugeschnitten. Mit dem nachmetaphysischen Denken möchte er die alte Metaphysik für die Moderne fruchtbar machen. Im Folgenden werde ich die Diskursethik und die kommunikative Vernunft anhand der eben genannten Elemente darstellen und aufzeigen, wie diese dort zur Geltung kommen. Anschließend sollte klar geworden sein, dass Habermas den kantischen praktischen Vernunftgebrauch für die Moderne erneuert hat. Weiterhin lässt sich mit seinem Rationalitätskonzept<sup>30</sup>, das aus kommunikativer Vernunft, Diskursethik und nachmetaphysischen Denken besteht, die Moderne wirklich als ein *unvollendetes Projekt* zu bezeichnen.<sup>31</sup>

### **C. Diskursethik und kommunikative Vernunft**

1. Zum besseren Verständnis beginne ich mit Wechsel von der Bewusstseins- zur Sprachphilosophie. Die Subjekt-Objekt-Schemata der Bewusstseinsphilosophie führen ins Leere, da sie die Stellung des Subjekts in der Welt nicht befriedigend erklären können. Aus diesem Grund wenden sich vor allem die Philosophen des 20. Jahrhunderts den welterzeugenden Symbolen und Sprachen zu.

Mit der Erweiterung von Meads' Identitätstheorie und dem kantischen Pragmatismus gelingt Habermas eine Interpretation der Sprachphilosophie, die sowohl die Sprachanalyse von Wittgenstein mit Heideggers' Hermeneutik verbindet<sup>32</sup> als auch das alte Problem der Ontologie und des Mentalismus mit dem Individuellen lösen kann. Er geht davon aus, dass das Subjekt sich selbst vorerst nur als ein Objekt in einer sprachlichen Interaktion erfahren kann. D.h., dass das, was man als Subjekt im kantischen Sinn erfahren kann, nur deshalb

---

<sup>30</sup> Greve, Jens (2009): Jürgen Habermas: Eine Einführung, UVK Verlagsgesellschaft, Konstanz, S. 133

<sup>31</sup> Vgl. Habermas, Jürgen (1981): Die Moderne – ein unvollendetes Projekt; in: Habermas: Kleine politische Schriften (I-IV); Suhrkamp; Frankfurt a. M.; S. 444-464

<sup>32</sup> Vgl. Habermas, WR, S. 36-39

erfahrbar ist, weil man selbst durch Interaktion zum Subjekt gemacht wurde: *„Das Ich, das mir in meinem Selbstbewusstsein als das schlechthin Eigene gegeben zu sein scheint, kann ich nicht allein aus eigener Kraft, gleichsam für mich allein, aufrechterhalten – es „gehört“ mir nicht. Dieses Ich behält vielmehr einen intersubjektivistischen Kern, weil der Prozess der Individuierung, aus dem es hervorgeht, durch das Netzwerk sprachlich vermittelter Interaktionen hindurchläuft“*<sup>33</sup> Die transzendente „Ichheit“ der Bewusstseinsphilosophie wird verwandelt in eine detranszendentalisierte Intersubjektivität. Das Subjekt beobachtet sich selbst durch die Brille seines Gegenübers. Es hört sich selbst reden und sprechen als ein Objekt, das auf die Erwartungen seines Interaktionspartners in irgendeiner Weise eingeht. Durch die spezifische Reaktion in der Kommunikation wird das Subjekt auf je verschiedene Weise zu einem Individuum mit eigener Zurechnungsfähigkeit. Habermas formuliert dies so: *„Die Identität vergesellschafteter Individuen bildet sich zugleich im Medium der sprachlichen Verständigung mit anderen und im Medium der lebensgeschichtlich-intrasubjektiven Verständigung mit sich selbst.“*<sup>34</sup> Der Prozess der Individuierung besteht in der Übernahme von verhaltenskontrollierenden Erwartungen der anderen und in der nur als Objekt erfahrbaren subjektiven Reaktion auf dieselben.

Somit ist Individuierung nur durch Vergesellschaftung möglich, die sich in sprachlicher Kommunikation ereignet. Das Individuum braucht die Gemeinschaft, um sich selbst als ein Individuum wahrnehmen zu können. Das Problem des Individuellen in der Welt ist folglich gelöst und die Philosophie hat sich einen Weg aus den Aporien der alten Bewusstseinsphilosophie gebahnt.

Dieses auf sprachliche Kommunikation ausgerichtete, aber genuin bewusstseinsphilosophische Denken steht hinter der normativen Diskursethik von Habermas und seinem Konzept der kommunikativen Vernunft, durch das er nicht müde wird, die Möglichkeit von moralischer Richtigkeit im Zeitalter des Pluralismus zu postulieren. Er glaubt damit einen Weg gefunden zu haben, mit dem er der Philosophie ihre ursprüngliche Stellung im Konzert der Wissenschaften zurückgeben kann. Dazu muss jedoch die linguistische Wende – so wie er sie versteht – ernst genommen werden.

2. Die Philosophie hat aus nachmetaphysischer Perspektive weder einen privilegierten Zugang zur Wahrheit noch darf sie eine eigene Methode oder einen eigenen Gegenstandsbe-

---

<sup>33</sup> Habermas, ND, S.209

<sup>34</sup> Ebd. S. 191

reich in der Arena der Wissenschaften beanspruchen. „Erst dann kann sie in eine nicht-exklusive Arbeitsteilung ihr Bestes einbringen, nämlich ihre hartnäckig beibehaltenen universalistischen Fragestellungen und ein Verfahren rationaler Nachkonstruktion, das ans intuitiv, vortheoretische Wissen kompetent sprechender, handelnder und urteilender Subjekte anknüpft, (...).“<sup>35</sup>

Mit dieser Wende fällt schließlich die Beantwortbarkeit der Fragen nach dem Guten. Was ist das Gute? Was ist gut für mich? Woraus besteht ein gutes Leben? Antworten auf solche Fragen setzen ein Wissen von dem voraus, was wirklich ist. Doch genau den Besitz dieses Wissens darf die Philosophie aus nachmetaphysischer Perspektive nicht für sich behaupten. Dennoch kann sie den Subjekten Entscheidungshilfen auf deren jeweils eigenen Weg zum guten Leben geben. Die Frage: „Was soll ich tun?“ lässt sich dabei nicht materiell im Sinne der Vorgabe der besten Handlungsempfehlungen beantworten, sondern formalistisch, indem Regeln für eine vernünftige und gerechte Entscheidungsfindung veranschaulicht werden.

Kant, dessen Denken das nachmetaphysische Zeitalter eingeläutet hatte, erfand dazu den kategorischen Imperativ erfunden: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die Du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde!“<sup>36</sup> Das Subjekt muss hier zukünftige Handlungen vor seinem eigenen Gewissen verantworten können. Habermas wandelt diesen subjektiven Monolog zu einem intersubjektiven Dialog. Damit knüpft er an das vortheoretische Wissen sprechender und handelnder Subjekte an, welches in Sprechsituationen beheimatet ist. Nicht das einzelne Subjekt allein erschließt sich die Welt, indem es seinen Verstand benutzt, sondern es findet sich selbst erst vor in einer intersubjektiv geteilten und über Kommunikation vermittelten Welt.<sup>37</sup> Davon ausgehend möchte ich die Diskursethik von Habermas darstellen.

---

<sup>35</sup> Ebd. S. 46

<sup>36</sup> Kant, Immanuel (1785): Grundlegung zur Metaphysik der Sitten; in: Akademie-Ausgabe Kant Werke Band IV; Felix Meiner-Verlag; Hamburg; 1999; S.421

<sup>37</sup> Für Habermas ist das Subjekt ein durch sprachliche Verständigung abgeleitetes und Individuierung ist nur durch Vergesellschaftung möglich. Somit kann auch die Verpackung der weltlichen Phänomene in einzelne übergeordnete Theoriebereiche bzw. die Verallgemeinerung des Besonderen oder die naturwissenschaftliche Betrachtung der Welt nur ein nachgeordnetes Wissen sein, das auf dem vortheoretischen Wissen sprechender und handelnder Subjekte aufbaut: „Das Zentrum, in dem die nach Tiefen und Weiten konzentrisch gestaffelten sozialen Räume und dreidimensional ausgefächerten historischen Zeiten vor aller Objektivierung durch Messoperationen zusammenlaufen, bildet die gemeinsame Sprechsituation – (...).“ Weiterhin: „Ich, in meinem Leib und als mein Leib, finde mich immer schon vor in einer intersubjektiv geteilten Welt, (...).“ (Habermas, ND, S.92/93)

„In der Diskursethik tritt an die Stelle des Kategorischen Imperativs das Verfahren der moralischen Argumentation.“<sup>38</sup> Sie stellt die Grundsätze ‚U‘ (Universalisierungsgrundsatz) und ‚D‘ (Diskursgrundsatz) auf:

„(U) Jede gültige Norm muss der Bedingung genügen, dass die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihrer allgemeinen Befolgung für die Befriedigung der Interessen jedes Einzelnen voraussichtlich ergeben, von allen Betroffenen zwanglos akzeptiert werden können. (...). (D) Jede gültige Norm müsste die Zustimmung aller Betroffenen, wenn diese nur an einem praktischen Diskurs teilnehmen würden, finden können.“<sup>39</sup>

Genau wie die kantische Ethik ist die Diskursethik deontologisch, formalistisch, universalistisch und kognitivistisch. Sie definiert weder das „Gute“ an sich, noch gibt sie inhaltliche Handlungsempfehlungen: „Alle konkreten Entscheidungen muss sie den Beteiligten selber überlassen; sie kann ihnen nur das *Procedere vor Augen führen*, an das sie sich halten müssen, wenn sie ihre moralischen Probleme lösen wollen.“<sup>40</sup> Die Diskursethik bestimmt nicht, ob eine Handlung zu einem guten oder schlechten Leben führt, da sie nicht zwischen gut und schlecht unterscheidet. Ihr geht es rein um die Begründung der Sollgeltung von Normen, beziehungsweise darum, ob ein Handeln gerecht oder ungerecht von einem vernünftigen Standpunkt aus beurteilt werden kann. In diesem Sinne ist sie deontologisch, weil sie die Frage nach dem Gerechten und nicht nach dem Guten stellt.<sup>41</sup> Aus demselben Grund ist sie auch formalistisch, weil sie anstatt einer Anleitung für ein spezielles Leben ein Verfahren angibt, mit welchem moralische Fragen gerecht beantwortet werden können.

Habermas hat hier die erste Anforderung an eine nachmetaphysische Philosophie eingelöst. Die Diskursethik hat mit den beiden Diskursgrundsätzen einen Formalismus begründet, der sich der Verfahrensrationalität der modernen Wissenschaften anschmiegt. Des Weiteren verzichtet sie auf einen privilegierten Zugang zur Wahrheit und lässt die Individuen selbst entscheiden: „Die Diskursethik steht unter den Prämissen nachmetaphysischen Denkens und kann nicht das ganze Bedeutungspotential dessen einholen, was die klassischen Ethiken einmal als heilsgeschichtliche oder kosmische Gerechtigkeit gedacht haben. Die Soli-

---

<sup>38</sup> Habermas, Jürgen (1991): Erläuterungen zur Diskursethik; Suhrkamp; Frankfurt a. M.; S. 12 (im Folgenden zitiert als ‚EZD‘)

<sup>39</sup> Ebd. S. 32

<sup>40</sup> Ebd., S. 94

<sup>41</sup> Greve, Jens (2009): Jürgen Habermas: Eine Einführung, UVK Verlagsgesellschaft, Konstanz, S. 87

darität, auf die sie baut, bleibt in die Grenzen irdischer Gerechtigkeit gebannt.“<sup>42</sup> Ebenso klammert sie Fragen nach einem ethisch guten Leben aus, da es hier höchstens zu Kompromissen, aber nicht zu einer Übereinkunft zwischen den Lebensweisen verschiedener kultureller Kontexte kommen kann.

3. Die kognitivistische und universalistische Komponente möchte ich anhand der übrigen Motive nachmetaphysischen Denkens erläutern. Hier steht die Frage im Raum, warum die Individuen ihre moralischen Entscheidungen aus dem Blickwinkel des „moral point of view“, der sich aus den beiden Grundsätzen ‚D‘ und ‚U‘ ergibt, heraus treffen sollten.

Die kognitivistische und universalistische Begründung der Diskursethik erfolgt über die Detranszendentalisierung der metaphysischen Vernunftideen. Theoretische und praktische Vernunft schweben nicht mehr über dem Boden der subjektiven Welterschließung. Sie schwingen nach Habermas in der intersubjektiven Sprechhandlung immer schon mit: *„Diese Einsicht bildet ein starkes Motiv dafür, den intersubjektiven Bedingungen sprachlicher Interpretation und Verständigung die transzendente Rolle zuzuschreiben, die Kant den notwendigen subjektiven Bedingungen objektiver Erfahrung vorbehalten hatte. An die Stelle der transzendentalen Subjektivität des Bewusstseins tritt die detranszendentalisierte Intersubjektivität.“*<sup>43</sup> Ob etwas ‚wahr‘ oder ‚moralisch richtig‘ ist, lässt sich in der linguistischen Fassung der Philosophie anhand der in Interaktion gegenseitig unterstellten Geltungsansprüche bemessen. Wie oben (Seite 13) schon erwähnt wurde, ist Individuierung nur durch Vergesellschaftung möglich. Damit das Individuum seine Identität beanspruchen kann, muss es in irgendeiner Weise auf die unterstellten Erwartungen potentiell Anwesender reagieren und zwar performativ in Form von Sprechakten. Aus diesem Grund erfährt sich das Subjekt selbst als das durch die Brille des Anderen beobachtetes Objekt. Somit kann es einerseits seine Aussagen durch eine Beobachtung zweiter Ordnung, d.h. reflexiv überprüfen und andererseits muss es zukünftige Handlungen (Sprechhandlungen) nicht vor seinem eigenen Gewissen verantworten, sondern vor einer unterstellten Intersubjektivität, die den Einzelnen immer mit den Anderen verbindet. Dadurch löst sich die egozentrische Perspektive auf, weil Handlungsintentionen, bevor sie in die Tat umgesetzt werden, in einer Art öffentlichen Argumentation bestehen müssen: *„Jeder berechtigte Wahrheitsanspruch eines Proponenten muss sich mit Gründen gegen die Einwände möglicher Opponenten verteidigen lassen und am Ende auf ein rational motiviertes Einverständnis der*

---

<sup>42</sup> Habermas, EZD, S. 73

<sup>43</sup> Habermas, WR, S.41

*Interpretationsgemeinschaft im ganzen rechnen dürfen.*<sup>44</sup> Nach Habermas lassen sich daraus drei Geltungsansprüche, die jedem illokutionären Sprechakt vorausgesetzt werden, definieren: *„Jede Sprechhandlung kann im ganzen stets unter drei Aspekten als ungültig kritisiert werden: als unwahr im Hinblick auf eine gemachte Aussage (bzw. die Existenzpräsuppositionen des Aussageinhalts); als unrichtig im Hinblick auf bestehende normative Kontexte (oder die Legitimität der vorausgesetzten Normen); und als unwahrhaftig im Hinblick auf die Intention des Sprechers.“*<sup>45</sup>

Habermas plädiert dafür, dass diese ideale Rollenübernahme nicht jeder einzeln und privat vollziehen soll (Mead), sondern von allen Teilnehmern eines öffentlichen Diskurses gemeinsam praktiziert wird. In diesem müssen die Einzelnen über die Darlegung guter Gründe - vor dem Hintergrund der einzulösenden Geltungsansprüche - zu einem *„zwanglosen Einverständnis“* kommen. Weiterhin müssen sie sich alle als Freie und Gleiche gegenseitig akzeptieren können, da die Freiheit des Einzelnen nur über Akzeptanz der Freiheit aller Mitglieder einer Gemeinschaft, die sich die Welt intersubjektiv erschließt, bestehen kann. Der praktische Diskurs ist also eine Argumentation, in der sich alle Beteiligten kooperativ über Wahrheits- und Richtigkeitsfragen verständigen und darauf verpflichten, dem *zwanglosen Zwang* des besseren Arguments nachzugeben. Nur wenn diese universalpragmatischen Bedingungen erfüllt sind, *dürfen diejenigen Normen Geltung beanspruchen, die die Zustimmung von allen Betroffenen als Teilnehmer des praktischen Diskurses finden können.*<sup>46</sup>

*„Die Rolle eines den moralischen Gesichtspunktes explizierenden Verfahrens kann der rationale Diskurs kraft jener idealisierenden Unterstellungen spielen, die jeder, der ernsthaft in Argumentationen eintritt, faktisch vornehmen muss. Der praktische Diskurs lässt sich als ein Verständigungsprozess begreifen, der seiner Form nach, d.h. allein aufgrund unvermeidlicher allgemeiner Argumentationsvoraussetzungen, alle Beteiligten gleichzeitig zur idealen Rollenübernahme anhält.“*<sup>47</sup> Der Diskurs ist die reflexiv gewordene Form der Kommunikation, welcher von vornherein *„das Telos der Verständigung innewohnt.“*<sup>48</sup> Aus der Beobachtung der eigenen Perspektive vom Podest der zweiten Ordnung lassen sich alle Perspektiven sprach- und handlungsfähiger Subjekte in einem gemeinsamen Ver-

---

<sup>44</sup> Habermas, EZD, S. 158

<sup>45</sup> Habermas, ND, S.79

<sup>46</sup> ganzer Absatz vgl. Habermas, EZD, S. 154/155

<sup>47</sup> Ebd. S. 155

<sup>48</sup> Habermas, ND, S.75

fahren miteinander verbinden. Mit den aufgestellten Geltungsansprüchen, denen ein jeder in der Argumentation untergeordnet ist, können weiterhin alle kontextabhängigen Aussagen auf ein universelles Maß zurückgeführt werden, über welchem sie für eine Norm, deren Befolgung für alle das Gleiche bedeutet, Zustimmung finden können.<sup>49</sup>

Habermas hat ‚U‘ über die Detranszendentalisierung der metaphysischen Vernunftideen kognitivistisch begründet. Mit dem Perspektivenwechsel von Sprecher und Hörer im Diskurs, den Habermas als Grundbedingung von Kommunikation überhaupt darstellt, kann folglich auch ein universell geltender Anspruch der Diskursethik behauptet werden.

4. Mit der Herabsetzung der Vernunft von der transzendenten auf die detranszendentalisierte Ebene kann Habermas auch dem nachmetaphysischen *Vorrang der Praxis vor der Theorie* Rechnung tragen. An dieser Stelle möchte ich ganz kurz auf sein zweistufiges Gesellschaftskonzept eingehen. Demnach handeln die Subjekte in der Gesellschaft an zwei gegenüberliegenden Orten: (1) Das System mit seinen Subsystemen Wirtschaft und Politik stellt gewisse Handlungsimperative auf, welche sich nicht über die soziale Integrationsfähigkeit der Sprache definieren, sondern die Individuen zu einem instrumentellen Handeln anhalten. Die einzelnen Handlungen folgen hier bestimmten Systemlogiken, die über die Medien Geld und Macht Zugang zu den Subjekten finden können. (2) Dem gegenüber steht die Lebenswelt. Das ist der Ort, an dem die Subjekte kommunikativ handeln und sich die Welt gemeinsam über sprachliche Interaktion erschließen. Hier ist für Habermas die Heimat der intersubjektiven Vernunft und des vortheoretischen Wissens, welche er gegen den Einfluss der instrumentellen Vernunft verteidigen will.

Mit der Übernahme der lebensweltlichen Perspektive in seiner Philosophie verzichtet Habermas auf eine metatheoretische Position, die Lebenswelt und System auf eine einzige Logik zurückführt. Als Anwalt der kommunikativen Vernunft soll Philosophie das vortheoretische Wissen handelnder und sprechender Subjekte sichtbar machen, damit dieses durch die kolonialisierende instrumentelle Vernunft nicht in Vergessenheit gerät. Das Projekt der Aufklärung und der Moderne muss fortgeführt werden. Dazu braucht es aber vernünftige Subjekte, die einen freien Willen besitzen und ihre Handlungen nicht von Systemlogiken bestimmen lassen.

---

<sup>49</sup> Habermas, EZD, S. 155

## **D. Der Vernunftgebrauch der Moderne**

Nach Kant streben wir nach Freiheit, weil wir die Fähigkeit zur Vernunft besitzen. Der zentrale Gedanke, der der Philosophie von Habermas zu Grunde liegt, formiert sich in der Idee und der Entdeckung, dass die Vernunft in der Sprache selbst bereits angelegt ist. Wir haben demnach keine Alternative zum vernünftigen Handeln, da uns die Grundbedingungen, die in der Kommunikation erfüllt sein müssen, durch ihre praktische Anwendung notwendigerweise zu einem vernünftigen Lebewesen werden lassen. Bevor wir uns selbst als Subjekt wahrnehmen können, haben wir schon immer ein Wissen darüber, wie der Situation doppelter Kontingenz dadurch entgegen gewirkt werden kann, dass wir uns durch Brille unseres Gegenübers beobachten und verstehen lernen: *„Ich, in meinem Leib und als mein Leib, finde mich immer schon vor in einer intersubjektiv geteilten Welt, (...).“*<sup>50</sup> Für Habermas liegt *die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen* und nicht mehr in der Rückführung von Allem auf Eines bzw. der theoretischen Kategorisierung der weltlichen Phänomene.<sup>51</sup>

Das alles hat Habermas vor Augen, wenn er vom *vortheoretischen Wissen kompetent sprechender, handelnder und urteilender Subjekte*<sup>52</sup> spricht, zu welchem die Philosophie im Gegensatz zu den Erfahrungswissenschaften einen gefestigteren Zugang haben könnte: *„Alle Gattungskompetenzen sprach- und handlungsfähiger Subjekte sind einer rationalen Nachkonstruktion zugänglich, und zwar im Rückgriff auf jenes praktische Wissen, das wir bei der Produktion schon bewährter Leistungen intuitiv in Anspruch nehmen. In dieser Hinsicht steht die philosophische mit der wissenschaftlichen Arbeit in Kontinuität.“*<sup>53</sup>

Habermas hat die rationale Nachkonstruktion mit den beiden Grundsätzen der Diskursethik vollzogen. Er hat das Vernunftpotential der Menschen aufgezeigt, indem er die in der Sprache beheimatete Vernunft hervorgehoben hat und schließlich mehr oder weniger alles auf sie zurückführt. Wahrheit und moralische Richtigkeit stehen in der Diskursethik nicht auf einem epistemischen Boden. Ein uneingeschränkter Zugang zur objektiven Welt bleibt

---

<sup>50</sup> Habermas, ND, S. 93

<sup>51</sup> *„Noch immer gilt die Zuschreibung identischer Bedeutungen als Verletzung metaphysischer Vieldeutigkeit, nicht als deren Bedingung. Noch immer gilt die Einheit der Vernunft als Repression, nicht als Quelle der Vielfalt ihrer Stimmen. Die falschen Suggestionen eines vor hundertfünfzig Jahren verabschiedeten Einheitsdenken bilden noch immer die Folie – so als müssten wir uns heute, wie die erste Generation der Hegelschüler, der Übermacht der großem Metaphysischen Meister immer noch erwehren.“* (Ebd. S.180)

<sup>52</sup> Ebd., S. 46

<sup>53</sup> Ebd. S.22

uns verwehrt. Nur über das Medium der Sprache können wir uns indirekt über sie verständigen. Eine Aussage und ihre Intention können schließlich nur dann wahr oder richtig sein, *„wenn sie unter den anspruchsvollen Bedingungen eines rationalen Diskurses allen Entkräftigungsversuchen standhält. Das heißt nicht, dass sie auch schon deshalb wahr ist.“*<sup>54</sup> Außerdem folgt daraus nicht, dass Wahrheit gleich Richtigkeit ist. Sie haben mit dem rationalen Diskurs nur die gleiche Formel, mit der sie aus kommunikationstheoretischer Sicht interpretiert werden können.

Die kommunikative Vernunft ist eine nachmetaphysische Erweiterung und Umformung der praktischen Vernunft von Kant. Sie leistet einerseits mehr und andererseits weniger als diese: *„Die kommunikative Vernunft ist nicht wie die praktische Vernunft per se eine Quelle für Normen richtigen Handelns. Sie erstreckt sich auf das ganze Spektrum von Geltungsansprüchen (der assertorischen Wahrheit, der subjektiven Wahrhaftigkeit und normativer Richtigkeit) und reicht insofern über den Bereich moralisch praktischer Fragen hinaus. (...) Normativität und Rationalität überschneiden sich auf dem Feld der Begründung von moralischen Einsichten, die in hypothetischer Einstellung gewonnen werden und, wie gezeigt, nur die schwache Kraft rationaler Motivation mit sich führen, jedenfalls nicht die Last eines existentiellen Selbst- und Weltverständnisses tragen können.“*<sup>55</sup> Praktischer Vernunftgebrauch nach Habermas bedeutet daher nicht wie bei Kant, dass man sein eigenes Gewissen danach befragt, was moralisch richtig für alle ist, sondern dass man seine eigenen Handlungsintentionen in einer öffentlichen Argumentation darlegt und sich gegebenenfalls von besseren Argumenten überzeugen lässt, um schließlich mit allen am Diskurs Beteiligten eine Zustimmung zu einer Norm zu finden. In diesem Sinne ist der Vernunftgebrauch von Habermas eine Umformung von Kant. Da Habermas auch Wahrheitsfragen dem Verfahren des rationalen Diskurses zugänglich macht und sich Wahrheit daher analog zu normativer Richtigkeit verhält, ist er in einem anderen Sinne sogar eine Erweiterung. In einem dritten Sinne vermindert Habermas den Druck auf das einzelne Subjekt, das sich nun nicht mehr allein die transzendenten *„Bürden des Urteilens“* auflegen muss, sondern sich mit anderen an universalpragmatische Bedingungen zu halten hat, um moralische Richtigkeit und pragmatisch verstandene Wahrheit bestimmen zu können: *„sie (die Sub-*

---

<sup>54</sup> Habermas, WR, S. 259

<sup>55</sup> Habermas, EZD, S. 192

jekte) können sich der grammatischen Regelsysteme, die ihre Praxis erst möglich machen, auch zu eigenen Zwecken bedienen.“<sup>56</sup>

Mit der Verbindung des nachmetaphysischen Denkens mit der Diskursethik wollte ich zeigen, dass Habermas die alte Metaphysik und vor allem das Denken von Immanuel Kant für die Gegenwart erneuert hat. Die Begründung liefert er einerseits philosophisch, indem er der vernunfttheoretischen Tradition der großen Metaphysiker treu bleibt und das Projekt der Moderne vorantreiben will, und andererseits empirisch, indem er die Grundzüge der sprachlichen Kommunikation zwischen Subjekten herausarbeitet. Habermas' Theorie der kommunikativen Vernunft ist eine Bewusstseinsphilosophie, die mit empirischen Mitteln betrieben werden kann.

In *Faktizität und Geltung*, das als das zweite große Hauptwerk von Habermas angesehen wird, wird veranschaulicht, wie die kommunikative Vernunft mit Hilfe der Diskursethik in einer modernen Demokratie politisch nutzbar gemacht werden könnte. Darauf kann im begrenzten Umfang dieser Arbeit nicht eingegangen werden. Folglich werde ich mit der Darstellung von John Rawls' politischer Philosophie fortfahren, um schließlich die große Unvereinbarkeit zwischen den beiden Philosophen bestimmen zu können. Hierbei werde ich mich auf sein Werk über den politischen Liberalismus beschränken und nur die Punkte hervorheben, die mit den Vorstellungen von Habermas in einem Konflikt geraten könnten.

---

<sup>56</sup> Habermas, ND, S. 51

### III. John Rawls' Politischer Liberalismus

In der Lehre der politischen Theorie und Philosophie wird paradigmatisch ein Rawls I von einem Rawls II unterschieden. Der frühere Rawls verfasste eine allgemeine Theorie von der Gerechtigkeit (*A Theory of Justice*, 1971), in der er hervorheben wollte, dass sich Menschen unter bestimmten Bedingungen auf eine gemeinsame Gerechtigkeitskonzeption einigen können. Demnach würden vernünftige Individuen in einer wohlgeordneten Gesellschaft immer zwei Grundsätze anerkennen, woraus sie durch die Methode rationaler Wahl notwendigerweise zu dem Ergebnis einer gerechten Verfassung für ihr gemeinsames Zusammenleben kommen würden. In *A Theory of Justice* wurden alle Überlegungen von einem philosophischen Liberalismus gestützt.

Rawls II dagegen geht im Zuge der Kommunitarismusdebatte<sup>57</sup> nicht mehr von einer derart wohlgeordneten Gesellschaft aus. Vielmehr nimmt er an, dass die Menschen durch den Gebrauch ihrer Vernunft zu vielen unterschiedlichen Weltbildern gelangen, die sich nur schwer auf einen gemeinsamen Nenner bringen lassen: „*Die Tatsache einer Vielheit vernünftiger und gleichwohl nicht miteinander zu vereinbarender umfassender Lehren – das Faktum des Pluralismus – zeigt, dass die Idee der wohlgeordneten Gesellschaft der Konzeption der Gerechtigkeit als Fairness, so wie sie in A Theory of Justice verwendet wird, unrealistisch ist.*“<sup>58</sup> Dieser nicht mehr zu überwindende Pluralismus veranlasst Rawls II dazu, sich einer grundsätzlicheren Frage zuzuwenden. Er sieht dabei die Notwendigkeit zwischen Moralphilosophie und politischer Philosophie im wortwörtlichen Sinne zu unterscheiden. Außerdem darf eine Gerechtigkeitskonzeption nicht mit den umfassenden religiösen und metaphysischen Lehren unter eine Decke gesteckt werden. Eine gerechte Verfassung für eine demokratische Gesellschaft muss sich hier auf den Bereich des Politischen beschränken, denn nur auf dieser abstrakteren Ebene können zwischen den vielen umfassenden Lehren Gemeinsamkeiten gefunden werden, die die Grundlage für die Herausarbeitung einer Konzeption überhaupt erst bilden. Der philosophische Liberalismus des Rawls I wandelt sich bei Rawls II zu einer Philosophie des politischen Liberalismus.

Auf den folgenden Seiten möchte ich erstens grundsätzliche Annahmen des politischen Liberalismus herausarbeiten (A.) und zweitens auf den overlapping consensus eingehen,

---

<sup>57</sup> Im begrenzten Umfang dieser Arbeit kann hier nicht näher darauf eingegangen werden

<sup>58</sup> Rawls, PL, S. 13

der der Gerechtigkeitskonzeption auf einer weiteren theoretischen Ebene Stabilität verleihen soll (B). Schließlich kann Rawls ein Kontextualismus vorgeworfen werden, der vor allem Auswirkungen auf die Rolle der politischen Philosophie in Zeitalter des Pluralismus hat und im Gegensatz zum nachmetaphysischen Denken von Habermas steht.

## **A. Die Etablierung einer politischen Gerechtigkeitskonzeption in einer pluralistischen Gesellschaft**

### **1. Das Faktum des Pluralismus**

Genau wie Habermas wendet auch Rawls den alten metaphysischen Lehren den Rücken zu. Er erkennt an, dass seit der Aufklärung und der Reformation im 16. Jahrhundert ein Pluralismus von unterschiedlichen Weltbildern gewachsen ist, zu dem es keine Alternative geben kann und zu dem vor allem das ursprüngliche philosophische All-Einheits-Denken keine angemessene Erklärung mehr liefert. Die vernünftigen Subjekte machen sich nun selbst Gedanken über die Welt und haben ein Recht darauf, ihre Vorstellungen in der Gesellschaft frei ausleben zu dürfen. Sie stehen nicht mehr unter dem Primat einer umfassenden religiösen oder metaphysischen Lehre, sondern vertreten alle selbst und jeweils unterschiedliche Ansichten über das Ganze: *„Einige von ihnen sind vollkommen vernünftig, und diese Vielfalt vernünftiger Lehren wird vom politischen Liberalismus als das unvermeidliche langfristige Ergebnis des Gebrauchs der menschlichen Vernunftvermögen unter andauernd freien Institutionen betrachtet.“*<sup>59</sup> Liberale Prinzipien wie Religions- und Meinungsfreiheit sind solche freien Institutionen, welche in den westlichen Demokratien der Gegenwart am weitesten ausdifferenziert sind. Aus diesem Grund ist vor allem die politische Kultur einer demokratischen Gesellschaft geprägt von einer *Vielfalt gegensätzlicher und einander ausschließender religiöser, philosophischer und moralischer Lehren*, bzw. in der normativen Lesart von Rawls vom Faktum des vernünftigen Pluralismus.

### **2. Die Antwort des politischen Liberalismus**

Die Antwort des politischen Liberalismus auf die Leitfrage, wie diese unzähligen und gleichwertigen Lehren unter einem Hut gebracht werden können, bildet der Versuch, eine Gerechtigkeitskonzeption zu finden, die von der Zustimmung der durch die umfassenden Lehren getrennten Bürger getragen werden kann: *„Die Aufgabe des politischen Liberalis-*

---

<sup>59</sup> Ebd. S. 67

mus besteht darin, eine politische Gerechtigkeitskonzeption für eine konstitutionelle Demokratie auszuarbeiten, die von der Pluralität vernünftiger Lehren – die stets ein Merkmal der Kultur einer freien demokratischen Ordnung ist – bejaht werden kann. Das Ziel ist weder, diese umfassenden Lehren zu ersetzen, noch ihnen eine wahre Grundlage zu verschaffen.“<sup>60</sup>

Dazu soll also eine Gerechtigkeitskonzeption verfasst werden, die inhaltlich zur Idee der Gesellschaft als faires System sozialer Kooperation, zur Idee freier und gleicher Bürger mit einem moralischen Vermögen und zur Idee des vernünftigen Pluralismus, schließlich zur Kultur einer demokratischen Gesellschaft passt. Jedoch darf sie nicht als eine weitere Weltanschauung unter anderen verstanden werden, sondern konstruktivistisch als eine abstrakte Art der Darstellung der kontroversen umfassenden Lehren. Nur über diesen Weg kann eine Übereinstimmung zwischen den Bürgern zu Stande kommen, welche mit dem overlapping consensus in *Politischer Liberalismus* veranschaulicht wird. In den Worten von Rawls: „Entscheidend ist, dass eine Gerechtigkeitskonzeption nur dann dieses Ziel erreichen kann, wenn es ihr in vernünftiger Weise gelingt, die der öffentlichen politischen Kultur eines Verfassungsstaates zugrundeliegende tiefere Übereinstimmung zu einer kohärenteren Auffassung zu formen, die mit den besonders festen, wohlwogeneren Überzeugungen dieser Kultur zusammenstimmt.“<sup>61</sup> Analog zu seinem Verständnis von demokratischen Gesellschaften als *faire Systeme der Kooperation* baut Rawls folgende normative Elemente in seine Theorie ein.

### **3. Konzeption der Person, Bürden des Urteilens und öffentlicher Vernunftgebrauch**

Das Faktum des Pluralismus resultiert aus dem subjektiven Vernunftgebrauch und kann als vernünftiger Pluralismus bezeichnet werden, wenn die Subjekte der folgenden Personkonzeption genügen: Rawls stattet seine freien und gleichen Bürger mit einem zweiseitigen moralischen Vermögen aus. (1) Sie sind vernünftig, weil sie die Fähigkeit zur Ausbildung und öffentlichen Verteidigung von *Konzeptionen des Guten* haben.<sup>62</sup> Nur das Subjekt selbst kann für sich das *Gute* bestimmen. Daraus ergeben sich die unzähligen und unvereinbaren Weltbilder, da jedes Subjekt durch den Gebrauch der Vernunft etwas anderes im Leben als das zu erreichende Ziel definiert. (2) In Ergänzung zum *Vernünftigen* erhebt sich

---

<sup>60</sup> Ebd., S. 15

<sup>61</sup> Rawls, John (1985): *Gerechtigkeit als Fairness: politisch und nicht metaphysisch*; in: *Die Idee des politischen Liberalismus: Aufsätze 1978-1989*; Wilfried Hinsch (Hsg.); Suhrkamp; Frankfurt a. M.; 1994; S. 263 (im Folgenden zitiert als ‚JPL‘)

<sup>62</sup> Rawls, PL, S. 125

das *Rationale*. Damit meint Rawls den klugen Mitteleinsatz zur Verwirklichung eines guten Lebens. Dieser besteht in der Anlage zu einem Gerechtigkeitssinn, da gegenseitig unterstellte und einlösbare Kooperation für jeden Einzelnen vorteilhafter ist als keine Kooperation.<sup>63</sup> Aus dem moralischen Vermögen, zu dem idealerweise jeder freie und gleiche Bürger fähig ist, entwickelt Rawls die sogenannten *Bürden des Urteilens*: „Aufgrund ihrer moralischen Vermögen teilen sie (die Bürger) eine gemeinsame menschliche Vernunft, ähnliche Vermögen des Denkens und Urteilens: sie können Schlüsse ziehen, Beweisgründe gewichten und widerstreitende Überlegungen gegeneinander abwägen.“<sup>64</sup> Das führt nur allzu oft zu Meinungsverschiedenheiten, da nicht zu erwarten ist, dass alle vernünftigen Subjekte – mit jeweils unterschiedlichen vernünftigen Konzeptionen des Guten und unterschiedlicher rationaler Mittelwahl zur Erreichung ihrer Ziele – zu demselben Ergebnis kommen. Die *Bürden des Urteilens* bestehen aus diesem Grund unter anderem darin, dass man außer der umfassenden Lehre, die man selber für wahr hält, auch allen anderen religiösen, metaphysischen und umfassenden Konzeptionen des Guten als gleichwertig mit der eigenen – und somit auch *gleich wahr* – ansehen muss, weil auch sie vernünftig sein könnten. „Die *Bürden des Urteilens* sind für die demokratische Idee der Toleranz von größter Bedeutung.“<sup>65</sup>

Daraus ergeben sich die Richtlinien für den öffentlichen Vernunftgebrauch. Dieser vollzieht sich in der öffentlichen politischen Kultur einer demokratischen Gesellschaft und muss von einem nicht-öffentlichen Gebrauch der Vernunft, der vor allem von Vereinigungen wie Kirchen, Universitäten, wissenschaftlichen Gesellschaften oder Berufsvereinigungen als Instrumentarium zur Entscheidungsfindung genutzt wird<sup>66</sup>, abgegrenzt werden. Rawls betont, dass auch sie ein wichtiges Element in einer demokratischen Kultur darstellen, jedoch behandeln sie nicht die Fragen, die sich mit den gerechten Zusammenleben der Menschen bzw. mit der Gerechtigkeitskonzeption befassen, sondern stehen als *Hintergrundkultur* im Schatten der *öffentlichen und politischen Kultur*.

Hier sollen sich die Bürger durch den Einsatz der öffentlichen Vernunft über ihre speziell politischen Angelegenheiten und Probleme beraten und die umfassenden Lehren beiseitelassen: „Der Gegenstand ihres Vernunftgebrauchs sind das öffentliche Wohl, die Anforderungen der politischen Gerechtigkeitskonzeption an die institutionelle Grundstruktur der

---

<sup>63</sup> Ebd. S. 125

<sup>64</sup> Ebd. S. 128/129

<sup>65</sup> Ebd. S. 132

<sup>66</sup> Ebd. S. 321

*Gesellschaft sowie deren Aufgaben und Ziele. (...) schließlich ist sie (die Vernunft der Öffentlichkeit) ihrem Wesen und ihrem Inhalt nach öffentlich, insofern ihre Ideale und Grundsätze durch die politische Gerechtigkeitskonzeption der betreffenden Gesellschaft zum Ausdruck gebracht und auf dieser Basis offen für alle erkennbar in Anspruch genommen werden.*<sup>67</sup> Rawls legt dem Vernunftgebrauch die Schablone der politischen Gerechtigkeitskonzeption über, damit die Lösung von politischen Problemen des Zusammenlebens nicht durch die unvereinbaren umfassenden Lehren behindert wird.

#### **4. Der Urzustand**

Das Potential der praktischen Vernunft möchte Rawls, auf eine ähnliche Weise wie Habermas, mit einer formalistischen Hilfestellung nutzbar machen. Es muss ein neutraler Bezugspunkt im Pluralismus bestimmt werden, „(...) um herauszufinden, welche der traditionellen Gerechtigkeitskonzeptionen die am besten geeigneten Grundsätze festlegt, um Freiheit und Gleichheit in einer Gesellschaft zu verwirklichen, die als ein faires System der Kooperation zwischen freien und gleichen Bürgern betrachtet wird.“<sup>68</sup> Der *moral point of view* stellt sich bei ihm anhand des künstlichen Modells eines Urzustandes dar, in welchem die freien und gleichen Bürger von neutralen Parteien, die sich zu einander in symmetrischen Positionen befinden, repräsentiert werden sollen. Damit die Parteien unter fairen Bedingungen zu einer Übereinkunft gelangen, dürfen sie nicht wissen, welche soziale Stellung sie in der Gesellschaft besitzen, da sonst die Bedingungen der Freiheit und Gleichheit nicht gewährleistet werden könnten. Nach Rawls befinden sich die Parteien unter dem *Schleier der Unwissenheit*.<sup>69</sup>

Nur in der Situation des Urzustands und durch modellhafte Kunstgriffe kann von den zufälligen Gegebenheiten der sozialen Alltagswelt abstrahiert werden, so dass tatsächlich die beste Gerechtigkeitskonzeption für eine demokratisch geprägte Gesellschaft gefunden werden kann. Die Parteien werden dort dem Vernünftigen beraubt und agieren nur noch rein rational (im rawlsschen Verständnis), d.h. nach den Prinzipien des gerechten kooperativen Zusammenlebens. Schließlich einigen sie sich auf Gerechtigkeitsgrundsätze, die von der politischen Philosophie zu einer Konzeption ausgearbeitet werden können.<sup>70</sup>

---

<sup>67</sup> Ebd. S.312/313

<sup>68</sup> Ebd. S. 89

<sup>69</sup> Vgl. Rawls, IPL, S. 272

<sup>70</sup> Vgl. Rawls, PL, S. 96

## 5. Die Methode der Vermeidung von Wahrheitsfragen und overlapping consensus

Rawls vollzieht mit der Situation des Urzustandes eine Abstraktion von den kontroversen Konzeptionen des Guten der Bürger. Diese sollen sich nicht auf Gerechtigkeitsfragen auswirken, da durch ihre Einbeziehung keine Übereinkunft über gerechte Grundsätze zu Stande kommen könnte. Die Elemente der Gerechtigkeit werden durch rationale Entscheidungen der einseitig moralisch-handelnden Parteien aufgestellt, welche die Philosophie zu einer reinen politischen und keiner metaphysischen Gerechtigkeitskonzeption ausarbeiten soll. Die Beschränkung auf den *Bereich des Politischen* rührt daher, dass Rawls glaubt, dass zwischen kontroversen philosophischen und moralischen Lehren der Bürger kein Konsens erzielt werden kann. Für eine sichere Übereinkunft in Fragen der Gerechtigkeit vermeidet er die Fragen, die sich auf der metaphysischen Ebene stellen. Er denkt, dass den Subjekten die Konzeptionen des Guten zu wichtig sind, als dass sie *politisch gelöst werden könnten*: „*Daher versuchen wir, wo immer dies möglich ist, philosophische Kontroversen beiseite zu lassen, und suchen nach Wegen, auf denen wir traditionelle philosophische Probleme meiden können. In diesem Sinne versuchen wir in dem, was ich „kantischen Konstruktivismus“ genannt habe, das Problem der Wahrheit und die Kontroverse zwischen Realismus und Subjektivismus über den Status politischer und moralischer Werte zu umgehen.*“<sup>71</sup>

Der politische Liberalismus soll sich nicht in einen Streit um die Wahrheit von Annahmen über das Ganze mit den religiösen und metaphysischen Lehren verwickeln: „*Eine politische Philosophie schreitet abseits dieser Lehren voran und präsentiert sich freistehend in ihren eigenen Begriffen.*“<sup>72</sup> Würde sie diese Lehren kritisieren oder ihnen ihren Anspruch streitig machen, dann hätte sie selbst gegen ihre eigenen Überzeugungen gehandelt. Sie soll sich im Sinne der Gerechtigkeitskonzeption und des öffentlichen Vernunftgebrauchs auf den Bereich des Politischen beschränken. Eine Philosophie, die in der Tradition des Liberalismus steht, schwebt nicht über den Prinzipien, die sie beschwört. Sie muss sich selbst daran halten, da sie sonst das, was sie verteidigt, nämlich einen vernünftigen Glauben im Sinne Kants<sup>73</sup>, vernichten würde. Sie würde sich selbst ihre Aufgabe und ihre Daseinsberechtigung im Zeitalter des Pluralismus berauben. Rawls wendet das demokratische

---

<sup>71</sup> Rawls, IPL, S. 264

<sup>72</sup> Rawls, John (1995): Erwiderung auf Habermas; in: Zur Idee des politischen Liberalismus; Philosophische Gesellschaft Bad Homburg (Hsg.); Wilfried Hinsch (Hsg.); Suhrkamp; Frankfurt a. M.; 1997; S. 198

<sup>73</sup> Rawls, PL, S. 265

Prinzip der Toleranz auf die Philosophie selbst an.<sup>74</sup> Würde eine Philosophie zu dem Ergebnis kommen, dass nur ihre Ansichten über das *Ganze* Wahrheit beanspruchen dürfen, dann hätte sie nach der Ansicht von Rawls einen Fehlschluss begangen: „*Die Philosophie verstanden als Suche nach der Wahrheit einer unabhängigen metaphysischen und moralischen Ordnung, kann nach meiner Überzeugung in einer demokratischen Gesellschaft keine brauchbare gemeinsame Basis für eine politische Gerechtigkeitskonzeption darstellen.*“<sup>75</sup> Der politische Liberalismus muss freistehend sein, damit er überhaupt die Zustimmung der anderen Lehren für die Konzeption der Gerechtigkeit als Fairness erhalten kann.

Doch hier möchte ich noch nicht zu weit vorgreifen, da ich das rawlssche Verständnis von politischer Philosophie dem nachmetaphysischen Denken von Habermas später noch gegenüberstellen werde. Ich beschreibe dies deshalb, weil Rawls einen anderen Weg vorschlägt, um die Einheit der durch die umfassenden Lehren getrennten Gesellschaft wiederherzustellen. Eine Gerechtigkeitskonzeption müsste so angefertigt werden, dass sie sich in der Schnittmenge zwischen den einzelnen umfassenden Lehren befinden würde; oder anders formuliert: dass alle vernünftigen umfassenden Lehren sie aus ihren tiefsten Überzeugungen heraus bejahen könnten; oder in Rawls' Worten: „*Ein Ziel liegt, (...), darin den Bereich des Politischen und die auf ihn bezogene Gerechtigkeitskonzeption so zu beschreiben, dass seine Institutionen die Unterstützung eines übergreifenden Konsenses gewinnen können. Wenn das erreicht ist, können die Bürger selbst im Rahmen der Ausübung ihrer Gedanken- und Gewissensfreiheit mit Blick auf ihre umfassenden Lehren die politische Konzeption als abgeleitet von oder übereinstimmend oder zumindest vereinbar mit ihren sonstigen Werten betrachten.*“<sup>76</sup> Die oben dargestellte Konzeption der Gerechtigkeit als Fairness gilt für Rawls als Paradebeispiel für eine Konzeption, die die Unterstützung eines übergreifenden Konsenses erreichen kann.

## **B. Der Weg des overlapping consensus in den Kontextualismus**

Mit der Einführung des umgreifenden Konsenses ergeben sich erklärungsbedürftige Konsequenzen. Es ist klar, dass Rawls diesen theoretischen Baustein aus Stabilitäts- und Vereinheitlichungsgründen einfügt. Die Konzeption der Gerechtigkeit als Fairness kann auf

---

<sup>74</sup> Ebd. S. 244

<sup>75</sup> Rawls, IPL, S. 264

<sup>76</sup> Rawls, PL, S. 75/76

den ersten Blick dadurch abgesichert werden, dass sie eine gemeinsame Grundlage für die umfassenden Lehren der Bürger aufzeigt. Von da aus können die Bürger durch den öffentlichen Vernunftgebrauch die Inhalte der Konzeption diskutieren. Da Rawls *die Philosophie so lassen will, wie sie ist* und den politischen Liberalismus in diesem Sinne als freistehend bezeichnet, muss er keine philosophische Ethik oder eine umfassende moralische Lehre definieren, bzw. sich von anderen Positionen abgrenzen. Die Theorie verlangt hier nur eine stillschweigende Bejahung der politischen Gerechtigkeitskonzeption. Der Bürger muss von seiner eigenen moralischen Lehre abstrahieren können und sich fragen, welche grundsätzlichen Punkte davon auch andere bejahen könnten, die jedoch selbst etwas anderes für die Wahrheit halten. Die Bürger sollen auf Basis ihrer nicht-öffentlichen Werte eine gemeinsame Perspektive für einen öffentlichen Gebrauch der Vernunft schaffen. Dieser soll im Nachhinein die Anforderungen der gemeinsam angenommenen Konzeption wiederum in Frage stellen.

Jedoch ist Gerechtigkeit verstanden als Fairness eine hochwertig normative Vorstellung. Das Faktum des vernünftigen Pluralismus, die Konzeption der moralischen Person und die Gesellschaft als ein System fairer Kooperation bilden die Säulen für das große Konstrukt der politischen Konzeption der Gerechtigkeit, welches durch einen übergreifenden Konsens von einander widersprechenden Lehren abgesegnet werden soll. Rawls braucht eine Begründung, warum die umfassenden Lehren eine gemeinsame Perspektive vereinbaren. Schließlich löst er seine Theorie kontextualistisch auf: „*Die Ziele der politischen Philosophie hängen von der Gesellschaft ab, an die sie sich wendet.*“<sup>77</sup> Die Vernunftkonzepte der Gerechtigkeitskonzeption konvergieren mit der Gesellschaft und ihrer Geschichte, für die sie angefertigt werden. Ihr materieller Gehalt scheint eher auf Kontingenzen zu beruhen: „*Wir sammeln solche gefestigten Überlegungen wie den Glauben an religiöse Toleranz und Ablehnung der Sklaverei und bemühen uns, die ihnen zu Grunde liegenden Idee und Grundsätze in einer kohärenteren politischen Gerechtigkeitskonzeption zusammenzubringen. (...) Wir beginnen demnach mit einem Blick auf die politische Kultur selbst, die wir als Fundus implizit anerkannter Ideen und Grundsätze betrachten.*“<sup>78</sup> Die demokratischen Prinzipien wie Toleranz, Freiheit und Gleichheit werden durch die Analyse der politischen Kultur einer Demokratie in historischen Traditionen entdeckt und nicht im menschlichen Vernunftgebrauch selbst. Rawls begründet diese Werte weder neu noch zeigt er eine ande-

---

<sup>77</sup> Rawls, John (1987): Der Gedanke eines übergreifenden Konsens; in: Die Idee des politischen Liberalismus: Aufsätze 1978-1989; Wilfried Hinsch (Hsg.); Suhrkamp; Frankfurt a. M.; 1994; S. 293

<sup>78</sup> Rawls, PL, S. 72

re Lesart. Für ihn ist Vernunft die Verteidigung eines vernünftigen Glaubens nach Kant<sup>79</sup>, den er philosophisch nicht weiter entwickelt, aber in der Historie wiederfindet. Die Grundfreiheiten, in deren Genuss sich die Menschen in modernen demokratischen Gesellschaften schätzen dürfen, sind über mehrere Generationen zu Konzeptionen ausgebaut worden, die stillschweigend bejaht werden. Sie halten die Bürger zu einem vernünftigen Verhalten an, das sich darin ausdrückt, dass sie neben der eigenen Wahrheit auch andere anerkennen. Die politische Philosophie von Rawls will diesen Vernunftglauben erhalten und für die pluralistische demokratische Gesellschaft nutzbar machen, indem sie sich Gedanken über weitere politische Konzeptionen macht, die auf eine Zustimmung hoffen könnten.

Doch dass sich die moralischen, religiösen und metaphysischen Lehren im Endeffekt deshalb in einem Punkt einig werden, weil eine politische Konzeption speziell auf die Kulturen und auf die Traditionen, aus der sie hervorgegangen sind, zugeschnitten ist, erscheint ein wenig optimistisch. Wie Rawls selbst behauptet, sind die Konzeptionen des Guten zu wichtig, als dass sie *politisch gelöst werden könnten*.<sup>80</sup> Es sind Wertpräferenzen, die jeder für sich als wahr bezeichnet und die laut Rawls eine Form des moralischen Vermögens von Personen ausmachen. Sie einer politischen Vorstellung anzugleichen, die auf der Schnittmenge von anderen und kontroversen Werten und Wahrheitsansichten beruht, erfordert ein hohes Abstraktionsvermögen und den dazugehörigen Willen. Eine Philosophie, die hier aus Stabilitätsgründen als Konsensstifter auftritt, indem sie Ansichten über das Ganze in einen mehr oder weniger kontingenten Rahmen presst, geht an der Analyse inhaltlicher Vernunftprinzipien vorbei.

Da die Methode des politischen Liberalismus sehr nah an der Empirie bleibt und keine allgemeinen, sondern schließlich kulturabhängige Gerechtigkeitskonzepte definiert, muss dieser sich den Vorwurf, dass eine derartige Philosophie nur noch hermeneutisch interpretiert, gefallen lassen. Es sollte klar geworden sein, dass Rawls durch den overlapping consensus kontextualistische Elemente in seine Theorie der Gerechtigkeit eingeschleust hat. Die Methode des politischen Liberalismus ist durch seinen Gegenstand bestimmt, da sein Ergebnis abhängig von gesellschaftlichen Gegebenheiten ist. Eine politische Gerechtigkeitskonzeption soll so ausgearbeitet werden, dass sie am Ende von einem umgreifenden Konsens getragen wird. Sie erfüllt sozusagen Erwartungen, da ihr in Folge der Ausschließung von Wahrheitsfragen aus ihren Gegenstandsbereich allein noch eine Rolle als Kon-

---

<sup>79</sup> Ebd. S. 265

<sup>80</sup> Rawls, IPL, S. 264

sensstifter zugesprochen werden kann. Diese führt sie durch das Entwerfen von Konzeptionen aus, die der Bedingung genügen müssen, dass ihnen zugestimmt wird. Dabei bleibt aber der materielle Wert von Gerechtigkeit und Vernunft etwas auf der Strecke, was Habermas beispielsweise nicht akzeptieren könnte.

Wie ich eben schon angedeutet habe, hat Rawls ein anderes Verständnis von Vernunft und Philosophie als Habermas. Daher unterscheiden sich die Begründungen, mit der beide ihre Philosophien für die Moderne erneuern wollen. Die Abweichungen sind meines Erachtens so gravierend, dass keine Übereinkunft zwischen den beiden erzielt werden kann. Schließlich werde ich nun das nachmetaphysische Denken von Habermas der politischen Philosophie von Rawls gegenüberstellen.

#### IV. Die Philosophien von Habermas und Rawls in der Gegenüberstellung

Die Gegenüberstellung der Philosophien von Habermas und Rawls wird sich folgendermaßen darstellen: Es wird untersucht, ob sich Habermas' Elemente des nachmetaphysischen Denkens (*der Verzicht auf einen uneingeschränkten Zugang zur Wahrheit, die Verabschiedung von Subjekt-Objekt-Schemata, die Detranszendentalisierung der Vernunftbegriffe und der Vorrang der Praxis vor der Theorie*) in der politischen Philosophie von Rawls wiederfinden lassen. Es wird sich herausstellen, dass davon nur zwei Elementen Rechnung getragen werden kann, was ausreicht um die Unvereinbarkeit zwischen beiden bestimmen zu können. Daraus ergeben sich schließlich die unterschiedlichen Rollen, die beide für die Philosophie in der Moderne vorgesehen haben.

(A) Nach Habermas darf eine Philosophie, die unter dem Konzept des nachmetaphysischen Denkens steht, keinen privilegierten Zugang zu einer nicht-situierten, allgemeinen Wahrheit beanspruchen. Die Frage: Was ist das Gute im Leben? lässt sich unter dieser Prämisse von einer Philosophie nicht mehr beantworten, da sich die Definitionen des Guten in den privaten Subjektbereich verschoben haben. Außerdem muss sie sich den rationalen Verfahrenstechniken der modernen Erfahrungswissenschaften anpassen. Die Konsequenz für eine nachmetaphysische Philosophie besteht darin, dass sie sich von ontologischen Perspektiven verabschiedet. Auf dem Bereich des moralisch Richtigen, könne sie jedoch über eine formalistische und deontologische Herangehensweise eine gewisse Angleichung an das moderne Paradigma der Verfahrensrationalität erreichen.

Den *Vorrang des Rechten vor dem Guten* haben beide, sowohl Habermas als auch Rawls, auf ähnliche Art und Weise vollzogen. Für Habermas ist die Diskursethik deontologisch und formalistisch, weil sie nicht bestimmt, was moralisch richtig oder wahr ist, sondern den moral point of view offenlegt und die Subjekte durch das Verfahren des rationalen Diskurses selbst zu einer Entscheidung über diese Fragen drängt. Rawls hat dafür den Urzustand entwickelt, mit dem er darstellen kann, wie sich freie und gleiche Bürger entscheiden würden, wenn sie von sozialen und historischen Einflüssen abgekoppelt wären. Einzig im Sinne der Gerechtigkeit legen sie Grundsätze fest, denen alle zustimmen könnten. Die Konzeptionen des Guten, von denen jeder Bürger eine ausgebildet hat, werden hier systematisch ausgeklammert. In diesem Sinn ist auch das rawlssche Verfahren deontologisch.

Der Formalismus von Rawls unterscheidet sich vom habermasschen Formalismus, an dem ein Prozeduralismus angehängt ist. Die Subjekte sollen sich hier dialogisch über die Gültigkeit von Handlungsnormen verständigen. Bei Rawls handeln die Parteien nach eigenen rationalen Beweggründen.

Jedoch erkennen beide den *Vorrang des Rechten vor dem Guten* an, was aus dem Motiv zur Abkehr vom metaphysischen Erkenntnisprivileg herrührt. Kant hatte das nachmetaphysische Zeitalter eingeläutet, indem er den Subjekten einen freien Willen und eine Anlage zu Vernunft gab. Daraus ist der Pluralismus entstanden, auf den sowohl Habermas als auch Rawls normative Antworten geben, die einem Wertskeptizismus den Rang ablaufen sollen. Daher sehen sich beide als Verteidiger eines vernünftigen Glaubens nach Kant.<sup>81</sup>

(B) Eine weitere Umkehrung einer metaphysischen Prämisse ist der Vorrang der Praxis vor der Theorie. Die Welt ist geprägt vom Faktum des Pluralismus und die einzelnen Bereiche folgen alle vor dem Hintergrund der funktionalen Differenzierung ihrer eigenen Logik. Aus diesem Grund kann keine umfassende Theorie mehr auf die Praxis angewendet werden, da sie die Realität nicht angemessen abbilden könnte. Habermas übernimmt dazu die Perspektive der Lebenswelt, in der alle Subjekte sich über etwas in der objektiven Welt verständigen. Er tritt als der Anwalt einer kommunikativen Vernunft auf, die gegen die Handlungsimperative der beiden Subsysteme, Wirtschaft und Politik, verteidigt werden sollen. Seine Philosophie beruht auf der Hervorhebung einer praktischen und kommunikativen Vernunft.

Auch Rawls wendet die Prinzipien, die er in der Praxis vorfindet, auf seine politische Philosophie an. Er vollzieht die Umkehrung des Vorrangs der Theorie vor der Praxis sogar direkter als Habermas. Der liberale Wert der Toleranz, der in einer demokratischen Kultur verankert ist, verpflichtet seine Lehre dazu, allen anderen Arten von umfassenden Lehren ihre Geltung zuzusprechen, solange diese im Wertkonsens der Demokratie stehen. Daraus folgt, dass sich Rawls auf den Bereich des Politischen beschränkt, in dem die Konzeptionen des Guten ihre Gemeinsamkeiten finden können. Die von der Philosophie auszuarbeitende Gerechtigkeitskonzeption muss sich dabei sehr nah an der Kultur und Tradition einer Gesellschaft bewegen, weil sie schließlich einem übergreifenden Konsens der umfassenden Lehren genügen muss. Daher hat die rawlssche Philosophie immer auch die praktischen Gegebenheiten im Auge, wenn sie sich an die Ausarbeitung der Gerechtigkeitskonzeption

---

<sup>81</sup> Habermas, EDA, S. 100

macht. Die ideellen Werte Freiheit und Gleichheit müssen sich bei ihm in der Moderne politisch und nicht philosophisch umsetzen lassen.

Habermas und Rawls haben den Vorrang der Praxis vor der Theorie in ihre Philosophie aufgenommen. Jedoch unterscheidet sich bei ihnen die Implizierung der praktischen Vernunft. Habermas hat mit der Lebenswelt den Ort in der Praxis ausgemacht, wo vernünftig gehandelt werden kann. Er sieht seine Philosophie als diejenige, die den praktischen und moralischen Vernunftgebrauch gegen die instrumentelle Vernunft verteidigt. Bei Rawls dagegen ist es praktisch vernünftig, wenn man sich auf den *Bereich des Politischen* beschränkt. Hier kann eine Übereinkunft zwischen vernünftigen Subjekten über Grundsätze der Gerechtigkeit erreicht werden. Insofern postulieren beide einen praktischen Vernunftgebrauch, jedoch lokalisieren sie ihn an unterschiedlichen Orten in der Praxis. Die Ursache besteht darin, dass die Philosophie von Rawls die Intentionen der beiden anderen Elemente des nachmetaphysischen Denkens anders verarbeitet, als die Philosophie von Habermas.

(C) Die von Habermas beschriebenen Aporien der Bewusstseinsphilosophie werden bei ihm dadurch umgangen, dass er Subjekt- mit Sprachphilosophie verbindet. Das Individuum kann hier erst durch sprachliche Interaktion zum Subjekt gemacht werden. Seine Identität bildet es dadurch aus, dass es in der Sprechsituation auf die Erwartungen der anderen reagiert, indem es sich durch deren Brille selbst beobachtet. Somit ist Individuierung nur durch Vergesellschaftung möglich und das einzelne Subjekt kann daher auch immer auf die Gemeinschaft und umgekehrt bezogen werden. Die Individuen erschließen sich die Welt intersubjektiv. Werte wie Freiheit und Gleichheit sind bei Habermas bereits in der Kommunikation zwischen den Menschen angelegt und somit universell begründbar.

Rawls dagegen bleibt beim kantischen Subjekt und den philosophischen Subjekt-Objekt-Schemata stehen. Das Faktum des vernünftigen Pluralismus resultiert bei ihm aus dem freien subjektiven Vernunftgebrauch. Somit stellt sich die Frage, wie die subjektiven Weltansichten auf ein gemeinsames Fundament gestellt werden können. Dazu muss Rawls die Subjekte mit einem Gerechtigkeitssinn ausstatten, der dadurch begründet wird, dass es eben rational ist, mit anderen zu kooperieren, wenn man seine Ziele im Leben verwirklichen will. Weiterhin ist es im Sinne von Rawls vernünftig, wenn man alle anderen Lehren als gleichwertig mit der eigenen betrachtet, weil man nicht in den Anderen hineinsehen und daher dessen Gründe nicht überprüfen kann. Es sind instrumentell-vernünftige Überlegungen, die die Subjekte dazu bringen sollen, sich moralisch gerecht zu verhalten. Doch

Prinzipien wie Toleranz und die Achtung des Anderen sind gerade ideelle Werte, die Habermas gegen das instrumentelle Handeln verteidigen will. Rawls begründet sie damit, dass sich die vernünftigen Subjekte auf einen übergreifenden Konsens einigen. Dieser muss als die Schnittmenge aller vernünftigen, aber kontroversen Meinungen verstanden werden, worin sich die Konzeption der Gerechtigkeit als Fairness befindet. Die Subjekte sollen von ihren Konzeptionen des Guten abstrahieren und sie einer mit anderen Ansichten kohärenteren Auffassung anpassen. Doch wie kann das möglich sein, wenn die einzelnen Bewusstseins voneinander getrennt sind? Der Ausweg des politischen Liberalismus aus den Aporien der Bewusstseinsphilosophie erfolgt durch die Anwendung des Prinzips der Toleranz auf die Philosophie. Für Rawls ist es vernünftig sich auf den Bereich des Politischen zu beschränken. Die Antwort lautet: *politisch und nicht metaphysisch*. Habermas dagegen geht den Weg über die Sprachphilosophie und erhält sich damit den kognitivistischen und universalistischen Geltungsanspruch der Metaphysik.

(D) Mit der Detranszendentalisierung der metaphysischen Vernunftbegriffe wandelt Habermas das letzte Element der alten All-Einheits-Lehre um. Vernunft ist demnach nicht subjektiv, sondern intersubjektiv und in der Kommunikation angelegt. Er bestimmt gewisse Geltungsansprüche (*Wahrheit, Richtigkeit, Wahrhaftigkeit*), die in der Kommunikation immer schon unterstellt sind und deren Einlösung sich ein Sprecher verpflichtet fühlt, sobald das Ziel der Kommunikation Verständigung ist. Dann beobachtet er seine Rede aus der Perspektive des Hörers reflexiv. In der Diskursethik wird die kommunikative Vernunft öffentlich nutzbar gemacht: *Jede gültige Norm müsste die Zustimmung aller Betroffenen, wenn diese nur an einem praktischen Diskurs teilnehmen würden, finden können.*<sup>82</sup> Die Diskursteilnehmer sollen hier ihre moralischen Beweggründe anhand der drei Geltungsansprüche darlegen und öffentlich zur Debatte stellen. Schließlich müssen sie sich von besseren Argumenten überzeugen lassen. Die Norm, die die Zustimmung aller irgendwie Betroffenen erhält, kann als moralisch richtig angesehen werden. Die kommunikative Vernunft ist als eine Umformung der praktischen Vernunft von Kant. Nicht mehr vor dem eigenen Gewissen muss das Subjekt seine Handlungen rechtfertigen können, sondern vor einer öffentlich angelegten Intersubjektivität. Damit lässt sich auch pragmatisch verständene Wahrheit festlegen.

---

<sup>82</sup> Habermas, EZD, S. 32

Rawls dagegen lokalisiert die Vernunft wie Kant in den einzelnen Subjekten. Sie werden als Träger ihrer eigenen Wahrheit verstanden. Die politische Philosophie von Rawls will sich den metaphysischen und religiösen Lehren gegenüber als freistehend bezeichnen. Das bedeutet, dass alle philosophischen Fragen ausgeklammert werden, um sie miteinander in Beziehung setzen zu können. Die politische Konzeption der Gerechtigkeit als Fairness ist praktisch vernünftig, weil sie von allen vernünftigen umfassenden Lehren bejaht werden kann. Erst wenn sich der umgreifende Konsens zwischen umfassenden Lehren der Subjekte eingestellt hat, steht der öffentliche Vernunftgebrauch auf festen Boden, wo er über die Fragen nach dem öffentlichen Wohl und dem gerechten Zusammenleben der Individuen als freie und gleiche in einer Gesellschaft diskutieren kann. Der öffentliche Vernunftgebrauch von Habermas steht dazu im Gegensatz, da hier die Individuen in den Diskursen der Lebenswelt schon von Anfang die Regeln für ein gerechtes Miteinander bestimmen.

Bei Habermas zeigt sich die Detranszendentalisierung der Vernunft in der Intersubjektivität sprechender und handelnder Subjekte. Rawls lässt die transzendente Vernunft bei den Subjekten und hofft durch die Methode der Vermeidung von Wahrheitsfragen auf einer abstrakteren Ebene, eine stillschweigende Übereinkunft zwischen den vernünftigen Subjekten zu erreichen. Diese Ebene ist der Bereich des Politischen. Hier können schließlich die Fragen über das moralisch Richtige auf angemessene Weise beantwortet werden, jedoch erst wenn zwischen den Lehren der Subjekte ein Konsens besteht. Daher wirft Habermas Rawls folgendes vor: *„Die praktische Vernunft wird gleichsam moralisch entkernt und zu einer Vernünftigkeit deflationiert, die in Abhängigkeit von anderweitig begründeten moralischen Wahrheiten gerät. Die moralische Geltung der Gerechtigkeitskonzeption begründet sich jetzt nicht mehr aus einer allgemein verbindlichen praktischen Vernunft, sondern aus der glücklichen Konvergenz vernünftiger Weltbilder, die sich in ihren moralischen Bestandteilen hinreichend überlappen.“*<sup>83</sup>

Aus der Sicht der Philosophie von Habermas verliert der politische Liberalismus von Rawls durch den umgreifenden Konsens seinen kognitivistischen und universalistischen Geltungsanspruch. Die Verortung der praktischen Vernunft im Bereich des Politischen und die Methode der Vermeidung von Wahrheitsfragen können nicht erklären, wie das Verhältnis zwischen *Vernunft* und *Wahrheit* verstanden werden soll. Einerseits soll moralisch

---

<sup>83</sup> Habermas, EDA, S. 104

gehandelt werden, indem man die moralische Gültigkeit der eigenen Vorstellungen in die Abhängigkeit aller anderen vernünftigen umfassenden Lehren gibt. Andererseits lässt sich zwischen philosophischen und moralischen Weltbildern kein Konsens erwarten, da alle für sich genommen moralisch „wahr“ sind. Die kontextualistischen Elemente in der rawlsschen Philosophie sollen diese Diskrepanz dadurch auflösen, dass moralische Werte an die jeweilige Kultur und Tradition einer Gesellschaft angepasst werden. Dies ist mit Habermas unvereinbar: *„Der Begriff der praktischen Vernunft kann offenbar nicht moralisch entkernt, die Moral nicht in die black box der Weltbilder abgeschoben werden. Zur Kantischen Vorwärtsstrategie sehe ich keine Alternative. Es scheint kein Weg daran vorbeizuführen, den moralischen Gesichtspunkt mit Hilfe eines (dem Anspruch nach) kontextunabhängigen Verfahrens zu erklären.“*<sup>84</sup>

Mit der Gegenüberstellung des nachmetaphysischen Denkens von Habermas und des politischen Liberalismus wollte ich zeigen, dass die beiden Philosophien nicht miteinander vereinbar sind. Die formalistischen und deontologischen Gemeinsamkeiten in beiden Theorien reichen nicht aus, um eine gemeinsame Basis für eine Moralphilosophie zu finden. Der Gebrauch der praktischen Vernunft muss nach Habermas universalistisch und kognitivistisch anwendbar sein, da ansonsten nicht nachvollzogen werden kann, warum sich Menschen im Zeitalter des Pluralismus auf ein gerechtes Handeln verpflichten würden. Auch Rawls reagiert zwar auf die Anforderungen, die an eine Philosophie nach der Metaphysik gestellt werden, doch im Zuge dessen gibt er einen universalistischen und kognitivistischen Anspruch der praktischen Vernunft auf. Indem er sich über den Weg des overlapping consensus eher kontextualistischen Positionen annähert, rechnet er der Stabilität von Gerechtigkeitskonzeptionen mehr Gewicht zu als deren moralischen Gehalt. Davon zeugt nicht zuletzt, dass er seine Theorie als freistehend gegenüber philosophischen Positionen bezeichnet. Dabei ist ein großer Teil der Philosophie von Habermas darauf ausgelegt, die praktische Vernunft für die Moderne zu erneuern und sie im aufklärerischen Sinne gegen andere Positionen zu verteidigen. Nach Habermas muss eine Philosophie eben philosophisch sein: *„Kantische Konzeptionen beanspruchen Neutralität gegenüber Weltbildern, einen freistehenden Status im Sinne ethischer, aber nicht philosophischer Neutralität.“*<sup>85</sup>

---

<sup>84</sup> Ebd. S. 124/125

<sup>85</sup> Ebd. S. 124

## V. Schlussbemerkung

Mit der Gegenüberstellung der Ansätze von Rawls und Habermas sollten zwei unterschiedliche Wege der Erneuerung von normativer Philosophie im Sinne Kants im Zeitalter des Pluralismus aufgezeigt werden. Es konnten sowohl Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede hervorgehoben werden. Grundsätzlich hat die Philosophie ihren privilegierten Zugang zur Wahrheit verloren. Die Moderne ist geprägt von einem unüberwindbaren Pluralismus, in dem nahezu alles, was Wahrheit beansprucht, im Meer der Kontingenzen umhertreibt. Das weiß auch die moderne Philosophie. Doch Moralphilosophen wie Rawls und Habermas versuchen das kantische Denken und dessen praktischen Vernunftgebrauch auf die gegenwärtige Zeit zu übertragen. Dabei gehen beide einen anderen Weg.

Habermas versucht die Fragen der alten Metaphysik, die sich auf das Ganze beziehen, für das Konzept des nachmetaphysischen Denkens umzuwandeln. Die Philosophie solle sich hier ihre universalistischen Fragestellungen beibehalten und mit den modernen Expertenwissenschaften in eine Arbeitsteilung treten. Ihr alte Rolle des Platzanweisers solle sie vertauschen mit der eines Platzhalters „(...) – *eines Platzhalters für empirische Theorien mit starken universalistischen Ansprüchen, (...)*.“<sup>86</sup>

Rawls vertritt eine nicht weniger anspruchsvolle Aufgabe für die Philosophie. Wie oben geschildert wurde, hat er versucht für die Menschen in pluralistischen Gesellschaften eine gemeinsame und gerechte Basis zu schaffen, welche sich vor allem dadurch auszeichnet, dass sie die moralischen Überzeugungen eines jeden Einzelnen in sich aufnehmen kann. Rawls sieht für die moderne Philosophie die Rolle als Konsensstifter zwischen umfassenden moralischen Lehren vor.

Schließlich haben beide einen großen Teil dazu beigetragen, dass die gesellschaftliche Wichtigkeit der Philosophie bei moralischen Fragen nicht wegzudenken ist.

---

<sup>86</sup> Habermas, Jürgen (1983): *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*; Suhrkamp; Frankfurt a. M.; S. 23

## VI. Literaturangaben

### *Primärliteratur:*

- Habermas, Jürgen (1961): Strukturwandel der Öffentlichkeit; Suhrkamp; Frankfurt a. M., 1990
- Habermas, Jürgen (1981): Die Moderne – ein unvollendetes Projekt; in: Habermas: Kleine politische Schriften (I-IV); Suhrkamp; Frankfurt a. M.;
- Habermas, Jürgen (1983): Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln; Suhrkamp; Frankfurt a. M.
- Habermas, Jürgen (1987): Nachmetaphysisches Denken; Suhrkamp; Frankfurt a. M.
- Habermas, Jürgen (1991): Erläuterungen zur Diskursethik; Suhrkamp; Frankfurt a. M.
- Habermas, Jürgen (1996): Die Einbeziehung des Anderen; Suhrkamp; Frankfurt a. M.
- Habermas, Jürgen (1999): Wahrheit und Rechtfertigung; Suhrkamp; Frankfurt a. M.
- Rawls, John (1992): Politischer Liberalismus; Suhrkamp, Frankfurt a. M.; 1998
- Rawls, John (1985): Gerechtigkeit als Fairness: politisch und nicht metaphysisch; in: Die Idee des politischen Liberalismus: Aufsätze 1978-1989; Wilfried Hinsch (Hsg.); Suhrkamp; Frankfurt a. M.; 1994
- Rawls, John (1987): Der Gedanke eines übergreifenden Konsens; in: Die Idee des politischen Liberalismus: Aufsätze 1978-1989; Wilfried Hinsch (Hsg.); Suhrkamp; Frankfurt a. M.; 1994
- Rawls, John (1995): Erwiderung auf Habermas; in: Zur Idee des politischen Liberalismus; Philosophische Gesellschaft Bad Homburg (Hsg.); Wilfried Hinsch (Hsg.); Suhrkamp; Frankfurt a. M.; 1997

### *Sekundärliteratur:*

- Greve, Jens (2009): Jürgen Habermas: Eine Einführung, UVK Verlagsgesellschaft, Konstanz
- Kersting, Wolfgang (2008): John Rawls zur Einführung, Junius, Hamburg

- Mann, Thomas (1922): Von Deutscher Republik; In: Gesammelte Werke in dreizehn Bänden. Reden und Aufsätze 3. Band XI. ;Fischer Taschenbuch Verlag; Frankfurt a. M.; 1990
- Kant, Immanuel (1785): Grundlegung zur Metaphysik der Sitten; in: Akademie-Ausgabe Kant Werke Band IV; Felix Meiner-Verlag; Hamburg; 1999

*Abkürzungen:*

**Habermas:**

- ND            *Nachmetaphysisches Denken (1987)*
- WR            *Wahrheit und Rechtfertigung (1999)*
- EZD           *Erläuterungen zur Diskursethik (1992)*
- EAD           *Die Einbeziehung des Anderen (1996)*

**Rawls:**

- PL            *Politischer Pluralismus (1992)*
- IPL           *Zur Idee des politischen Pluralismus. Aufsätze 1978-1989 (1994)*

Hiermit erkläre ich, dass ich die Arbeit selbstständig und ohne Benutzung anderer als der angegebenen Quellen und Hilfsmittel angefertigt habe.

München, am

---