

Die politisch relevante Verantwortungsethik und die universalpragmatische Begründung der Legitimation in einer "materialistischen Transzendentalphilosophie"

–Bemerkungen zum Problem der Wahrheitsfähigkeit von der Legitimation einer politischen Macht

Takeharu NAGAI

- I. Themenstellung
- II. Die Diskrepanz zwischen νόμος καὶ φύσει in der antiken Aufklärung (in operibus Platonis)
- III. Die Inkongruenz zwischen dem faktischen Konsens der Mehrheit und dem vernünftigen Konsens aller als dem Grund der Legitimation
- IV. Die Funktionen einer politischen Macht und die Konfliktmöglichkeit
- V. Die Fähigkeit der Weltdeutung und der Prozeß der Reproduktion des soziokulturellen Lebens
- VI. Die Dezentralisierung der Weltbilder und die Verantwortung für den Beweisantrag
- VII. Die Selbstreflexion und die Emanzipation der Menschengattung
- VIII. Die universalpragmatische Begründung der Legitimation in einer "materialistischen Transzendentalphilosophie"

"(In) libera republica unicuique et sentire, quae velit, et quae sentiat, dicere(licet)"¹⁾. – Benedict de Spinoza

"Force ne fait pas droit...On n'est obligé d'obéir qu'aux puissances légitimes"²⁾. – Jean-Jacques Rousseau

I. Themenstellung

In der modernen Welt kämpfen die Götter miteinander heftig um ihre *raison d'être*. Nichtsdestoweniger oder gerade deshalb müssen sie hier von einander notwendig abhängen. Wo sich die gesellschaftliche Arbeitsteilung allseitig ausgedehnt hat, hier könnte sich keiner mehr erhalten, ohne sich auf den fremden anderen zu beziehen. Der universale Antagonismus einerseits und die allseitige Abhängigkeit andererseits – die beiden setzen sich hier einander notwendig voraus.

Je definitiver der Mythos der prästabilisierten Harmonie aufgelöst wird, desto wichtiger wird hier jene Rolle der Politik, die gesellschaftlichen Konflikte zu schlichten und somit die Gesellschaft mit einer Integration zu versorgen: Nicht nur um die der modernen Welt immanenten Krisen der gesellschaftlichen Desintegration zu vermeiden, sondern darüber hinaus um gegen jene Ökokrisen der Menschheit Maßnahmen zu treffen, welche durch diejenige blinde Entwicklung der Produktivkräfte (Technik und Wissenschaft) zustande kommen, die sich ihrerseits aus den opaken Imperativen der Konkurrenz in der modernen Welt ergibt, muß die Politik hier eine definitive Rolle spielen. Hier kommt es notwendig darauf an, wie die wertfreie Wissenschaft einerseits und ein intersubjektiv verbindliche Werturteil andererseits in einer politischen Entscheidung miteinander verbunden werden können, bei Licht zu betrachten³⁾.

Max Weber spricht, wie bekannt, von jener Verantwortungsethik, die der Berufspolitiker in seiner eigenen Entscheidung auf sich nehmen soll⁴⁾. Inmitten desjenigen Kampfes der Götter, der in der völlig entmythologisierten Welt notwendig entsteht, soll der Berufspolitiker die ethische Irrationalität der Welt durchaus ertragen müssen. Sowohl die

政治的責任倫理と所謂「唯物論的超越論哲学」に於ける正統化の普遍言用論的根拠付け

streng(wertfreie) wissenschaftliche Diagnose von status quo und die darauf basierende Prognose von den Erfolgen seiner eigenen Entscheidung wie auch alles, was diese Entscheidung als Resultate mitgebracht hat, soll der Berufspolitiker verantworten müssen. Wer sich dazu befähigt, die ultima ratio als ein Mittel auf eine legale Weise anzuwenden, –er soll dabei inmitten dieser politheistischen Welt eventuell mit dem Teufel einen Vertrag zu schließen wagen können. Die Verantwortungsethik, die für den Berufspolitiker charakteristisch ist, soll sich in diesem Sinne von jener Gesinnungsethik deutlich unterscheiden, der es um die Resultate der Handlung nicht geht.

Der Berufspolitiker muß einerseits im voraus auf die wertfreie wissenschaftliche Weise so streng wie möglich durchrechnen, was sich aus seiner Entscheidung ergibt. Andererseits aber muß er sich auf jeden Fall über die Priorität der politischen Angelegenheiten durch die Knappheit der Zeit notgedrungen entscheiden. Nicht nur über die Auswahl von den bestehenden verschiedenen Tatsachenurteilen darüber, wodurch die kollektive wie die persönliche Selbsterhaltung optimal ermöglicht wird, sondern auch über die Auswahl von den gegeneinander stehenden Werturteilen darüber, was bonum commune ist, muß er sich entscheiden⁵⁾.

Ein Werturteil, das auf solche Weise ausgewählt wird, läßt sich aber insofern keineswegs intersubjektiv gültig begründen, als es hier nur um das rein private Subjekt einer politischen Entscheidung geht. Anders als das, was Max Weber entschlossen behauptet, gibt es eben deswegen zwischen der Verantwortungsethik des Berufspolitikers und der Gesinnungsethik des sozusagen existentialistischen Subjekts gar keinen Unterschied, weil es jedenfalls an einer Gewährleistung der intersubjektiven Gültigkeit des Werturteils mangelt.

”Nicht einmal die Autonomie einer sogenannten freien Entscheidung läßt sich gewährleisten, wenn diese nur rein privat aus sich begründet werden kann; denn das reine Private ist nicht nur das Irrationale, sondern auch Heteronomie im Sinne bloßer Kausaldetermination. Daß es sich so verhält, zeigt in extremer Form der Zerfall der persönlichen Identität beim Geisteskranken, der seine Selbstbestimmung nicht mehr durch die intersubjektiv verbindlichen Normen der Kommunikation zu vermitteln vermag“⁶⁾.

Was wir über die Entscheidung der politischen Elites bemerken, d.h. der Mangel an der Gewährleistung der intersubjektiven Gültigkeit eines Werturteils ist bei dem ”Legitimitätsglauben” der Massen an der betsehenden politischen Macht auch der Fall. Max Weber legt, wie dies auch bekannt, die Typologien der faktisch legitimierten Herrschaft dar⁷⁾. Ihm handelt es sich aber dabei gar nicht um quid juris der Legitimation, sondern nur um deren quid facti. Auf die Frage der Wahrheitsfähigkeit der Legitimation läßt sich bei Weber insofern keinesfalls auf eine intersubjektiv verbindliche Weise beantworten, als es ihm nur um die wertfreie objektivierende Wissenschaft geht.

Jürgen Habermas befaßt sich, anders als Weber, gründlich mit dieser Frage der Wahrheitsfähigkeit der Legitimation, indem er die Rekonstruktion der ”kritischen Theorie der Gesellschaft“⁸⁾ einerseits und die ”Konsensustheorie der Wahrheits” andererseits durchdenkt. Seinen Versuch kennzeichnet man eventuell als eine ”materialistische Transzendentalphilosophie”.

Worauf es ihm ankommt, erschöpft sich nicht in der Kritik an jener positivistischen Theorie überhaupt, der sich dem ”Komplementaritätssystem” zwischen Szientismus und Dezisionismus nicht entziehen kann. Ihm

政治的責任倫理と所謂「唯物論的超越論哲学」に於ける正統化の普遍言用論的根拠付け

kommt es darüber hinaus darauf an, worin die "strukturelle Gewalt" der modernen Gesellschaft besteht, auf eine andere Weise als bei Marx theoretisch zu explizieren. Dies hängt in einem Sinne davon ab, ob sein Versuch gelingt oder nicht, die Wahrheitsfähigkeit der Legitimation theoretisch intersubjektiv verbindlich zu bewähren.

Auf das Problem des Verhältnisses von Wissenschaft, Politik und öffentlicher Meinung in der modernen Welt kann ich hier in diesem kleinen Aufsatz nicht näher eingehen. Statt dessen möchte ich mich hier darauf beschränken, die prinzipiellen Fragen von der Wahrheitsfähigkeit der Legitimation, die sich mit dem Problem der politisch relevanten Verantwortungsethik eng bezieht, grob zu skizzieren und darüber einige Pointes zu bemerken.

II. Die Diskrepanz zwischen νόμῳ καὶ φύσει in der antiken Aufklärung (in operibus Platonis)

Θρασύμαχος(in "ΠΟΛΙΤΕΙΑ") und Καλλίκλησ(in "ΓΟΡΓΙΑΣ") , die zwei Gestalten von operibus Platonis, äußern in den Dialogen mit Σωκράτει ihre Meinungen, die auf den ersten Blick genau entgegengesetzt zu sein scheinen.

Thrasymachos redet wie folgend : "τίθεται δέ γε τοὺς νόμους ἐκάστη ἢ ἀρχὴ πρὸς τὸ αὐτῇ συμφέρον(...). Θέμεναι δὲ ἀπέφηναν τοῦτο δίκαιον τοῖς ἀρχομένοις εἶναι, τὸ σφίσι συμφέρον, καὶ τὸν τούτου ἐκβαίνοντα κολάζουσιν ὡς παρανομοῦντά τε καὶ ἀδικοῦντα(...) αὕτη(τῇ καθεστηκυία ἀρχῇ, T. N.) δέ που κρατεῖ, ὥστε συμβαίνει τῷ ὀρθῶς λογιζομένῳ πανταχοῦ εἶναι τὸ αὐτὸ δίκαιον, τὸ τοῦ κρείτονος συμφέρον"⁹⁾.

Thrasymachos spricht hier von folgendes : jeder Herrscher erlasse die Gesetze eben für seine eigenen Interessen ; die Herrschenden aber seien

diejenigen, die die Mächte(Kräfte) haben ; was den Beherrschten von den Herrschenden als die Gerechtigkeit in Gestalt der Gesetze gezeigt wird, sei deshalb nichts anderes als das Interesse der Mächtigen ; in kurzem, Macht ist Recht(Might is Right). Was Thrasymachos hier bündig bemerkt, besteht, m. E., im allgemeinen gesprochen, gerade in einem Pseudo-Charakter der Gesetze : mit anderen Worten, in jenen ideologischen(d. h. die schon bestehende Herrschaft rechtfertigenden) Funktionen dessen, was die politischen Elites den Massen als die Gerechtigkeit aufstellen.

Kallikles dagegen behauptet folgendermaßen : *"ἀλλ' οἶμαι οἱ τιθέμενοι τοὺς νόμους οἱ ἀσθενεῖς ἄνθρωποι εἰσιν καὶ οἱ πολλοί. πρὸς αὐτοὺς οὖν καὶ τὸ αὐτοῖς συμφέρον τοὺς τε νόμους τίθενται καὶ τοὺς ἐπαίνους ἐπαινοῦσιν καὶ τοὺς φόγους φέγουσιν. ἐκφοβοῦντες τοὺς ἐρρωμενεστέροισι τῶν ἀνθρώπων καὶ δυνατοῖς ὄντας πλέον ἔχειν, ἵνα μὴ αὐτῶν πλέον ἔχωσιν, λέγουσιν ὡς αἰσχρὸν καὶ ἄδικον τὸ πλεονεκτεῖν, καὶ τοῦτό ἐστιν τὸ ἀδικεῖν, τὸ πλέον τῶν ἄλλων ζητεῖν ἔχειν· ἀγαπῶσι γὰρ οἶμαι αὐτοὶ ἂν τὸ ἴσον ἔχωσιν φαυλότεροι ὄντες"*¹⁰⁾. Es sind, Kallikles nach, nicht die(von Natur aus) Stärkeren(die Elites), sondern die(von Natur aus) Schwächeren (die Massen), welche die Gesetze für ihre eigenen Interesse erlassen. Die Gesetze sollen hier, anders als bei Thrasymachos, nur zur Selbstverteidigung der schwächeren Massen gegen die stärkeren Elites dienen. Hieraus schließt Kallikles darauf : *"ἢ δέ γε οἶμαι φύσις αὐτῇ ἀποφαίνει αὐτό, ὅτι δίκαιόν ἐστιν τὸν ἀμείνω τοῦ χείρονος πλέον ἔχειν καὶ τὸν δυνατώτερον τοῦ ἀδυνατωτέρου"*¹¹⁾. Die Gerechtigkeit(das Naturrecht) soll, Kallikles zufolge, darin bestehen, daß die von Natur aus Übertreffenden über die von Natur aus Nachstehenden herrschen, und daß die ersteren mehr haben(besitzen) als die letzteren. So kommt es, in einem anderen Sinne als bei Thrasymachos, auch hier zu demgleichen Schluß : Macht ist Recht.

Angesichts der Funktionen der Gesetze stehen die beiden Träger der antiken Aufklärung, Thrasymachos und Kallikles, freilich sich einander gegenüber. Sie teilen aber jene Ansicht miteinander, daß die bestehenden Gesetze(νόμοι) immer schon einen Scheincharakter und somit einen instrumentellen Charakter haben. Hier bei ihnen zeigt sich schon eine Krisis der Spaltung von jener Korrespondenz, in welcher bis dahin die Ordnung der natürlichen(φύσις) und die der menschlichen Welt(νόμος) gestanden sind. Der objektive Vernunft ist schon bei ihnen, mit Horkheimer zu reden, subjektiviert oder instrumentalisiert¹²⁾. Die Sophisten wie die beiden gehen inmitten der antiken Welt den Prozeß der Entmythologisierung so radikal bis zu Ende durch, daß auch der Logos selber schon in Frage gestellt wird. Die subjektivierte Vernunft der Aufklärung zerstört sich selbst : die radikale Skepsis kommt letztendlich dazu hin, selbst den Grund jenes Subjektes als solches, das auf etwas Frage stellt, zu unterminieren.

Was bleibt noch übrig, wenn alle Mythen in der Welt völlig aufgelöst werden? Eine Alternative : entweder die nackte Gewalt oder die jenseitige Wahrheit? Aber diese ist wiederum nichts anderes als der Mythos einer Art? Schon Platon ist der "ethischen Irrationalität(Absurdität)" der diesseitigen Welt am stärksten bewußt worden. Er hat, sehr radikal aber vergeblich, so konsequent wie möglich zu Ende darauf gefragt, was die Gerechtigkeit ist. Somit ist es ihm wenigstens gelungen, bündig darzustellen, worin die "Dialektik der Aufklärung"¹³⁾ besteht.

III. Die Inkongruenz zwischen dem faktischen Konsens der Mehrheit und dem vernünftigen Konsens aller als dem Grund der Legitimation

In der völlig "entzauberten" Welt versteht sich jene Kongruenz zwi-

schen *φύσει καὶ νόμῳ* nicht mehr von selbst, auf welche Platon trotz aller Skepsis nicht verzichtete. Das Problem der Wahrheitsfähigkeit der Legitimation einer politischen Macht ist im modernen Zeitalter auf die andere Weise als bei Platon aufgestellt worden : die Legitimität einer politischen Macht hat sich in der naturrechtlichen Konstruktion vom Thomas Hobbes bis zum Jean-Jacque Rousseau auf der Annahme vom Konsens aller in Gestalt eines ursprünglichen Gesellschaftsvertrages begründet. Diese Konstruktion der gesellschaftlichen Normen durch die Subjektivität der Menschen ist, im Grunde genommen, nichts anderes als ein Versuch, die Beweislast dessen, was eigentlich die Gerechtigkeit ist, theoretisch zu übernehmen. Diese Beweisführung aber impliziert in sich die verschiedenen Widersprüche, die insofern im Prinzip unlösbar sind, als sie sich jenem Paradigma der sog. "Subjektivitätsphilosophie" (bzw. "Bewußtseinsphilosophie") nicht entzieht, das dem modernen Denken zugrunde liegt.

In der vertraglich begründeten Erklärung der Notwendigkeit der Souveränität von einem kompromißlosen Nominalist Thomas Hobbes sollen die "Normen natürlicher Vernunft aus der Mechanik natürlicher Begierden"¹⁴⁾ auf eine wertfreie wissenschaftliche Weise abgeleitet werden. Was aber motiviert hier die atomistischen, nur ihre eigenen Interessen der Selbst-erhaltung suchenden Subjekte der Begierden dazu, einen Gesellschaftsvertrag miteinander zu schließen, und den geschlossenen Vertrag einzuhalten? Hobbes' Beweisführung setzt hier eben das voraus, was im voraus zu beweisen ist. Daß die Lehre des Hobbes, auf die "der nominalistische Individualismus der Spätscholastik" und "das naturwissenschaftliche Programm einer nichtfinalen Weltbetrachtung"^{15)a} einerseits einen starken Einfluß ausgeübt haben, problematisch ist, erschöpft sich aber nicht in diesem sog. "natüralistischen Fehler" ; das *quid juris* von dem *quid facti*

政治的責任倫理と所謂「唯物論的超越論哲学」に於ける正統化の普遍言用論的根拠付け abzuleiten. Seine radikal nominalistische Lehre, die sich andererseits aus jener Erfahrung herausbildete, der "Erfahrung eines konfessionellen Bürgerkriegs, in welchem der Streiter um die Wahrheit des guten Lebens die Sicherheit des nackten Lebens tödlich bedrohte"^{15b}, –sie opfert die "liberalen Inhalte an die absolutistische Form ihrer Sanktionierung"¹⁶ auf: "Vernünftiger Konsens ist aber nur über diese Sicherheit zu erzielen(...). Zu diesem Zwecke bedarf es effizienter Machtmonopolisierung. Antworten auf die Frage nach der Gerechtigkeit sind dagegen gar nicht wahrheits- und deshalb auch nicht konsensfähig. Was notwendige und was überflüssige Repression ist, kann nur von der Repressionsgewalt selbst entschieden werden. Würde es von den Untertanen beurteilt, dann wäre der innere Friede und damit auf jeden Fall die notwendige Repression selbst in Frage gestellt"¹⁷. Da die Vernunft hier ganz und gar subjektiviert oder instrumentalisiert ist, ist die nur angesichts der Notwendigkeit der Selbsterhaltung tatsächlich von den Untergeordneten anerkannte ultima ratio des Souveräns im Prinzip zum ethisch-normativen Urteil blind. Die naturrechtliche Konstruktion legitimer Gewaltsamkeit vom Hobbes kommt deshalb letztendlich auf eine Apologetik der Tyrannei zurück, gleichgültig, ob er eigentlich so wollte oder nicht: Lieber Ordnung als Anarchismus, wenn sie auch blind gewaltsam sein mag. Der rationale Liberalismus kehrt sich hier notwendig in den irrationalen Absolutismus um¹⁸.

Wie verhält sich die Sache, wenn man, wie bei Rousseau, von der Annahme der "volonté générale" oder dem vernünftigen Konsens aller auf eine realistische Weise ausgeht? Eigentlich gibt es auch hier gar keine Garantie dafür, daß ein faktischer Konsens der Mehrheit mit einem vernünftigen Konsens aller a priori gleichgesetzt werden kann. Wie und von

wem läßt sich die *volonté générale* als solche, also die Kongruenz zwischen einem faktischen und einem vernünftigen Konsens intersubjektiv gültig erkennen? Von einem König als Philosoph(wie bei Platon) oder von einem charismatischen *législateur*? Oder von irgendwelchen tüchtigen *élites* als Technokraten oder von irgendwelchen tugendhaften Staatsbürgern(*citoyens*)? Wenn so, dann, wie und woher eigentlich läßt sich solche *citoyens* inmitten der geschichtlichen Wirklichkeit herausbilden? In einem solchen Staat, woraus sich ein vernünftiger Konsens aller ergeben könnte? Daraus erhellt sich ein logischer Zirkel. Über die Schwierigkeiten der auf einer Vertragslehre basierenden modernen Theorien, die sich auf das Problem der Legitimation einer politischen Macht beziehen, darf man sich nicht hinwegtäuschen.

Auf diese Frage antwortet Rousseau, Robert Spaemann zufolge, zum Ende wie folgend : "Die *volonté de tous*, der faktische Konsens der meisten, ist die einzige Repräsentation der *volonté générale*, des vernünftigen Konsens. Aber sie repräsentiert ihn nicht notwendig und nicht immer ; und wenn sie ihn nicht repräsentiert, dann bleibt die *volonté générale* stumm. Mit anderen Worten : das Schlecht bleibt immer schlecht, auch wenn alle es wollen ; aber das Gute ist nicht das Gute, solange es nicht von allen gewollt wird. Niemand kann die *volonté générale* gegen die Mehrheit der Bürger zu repräsentieren beanspruchen."¹⁹⁾

Rousseau gibt hier die Problematik des Wahrheitsbezuges der Legitimation als die eines Verhältnisses von *quid facti* und *quid juris* bis zuletzt nicht auf. Er reduziert keineswegs, wie Hobbes, das Problem der Legitimation auf das der ethisch opaken Domination, in der es nur um eine optimal effektive Selbsterhaltung geht : Auch nicht, wie Luhmann, auf das der Steigerung der Effektivität und der Stabilität von System zur Reduktion

政治的責任倫理と所謂「唯物論的超越論哲学」に於ける正統化の普遍言用論的根拠付け

der Komplexitäten von Umwelt. Rousseau desavouiert nicht wie die beiden, daß die *volonté générale*, also der vernünftige Konsens aller als *sui generis real* ist.

Darüber stimmt er freilich mit Hegel überein. "Der objektive Geist" d. h. die objektive Vernunft werde im Lehre von Hegel gerade durch die Herausbildung der Subjektivität von der Menschengattung (d. h. durch den Prozeß der Weltgeschichte) in Gestalt des modernen Staats verwirklicht. Der Staat hier bedeutet aber freilich nicht gerade den sog. "Not- und Verstandes-Staat", der aufgrund des Gesellschaftsvertrages entstehen soll, sondern den Staat, sozusagen, als die Basis, auf der sich die persönliche Identität der Mitglieder bzw. der Sinn ihres Lebens erst herausbilden kann²⁰⁾.

Allerdings handelt es sich bei Hegel auf keinen Fall um die Problematik jener Verantwortung für den Beweisantrag, die sich auf die Legitimation bezieht. Soweit es um diese Porblematik geht, bleibt Hegel nolens volens ein tatenloser Zuschauer. Anders als Hegel befaßt sich Rousseau bis zuletzt auf diese Problematik. Auf jeden Fall gibt es , streng genommen, auch bei ihm, wie oben gezeigt, weder einen selbstverständlichen noch einen privilegierten Weg zu dem, was an und für sich wahr und vernünftig ist, sei es von légistlateur oder von politischen Avangarden, geschweige denn von Technokraten.

IV. Die Funktionen einer politischen Macht und die Konfliktmöglichkeit

"*potestas legitima*" ist, genauer formuliert, diejenige Gewaltsamkeit, die von Untergeordneten (Massen) als legitim "tatsächlich" anerkannt ist. Sie beruht freilich nicht immer auf dem vernünftigen, sondern vielmehr nur

auf dem faktischen Konsens der Massen. Die bestehende politische Macht dauert allerdings nur insofern stabil, als sie faktisch legitimiert ist. Denn, wie Rousseau bemerkt, "le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître, s'il ne transforme sa force en droits et l'obéissance en devoir"²¹⁾. Im Hinblick auf diesen Sachverhalt spricht Habermas wie folgend: "Wenn wir legitime Macht mit politischer Herrschaft gleichsetzen, müssen wir u. a. behaupten, daß es keinem politischen System gelingen kann, Massenloyalität, das heißt die Folgebereitschaft der Mitglieder dauerhaft zu sichern, ohne auf Legitimation zurückzugreifen"²²⁾.

Die legitime politische Macht ist nun, generell gesprochen, notwendig, um die gesellschaftliche Ordnung herauszubilden und zu erhalten. Sie hat dabei doppelte Funktion. Die systemintegrativen Funktionen liegen darin, einerseits die gesellschaftlich verteilte Arbeit effektiv und rational zusammenzufassen, und andererseits den gesellschaftlich erzeugten Reichtum einem bestimmten Maßstab nach zu verteilen. Somit deckt die politische Macht den Bedarf daran, die gesellschaftlichen Konflikte zu bewältigen. Zugleich aber spielt sie insofern zweifellos eine Rolle, die Klassenherrschaft zu erhalten, als die legitimen Chancen der gesellschaftlichen Bedürfnisbefriedigung vermittels einer "strukturellen Gewalt" asymmetrisch verteilt sind. Die beiden Funktionen einer politischen Macht sind wenigstens bis heute immer schon miteinander verflochten.

Die Konfliktmöglichkeit ist für die species Mensch sozusagen ein Schicksal. Denn erstens der Mensch ist ein gesellschaftliches Sein: Ohne ein gesellschaftliches Leben wäre es ihm unmöglich, nicht nur sich selbst zu erhalten, sondern darüber hinaus sich selbst herauszubilden. Die species Mensch ist deshalb, auch nur um als der Mensch zu leben, ursprünglich dazu gezwungen, in einem gleichen Lebensraum miteinander zusam-

政治的責任倫理と所謂「唯物論的超越論哲学」に於ける正統化の普遍言用論的根拠付け

men zu leben. Und zwar, zweitens, von Anbeginn an mangelt es der species Mensch an einem angeborenen artspezifischen Instinktsmechanismus der Tötungshemmung. Der Mensch ist in diesem Sinne ein homo demens. Der Konflikt kann sich also eventuell zum Kampf auf Leben und Tod verschärfen.

Woher aber entsteht der Konflikt in der Tat? Er kann sich, generell gesprochen, immer schon um die Verteilung der Chancen einer gesellschaftlichen Bedürfnisbefriedigung ereignen : Er kann einerseits um die Verteilung des gesellschaftlichen Reichtum(welfare values) und andererseits um die Anerkennung oder das Prestige(deferential values) zustande kommen²³⁾.

Es is eine politische Macht als ultima ratio, die solche Konflikte schlichten kann. Aber gerade in Gestalt von Kampf um diese politische Macht, die im einem Sinne als einer der gesellschaftlichen Werte gilt, kann auch wieder ein Konflikt aufs neue entstehen. Um einen solchen Konflikt zu bewältigen, braucht man jeweils ein noch stärkeren politischen Macht als vorher.

Die endgültige Ursache der Konfliktsmöglichkeit von der species Mensch besteht jedoch weder ausschließlich in mangelnden Instinkten noch in der Güterknappheit allein, sondern vielmehr eben in der art-spezifischen Fähigkeit des Menschen als solcher, die Welt zu deuten, die üblich eben als die Bedingung der Möglichkeit von der Freiheit der Menschheit gilt. Wegen dieser Fähigkeit kann die species Mensch immer schon zugleich homo sapiens et demens sein.

"Daß der Mensch im recht- und herrschaftlosen Zustand nicht bloß in ständiger Konflikt-, sondern in steter Todesgefahr lebt, dieses Resultat setzt keineswegs ein pessimistisches Menschenbild voraus, nach dem der

Mensch von Natur aus egoistisch, ungesellig, machtbesessen und gewalttätig sei. Denn auch bei gut- und rechtdenkenden, zudem am Wohle der Mitmenschen orientierten Personen kann es zum Streit kommen, zum Streit nämlich über die Interpretation des Guten und Rechten sowie über die Frage, welches Tun und Lassen im Wohlergehen des anderen liegt."²⁴⁾

Es ist nun nicht nur die systemintegrativen Funktionen, welche die faktisch legitimierte politische Macht leistet. Eben durch diese Funktionen trägt sie immer schon indirekt auch zur Sozialintegration bei. Indem die politische Macht mit der ihr angehörigen Gewaltsamkeit die letztendliche Desintegration des Gesellschaftssystems vermeidet, vermag sie sowohl das Überleben der Systemmitglieder wie auch die Identität des Gesellschaftssystems zu garantieren. Die Systemintegration und die Sozialintegration lassen sich insofern aneinander ankoppeln, als die politische Macht durch ihre systemintegrative Funktionen diejenige Vorbedingungen beschaffen kann, die zur Herausbildung der kollektiven wie der persönlichen Identität notwendig sind.

Die politische Macht aber vermag nicht per se diese normativ-ethisch bestimmte Identität der Gesellschaft zu beschaffen."(Sie) kann nicht frei über die Kapazitäten gesellschaftlicher Integration oder über die Definitionsgewalt, kraft deren die Identität der Gesellschaft, die es zu erhalten gilt, festgeschrieben wird."²⁵⁾

V. Die Fähigkeit der Weltdeutung und der Prozeß der Reproduktion des soziokulturellen Lebens

Gerade durch jene "Kapazitäten gesellschaftlicher Integration" oder durch diese "Definitionsgewalt, kraft deren die Identität der Gesellschaft, die es erhalten gilt, festgeschrieben wird", –eben hierdurch kann die fakti-

政治的責任倫理と所謂「唯物論的超越論哲学」に於ける正統化の普遍言用論的根拠付け

sche Legitimation einer politischen Macht zustande kommen. Woraus sich aber ergibt diese Definitionsgewalt?

Diese Frage lenkt das Augenmerk auf diejenige sozusagen quasi-transzendentalen Bezugsrahmen, innerhalb deren die Erfahrung allererst d. h. vor aller Wissenschaft ermöglicht werden kann. Diese Bedingungen der Möglichkeit einer intersubjektiv verbindlichen Erfahrung sind anthropologisch tiefsitzend und zwar zur Herausbildung der sprach- und handlungsfähigen Subjekte notwendig.²⁶⁾ Sie entstehen aus den Imperativen der Reproduktion des soziokulturellen Lebens. Das soziokulturelle Leben reproduziert sich, systemtheoretisch gesprochen, dadurch, daß sich ein Gesellschaftssystem die äußere und die innere Natur zugleich aneignet: "Mit wachsender Steuerungskapazität verschiebt ein Gesellschaftssystem seine Grenzen in die Natur hinaus und hinein: mit der Macht des Systems wächst die Kontrolle über die äußere und die Integration der inneren Natur"²⁷⁾.

Im Prozeß des sozialen Stoffwechsels von Natur und Menschen kristallisieren sich die intersubjektiv gültigen-kognitiven wie normativen Ordnungen der Welt heraus. Hierin zeigt sich die "humanspezifische Verschränkung von kognitiven Leistungen und Handlungsmotiven mit symbolisch oder sprachlich vermittelten Strukturen der Intersubjektivität"²⁸⁾.

Die Sprache spielt dabei eine definitive Rolle. "Sprache funktioniert in der Art eines Transformators: indem psychische Vorgänge wie Empfinden, Bedürfnisse und Gefühle in die Strukturen sprachlicher Intersubjektivität eingefügt werden, verwandeln sich innere Episoden oder Erlebnisse in intentionale Gehalte, und zwar Kognition in Aussagen, Bedürfnisse und Gefühle in normative Erwartungen (Gebote bzw. Werte). Diese Transformation erzeugt den folgenden Unterschied zwischen der Subjektivität des

Meinens, des Wollens, der Lust und der Unlust einerseits und den mit Allgemeinheitsanspruch auftretenden Äußerungen und Normen andererseits. Allgemeinheit bedeutet Objektivität der Erkenntnis und Legitimität geltender Normen ; beide sichern die für soziale Lebenswelt konstitutive Gemeinsamkeit²⁹⁾.

Die persönliche Identität der sprach- und handlungsfähiger Mitglieder eines Gesellschaftssystems läßt sich dabei nur in dem Maße herausbilden, wie sie jene kognitiven und normativen Ordnungen der Welt in Gestalt einer kollektiven Identität verinnerlichen : "Die Einheit der Person verlangt die einheitstiftende Perspektive einer Ordnung garantierenden Lebenswelt, die zugleich kognitive und moralisch-praktische Bedeutung hat".³⁰⁾ Die Herausbildung der persönlichen Einheit ist mithin immer schon darauf angewiesen, ob es gelingt oder nicht, die zunächst als chaotisch oder kontingent d. h. irrational erscheinende Welt sinnvoll zu ordnen : "Die Grundfunktion von weltstabilisierenden Deutungssystemen besteht darin, Chaos zu vermeiden, d. h. Kontingenzen zu überwinden"³¹⁾. Die sinnstiftenden Weltdeutungssystemen von der Mythologie bis zur wertfreien Wissenschaft leisten in einem Gesellschaftssystem doppelte Funktionen : die Bewältigung der Überlebensprobleme (die Systemintegration) einerseits und die Konstituierung einer persönlichen wie einer kollektiven Identität (die Sozialintegration) andererseits.

Der Sinnversprechen in den Weltdeutungssystemen verbinden sich insofern mit einem Trostversprechen, als es letztendlich unmöglich ist, die ethische Absurdität absolut rational zu deuten.

In der modernen "entzauberten" Welt ist eben diese Fähigkeit der Weltdeutung auf jeden Fall, wie oben angedeutet, nicht nur die Bedingung der Möglichkeit der Freiheit von einer species Mensch, sondern auch zugleich

政治的責任倫理と所謂「唯物論的超越論哲学」に於ける正統化の普遍言用論的根拠付け

die definitive Ursache ihrer Konfliktmöglichkeit.

VI. Die Dezentralisierung der Weltbilder und die Verantwortung für den Beweisantrag

In bezug auf die Weltdeutungssysteme läßt sich die Tendenz einer, wenn auch nicht immer notwendigen, so doch irreversibelen Entwicklung annehmen. Die Phylogenese der Weltbilder entspricht dabei, mutatis mutandis, der Ontogenese der Weltdeutungsfähigkeit des Einzelnen. Grob gesprochen, unterscheiden sich drei Stände dieser Entwicklung (pro-konventioneller, konventioneller und post-konventioneller Stand) voneinander³²⁾. Es ist, wie oben bemerkt, ein je nach diesem Stand der Entwicklung eines bestimmten Weltdeutungssystems, welches eine bestehende politische Macht mit der betreffenden Legitimation versorgt.

Seitdem durch die Auflösung der verwandschaftlich organisierten Urgemeinschaft die "staatlich organisierte Gesellschaft" entstanden ist, fängt es an, in einem Gesellschaftssystem die System- und die Sozialintegration von einander abzukoppeln. Hieraus geht der Prozeß der Dezentralisierung der Weltbilder hervor. Damit parallel ergeben sich für die politische Macht die Steuerungsprobleme, die sie selbst übernehmen soll, einerseits und der Rechtfertigungsbedarf, den sie selbst nicht unmittelbar decken kann, andererseits.

In den traditionellen Gemeinschaften haben solche Weltdeutungssysteme wie der Mythos, die Religion, die Philosophie u. dgl. die Aufgabe übernommen, die Welt im ganzen mit den sinn- und einheitstiftenden Prinzipien zu verklären oder zu erklären, und somit die gegebene Herrschaftsordnung kosmologisch, theleologisch, ontologisch etc. zu rechtfertigen.

In den modernen Gesellschaften schreitet der Prozeß der "Entzauberung" der Welt dadurch auf die drastische Weise fort, daß sich die Waren-Geld-Wirtschaft allseitig ausdehnt³³⁾. Durch die definitive Abkopplung zwischen der System- und der Sozialintegration, d. h. durch die "allgemeine Rationalisierung der Welt" werden Mythologien und Ontologien aller Art durchweg zerstört. Da hier alle Prinzipien von Theorie und Praxis allen Inhaltes ganz und gar entkleidet werden, bleiben nunmehr, zum guten oder schlechten, nur die wertfreie objektivierende Wissenschaft einerseits und das rein formale Prinzip der praktischen Vernunft andererseits übrig.

Was den Grund der Legitimität einer politischen Macht anbetrifft, kann man sich dabei nur noch auf das rein formale Prinzip von jenem Gesellschaftsvertrag rekurrieren, der die angeborenen Menschenrechte voraussetzt. Einzig allgemeingültig sind hier "jene Grundsätze der Konfliktbewältigung, nach denen die (Handlungs-) Freiheit der Menschen wechselseitig und für alle Seiten in streng gleicher Weise sowohl eingeschränkt als auch gesichert wird"³⁴⁾.

Im modernen bürgerlichen Staat als dem Rechts- und Verfassungsstaat ist die Allgemeingültigkeit dieses rein formalen politischen Prinzips zwar universal anerkannt und institutionalisiert. Bei der Anwendung dieses Prinzips, die sich aus der jeweiligen Entscheidung einer auf dem faktischen Konsens der Staatsbürger beruhenden politischen Macht ergibt, gibt es aber keine Garantie dafür, daß der vernünftige Konsens aller, also der allgemeine Wille als *sui generis* verwirklicht ist. Gerade im Hinblick hierauf geht es nunmehr darum, was eigentlich die Verantwortung für den Beweisantrag der Legitimation einer politischen Macht sein kann und muß, theoretisch bündig zu explizieren.

VII. Die Selbstreflexion und die Emanzipation der Menschengattung

So kommt es hier notwendig darauf an, die Wahrheitsfähigkeit der Legitimation einer politischen Macht bzw. einer politisch relevanten Verantwortungsethik in Richtung auf kritisierbare Geltungsgründe zu hinterfragen. Die "transzendentalpragmatische" Philosophie des Karl-Otto Apels und die "Kritische Theorie der Gesellschaft" Jürgen Habermas versuchen diese Aufgabe zu übernehmen. Aufgrund einer Denktradition des "Deutschen Idealismus" bilden sich Ihre Theorien heraus : hierbei spielt vor allem der Begriff von der "Reflexion" oder der "Kritik" eine bestimmende Rolle.

Der vom Deutschen Idealismus tradierte Sprachgebrauch von der "Reflexion" oder der "Kritik" deckt dabei bei Habermas beides : einerseits die "rationale Nachkonstruktion von Erzeugungsregeln oder kognitiver Schemata" im Sinne der transzendentalen Reflexion auf die Bedingungen der möglicher Erfahrung oder auf die der "Möglichkeit von Kompetenzen des erkennenden, sprechenden und handelnden Subjekts"³⁵⁾ und andererseits die "Selbstreflexion" oder die "Selbstkritik" im Sinne einer "kritischen Auflösung von selbsterzeugter Pseudo - gegenständlichkeit" bzw. einer "analytischen Befreiung vom objektiven Schein" oder im Sinne einer "analytischen Aufhebung der Pseudo-apriori unbewußt motivierter Wahrnehmungsschranken und Handlungszwänge"³⁶⁾.

Es läßt sich heute wohl kaum bestreiten, daß die Beobachtungsaussagen sowohl von bestimmten Theorien wie auch die Theorien ihrerseits von bestimmten Paradigmen abhängen. Die "handlungsbezogene" Erfahrung läßt sich, wie schon oben bemerkt, gemäß jeweils bestimmten Bezugsrah-

men, die dieser Erfahrung gegenüber eine apriorische Geltung haben, allererst erzeugen.

Sowohl diese Bezugsrahmen wie auch das "Subjekt selber, das unter diesen Bedingungen die synthetischen Leistungen vollzieht", lassen sich nicht "als gegeben hinnehmen, sondern als generiert begreifen"³⁷⁾. Wenn man diese Genesis von Subjekt wie auch Objekt möglicher Erfahrung wie bei Hegel annimmt, so geht es unvermeidlich darum, welcher Seite der beiden die genetische Priorität zu zuschreiben ist. Hegel entwirft idealistisch einen absolut ewigen Zirkel des "Sichwissens eines schon reflexiven Wissens". Er befaßt sich darauf, jenen Selbsterzeugungsprozeß als den Prozeß der Selbstverwirklichung der Vernunft in der Weltgeschichte darzustellen, wobei sich dessen Momente wie Subjekt und Objekt, etwas Individuelles und etwas Kollektives etc. miteinander vermitteln.

"Marx vermeidet die Schwierigkeiten eines absoluten Anfangs, indem er die Entstehungsgeschichte der Konstituentien möglicher Erfahrung auf den Prozeß der gesellschaftlichen Reproduktion der Gattung zurückführt"³⁸⁾. Die beiden Seite der handlungsbezogenen Erfahrung ergeben sich aus dem Prozeß der soziokulturellen Lebensreproduktion der Menschengattung, in welchem das Handeln und das Erkennen immer schon miteinander zusammenhängen. Woraus und wann dieser Prozeß selbst stammt? Eine solche Frage scheint Marx deswegen gleichgültig zu sein, weil es ihm zunächst nur darum geht, die Menschengattung vom gesellschaftlich unbewußt selbsterzeugten Pseudo-apriori zu emanzipieren.

"Die Versuche zur Emanzipation, die zugleich Versuche sind, utopische Gehalte der kulturellen Überlieferung zu realisieren, können im Hinblick auf(theoretisch zu erklärende) systematisch erzeugte Konflikte und auf vermeidbare Repressionen und Leiden unter Umständen als praktische

政治的責任倫理と所謂「唯物論的超越論哲学」に於ける正統化の普遍言用論的根拠付け

Notwendigkeiten plausibel gemacht werden. Aber solche Versuche sind eben auch Tests ; sie testen Grenzen der Veränderbarkeit der menschlichen Natur, vor allem der geschichtlich variablen Antriebsstruktur, Grenzen, über die wir theoretisches Wissen nicht besitzen und(...) aus prinzipiellen Gründen auch nicht besitzen können"³⁹⁾.

VIII. Die universalpragmatische Begründung der Legitimation in einer "materialistischen Transzendentalphilosophie"

Wie ist aber das soziokulturell selbsterzeugte Pseudo-apriori der unbewußt motivierter Wahrnehmungsschranken und Handlungszwänge zu identifizieren? Das Apriori möglicher Erfahrung d. h. das gegebene System der sinn- und der einheitstiftenden Weltdeutung, das diachronisch generiert ist, ergibt sich, wie oben bemerkt, synchronisch aus dem Austauschprozeß des Gesellschaftssystems mit der inneren wie auch der äußeren Natur. Wenn einmal das Niveau der Kompetenzen des erkennenden, sprechenden und handelnden Subjekts solche Stufe erreicht, wie es auf den oben angeführten Sachverhalt zu reflektieren vermag, dann kommt die Selbstverständlichkeit vom faktisch intersubjektiv geltenden Apriori möglicher Erfahrung als solche in Frage. Hier geht es darum, das Erfahrungsapriori, d. h. die apriorische Gültigkeit des betehenden Sprachsystems, das bis dahin als an Realität angemessen angesehen worden ist, zu hinterfragen.

Auf welchem Grund aber ist dies möglich? Dies läßt sich ohnehin aufgrund der metakritischen Funktion der Sprache selber(d. h. im Gang der "substantiellen Sprachkritik" im Sinne eines "Hin- und Hergehens zwischen Begriff und Sache") erst ermöglichen⁴⁰⁾. Wie ist es aber zu vermeiden, in den Teufelkreis der einander nachfolgenden Metakritiken

der Sprache(bzw. ins sog."Münchhausen Trilemma") zu geraten? Hier wird das Augenmerk gerichtet auf jene transzendentalpragmatische Struktur der sprachlich vermittelten Intersubjektivität, die immer schon dem Erkennen wie auch dem Handeln zugrunde liegt. Dabei wird es, grob formuliert, wie folgendes angenommen : Das Kriterium der Wahrheit eines Aussagens (wie auch der Richtigkeit eines Handelns) besteht, anders als bislang gemeint, nicht in jener Korrespondenz zwischen Begriff und Sache, die nichts unmittelbar mit der "Wahrheit", sondern nur mit der "Objektivität" zu tun hat ; es ist nur ein argumentativ oder diskursiv erzielter Konsensus, der als deren Kriterium gelten soll.

Ein faktisch entstandener Konsensus aber darf nicht schlechthin als Wahrheitskriterium angesehen werden : Ein argumentativ erzielter Konsensus darf dann, auch nur dann als Wahrheitskriterium angesehen werden, wenn strukturell die Möglichkeit besteht, die jeweilige Begründungssprache, in der Erfahrungen(wie auch Bedürfnisse) interpretiert werden, zu hinterfragen, zu modifizieren und zu ersetzen.

Die Metanormen, gemäß denen die Geltungsansprüche(wie die Wahrheit der Aussagen und die Richtigkeit der Empfehlungen) erst begründet werden, sind in den notwendigen Präsupposition der Möglichkeit aller intersubjektiv gültigen Argumentation allein zugleich herauszufinden und herauszubilden. Zu den allgemeinen und zwar unvermeidlichen Bedingungen, deren Erfüllung immer schon vorausgesetzt werden muß, wenn Argumentation überhaupt möglich sein soll, gehören "nicht nur die operative-logischlinguistische Kompetenz, die jeder einzelne von sich aus mitbringen muß, sondern darüber hinaus die Voraussetzung einer-im Prinzip-unbegrenzten idealen Kommunikationsgemeinschaft, in der eine Sinnverständigung und eine Konsensbildung über Wahrheitsansprüche

政治的責任倫理と所謂「唯物論的超越論哲学」に於ける正統化の普遍言用論的根拠付け
im Prinzip möglich sein muß⁴¹⁾.

In einer "idealen Kommunikationsgemeinschaft" nimmt man notwendig an, daß weder der Bereich thematischer Inhalte noch der Bereich linguistisch kompetenter Diskursteilnehmer eingeschränkt werden, und zwar daß die Diskursteilnehmer dabei von Erfahrungen frei und von Handlungen entlastet seien : d. h. daß "alle Motiven außer dem der kooperativen Wahrheitssuche ausgeschlossen"⁴²⁾ seien.

Die problematisierten Geltungsansprüche bzw. die in Frage gestellten Interpretationen von Erfahrungen und Bedürfnissen sollen hier im Prinzip dann und nur dann eingelöst werden, wenn sie sich in den oben angeführten Bedingungen diskursiv als konsensfähig d. h. als verallgemeinerungsfähig erweisen lassen⁴³⁾. Nur aufgrund der intersubjektiv gültigen Anerkennung der diskursiv eingelösten Geltungsansprüchen von Aussagen und Normen soll sich eine rational motivierte Entscheidung ergeben.

Die kontrafaktische Unterstellung einer "idealen Kommunikationsgemeinschaft" impliziert in sich immer schon eine "Forderung einer inhaltlichen Vermittlung aller menschlichen Interessen als möglicher Ansprüche in einer herzustellenden Institution universaler, repressionsfreier Beratung"⁴⁴⁾. Hier handelt es sich um jene "Metainstitution", in der die theoretisch wie praktisch relevanten Entscheidungen eben deswegen einen zwanglosen Konsensus finden können, weil alle Betroffenen hier als Freie und Gleiche an der diskursiven Willensbildung teilnehmen und damit das erkennen können sollen, was sie wirklich wollen.

Aufgrund dieser metanormativen Legitimationsinstanz, die sich "universalpragmatisch"(bei K. O. Apel "transzendentalpragmatisch") begründen soll, versucht Habermas die Aufgaben der "Ideologiekritik" in der modereren Welt gesellschaftstheoretisch zu erfüllen. Die Reproduktion

aller "Klassengesellschaft" beruht auf einer historisch bestimmten Struktur der privilegierten Aneignung des gesellschaftlich erzeugten Reichtums. Hier sind die gesellschaftlich bedingten Chancen der Bedürfnisbefriedigung einerseits und die der Belastungen, Risiken und Entschädigung andererseits immer schon strukturell ungleich und doch zugleich faktisch als legitim verteilt. Die Struktur dieser asymmetrischen Distribution ist in einem historisch bestimmten Normensystem festgeschrieben, welches im allgemeinen Nachachtung findet. Das Normensystem, i. e. das oben bemerkte System der sinn- und einheitstiftenden Weltdeutung legitimiert faktisch in den "Klassengesellschaften" die nicht diskursiv rechtfertigungsfähige Herrschaft. Dieses System ist aber nur insofern imstande, "ideologisch" zu fungieren, als es einerseits systemintegrativ zur Bewältigung der Überlebensprobleme und zugleich andererseits sozialintegrativ zur Konstitution der Identität der betreffenden Gesellschaft faktisch dienen kann.

"In unser Institutionensystem ist, wie bisher in jedes andere, eine strukturelle Gewalt eingebaut, die Versuchen der Erweiterung partizipatorischer Demokratie entgegensteht. Diese latente Gewalt stützt sich auf die stille Wirksamkeit von Legitimationen, auf eine systematische, aber unauffällige Einschränkung willensbildender Kommunikation, wodurch bestimmte Themen öffentlicher Behandlung und bestimmte Materien überhaupt der Entscheidung entzogen werden"⁴⁵⁾.

Die "Ideologiekritik" der "kritischen Theorie der Gesellschaft" von Habermas besteht darin, "die in das Institutionensystem einer Gesellschaft eingebaute normative Macht" d. h. die "strukturelle Gewalt", die die nicht diskursiv verallgemeinerungsfähigen Interessen faktisch legitimiert, eben gemäß jener oben angeführten metanormativen Legitimationsinstanz ans Licht zu ziehen." (Sie) geht vom Modell der Unterdrückung verallgemei-

政治的責任倫理と所謂「唯物論的超越論哲学」に於ける正統化の普遍言用論的根拠付け
nerungsfähiger Interessen(aus) und(vergleicht) die jeweils bestehenden
normativen Strukturen mit dem hypothetischen Zustand eines ceteris
paribus diskursiv gebildeten Normensystems⁴⁶⁾. Sie stellt theoretisch fest,
worin die wenn auch diskursiv verallgemeinerungsfähigen, so doch struk-
turell unbewußt unterdrückten Interessessen bestehen.

Die Tatsache der Klassenherrschaft, i. e. das Faktum der in einer histo-
risch bestimmten Gesellschaft strukturell eingebauten Repression der
diskursiv verallgemeinerungsfähigen Interessen, das auf solche Weise
hypothetisch festgestellt werden kann, – dies läßt sich, Habermas zufolge,
im Zusammenhang mit empirischen Beobachtung der gesellschaftlichen
Phänomene der historisch bestimmten Interessenkonflikten jeweils nur
indirekt gesellschaftstheoretisch bestätigen⁴⁷⁾.

Die direkt praktische Besätigung hängt dagegen davon allein ab, ob
über solche Distribution der legitimen Chancen von gesellschaftlich beding-
ten Bedürfnisbefriedigung und Belastung, wie sie einem betreffenden
Stand der Entwicklung der Weltdeutungsfähigkeit der Gesellschaftsmitg-
lieder entspricht, ein diskursiv erzielter Konsens als ein allgemeiner Wille
aller inmitten der historisch bestimmten Situation zustande kommt⁴⁸⁾.

Anmerkungen

- 1) Benedict de Spinoza, *Tractatus Theologico-politicus*, caput XX
- 2) Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, L. 1, C. III, 1762

I .

- 3) Vgl. Jürgen Habermas, *Verwissenschaftliche Politik und öffentliche Meinung*,
in : *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Ffm., 1974, S. 120 ff. In bezug auf
das Verhältnis von Fachwissen und Politik stellt Habermas hier drei Mod-
elle : das dezisionistische, das technokratische und das pragmatische Modell
auf, und verteidigt das letzte gegen die zwei anderen."(Nach) dem pragma-
tischen Modell(ist) eine erfolgreiche Umsetzung technischer und strategi-
scher Empfehlungen in die Praxis auf die Vermittlung der politischen öffent-

lichkeit angewiesen. Denn die Kommunikation zwischen den Sachverständigen und den Instanzen politischer Entscheidung, die im gleichen Maße die Richtung des technischen Fortschritts aus dem traditionsgebundenen Selbstverständnis praktischer Bedürfnisse bestimmt, wie sie umgekehrt auch dieses Selbstverständnis an den technisch ermöglichten Chancen der Befriedigung mißt und kritisiert, muß ja an die gesellschaftlichen Interessen und die Wertorientierungen einer gegebenen sozialen Lebenswelt anknüpfen". S. 129.

- 4) Vgl. Max Weber, *Politik als Beruf*, in : *Gesammelte Politische Schriften*, Tübingen, 1958, u. a. S. 545 ff.
- 5) Vgl. Wolfgang Schluchter, *Wertfreiheit und Verantwortungsethik. Zum Verhältnis von Wissenschaft und Politik bei Max Weber*, in : *Rationalismus der Weltbeherrschung*, Ffm., 1980 Schluchter legt das Verhältnis zwischen zwei Reden Max Webers, "Wissenschaft als Beruf" und "Politik als Beruf" dar.
- 6) Karl-Otto Apel, *Die Konflikte unserer Zeit und das Erfordernis einer ethischpolitischen Grundorientierung*, in : *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Ffm., 1988, S. 28
- 7) Vgl. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, 1972, S. 122ff.
- 8) Abgesehen, ob dieser Ausdruck, eine "materialistische Transzendentalphilosophie" angemessen oder nicht, akzeptiert Habermas hierin die Denkrichtung der "materialistischen Konstitutionslehre" in jenem früheren Horkheimers, der versuchte, die Transzendentalphilosophie Kants materialistisch zu dechiffrieren, obwohl er gegen den älteren Horkheimer eine kritische Distanz erhält. Vgl. Max Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie*, in : *Kritische Theorie*, Bd. II, Ffm., 1968, S. 137 ff., und Alfred Schmidt, *Die kritische Theorie als Geschichtsphilosophie*, München, 1976, und *Praaxis*, in : *Beiträge zur Marxschen Theorie*, Ffm., 1974

II.

- 9) Platon, *res publica*, in : *Platonis OPERA* IV, ed. von Burnet, 338 e
- 10) Platon, *Gorgias*, in : *OPERA* III, 483 b
- 11) ebenda, 483 c-d
- 12) Vgl. Max Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Ffm., 1967
- 13) Vgl. Max Horkheimer/Theodor Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, 1947

III.

- 14) Vgl. Habermas, *Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie*, in : *Theorie und Praxis*, Ffm., 1971, S. 67 ff.
- 15) Robert Spaemann, *Die Utopie der Herrschaftsfreiheit*, in : *Merkur*, Nr. 292, 1972, S. 742
- 16) Habermas, a. a. O., S. 72 ff.

- 17) Spaemann, a. a. O., S. 742
- 18) Was die Gesellschaftsvertragslehre und die damit logisch notwendig zusammenhängende Leugnung des Widerstandsrechts angeht, teilt Spinoza freilich einerseits mit dem Hobbes die fast gleiche Ansicht. Andererseits aber pointiert er schon im 17. Jht. gegen den Hobbes die Wichtigkeit jener "Freiheit des Urteils" ("judicii libertas") des Menschen, ohne die im Prinzip der moderne demokratische Staat undenkbar wäre. "Porro ad formandam republicam hoc unum necesse fuisse vidimus, nempe ut omnis decretandi potestas penes omnes vel aliquot vel penes unum esset. Nam quandoquidem liberum hominum judicium varium admodum est unusquisque solus omnia scire putat, nec fieri potest, ut omnes aequae eadem sentiant et uno ore loquantur, pacifice vivere non poterant, nisi unusquisque jure agendi ex solo decreto suae mentis cederet. Jure igitur agendi ex proprio decreto unusquisque tantum cessit, non autem ratiocinandi et judicandi; adeoque salvo summarum potestatum jure nemo quidem contra earum decretum agere potest, at omnino sentire et judicare, et consequenter etiam dicere, modo simpliciter tantum dicat vel doceat, et ratione(...) ". Spinoza, *Tractatus Theologicopoliticus*, in : *Opera* hrsg. von Günter Gaulick et al, Bd. I, S. 604 ff.
- "In imperio enim democratico (quod maxime ad statum naturalem accedit) omnes pacisci ostendimus ex communi decreto agere, at non judicare et ratiocinari; hoc est, quia omnes homines non possunt aequae eadem sentire, pactisunt, ut id vim decreti haberet, quod plurima haberet suffragia, retinendo interim auctoritatem eadem, ubi meliora viderint, abragandi; quo igitur hominibus libertas judicandi minus conceditur, eo a statu maxime naturali magis receditur, et consequenter violentius regnatur". a. a. O. S. 616
- 19) Spaemann. a. a. O., S. 742
- 20) Vgl. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, u. a. SS 257 ff. Hegel diskutiert in diesem Werk über den Prozeß der Selbstverwirklichung des sog. "objektiven Geistes" (insbesondere über den Prozeß der "Bildung" der "Subjektivität" in der Sphäre der "bürgerlichen Gesellschaft", die sich vom "Staat" unterscheiden soll), aber nicht über das Problem dessen, wer die "Wahrheit" zu identifizieren vermag. Dieses Problem überläßt er letztendlich dem welthistorischen "großen Mann", der sich aber seinerseits immer schon der "List der Vernunft" unterordnen soll. Im Hinblick auf die öffentliche Meinung stellt Hegel wie folgendes : "Die öffentliche Meinung verdient daher ebenso geachtet als verachtet zu werden, dieses nach ihrem konkreten Bewußtsein und Äußerung, jenes nach ihrer wesentlichen Grundlage, die, mehr oder weniger, getrübt, in jenes Konkrete nur scheint. Da sie in ihr nicht den Maßstab der Unterscheidung noch die Fähigkeit hat, die substantielle Seite zum bestimmten Wissen in sich heraufzuheben, so ist die Unabhängig-

keit von ihr die erste formelle Bedingung zu etwas Großem und Vernünftigem(in der Wirklichkeit wie in der Wissenschaft)". a. a. O., SS 318

IV.

- 21) Rousseau, *Du Contrat social*, L 1, C III
- 22) Habermas, *Legitimationsprobleme im modernen Staat*, in : *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Ffm., 1976, S. 273
- 23) Die zwei Konfliktstypen unterscheidet Apel von einander begriffanalytisch präzise. Der(horizontale) Prestige- und Machtkonflikt(zwischen Gleichen) um die Anerkennung liegt, Apel zufolge, dem(vertikalen) Klassenkonflikt (zwischen Arm und Reich bzw. Knecht und Herr) um die Distribution noch voraus und würde ihn wohl auch in einer Gesellschaft ohne Mangel überleben. Die beiden sind begriffanalytisch nicht auf einander reduzierbar. Sie sind aber freilich in der Wirklichkeit auf einander untrennbar bezogen. Vgl. dazu Apel, a. a. O., S. 20~21
- 24) Otfried Höffe, *Herrschaftsfreiheit oder gerechte Herrschaft*, in : *Ethik und Politik*, Ffm., 1979, S. 411
- 25) Habermas, a. a. O., S. 273

V.

- 26) Vgl. Habermas, *Einige Schwierigkeiten beim Versuch, Theorie und Praxis zu vermitteln*, in : *Theorie und Praxis*, S. 15 ff.
- 27) Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Ffm., 1973, S. 20
- 28) Habermas, *Nachwort*(1973), in : *Erkenntnis und Interesse*, Ffm., 1977, S. 390
- 29) ebenda, S. 21~22
- 30) ebenda, S. 162. Vgl. auch Berger/Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Ffm., S. 139 ff.
- 31) Habermas, a. a. O., S. 163

IV.

- 32) Vgl. Habermas, *Moralentwicklung und Ich-Identität*, in : *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, S. 63 ff.
- 33) Was das Implikationsverhältnis von "Rationalisierung" und "Verdinglichung" anbetrifft, stellt Habermas den Ansichtsunterschied zwischen Lukács (bzw. Sohn-Rethel) und Horkheimer/Adorno wie folgendes dar : "die Tauschabstraktion ist lediglich die historische Gestalt, in der das identifizierende Denken seine welthistorische Wirkung entfaltet und die Verkehrsformen der kapitalistischen Gesellschaft bestimmt. Die gelegentliche Hinweise auf die in Tauschverhältnissen objektiv gewordenen Realabstraktion können nicht darüber hinwegtäuschen, daß Horkheimer und Adorno keineswegs wie Lukács(und Sohn-Rethel) die Denkform aus der Warenform ableiten. Das

- identifizierende Denken, dessen Gewalt Adorno eher in der Ursprungsphilosophie als in der Wissenschaft am Werk sieht, liegt historisch tiefer als die formale Rationalität der Tauschbeziehung ; allerdings gewinnt es erst über die Ausdifferenzierung des Tauschwertmediums seine universale Bedeutung". Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1, S. 506~507
- 34) Höffe, a. a. O., S. 415
- VII.
- 35) Habermas denkt hier freilich an Kants Transzendentalphilosophie. Er richtet aber zugleich das Augenmerk sowohl auf Peirce'Untersuchung vom "pragmatische(n) Apriori handlungsbezogener Erfahrung von Dingen und Ereignissen" wie auch auf Diltheys Untersuchung vom "kommunikative(n) Apriori der Erfahrung in sprachlich vermittelten Interaktionen". Vgl. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Ffm., 1977(1968), S. 116 ff., und S. 178ff.
- 36) Was sich Habermas hier vorstellt, sind offensichtlich, einerseits die Lehre von Marx und andererseits die von Freud. Vgl. Habermas, a. a. O., S. 14 ff., S. 262 ff., S. 379 , S. 421 etc.
- 37) ebenda, S. 379
- 38) ebenda, S. 379
- 39) Habermas, *Theorie und Praxis*, Ffm., S. 45
- VIII.
- 40) Vgl. Habermas, *Wahrheitstheorien*, in : *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Ffm., 1984, S. 159 ff.
- 41) Apel, a. a. O., S. 36, Habermas bemerkt über die "ideale Sprechsituation" wie folgendes : "Die ideale Sprechsituation ist weder ein empirisches Phänomen noch bloßes Konstrukt, sondern eine in Diskursen unvermeidliche reziprok vorgenommene Unterstellung.(...) Dieser Vorgriff allein ist Gewähr dafür, daß wir mit einem faktisch erzielten Konsensus den Anspruch eines vernünftigen Konsensus verbinden dürfen ; zugleich ist er ein kritischer Maßstab, an dem jeder faktisch erzielte Konsensus auch in Frage gestellt und daraufhin überprüft werden kann, ob er ein hinreichender Indikator für einen begründeten Konsensus ist". a. a. O., S. 180
- 42) Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, S. 148
- 43) "(Bei) knappen Ressourcen (können) einige Interessen nur auf Kosten anderer Interessen befriedigt werden.(...)(N)icht alle Interessen, die einer politischen Entscheidung unterliegen, sind verallgemeinerungsfähig.(...) Aber wie sollten wir die Verallgemeinerungsfähigkeit von Interessen prüfen können, wenn nicht im Diskurs? Was könnte die Staatsbürger veranlassen, einer herrschenden Elite zu glauben, daß, wie sie stets behaupten wird, ihre besonderen Interessen mit den allgemeinen sich decken?(...) Die Bereiche, in

denen praktische Fragen diskursiv entschieden werden können, in denen sie durch Kompromiß entschieden werden müssen oder in denen sie(...) der privatautONOMEN Wahrnehmung von Interesse überlassen werden sollen, können voneinander nicht ohne Rücksicht auf den Entwicklungsstand des sozialen Systems abgegrenzt werden—diese Abgrenzung muß selbst Gegenstand praktischer Diskurse sein dürfen". Habermas, *Die Utopie des guten Herrschers (Eine Antwort an Robert Spaemann)*, in : *Kultur und Kritik*, Ffm., 1977, S. 383~384

44) Apel, a. a. O., S. 37

45) Habermas, a. a. O., S. 386~387

46) Hierin spricht Habermas wie folgendes weiter : Eine solche kontrafaktisch vorgenommene Rekonstruktion(...) läßt sich von dem(...) universalpragmatisch gerechtfertigten Gesichtspunkt leiten ; Wie hätten die Mitglieder eines Gesellschaftssystems bei einem gegebenen Entwicklungsstand der Produktivkräfte ihre Bedürfnisse kollektiv verbindlich interpretiert und welche Normen hätten sie als gerechtfertigt akzeptiert, wenn sie mit hinreichender Kenntnis der Randbedingungen und der funktionalen Imperative ihrer Gesellschaft in diskursiver Willensbildung über die Organisation des gesellschaftlichen Verkehrs hätten befinden können und wollen?" Habermas, a. a. O., S. 156

47) Vgl. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, S. 157~158, S. 161

48) Im Hinblick auf die sog. "Anwendungsprobleme" spricht Habermas von den "Kategorienfehlern(...), zu denen die objektivierende Anwendung reflexiver Theorien führen muß", insbesondere gegen den Einwand : Der Versuch der Abschaffung der Herrschaft könne gerade zur Legitimation derjenigen Herrschaft (oder des unkontrollierten Terrors) dienen, die(der) im Namen der Emanzipation durchgeführt wird. "Im Hinblick auf eine Politik des Übergangs darf dieses Modell nur begrenzt Anwendung finden. Analytische Gespräche und Ideologiekritik haben gemeinsame Strukturen—beide, so können wir sagen, organisieren Aufklärung. Aber die politische Praxis kann dem Muster der Therapie schon deshalb nicht folgen, weil Organisation der Aufklärung und strategisches Handeln zweierei sind und niemals uno actu vollzogen werden können. Weil in der Tradition der europäischen Arbeiterbewegung, insbesondere in der Leninschen Theorie und der Stalinschen Praxis, beide Aufgaben ungeschieden einer einzigen Organisation, nämlich der Partei, aufgebürdet worden sind, konnten spezifische Differenzen verhängnisvoll verwischt werden". Habermas, *Die Utopie des guten Herrschers*, a. a. O., S. 378 Vgl. auch Habermas, *Einige Schwierigkeiten beim Versuch, Theorie und Praxis zu vermitteln*, a. a. O., vornehmlich S. 33 ff.