

Title	Zur Möglichkeit des unvollendeten Projekts der Moderne
Author(s)	Funaba, Yasuyuki
Citation	Philosophia OSAKA. 2006, 1, p. 57-64
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/5061
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

Yasuyuki FUNABA (Osaka University)

Zur Möglichkeit des unvollendeten Projekts der Moderne

In seiner Rede anlässlich der Verleihung des Adorno-Preises der Stadt Frankfurt am Main im September 1980 setzte sich Jürgen Habermas mit dem Projekt der Moderne auseinander, das im 18. Jahrhundert von den Philosophen der Aufklärung formuliert worden ist. Habermas zufolge besteht das Projekt darin, „die objektivierenden Wissenschaften, die universalistischen Grundlagen von Moral und Recht und die autonome Kunst unbeirrt in ihrem jeweiligen Eigensinn zu entwickeln, aber gleichzeitig (...) für eine vernünftige Gestaltung der Lebensverhältnisse zu nützen“ (KPS 453)¹. Zwar ist im 20. Jahrhundert dieser Optimismus weitgehend verblasst, aber „das Problem ist geblieben, und nach wie vor scheiden sich die Geister daran, ob sie an den Intentionen der Aufklärung (...) festhalten, oder ob sie das Projekt der Moderne verloren geben“ (ebd.), so Habermas weiter. Damals war er dafür, dass das Projekt nicht aufgegeben, sondern durch seine Arbeit selbst geltend gemacht werden soll. Vertritt jedoch Habermas auch in seinem Werk *Faktizität und Geltung*², in dem er sich mit dem Recht und dessen Beziehung zur Moral beschäftigt, noch denselben Standpunkt? Liest man einige Kapitel in *FG*, so wird deutlich, dass die Frage nicht gänzlich verneint, aber auch nicht gänzlich bejaht werden kann. In meinem vorliegenden Aufsatz möchte ich anhand der Arbeit von K.-O. Apel 1.) über die These von Habermas diskutieren, die die moralische Neutralität des Diskursprinzips vertritt. Diese These bedeutet gleichzeitig die Ungültigkeit der Metanormen, was darauf Einfluss ausübt, wie die Beziehung zwischen Moral und Recht zu verstehen ist. 2.) Wie versteht Habermas die Beziehung? Auf diese Frage antwortet er mit Hilfe der Identitätsthese des Rechts- und Demokratieprinzips. Sowohl die erste als auch diese zweite These ist jedoch problematisch. 3.) Beide Thesen sind inhaltlich miteinander verbunden, aber ihre Schlussfolgerungen stehen im Gegensatz zum Denken Kants; Kant beharrt auf der Unvollendetheit des Projekts.

1. These: Das Diskursprinzip ist gegenüber Moral und Recht neutral.

In seinem dritten Versuch, „mit Habermas gegen Habermas zu denken“, konzentriert sich Apel auf die kritische Diskussion der Behauptungen in *FG*. Den Anhaltspunkt seiner Kritik findet er in der These: „Das Diskursprinzip ist gegenüber Moral und Recht neutral.“ Habermas formuliert

¹ KPS: Habermas, J., *Kleine Politische Schriften I-IV*, Suhrkamp, 1981.

² FG: Habermas, *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, 1992.

das Diskursprinzip, das sich auf Handlungsnormen überhaupt bezieht, folgendermaßen:

D: Gültig sind genau die Handlungsnormen, denen alle möglicherweise Betroffenen als Teilnehmer an rationalen Diskursen zustimmen könnten. (FG 138)

Was dieses Prinzip zum Ausdruck bringt, sind die Bedingungen, die alle Handlungsnormen erfüllen sollen, wenn sie überhaupt gültig sind, während es „trotz dieses normativen Gehaltes gegenüber Moral und Recht noch neutral ist“ (ebd.). Aus einer Spezifizierung dieses neutralen Prinzips für solche Handlungsnormen, die unter dem Gesichtspunkt gleichmäßiger Interessenberücksichtigung gerechtfertigt werden können, ergibt sich das Moralprinzip, und aus einer anderen Spezifizierung für solche Handlungsnormen, die in Rechtsform auftreten und mit Hilfe pragmatischer, ethisch-politischer und moralischer Gründe gerechtfertigt werden können, ergibt sich das Demokratieprinzip (vgl. FG 139). Die Neutralität des Diskursprinzips bedeutet daher, dass sowohl das Moralprinzip als auch das Demokratieprinzip (bzw. das Rechtsprinzip) gleichermaßen aus dem Diskursprinzip entspringen, und nicht, dass beispielsweise aus dem Moralprinzip das Demokratieprinzip bzw. das Rechtsprinzip abgeleitet wird. Folglich ergänzen beide Prinzipien einander. An dieser Stelle möchte ich zunächst noch einmal daran erinnern, welche Auffassung Habermas über (D) und das Moralprinzip vertritt.

(D) „erklärt nur den Gesichtspunkt, unter dem Handlungsnormen überhaupt unparteilich begründet werden können“ (FG 140). In dieser Formulierung wird deutlich, dass die Unparteilichkeit in der Zustimmung aller möglicherweise Betroffenen als Teilnehmer an rationalen Diskursen besteht. Daher setzt (D) bereits voraus, „dass praktische Fragen überhaupt unparteilich beurteilt und rational entschieden werden können“ (ebd.). Unter dieser Voraussetzung nimmt dann (D) die Form eines Universalisierungsgrundsatzes (U) als die Regel der moralischen Diskurse an. Das Moralprinzip lautet also, „dass die Folgen und Nebenwirkungen, die sich jeweils aus ihrer allgemeinen Befolgung für die Befriedigung der Interessen eines jeden Einzelnen (voraussichtlich) ergeben, von allen Betroffenen akzeptiert (...) werden können“ (MKH 75f.)³; da es als die Argumentationsregel der moralischen Diskurse funktioniert, wird nach (U) diskutiert, welche moralischen Normen gültig sein sollen. Folglich kann man umgekehrt auf die Frage „Warum muss man moralische Probleme nach (U) lösen?“ die Antwort anführen, dass (D), aus dem (U) hervorgeht, bereits voraussetzt, „dass praktische Fragen überhaupt unparteilich beurteilt und rational entschieden werden können“ (FG 140). Aber ist diese Voraussetzung ohne weiteres gültig? Warum sollen praktische Fragen überhaupt unparteilich beurteilt und rational entschieden werden? Die Antwort liegt in der Begründungsfrage von (U) und schließlich von (D). In Bezug auf diese Frage schreibt Habermas

³ MKH: Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, 1983.

an anderer Stelle wie folgt:

Und zum normativen Sinn eines jeden moralischen Gebots gehört es, dass es das im propositionalen Gehalt ausgedrückte Handeln zur Pflicht macht. Aber eine Supernorm, die es zur Pflicht machen würde, pflichtgemäß zu handeln, würde nicht mehr aussagen können, als was schon im Geltungssinn des einzelnen moralischen Urteils enthalten ist. Eine solche Supernorm, die die Verwirklichung von Gerechtigkeit überhaupt reflexiv zur Pflicht macht, wäre entweder redundant oder sinnlos – und bedürfte darum auch keiner Begründung. (ED 187)⁴

Da jede moralische Norm eine konkrete Handlungsnorm und ihr normativer Sinn deren Befolgung beinhaltet, braucht sie keine Supernorm, so Habermas. Wie lautet dann jedoch die Antwort auf die Frage: „Warum soll man eine moralische Regel (A) befolgen?“ Es muss zuerst vorausgesetzt werden, dass moralische Normen (U) erfüllen sollen, wenn man auf die Frage antworten will: „Weil (A) das Moralprinzip (U) erfüllt.“ Mit dieser Voraussetzung gibt das obere Prinzip (U) der unteren Regel (A) sozusagen normative Kraft. Worin liegt nun aber die Forderung begründet, in den moralischen Diskursen (U) als Argumentationsregel zu verwenden? Das ist nichts anderes als (D). Die Frage „Warum soll man (A) befolgen?“ führt zur Begründungsfrage von (D), aber da Habermas, wie oben bereits verdeutlicht, eine Supernorm nicht sinnvoll findet, liefert er auch keine Antwort. Die Frage, auf die Habermas eigentlich antworten will, lautet also nicht: „Was heißt es, moralisch zu sein?“, sondern: „Wie sind moralische Urteile möglich?“ Um aber auf die Frage „Wie kann (A) abgeleitet werden?“ nur mit (U) (und schließlich (D)) zufriedenstellend antworten zu können, muss (U) (und schließlich (D)) schon in der Wirklichkeit gültig sein, sonst braucht man noch eine Supernorm, die besagt, dass (U) (und schließlich (D)) gültig sein soll; dies steht im Gegenteil zur Ansicht von Habermas. Wie kann man nun feststellen, dass (U) schon real gültig ist? Hierbei handelt es sich um die Ergänzung des Moralprinzips durch das Rechtsprinzip.

Nach Apel ist (U) erst dann wirklich gültig, wenn die allgemeine Befolgung faktisch angenommen werden kann; man kann also für die Befolgung einer (U)-gültigen Norm keine Verantwortung tragen, wenn sie faktisch nicht vorausgesetzt werden kann (vgl. AE 802)⁵. Um die Voraussetzung zu verwirklichen, ist folglich die Ergänzung des Moralprinzips durch das Rechtsprinzip notwendig. Denn das von Apel vertretene Diskursprinzip (D) beinhaltet „die Verantwortung für die Herstellung der Anwendungsbedingungen der Diskursmoral im Sinne von (U) und für die verantwortliche Kompensation der Nichtanwendbarkeit von (U) in der Wirklichkeit“ (AE 736). Das Moralprinzip wird durch das Rechtsprinzip ergänzt, indem (D)

⁴ ED: Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, 1991.

⁵ AE: Apel, K.-O., *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Suhrkamp, 1998.

fordert, institutionelle Hindernisse der Anwendung von (U) zu beseitigen. Apel zufolge wird daher die Formulierung der Rechtsnormen, die (U) real anwendbar machen, durch das den moralischen Gehalt verantwortungsethisch erweiternde Diskursprinzip gerechtfertigt. Apel spricht sich demnach dagegen aus, dass das Diskursprinzip gegenüber Moral und Recht neutral ist.

2. These: Rechts- und Demokratieprinzip sind identisch.

Nach Habermas liegt auf der postkonventionellen Stufe der Unterschied zwischen Moral und Recht darin, „dass die posttraditionale Moral nur eine Form des kulturellen Wissens darstellt, während das Recht zugleich auf der institutionellen Ebene Verbindlichkeit gewinnt“ (FG 137). Aus dem gesamtgesellschaftlichen Ethos haben sich Moral und Recht ausdifferenziert, wobei die Art und Weise der Ausdifferenzierung das komplementäre Verhältnis von Moral und Recht beeinflusst. Mit der Beschreibung dieses Verhältnisses (vgl. FG 147ff.) wird auch konkret gezeigt, wie das Moralprinzip (U) durch das Recht ergänzt wird. Außerdem wird verdeutlicht, welche Form das Recht annimmt (vgl. FG 143). Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang das folgende Zitat von Habermas: „Diese Erläuterung ist Bestandteil einer funktionalen Erklärung, nicht etwa eine normative Begründung des Rechts.“ (ebd.) Die normative Begründung des Rechts wie bei Apel, die Habermas – wie er selbst eingesteht – noch in den „Tanner Lectures“ (1986) versuchte, wird durch das Moralprinzip gerade darum geleistet, weil das Recht das Moralprinzip ergänzt; das Recht wird also als Ergänzung des Moralprinzips begründet und gerechtfertigt. Im Gegensatz dazu thematisiert Habermas nicht, wie das Recht sein soll, sondern wie das Recht funktioniert, während er (D) als moralisch neutral ansieht. Er verfolgt hier über das Recht wie über die Moral denselben Ansatz, denn seine moralische Frage lautet: „Wie sind moralische Urteile möglich?“ Muss man aber nicht die Rechtfertigung der Funktionen des Rechts selbst hinterfragen? Warum kann man beispielsweise sagen, dass die die Faktizität beinhaltende Rechtsetzung normativ richtig ist? Warum kann man sagen, dass die Sanktionsdrohungen, die auf der Faktizität der Rechtsdurchsetzung beruhen, normativ richtig sind? Warum kann man sagen, dass die durch das reflexive Recht abgeleiteten Normen normativ richtig sind? Laut Habermas würden die Antworten auf alle diese Fragen im Demokratieprinzip liegen. Er führt aus,

(...) dass das Demokratieprinzip ein Verfahren legitimer Rechtsetzung festlegen soll. Es besagt nämlich, dass nur die juristischen Gesetze legitime Geltung beanspruchen dürfen, die in einem ihrerseits rechtlich verfassten diskursiven Rechtsetzungsprozess die Zustimmung aller Rechtsgenossen finden können. (FG 141)

Auf Grund des Demokratieprinzips sind also Habermas zufolge die juristischen Gesetze deswegen normativ richtig, weil ihrer Geltung im Diskurs „aller Rechtsgenossen“ zugestimmt wird; somit übernimmt das so gerechtfertigte Recht die komplementären Funktionen der Moral. Es geht hier m. E. allerdings darum, wer eigentlich mit „alle Rechtsgenossen“ gemeint ist. In *FG* heißt es, dass das demokratische Gesetzgebungsverfahren „seine legitimierende Kraft allein aus dem Prozess einer Verständigung der Staatsbürger über Regeln ihres Zusammenlebens“ (*FG* 111) beziehen kann und dass in der diskursiven Meinungs- und Willensbildung „die Souveränität des Volkes rechtliche Gestalt“ annimmt. Aus diesen Worten versteht sich, dass mit „alle Rechtsgenossen“ niemand anderes als alle Staatsbürger gemeint sind. Das heißt, dass die durch das Demokratieprinzip geleistete Rechtfertigung des Rechts in der Zustimmung aller Staatsbürger begründet liegt. Wie im Fall des Diskurs- und Moralprinzips erklärt Habermas das Demokratieprinzip unter der Voraussetzung der „Möglichkeit der rationalen Entscheidung praktischer Fragen“ (*FG* 142) und der Voraussetzung, „dass eine vernünftige politische Meinungs- und Willensbildung möglich ist“ (*ebd.*). Damit ist ganz klar gezeigt, wer diese Voraussetzungen erfüllen kann. Die Kritik Apels an Habermas, dass dieser das Rechtsprinzip mit dem Demokratieprinzip gleichsetze (vgl. *AE* 742), kann daher folgendermaßen zusammengefasst werden: „Er [d. h. Habermas] setzt (...) die normative Begründung des Rechts unmittelbar mit der des demokratischen Rechtsstaats durch die Menschen, die als Bürger den Rechtsstaat gründen, gleich.“ (*AE* 734) Das Recht, das Habermas thematisiert, wird nämlich nur von einem Volk durch das demokratische Verfahren gerechtfertigt und hat deshalb nur in einem Staat Geltung.

3. These: Es soll unvollendet bleiben.

In der *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784) bezeichnet Kant den „Privatgebrauch der Vernunft“ als den Gebrauch, den ein Mensch „in einem gewissen ihm anvertrauten bürgerlichen Posten oder Amte von seiner Vernunft machen darf“: Wenn beispielsweise ein Geistlicher seiner Gemeinde nach dem Glaubensbekenntnis der Kirche, der er dient, eine Predigt hält oder wenn ein Offizier dem Befehl seines Vorgesetzten gehorcht, dann machen beide Privatgebrauch von ihrer Vernunft (*VIII* 37f.)⁶. Ganz im Gegenteil macht man als Gelehrter vor dem Publikum der Lesewelt öffentlichen Gebrauch von seiner Vernunft, so wie ein Geistlicher als Gelehrter seine sorgfältig geprüften Gedanken über die Fehler im Glaubensbekenntnis seinem Publikum mitteilt oder ein Offizier als Gelehrter Ausführungen über

⁶ *Kants Werke*, Akademie-Textausgabe, Walter de Gruyter & Co, 1968.

die Fehler im Militärwesen macht und diese dem Publikum zur Beurteilung vorlegt (ebd.). Dieser Denkweise zufolge gehören die Befolgung des in einem Staat geltenden Rechts durch die Staatsbürger, das von ihnen durch ein demokratisches Verfahren festgelegte Recht selbst und die durch das Recht legitimierten staatlichen Institutionen zur privaten Sache. Das klingt prima facie sonderbar, ist aber überzeugend, wenn man die „Zweideutigkeit der Rede von der politisch-rechtlichen Selbstgesetzgebung oder Autonomie der Staatsbürger“ (AE 747) in Betracht zieht. Denn das in einem Staat geltende Recht ist zwar für die in *diesem* Staat lebenden Staatsbürger öffentlich, scheint jedoch den Angehörigen *anderer* Staaten als eine private Sache. Ein Staat, der von der politischen Autonomie der Staatsbürger legitimiert wird, zeigt sich vor anderen Staaten als „Selbstbehauptungssystem“ (AE 833); es ist also durchaus möglich, dass das „legitime Gewaltmonopol“ (AE 828) auf Grund der Zustimmung eines Volks als eine Art „Selbstbehauptung eines partikularen Staats auf Kosten anderer partikulärer Staaten“ (AE 748) funktioniert. Nicht nur wegen der Pluralität der Staaten ist ein Staat ein privates Wesen. Es wird auch deutlich, dass das Recht eines Staates nur privat gilt, betrachtet man beispielsweise die Tatsache, dass es in einem Staat Menschen gibt, die zwar Steuern bezahlen, aber keine Staatsbürgerrechte wie das aktive und passive Wahlrecht genießen, weil sie Ausländer sind.

Vom kantischen Standpunkt aus gesehen ist in Bezug auf die Ansicht der Gleichstellung von Rechts- und Demokratieprinzip bei Habermas höchstens der Privatgebrauch der Vernunft fraglich. Denn jeder Staatsbürger, der praktische Problemen betreffend zur Meinungs- und Willensbildung und damit rationalen Lösung befugt ist, setzt *dieselbe* Staatsangehörigkeit voraus und reguliert in *einem* Staat als Selbstbehauptungssystem seine Interessen. Dabei gibt es laut Kant nur wenige Schwierigkeiten: „Das Problem der Staatserrichtung ist, so hart wie es auch klingt, selbst für ein Volk von Teufeln (wenn sie nur Verstand haben) auflösbar.“ (VIII 366) Wenn bei dem Ausdruck „ein Volk von Teufeln“ die Gleichheit der Mitglieder und deren Rechnungsfähigkeit vorausgesetzt wird, bringt es kaum Probleme mit sich, einen Staat zu errichten und unter diesem System die gegenseitigen Interessen zu regulieren. Problematisch wird es erst, wenn „ein Volk von Teufeln“ als Teufel vor den Fremden innerhalb und außerhalb dieses Staats der Teufel auftaucht. In diesen heterogenen Beziehungen hat der Privatgebrauch der Vernunft keine Geltung, sondern gerade der öffentliche Gebrauch wird gefordert.

Wie schon anhand der Beispiele von Kant gesehen, wird beim öffentlichen Gebrauch der Vernunft die Gültigkeit des vom Privatgebrauch vorausgesetzten Wahrheits- und Richtigkeitssystems in Frage gestellt. Dabei wird gefragt, ob es bloß zur Gesellschaft relativ ist und deshalb keine universale Gültigkeit fordern kann oder ob es wenigstens fragwürdig ist, was in einer Gesellschaft (inklusive des Staats) als selbständige Wahrheit und Norm gilt. Hier nimmt man bezüglich der Vernunft nicht den Standpunkt eines Mitgliedes einer Gesellschaft ein, der man angehört, sondern man ist ein Mitglied der „Weltbürgergesellschaft“ (VIII 37), und von

diesem Standpunkt aus kann man die Gesellschaft, der man angehört, relativieren. Kant sagt weiter:

(...) der öffentliche Gebrauch seiner Vernunft muss jederzeit frei sein, und der allein kann Aufklärung unter Menschen zu Stande bringen; der Privatgebrauch derselben aber darf öfters sehr enge eingeschränkt sein, ohne doch darum den Fortschritt der Aufklärung sonderlich zu hindern. (ebd.).

Daher müssen Institutionen so verbessert werden, dass der eng mit der Aufklärung verbundene öffentliche Gebrauch der Vernunft frei ablaufen kann, d. h., dass die kritische Hinterfragung der Geltung der bestehenden Wahrheit und Normen von einem weltbürgerlichen Standpunkt aus allen zugestanden wird. Was verbessert werden muss, sind natürlich nicht nur die innerstaatlichen Institutionen, sondern auch die zwischenstaatlichen. Kant erkennt richtig: „Das Problem der Errichtung einer vollkommenen bürgerlichen Verfassung ist von dem Problem eines gesetzmäßigen äußeren Staatenverhältnisses abhängig und kann ohne das letztere nicht aufgelöst werden.“ (VIII 24) So könnte man auch sagen, dass sich die Institutionen aller (oder: innerhalb der jeweiligen) Staaten umso leichter verbessern lassen, desto besser die Institutionen zwischen den Staaten sind. Nicht zufällig, sondern notwendig bezeichnet Kant das Prinzip der Publizität „Alle auf das Recht anderer Menschen bezogenen Handlungen, deren Maxime sich nicht mit der Publizität verträgt, sind unrecht“ (VIII 381) als die transzendente – d. h. von empirischen Bedingungen unabhängige, von allem öffentlichen Recht zu erfüllende und daher universal gültige – Formel des öffentlichen Rechts. Zwar ist das Prinzip nach Kant „bloß negativ“ (ebd.), aber es ist bemerkenswert, dass die Publizität als Kriterium zwischen „recht“ und „unrecht“ betrachtet wird. Das öffentliche Recht muss nämlich die normativen Gesetze beinhalten, die die Publizität verwirklichen können, weil das Prinzip der Publizität dessen transzendente Formel genannt wird. Wenn man daher vom weltbürgerlichen Standpunkt aus öffentlichen Gebrauch von der Vernunft macht, erhebt man konkrete Einwände, z. B. gegen die Wahrheit des Glaubensbekenntnisses der Kirche oder die Richtigkeit des Befehls des Vorgesetzten, und fordert gleichzeitig, dass beide öffentlichen Rechtssysteme, Staatsrecht und Völkerrecht, dem Publizitätsprinzip gemäß verbessert werden müssen. Wie bei Apel wird hier die Ergänzung des Rechts durch die universal gültige Moral gefordert.

*

*

*

Am Ende der am Artikelanfang erwähnten Rede unterscheidet Habermas drei modernismus-kritische Strömungen voneinander; darunter bezeichnet er den Standpunkt von Wittgenstein in seinen frühen Jahren und von Carl Schmitt in seinen mittleren Jahren als „neukonservativ“ (KPS 463f.). Charakteristisch für diese Strömung ist, dass sie sich zwar – ganz im Gegenteil der Jungkonservativen als Antimodernisten und der Altkonservativen als

Prämodernisten – zu den Errungenschaften der Moderne affirmativ verhält, aber die Wissenschaft für die Orientierung in der Lebenswelt bedeutungslos ansieht, die Politik tunlichst von Forderungen moralisch-praktischer Rechtfertigung freihält und stattdessen auf Traditionen ohne Begründungsforderungen Wert legt. Selbstverständlich scheint sich Habermas gegen diese Strömung zu wenden, deshalb finden wir im Untertitel des Aufsatzes von Apel die Wendung „mit Habermas gegen Habermas“. Während Kant weder konkret zeigt, wie die Weltrepublik aussehen soll, noch ausführlich über das Weltbürgerrecht nachdenkt, sieht er die Verbesserung des wirklichen Staats- und Völkerrechts als das Sollen an und betrachtet das Publizitätsprinzip als die Bedingung ihrer Verwirklichung. Was für eine Zukunft wir beschreiben müssen und deshalb beschreiben können, das ist die Aufgabe, über die wir immer wieder nachdenken müssen.