

Die Lebenswelt im Spannungsfeld von Naturalismus und Metaphysik.

**M.A. Eckhart Arnold & Dr. Daniel C. Henrich
Universität Bayreuth
Institut Philosophy & Economics
Raum: 01.19 (GW II)
Universitätsstraße 30
95447 Bayreuth
eckhart.arnold@uni-bayreuth.de
daniel.henrich@uni-bayreuth.de**

Einleitung

Das Ziel der Philosophie ist die Erkenntnis der Welt und des Menschen. Man kann jedoch schwer die Augen vor der Tatsache verschließen, dass diese Erkenntnis in der heutigen Zeit vor allem von den Einzelwissenschaften besorgt wird, die in methodisch kontrolliertem Vorgehen und mit strengen Begründungsansprüchen eine Fülle von Wissen geliefert haben, die man sich früher kaum vorstellen konnte. Dennoch regt sich Unbehagen, denn dadurch, dass die Erkenntnisaufgabe zunehmend an die Einzelwissenschaften delegiert wird, wird der Einzelne in seiner Kompetenz, sich ein Urteil über die Welt oder die menschliche Natur zu erlauben, scheinbar mehr und mehr von Fachleuten entmündigt. Besonders deutlich wird der Streit um die Reichweite und Bedeutung der naturwissenschaftlichen Welterklärungen in der Debatte um den Naturalismus. Dieser vertritt (zumindest in seiner starken Variante) die Auffassung, dass die Realität im Ganzen mit naturwissenschaftlichen Erklärungsmodellen gleichgesetzt werden muss. Naturalismus ist nach Quines Definition "the recognition that it is within science itself, and not in some prior philosophy, that reality is to be identified and described".¹ Und nach Ansicht von Sellars ist die Naturwissenschaft für jede Form der Welterklärung und -beschreibung das „Maß aller Dinge“.²

Die Philosophie hat gegen diese Entmündigung unter anderem im Namen der »Lebenswelt« Stellung bezogen. In diesem wissenschaftskritischen Sinn verweist der Begriff auf vorwissenschaftliche Alltagserfahrungen, von denen behauptet wird, dass sie eine *konstitutive* Bedeutung für die Möglichkeit wissenschaftlicher Aussagen besitzen. Mit anderen Worten, die wissenschaftskritische Philosophie der Lebenswelt behauptet, dass die Reichweite der naturwissenschaftlichen Erklärungsmodelle von dem Verhältnis zwischen Lebenswelt und Naturwissenschaft bestimmt wird.

Die Frage, die wir im Folgenden stellen wollen, lautet, welchen genauen Status die Lebenswelt innerhalb dieses Modells einnehmen kann. Denn insofern man nicht bereit ist, die Motivation der philosophischen Naturalisten auf eine Apotheose der Naturwissenschaft zu reduzieren, muss man berücksichtigen, dass ihre Position auch im Sinne einer Metaphysikkritik verstanden werden kann. Genau dieser Aspekt ist es, der den Naturalismus für *Jürgen Habermas* interessant macht – auch wenn Habermas in der Öffentlichkeit fast ausschließlich als entschiedener Gegner des Naturalismus wahrgenommen wird. Dies ist vor allem auf seinen eloquenten Angriff auf die naturalistischen Gegner der Willensfreiheit zurückzuführen. Allerdings ist auch bei Habermas bereits seit den sechziger Jahren eine Tendenz zu erkennen, die metaphysischen Aspekte seiner Bezugnahme auf spezifische Positionen der Philosophiegeschichte (Kant, Hegel) durch eine Naturalisierung aufzuheben, ohne dabei hinter die Differenzierungsebene der jeweiligen Positionen zurückzufallen.³ Damit steht der »habermassche Naturalismus« von Anfang an quer zu den Absichten jener Naturalisten, die wie Quine die

¹ W. V. Quine: *Theories and Things*, Harvard University Press, Cambridge, 1981, S. 21.

² Sellars, Wilfrid: *Science, Perception, and Reality*, London: Routledge and Kegan Paul, 1963. S. 173.

³ Siehe dazu: Henrich, Daniel C.: *Zwischen Bewusstseinsphilosophie und Naturalismus. Zu den metaphysischen Implikationen in der Diskursethik von Jürgen Habermas*. Bielefeld: Transcript 2007.

Möglichkeit wahrer Aussagen auf die Urteile der Naturwissenschaft beschränken wollen. Um aber genauer zu verstehen, in welchem Verhältnis der Naturalismus von Jürgen Habermas zu dem genuinen Naturalismus eines Quine oder Sellars steht, ist es einerseits notwendig, die Rede vom »*schwachen* Naturalismus« zu erläutern und darüber hinaus den Status der Lebenswelt zu analysieren. Trotz einiger sehr interessanter Übereinstimmungen in der Argumentation konzipiert *Peter Janich* seinen »Methodischen Kulturalismus« im Gegensatz zu Habermas vor dem Hintergrund einer klaren Abgrenzung gegenüber dem Naturalismus.⁴ Sein Konzept einer Lebenswelt (Janich spricht auch von "Praxis"), die im Sinne menschlicher Zwecke gestaltet ist, und in die der Mensch samt naturwissenschaftlicher Erklärungsmodelle immer schon eingebunden ist, soll daher hier als zweites Modell einer Naturalismuskritik kurz vorgestellt werden. *Dieter Henrich* ist ebenfalls ein Gegner des Naturalismus, verzichtet aber darauf, überhaupt in das Spannungsfeld von Naturalismus und Metaphysik hineingezogen zu werden – er schlägt sich direkt auf die Seite der Metaphysik und konzipiert das Subjekt als unhintergehbaren Ausgangspunkt aller menschlichen Angelegenheiten.

Jürgen Habermas - Schwacher Naturalismus

Obwohl Habermas in der Öffentlichkeit fast ausschließlich als wortmächtiger Gegner des Naturalismus wahrgenommen wird, kann man bereits seit den sechziger Jahren eine Tendenz in den Schriften Habermas' erkennen, die metaphysischen Aspekte seiner Bezugnahme auf spezifische Positionen der Philosophiegeschichte (Kant, Hegel) durch eine Naturalisierung aufzuheben, ohne dabei hinter die Differenzierungsebene der jeweiligen Positionen zurückzufallen.⁵ In seinen jüngeren Aufsätzen spricht Habermas nun explizit von einem »schwachen Naturalismus«, mit dem er einerseits den metaphysischen Verwicklungen bewusstseinsphilosophischer Denkfiguren aus dem Weg gehen will (dafür steht die Rede vom "Naturalismus") und andererseits vermeiden möchte, die Reduktion der Erkenntnisansprüche auf reines Beobachten nachzuvollziehen, wie er es beim starken Naturalismus erkennt (daher spricht er vom »*schwachen* Naturalismus«).

Worin besteht dieser Ansatz im Einzelnen? Zusammenfassend kann man das Konzept als eine Naturalisierung transzendentaler Erkenntnisbedingungen bei gleichzeitiger Aufrechterhaltung einer Differenz der Erkenntnisebenen beschreiben: Habermas möchte Kant und Darwin vereinen.

Ist es für Kant noch ein essentieller Bestandteil des Programms einer transzendentalen Erkenntnistheorie, dass die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis selbst nicht als Objekte einer empirischen Beobachtung verstanden werden können, so gibt Habermas diesen (metaphysischen) Anspruch auf: Die transzendentalen Erkenntnisbedingungen können nicht mehr in einer, Zeit und Raum

⁴ Es soll hier nicht der Eindruck vermittelt werden, als sei Habermas letztendlich ein Naturalist. Gerade vor dem Hintergrund der normativen Ebene seiner Theorie des kommunikativen Handelns (Diskursethik) und seiner entschiedenen Gegnerschaft einer Objektivierung /Vergegenständlichung menschlicher Angelegenheiten ist Habermas durchaus in das Lager der Naturalismusgegner einzuordnen. Gerade deshalb ist es aber wichtig, zu verstehen, welchen systematischen Kern das Konzept des »schwachen Naturalismus« beinhaltet.

⁵ siehe dazu: Henrich, Daniel C.: Zwischen Bewusstseinsphilosophie und Naturalismus. Zu den metaphysischen Implikationen in der Diskursethik von Jürgen Habermas. Bielefeld: Transcript 2007

enthobenen Sphäre unumgänglicher Erkenntnisvoraussetzungen verortet werden, sondern müssen als konstitutives Produkt des potentiell veränderbaren Bereichs der materiellen Zusammenhänge des Daseins verstanden werden – sie sind nur noch "de facto unvermeidliche Bedingungen"⁶. Die entscheidende Herausforderung einer Vereinigung von Kant und Darwin besteht demnach darin, die grundlegende Einsicht der Transzendentalphilosophie in eine Naturgeschichte der Menschheit einzubetten.

Schon der klassische Pragmatismus hatte Kant mit Darwin in Einklang bringen wollen. Nach der Auffassung von G.H. Mead und John Dewey sind die detranszendentalisierten Bedingungen problemlösenden Verhaltens in Praktiken verkörpert, die für unsere naturgeschichtlich entstandenen soziokulturellen Lebensformen als solche charakteristisch sind. Dann muß aber die transzendente Fragestellung, ohne ihr Spezifisches einzubüßen, eine Fassung erhalten, die mit einer naturalistischen Sicht vereinbar ist.⁷

Was aber ist für Habermas die grundlegende Einsicht der Transzendentalphilosophie (1) und wie stellt er sich deren Einbettung in eine Naturgeschichte des Menschen vor (2)?

(1) Das entscheidende Moment der kantischen Denkfigur innerhalb der theoretischen Philosophie ist für Habermas die Einsicht, dass Erkenntnis ihrerseits niemals voraussetzungslos, sondern immer bedingt ist. Kant weist damit darauf hin, dass die Erkenntnis des Menschen nicht im Sinne einer reinen Abbildfunktion vorgegebener Objekte verstanden werden darf, sondern selbst als eine Tätigkeit begriffen werden muss: erkennen ist urteilen, nicht abbilden. Die Aufgabe der Erkenntnistheorie besteht dann darin, die Elemente und Bedingungen dieser Erkenntnisurteile zu analysieren und aufzuzeigen. Allerdings war Kant der Ansicht, dass diese Bedingung selbst nicht im Bereich der natürlichen Phänomene verortet werden können, da ansonsten (I) die Erkenntnisurteile selbst auf veränderbaren, nicht-allgemeinen Prämissen beruhen und Erkenntnis ihren vernünftigen Charakter verlieren muss und (II) die Analyse der Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis nicht voraussetzungslos durchgeführt werden könnte, da sie selbst wiederum natürliche Phänomene voraussetzt. Letzteres würde aber bedeuten, dass die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis nie hinlänglich geklärt werden können, da der infinite Regress nicht aufgebrochen werden kann. Die Rede von »*transzendentaler* Erkenntnistheorie« bezieht sich nun entweder auf die ursprüngliche Einsicht Kants, dass Erkenntnis selbst eine Tätigkeit bedeutet, oder aber darauf, dass die Elemente dieser Tätigkeit der natürlichen Welt entzogen sind. Letzteres ist für Habermas eine metaphysische These, die unter nachmetaphysischen Argumentationsbedingungen nicht akzeptiert werden kann. Mit der Rede von der spezifischen Fragestellung der Transzendentalphilosophie bezieht sich Habermas also vor allem auf die Einsicht Kants, dass Erkenntnis selbst eine Tätigkeit und nie voraussetzungslos ist.

⁶ Ebd. S. 19. Vgl. dazu auch die Überlegungen zum Staus der Sprache bei Habermas im Teil III. der vorliegenden Arbeit.

⁷ Ebd. S. 17.

(2) Wie aber glaubt Habermas diese Einsicht Kants mit einer Naturgeschichte des Menschen verbinden zu können?

Da Habermas aufgrund seiner Skepsis gegenüber metaphysischen Denkfiguren auf die grundlegende Einsicht der Transzendentalphilosophie verzichtet, dass die Bedingungen der Erkenntnis nicht Bestandteil der natürlichen Welt sein können, ergibt sich für ihn die Möglichkeit, aus dem Verhältnis von natürlicher Welt und Subjekt jene Voraussetzungen der Erkenntnis abzuleiten, die bei Kant noch einen unumgänglich transzendentalen Status hatten. In den Mittelpunkt rückt daher ein pragmatisch gewendetes Lernverständnis, das in phylogenetischer Hinsicht angewendet wird:⁸ Habermas begreift die Erkenntnis des Menschen als ein Vermögen, das im Prozess der Naturentwicklung durch verschiedene Lernprozesse ausgebildet wurde. Erkenntnis ist hier nicht mehr die Leistung eines, von vornherein mit erkenntniskonstituierenden Kategorien und Anschauungsformen ausgestatteten Subjekts, sondern eine Funktion von Lernprozessen, die innerhalb der Lebenswelt angeeignet und angewendet werden.⁹ Damit verlagert sich das Interesse der Analyse von den konstitutiven Erkenntnisbedingungen des Subjekts auf das Verhältnis von Lernprozess und Lebenswelt. Die Lebenswelt bildet zur objektiven Welt das soziale Pendant (Lebenswelt/Welt).¹⁰ Der phylogenetische Lernprozess der Gattung Mensch vollzieht sich in epistemologischer Hinsicht nach Ansicht Habermas' an dieser »objektiven Welt«, die im Sinne des Pragmatismus als notwendige pragmatische Voraussetzung eines jeden praktisch engagierten Aktors zu verstehen ist.¹¹

Anhand dieser Differenzierung lässt sich nun grob erläutern, worin der Unterschied zwischen dem starken und dem schwachen Naturalismus besteht: der starke Naturalismus ist nicht bereit, eine Differenzierung von Welt und Lebenswelt überhaupt zuzulassen. Natürlich bestreitet er nicht, dass soziale Strukturen existieren, aber er würde diesen keinen eigenständigen Status gegenüber der objektiven Welt zugestehen. Letztendlich ist die Lebenswelt dieser Ansicht nach nur ein Epiphänomen der objektiven Welt und kann ohne Restsumme auf diese reduziert werden. Für Habermas hingegen hat die Lebenswelt einen eigenen epistemischen Status, den er in Analogie zu der Unterscheidung von transzendentaler und empirischer Erkenntnis verstanden wissen will. In diesem Sinne ordnet Habermas der Lebenswelt den Erkenntnismodus des »Verstehens«, der objektiven Welt den des »Beobachtens« zu.

Diese Architektonik von »Lebenswelt« und »objektiver Welt« geht mit einem methodischen Dualismus zwischen Verstehen und Beobachten zusammen. Darin findet die Unterscheidung zwischen transzendentaler und empirischer Erkenntnis gewissermaßen ihr Echo.¹²

⁸ Vgl. dazu auch Joas, *Praktische Intersubjektivität*, S. 143ff.

⁹ Vgl. Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung*, S. 21.

¹⁰ Vgl. dazu auch Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1, S. 114ff.

¹¹ Vgl. ebd. S. 24.

¹² Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung*, S. 25.

Trotz aller Skepsis gegenüber dem starken Naturalismus und trotz des Bestrebens, einen epistemischen Dualismus von Welt und Lebenswelt aufrecht zu halten, ist Habermas der Ansicht, dass die genealogische Perspektive des Menschen nur im Rückgriff auf eine Naturgeschichte erklärt werden kann. Andernfalls liegt es nämlich nahe, das Medium der Lebenswelt, die Sprache als Resultat eines jenseits der Natur verankerten Geistes zu beschreiben, der im besten Fall als metaphysische Annahme in Erscheinung tritt, im extremsten Fall aber sogar die Bewegung der Natur in sich aufzunehmen versucht. Letzteres würde die Reduktionstendenzen des starken Naturalismus nur umkehren und das Beobachten aufs Verstehen reduzieren – wie es das Programm des absoluten Idealismus, und hier vor allem Hegels gewesen ist.

Dieses Programm wirft aber die Schwierigkeit auf, eine Naturgeschichte des Menschen zu erzählen, in der der epistemische Sonderstatus des Verstehens beibehalten werden kann. Dann müsste die Naturgeschichte selbst die Antwort auf die Frage liefern, wie der epistemische Sonderstatus der Lebenswelt entstanden ist.

Der epistemische Dualismus darf nicht vom transzendentalen Himmel gefallen sein. Er muss aus einem evolutionären Lernprozess hervorgegangen sein und sich in der kognitiven Auseinandersetzung von homo sapiens mit den Herausforderungen einer riskanten Umwelt schon bewährt haben. Die **Kontinuität einer Naturgeschichte**, von der wir uns wenigstens *in Analogie* zu Darwins natürlicher Evolution eine Vorstellung, wenn auch noch keinen theoretisch befriedigenden Begriff machen können, sichert dann – über die epistemische Kluft zwischen der naturwissenschaftlich objektivierten Natur und einer intuitiv immer schon verstandenen, weil intersubjektiv geteilten Kultur hinweg – die Einheit eines Universums, dem die Menschen als Naturwesen angehören. (Habermas: Freiheit und Determinismus, S. 881, fett durch Autoren)

»Schwacher Naturalismus« bedeutet demnach keine Aufhebung der Transzendentalphilosophie, sondern deren naturalistische Transformation: Nicht mehr die transzendentalen Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis sind regelkonstituierend, sondern eine, in Kontinuität mit der Naturgeschichte konstituierte lebensweltliche Hintergrundstruktur, in die jedes Subjekt eingebunden ist. Abgesehen davon, dass Habermas erläutern muss, wie diese Kontinuität zu verstehen ist, akzeptiert er jedoch gleichzeitig die beiden Aspekte, die oben als Gründe für die transzendente Konstruktion der Erkenntnistheorie bei Kant angeführt wurden (I, II).

Der Abstieg vom ursprünglichen zum deflationierten Verständnis des Transzendentalen hat erhebliche Konsequenzen. Wenn die transzendentalen Regeln nicht länger etwas Intelligibles außerhalb der Welt sind, mutieren sie zum Ausdruck kultureller Lebensformen und haben einen Anfang in der Zeit. Das hat (1) die Konsequenz, dass wir für die transzendental ermöglichte Erfahrungserkenntnis nicht mehr ohne weiteres »Allgemeinheit« und »Notwendigkeit« also Objektivität beanspruchen kön-

nen. Und (2) müssen die transzendentalen Bedingungen für einen epistemischen Zugang zu Welt als etwas in der Welt begriffen werden.¹³

Peter Janich - Methodischer Kulturalismus

Das Konzept des methodischen Kulturalismus von Peter Janich weist an einigen Stellen interessante Übereinstimmungen mit der Naturalismuskritik von Habermas auf. Janich, der seine eigene Philosophie als »Methodischen Kulturalismus« beschreibt¹⁴ und auch von einer »kulturalistischen Wende«¹⁵ spricht, verdeutlicht seinen Ansatz zunächst durch eine Abgrenzung gegenüber Quines Programm einer Naturalisierung der Erkenntnistheorie und erklärt, dass ein entscheidendes Merkmal der »kulturalistischen Wende« in der "Gegenbewegung zum Naturalismus" liegt.¹⁶

Für Janich basiert die antimetaphysische Ausrichtung des Naturalismus selbst auf einer spezifischen Form von Metaphysik, denn die für den Naturalismus charakteristische Naturalisierung von Gegenstandsbereichen beruht Janichs Ansicht nach selbst auf der metaphysischen Annahme, es existiere eine von der performativen Perspektive *komplett* losgelöste Beobachterperspektive.¹⁷ Damit will er sagen, dass die Behauptung des Naturalismus, bestimmte Phänomene ließen sich nur aus einer naturwissenschaftlichen Perspektive klären, auf einer Voraussetzung beruht, deren Gültigkeit keineswegs so klar ist, wie der Naturalismus behauptet. Diese Voraussetzung bestehe in der impliziten Behauptung, es sei möglich, jeden Gegenstandsbereich aus der Beobachterperspektive zu analysieren.

Der vielleicht wichtigste dieser Irrtümer besteht in der nur implizit vertretenen [...] Ansicht, es sei dem Naturwissenschaftler möglich, eine von jeder Teilnehmerperspektive losgelöste, und in diesem Sinne absolute Beobachterperspektive einzunehmen.¹⁸

Das Problem dieser *descriptive fallacy*, wie wir diesen Fehlschluss der Naturalisten nennen möchten, besteht nach Ansicht von Janich darin, dass für sie keine Möglichkeit besteht, die Geltungskriterien ihrer Aussagen *innerhalb* ihres eigenen Beschreibungsrahmens auszuzeichnen. Nur als Teilnehmer einer bestimmten Praxis, die sich selbst über Ziele und Zwecke verständigt, sei es möglich, überhaupt eine Unterscheidung von wahr und falsch vorzunehmen – keineswegs aber innerhalb einer rein kausal bedingten Ereignisverkettung, die von der Naturwissenschaft ausschließlich beobachtet wird. Der von Janich vertretene Kulturalismus plädiert also dafür, die Konstitution der Geltungskriterien in einer Praxis zu verorten, in die das erkennende Subjekt immer schon eingebunden war, wenn es sich als Beobachter der Natur betätigt. Die Rede von der »Kulturalistischen Wende« bezieht sich

¹³ Habermas. Einleitung: Realismus nach der sprachpragmatischen Wende, S. 27.

¹⁴ Janich, Peter/Hartmann, Dirk [Hg.]: *Methodischer Kulturalismus. Zwischen Naturalismus und Postmoderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002.

¹⁵ Janich, Peter/Hartmann Dirk [Hg.]: *Die Kulturalistischen Wende. Zur Orientierung des philosophischen Selbstverständnisses*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998.

¹⁶ Janich, Peter/Hartmann Dirk: »Die Kulturalistischen Wende«, in: Ebd. S. 15.

¹⁷ Ebd. S. 16.

¹⁸ Ebd.

mithin auf eine Abwendung von der deskriptivistischen Theorienbildung, die sich – nach Janichs Auffassung – über die Bedingungen der Möglichkeit ihrer Geltungsansprüche entweder kaum Gedanken macht oder diese als gegeben voraussetzt, hin zu einer Analyse jener *kulturellen* Praxis, die die Rahmenbedingungen für die Möglichkeit einer Auszeichnung sowohl des Gegenstandsbereiches als auch der Geltungsbedingungen naturwissenschaftlicher Praxis erst bereitstellt. Janichs kulturalistisches Programm ist dabei von einer dreifachen Motivation getragen:

1. Von einer *wissenschaftstheoretischen Motivation*: Der wissenschaftstheoretische Naturalismus ist verfehlt. Aber auch die davon zu unterscheidenden Rekonstruktionsprogramme etwa des logischen Empirismus, des kritischen Rationalismus oder des wissenschaftstheoretischen Strukturalismus greifen für Janich noch zu kurz, indem sie die Verankerung der Wissenschaft in technischen und experimentellen Praxen notorisch unterbelichten, wenn nicht gar ganz ausblenden.¹⁹

2. Von einer *antirelativistischen Motivation* („Charybdis' des Kulturrelativismus“²⁰): Der Relativismus wie er in der These von der Inkommensurabilität wissenschaftlicher Paradigmen (d.h. der vermeintlichen Unvergleichbarkeit hinsichtlich ihrer Leistungsfähigkeit) seinen Ausdruck findet, aber auch in anderer Form von Philosophen wie z.B. Richard Rorty vertreten wurde²¹, ist für Janich eine Folge des verkürzten Wissenschaftsverständnisses der logischen Empiristen, das die Wissenschaft als System von Sätzen von der ihr vermeintlich unterzuordnenden technischen Anwendungspraxis abschneidet. Bindet man die Wissenschaften wieder zurück an die sie tragenden technischen Praxen, so erledigt sich der Relativismus von selbst, denn der Bewährungs- und Fortschrittscharakter dieser Praxen ist intersubjektiv und interkulturell evident. Dass man mit Hilfe des Rades Gegenstände besser transportieren kann, beruht nicht auf einem „bloß faktische[n] Entschluss“²² das Rad zu verwenden, sondern bewährt sich – kulturübergreifend – immer wieder im täglichen „Experiment“. Indem Janich den Bewährungscharakter technischer Praxen in den Vordergrund stellt, stützt sich sein Antirelativismus gerade nicht, wie üblich, auf die vermeintliche Objektivität von Beobachtungen.

3. Von der Motivation, die Philosophie (und im weiteren Sinne die Kulturwissenschaften überhaupt) als „Reflexionsdisziplin“ gegenüber den imperialen Ansprüchen der Naturwissenschaften und noch mehr naturwissenschaftsorientierter Philosophien abzuschirmen („Skylla' des Naturalismus“²³).

Dieser letzte Punkt ist in unserem Zusammenhang von besonderem Interesse, denn hierbei geht es auch um die Eigenständigkeit der Lebenswelt und lebensweltlichen Wissens gegenüber echter und vermeintlich wissenschaftlicher Erkenntnis. Es wird die Frage zu stellen sein, ob Janichs wissen-

¹⁹ Vgl. Peter Janich: Die Struktur technischer Innovation, in: Janich / Hartmann (Hrsg.): Die kulturalistische Wende, a.a.O., S. 129-177 (S. 133ff.).

²⁰ Janich/Hartmann, Die kulturalistische Wende, a.a.O., S. 18.

²¹ Vgl. etwa Rorty, Richard: *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays*. Stuttgart: Reclam 1995. Rorty, Richard: *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981. Richard, Rorty: *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press 1989.

²² Janich, Die Struktur technischer Innovation, a.a.O., S. 151.

²³ Janich/Hartmann, Die kulturalistische Wende, a.a.O., S. 18.

schaftstheoretischer Kulturalismus die Lebenswelt tatsächlich hinreichend gegen die raumgreifenden Ansprüche naturwissenschaftsinspirierter Pseudo-Philosophien abgrenzen kann.

Wie Janich dabei vorgeht, lässt sich an seinem Argument gegen den vor allem im Zusammenhang mit der Willensfreiheitsdebatte von Hirnforschern wie Wolfgang Singer vertretenen Determinismus zeigen. Nach Janich kann nämlich dessen Behauptung, alles (inklusive des menschlichen Handelns) sei vollständig determiniert²⁴, nur dann einen Anspruch auf Wahrheit stellen, wenn eine Praxis vorausgesetzt wird, in der über die Wahrheit und die Falschheit dieser Behauptung *tatsächlich* diskutiert werden kann. Damit schließt aber der Vertreter des Determinismus mit der (ehrlichen) Akzeptanz einer rationalen Diskussion über den Determinismus dessen Möglichkeit bereits aus, denn mit der Verteidigung dieser These akzeptiert er zugleich, dass man vernünftigerweise zwischen richtig und falsch unterscheiden kann, was bei einer kompletten Determinierung keinen Sinn mehr machen würde. Für Janich ist die Unterscheidung zwischen wahr und falsch das Ergebnis einer kulturellen Praxis, deren Distinktionen erst im nächsten Schritt auf die Natur angewendet und nicht bereits aus dieser extrahiert werden können. Die Grundüberzeugung des Kulturalismus sieht Janich daher in der Behauptung, dass es eine gemeinschaftliche Praxis gibt, deren normative Unterscheidungen sich epistemisch primär zu den Methoden der Naturwissenschaft verhalten.²⁵

Für die vorliegende Absicht ist es nun entscheidend, dass Janich in der oben angesprochenen Verlagerung der Perspektive der Analyse auf eine vorgängige kulturelle Praxis oder Gemeinschaft und die ihr inhärenten Konstitutionsstrukturen für Geltungskriterien ein Merkmal ausmacht, das allen naturalismuskritischen Positionen gemein ist.

Was die Antinaturalisten über alle Positionsgrenzen eint, ist die Einsicht, daß auch die vom Naturalisten in Anspruch genommenen Naturwissenschaften als gesellschaftliche Praxen Bestandteil unserer Kultur sind und in ihren Geltungsansprüchen kulturimmanenten Rationalitätsnormen unterworfen bleiben.²⁶

Damit rückt die Position des Kulturalismus in die Nähe der von Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas in Anschluss an Charles S. Peirce begründeten Diskurstheorie der Wahrheit.²⁷ Den entscheidenden Unterschied zu dieser Konzeption sieht Janich in der Einschätzung der systematischen Bedeutung des Diskursbegriffes: die Diskurstheorie der Wahrheit verabsolutiere dessen Bedeutung und reduziere damit Wahrheit letztendlich auf Diskursivität.²⁸ Im Gegensatz dazu berücksichtige der Methodische

²⁴ Zum Determinismus im Sinne des Konsequenzargumentes vgl. Keil, Geert: »Naturgesetze, Handlungsvermögen und Anderskönnen«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 6/2007, S. 929.

²⁵ Janich, Peter/Hartmann Dirk: »Die Kulturalistischen Wende«, S. 17.

²⁶ Ebd.

²⁷ Jürgen Habermas: *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999. / Jürgen Habermas: »Wahrheitstheorien«, in: Ders. Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995. 127 - 183. / Karl-Otto Apel: *Transformation der Philosophie*. Bd. 1+2. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002.

²⁸ Die hier zitierten Aussagen stammen aus einer Publikation, die 1998 veröffentlicht wurde. In dem Artikel »Realismus nach der sprachpragmatischen Wende« (Habermas, Jürgen: »Einleitung: Realismus nach der sprachpragmatischen Wende«, in: Ders., *Wahrheit und Rechtfertigung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999, S. 7-64.) deutet sich eine Ver-

Kulturalismus das "Widerfahrnis des Scheiterns" als einziges Zugeständnis an den epistemologischen Realismus.²⁹

Gelingt es, die Lebenswelt mit Hilfe von Janichs wissenschaftstheoretischem Kulturalismus gegen die imperialistischen Ansprüche naturwissenschaftsorientierter Philosophien zu schützen? Betrachtet man, wie das kulturalistische Programm im Einzelfall durchgeführt wird, um die kulturellen Grundlagen bestimmter wissenschaftlicher Theorien aufzudecken, so zeigt sich, dass dies nur bedingt der Fall ist.³⁰ Die „unhintergehbaren“ kulturellen Geltungsvoraussetzungen wissenschaftlicher Theorien beschränken sich naturgemäß auf dasjenige kommunikative sowie vorsprachliche praktische Wissen, und genau diejenigen – rein instrumentellen – Normen, die zum Aufbau von Experimenten, zum technischen Gebrauch oder allenfalls der Durchführung eines wissenschaftlichen Forschungsprogramms von Nöten sind. Damit könnte aber nur ein sehr kleiner Teil lebensweltlichen Wissens und lebensweltlicher Praxis vor den Deutungshoheitsansprüchen des Naturalismus ausgenommen werden, nämlich derjenige Teil, der zu den Vorbereitungs- und Durchführungshandlungen wissenschaftlicher Experimente zählt. Insbesondere lassen sich ethisch-normative Ansprüche auf diese Weise wohl nur schwer vor dem Naturalismus retten.³¹ Zumal manche Vertreter des wissenschaftstheoretischen Rekonstruktionsprogramms des Kulturalismus explizit darauf bestehen, den Ausdruck „normativ“ nur strikt im Zusammenhang mit jeweils bestimmten Rekonstruktionen zu gebrauchen, etwa im Sinne von „Gerätefunktionsnorm“.³² Insofern müsste man fragen, ob der wissenschaftstheoretische Kulturalismus, der zwar einen wichtigen Beitrag zum Aufbrechen bestimmter Denkblockaden leistet, die sich unter dem Druck naturwissenschaftsorientierter Philosophien gebildet haben, für die hier verfolgte Absicht der Rechtfertigung lebensweltlichen Wissens als eigenständige Erkenntnisquelle ausreicht.

Skylla und Charybdis der Lebenswelt

An der Position von Habermas lässt sich gut verdeutlichen, in welches Dilemma das Konzept der Lebenswelt gerät, wenn es nicht nur wie innerhalb der Soziologie, als deskriptives Modell verwendet sondern ihm gleichzeitig ein epistemischer Status zugestanden werden soll. Versucht die Philosophie nämlich durch eine lebensweltliche Fundierung der naturwissenschaftlichen Aussagen übertriebene Ansprüche der Naturwissenschaften einzudämmen, läuft sie entweder Gefahr, die menschliche Subjektivität und die mit ihr verbundenen Ansprüche als ein im metaphysischen Sinne unhintergehbares

schiebung in der Auffassung des Wahrheitsbegriffes bei Habermas an, die parallel zu der Rede vom "schwachen Naturalismus" verläuft. Da Habermas aber nicht, wie Janich zu unterstellen scheint, als Antinaturalist bezeichnet werden kann, stellt gerade der letzte Punkt einen wichtigen Analysegegenstand des hier vorliegenden Antrags dar.

²⁹ Auch hier übersieht Janich Aussagen von Apel und Habermas, in denen diese – orientiert am pragmatischen Wahrheitsverständnis – die Gegenständlichkeit des Objektes ähnlich bestimmen. Beide sind keineswegs diskursive Idealisten.

³⁰ Vgl. dazu als Beispielstudie: Wolfgang Schonefeld: Der kulturalistische Rekonstruktionsbegriff am Beispiel der klassischen Dynamik, in: Janich/Hartmann: Die kulturalistische Wende, a.a.O., S. 225-268.

³¹ Obwohl dies möglicherweise auch eine der Intentionen, zumindest Janichs ist, Vgl. Janich, Die Struktur technischer Innovationen, S. 175/176.

³² Vgl. Schonefeld, S. 244/245.

Element menschlichen Daseins zu beschreiben oder sie muss erläutern, in welcher Form dieser Status der Lebenswelt selbst zu erklären ist. Janich verzichtet auf diesen Erklärungsversuch und geht von einer unhintergehbaren Praxis aus, die immer schon existiert. Verkürzt gesprochen lautet unsere These, dass Habermas und Janich von einer normativ gestalteten Praxis/Lebenswelt ausgehen, in die der Mensch immer schon eingebunden ist. Daraus leiten beide die These ab, dass auch die Aussagen der Naturwissenschaft in einer spezifizierenden Form normativ preimprägniert sind und keine reine Beobachtung erlauben. Janich ist sogar der Ansicht, dass die Behauptung des Naturalismus, reine Beobachtung sei möglich, ihrerseits eine metaphysische Aussage ist. Der »schwache Naturalismus« von Habermas wäre dann ein Versuch, die genealogische Lücke der Lebenswelt zu schließen, die entsteht, wenn behauptet wird, dass eine normative Praxis *immer schon* existiert. Mit anderen Worten, wenn Habermas behauptet, dass es gilt Kant mit Darwin zu vereinen, so versucht er letztendlich zu klären, wie die Lebenswelt als Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis in *natürlicher* Hinsicht entstanden ist, um nicht von einem reinen Setzen der Lebenswelt ausgehen zu müssen. Diese Zielsetzung erfordert freilich einen relativ starken Emergenzbegriff, der es zwar ermöglicht, die „normative Praxis“ als Produkt natürlich-evolutionärer Prozesse zu verstehen, eine naturalistische Reduktion aber wiederum ausschließt.

Dieter Henrich - Integratives Denken und Metaphysik

Dieter Henrich würde den Versuch, die »genealogische Lücke« mit Bezugnahme auf naturwissenschaftliche Methoden zu schließen, für schlechte Metaphysik halten. Für Henrich ist Philosophie auch heute noch die "Suche nach Begründung von schlechtweg grundlegenden Annahmen".³³ Ziel dieses Denkens ist, was Henrich auch "Integration" nennt: Der Versuch, dem Menschen sein Dasein in einer umfassenden, ihn in seiner Subjektivität erhaltenden Art und Weise zu erklären. Integrierend bedeutet darüber hinaus, dass die Erklärungen untereinander in einer systematischen Verbindung stehen, durch die das Selbstverständnis des Menschen gestützt und nicht, wie es nach Henrichs Ansicht beim Naturalismus der Fall ist, unterminiert wird.³⁴ Es geht ihm um die "umfassende Erklärung des Wirklichen im Ganzen"³⁵. Philosophie ist für Henrich eine legitime Nachfolgerin der Religion³⁶ und hat die Aufgabe, die Bedeutung der Metaphysik für die säkulare Gesellschaft herauszuarbeiten.³⁷ Im Zentrum dieses Projektes steht für Henrich der Begriff des Subjektes und seine Selbstreferenz. Behauptet der Naturalismus, dass nur naturwissenschaftliche Aussagen einen Wahrheitswert besitzen, so

³³ Henrich, *Fluchtlinien*, S. 125.

³⁴ "Er [der Naturalismus] transformiert es [das bewusste Leben] nicht zu einer Erfahrungsweise, in der es sich bewahrt und gesammelt, also nicht dementiert wissen kann, und zwar in und durch letzte Gedanken – also ›Ideen‹." (Henrich, *Was ist Metaphysik - was Moderne*, S. 25). Diese Kritik richtet sich auch direkt gegen den habermasschen Naturalismus.

³⁵ Ebd.

³⁶ Ebd. 99.

³⁷ Henrich, *Was ist Metaphysik - was Moderne*, S. 11.

stellt Henrich das Wissen des Subjektes über sich selbst als systematischen Kern allen Wissens in den Vordergrund.

Was im Selbstverhältnis unmittelbar bekannt ist, hat einen anderen Status als das, was uns unter Bedingungen möglichen Fehlgehens im Verstehen zugänglich ist: Es ist sozusagen ›restlos‹ offen und genau in der Weise, in der es besteht, auch schon zugänglich für unser Wissen.³⁸

Dieser Sonderstatus des Wissens von sich selbst veranlasst Henrich, vom Phänomen des Selbstbewusstseins auszugehen, um im Anschluss daran die Notwendigkeit der Metaphysik für das Projekt der Moderne zu verdeutlichen. Zu diesem Zweck unterscheidet Henrich zwei verschiedene Formen von Metaphysik: die »Metaphysik des Elementaren« und die »Metaphysik des Abschlusses«. Erstere ist eine Bezeichnung für das Projekt der Transzendentalphilosophie im Sinne Kants und bezieht sich auf die Untersuchungen der Bedingungen von Möglichkeiten. In diesem Sinn kann ein Konzept bereits metaphysisch genannt werden, wenn es die *Voraussetzungen* spezifischer menschlicher Fähigkeiten untersucht.

Sie [die Untersuchungen, Anm. dch] sind ›Metaphysik‹ insofern, als sie nicht den Aufbau der Leistungsweisen selbst analysieren, sondern ebenso die in ihnen in Anspruch zu nehmenden Voraussetzungen hinsichtlich der Gehalte, welche in ihnen zu erschließen sind. So gibt es eine Metaphysik im Zusammenhang mit gegenstandsbestimmender Erkenntnis, wenn gezeigt werden kann, daß diese Erkenntnis Voraussetzung über eine Grundverfassung aller Gegenstände mit sich führt, die nicht dem überlassen sind, was Erfahrung und methodische Forschung ermitteln.³⁹

Die »Metaphysik des Abschlusses« wird von Henrich als eine, der Vernunft immanente Denkfigur vorgestellt. Er bestimmt die Metaphysik des Abschlusses damit in einer Weise, die stark an Kants berühmte These erinnert, die Fragen der Metaphysik seien von der Natur der Vernunft nicht zu trennen.⁴⁰ Wichtig ist in diesem Zusammenhang vor allem, dass Henrich die Begründungsmethode von jedem wissenschaftlichen Beweisverfahren abkoppelt. Es ist ein zentrales Merkmal der Metaphysik des Abschlusses, dass sie sich nicht im Sinne wissenschaftlicher Begründungsmethoden durchgeführt werden muss.

Sie [die Metaphysik des Abschlusses] ist eine Sache der Vernunft und als solche eine Sache der Menschheit. Wegen dieses ihres Ursprungs ist die Rationalität, welche die Metaphysik des Abschlusses beansprucht, nicht daran gebunden, daß sich ihre Gedanken in wissenschaftlichen Beweisverfahren rechtfertigen lassen. [...] ›Metaphysik‹ bildet sich, allen ihren etwa möglichen Ausformulierungen voraus, im spontanen Denken jedes Menschen aus.⁴¹

³⁸ Henrich, *Fluchtlinien*, S. 111.

³⁹ Henrich, *Was ist Metaphysik - was Moderne*, S. 12.

⁴⁰ Kant, AA XXIX, S. 765.

⁴¹ Henrich, *Was ist Metaphysik - was Moderne*, S. 13 und S. 14.

Fazit

Obwohl Henrich seine Kritik am Naturalismus direkt gegen Habermas richtet, gibt es starke Übereinstimmungen zwischen den drei Positionen. Alle drei sind der Ansicht, dass der Naturalismus in seiner starken Variante zu einer Selbstentfremdung des Menschen führt, Henrich spricht hier von einer Selbstdistanzierung⁴². Auch herrscht Einigkeit, dass das Ziel der Philosophie eine Integration der Erklärungsversuche sein muss. Henrich sagt dies explizit, Habermas spricht von einer "Kontinuität der Naturgeschichte", aus der sich der normative Status der Lebenswelt ergeben muss und wendet sich an anderen Stellen immer wieder gegen die Vergegenständlichung von Subjektivität durch den Naturalismus. Janich vertritt das integrative Denken *ex negativo*, indem er die Ansicht einer reinen Beobachterperspektive als Metaphysik bezeichnet. Damit drückt er implizit aus, dass der Übergang von der performativen zur deskriptiven Ebene eine normative Lücke verursacht, die wir oben als *descriptive fallacy* bezeichnet haben und die dem Selbstverständnis des Menschen nicht gerecht wird. In der Kritik am Naturalismus sind sich die drei Theoretiker also im Großen und Ganzen einig. Henrich ist allerdings der Ansicht, dass Habermas, trotz seiner eigenen Kritik am Naturalismus, eine Theorie vertritt, die exakt zu jenen Problemen führt, die er selbst am Naturalismus kritisiert. Habermas ist sich dieses Problems zwar durchaus bewusst (was u.a. seine Rede vom »*schwachen* Naturalismus« beweist), hält aber die Gefahren, die eine metaphysische Lösung beinhaltet für größer als die Konsequenzen konzeptioneller Anleihen beim Naturalismus.

Stimmt man damit überein, dass (a.) der schwache Naturalismus von Habermas die genealogische Lücke eines »immer schon« der Lebenswelt zu schließen versucht, und erkennt man (b.) in diesem Konzept den Vorteil des nachmetaphysischen Denkens, so stellen folgende Fragen für die weiteren Analysen:

1. Kann der Versuch Janichs, menschliche Praxen als normative Voraussetzungen naturwissenschaftlicher Urteile zu rekonstruieren für die Frage nach Status des Emergenzbegriffs bei Habermas fruchtbar gemacht werden?
2. Schließen sich die Positionen von Janich und Habermas einerseits und Dieter Henrich andererseits tatsächlich kategorisch aus deuten die dargestellten Einigkeiten in der Naturalismuskritik bei aller Differenz letztendlich doch auf eine mögliche wechselseitige Unterstützung hin?

⁴² Ebd. 25.