



Revista científica de la Red Internacional de Ética del Discurso

www.revistaeyd.org – contacto@revistaeyd.org – Licencia: CC BY-NC-SA 4.0

DIE FRAGMENTE UND SPLITTER DER VERNUNFT.

Von der Hoffnung auf Autonomie in

Habermas' Auch eine Geschichte der Philosophie

The fragments and splinters of reason. On the hope for autonomy in

Habermas' Auch eine Geschichte der Philosophie

Los fragmentos y las astillas de la razón. Sobre la esperanza de autonomía en

Auch eine Geschichte der Philosophie de Habermas

Felix Kämper

Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt, Alemania

kaemperf@em.uni-frankfurt.de

Recibido: 16-12-2020

Aceptado: 16-02-2021

Felix Kämper ist wissenschaftliche Hilfskraft und Doktorand am Lehrstuhl für Politische Theorie und Philosophie an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt. Er hat in Heidelberg, Montpellier, Frankfurt am Main und Paris Philosophie, Politische Ökonomik und Politische Theorie studiert. Seine Forschungsinteressen liegen auf dem attischen Griechisch, auf klassischer deutscher Philosophie (Kant, Hegel und Marx), auf neuerer französischer Sozialphilosophie sowie auf der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule. In seiner Dissertation *Die Verflechtungen der Vernunft. Kritische Sozialphilosophie zwischen Natur und Gesellschaft* beschäftigt er sich mit dem Vernunft-Natur-Verhältnis bei Adorno und Habermas sowie bei neueren Vertreter:innen der Kritischen Theorie. Im Rahmen der Redaktion von *Auch eine Geschichte der Philosophie* war er unterstützend bei der Quellenarbeit tätig.

Zusammenfassung

In *Auch eine Geschichte der Philosophie* begibt sich Jürgen Habermas auf die Spuren der Vernunft in der Geschichte. Ausgangspunkt ist die Feststellung, dass es dem politischen Handeln eines Antriebs zur Selbstbestimmung ermangelt. Zugleich sei in der nachmetaphysischen Moderne der Rückgriff auf das religiöse Motiv rettender Gerechtigkeit versperrt. Dafür sucht Habermas in der Folge nach einem säkularen Äquivalent; und findet es in Lernprozessen, im Laufe derer rationale Standards in Deutungssysteme oder Institutionen eingegangen sind. Letzten Endes soll uns die derart sich zeigende Vernunft in der Geschichte dazu ermutigen, die soziale Ordnung autonom zu gestalten.

In dem vorliegenden Aufsatz entfalte ich diese politische Lesart von Habermas' neuestem Werk. Dafür gehe ich in vier Schritten vor: In einem ersten Schritt ordne ich das Buch mit Blick auf Habermas' kritische Verteidigung der Moderne ein. In einem zweiten Schritt erörtere ich dessen doppelte Frontstellung gegen den philosophischen Szientismus und gegen die entgleisende Modernisierung. In einem dritten Schritt arbeite ich den Leitfaden des Buchs heraus, der in einer steten Desozialisierung von Deutungssystemen besteht. In einem vierten Schritt verdeutliche ich Habermas' inhaltliche Pointe – die säkulare Aneignung der Verheißung rettender Gerechtigkeit – und ziehe als abschließendes Fazit, dass heute der demokratische Rechtsstaat das besagte Motivationsdefizit ausgleichen soll.

Schlüsselwörter: *Vernunft in der Geschichte; kollektive Autonomie; Glauben und Wissen; Lernprozesse.*

Abstract

In *This Too a History of Philosophy* Jürgen Habermas follows the traces of reason in history. The starting point is the observation that political action lacks a drive for self-determination. At the same time, the recourse to the religious motive of saving justice is blocked in post-metaphysical modernity. Habermas subsequently searches for a secular equivalent for this; and finds it in learning processes in the course of which rational standards have entered systems of interpretation or institutions. Ultimately, it is reason that has emerged in history in this way that is supposed to encourage us to shape the social order autonomously.

In the present article I unfold this political reading of Habermas' latest work. For this I proceed in four steps: In a first step, I regard the book with a view to Habermas' critical defense of modernity. In a second step, I discuss its double frontline against philosophical scientism and against the derailing modernization. In a third step, I elaborate the book's main thread, which consists in a constant desocialization of systems of interpretation. In a fourth step, I clarify Habermas' main point—the secular appropriation of the promise of saving justice—and conclude that today the democratic constitutional state is supposed to compensate for the aforementioned lack of motivation.

Keywords: *Reason in history; Collective autonomy; Faith and knowledge; Learning processes.*

Resumen

En *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Jürgen Habermas expone las huellas de la razón en la historia. El punto de partida es la observación de que la acción política carece de un impulso hacia la autodeterminación. Al mismo tiempo, en la modernidad post-metafísica, se bloquea el recurso al motivo religioso de la justicia salvadora. Habermas busca posteriormente un equivalente secular para ello; y lo encuentra en los procesos de aprendizaje, en el curso de los cuales las normas racionales han entrado en los sistemas de interpretación o en las instituciones. En última instancia, la razón así revelada en la historia debería animarnos a conformar el orden social de forma autónoma.

En este ensayo, despliego esta lectura política de la última obra de Habermas. Para ello, procedo en cuatro pasos: En un primer paso, clasifico el libro en términos de la defensa crítica de Habermas de la modernidad. En un segundo paso, discuto su doble frente contra el cientifismo filosófico y contra el descarrilamiento de la modernización. En un tercer paso, elaboro el principio rector del libro, que es una constante desocialización de los sistemas de interpretación. En un cuarto paso, aclaro el punto sustantivo de Habermas - la apropiación secular de la promesa de justicia salvadora - y saco como conclusión final que hoy en día el estado democrático de derecho se supone que compensa el déficit motivacional mencionado.

Palabras clave: *Razón en la historia; Autonomía colectiva; Fe y conocimiento; Procesos de aprendizaje.*

Einleitung

In *Auch eine Geschichte der Philosophie* begibt sich Habermas auf die Spuren der Vernunft in der Geschichte. Das Buch ist das Ergebnis seiner etwa elf Jahre währenden Arbeit in den Archiven der Geistes- und Sozialgeschichte. Auf den knapp 1750 Seiten des zweibändigen Werks geht Habermas in einem großen Bogen noch über die gewöhnliche Geschichtsschreibung der westlichen Philosophie hinaus. So beschäftigt er sich etwa mit fernöstlichen Denkern wie Konfuzius oder mit der Entstehung von Sprache im Zuge der Hominisation von Primaten. Dieses erweiterte Blickfeld rahmt jedoch eine Untersuchung ein, die insofern konventionell ist, als sie sich schwerpunktmäßig mit dem

Kanon der Geschichte des abendländischen Denkens befasst. Sie endet beim Junghegelianismus und Pragmatismus des 19. Jahrhunderts, mit denen die Philosophie in das nachmetaphysische Denken eingemündet sei.

Auch eine Geschichte der Philosophie ist aber nicht nur eine philosophiegeschichtliche Untersuchung, sondern sie ist auch eine Philosophie der Geschichte, wenngleich eine geschmälerte. Habermas entwickelt aus seinen Erörterungen klassischer Texte und gesellschaftlicher Entwicklungen die Kernthese, dass in der Geschichte des Okzidents Lernprozesse nachgewiesen werden können. Demzufolge sind zwar keine allgemeinen historischen Gesetzmäßigkeiten auszumachen oder gar ein Telos, auf das die Geschichte zuläuft, es können aber sehr wohl punktuelle Lernprozesse diagnostiziert werden, die in einer bestimmten Gesellschaft und einer bestimmten Zeit zu verorten sind. Sein Ansatz ist somit von einer nomothetischen, also auf allgemeine Gesetze zielenden Geschichtsteleologie eines Hegels oder eines Marx' zu unterscheiden. Mit diesem Hinweis auf Habermas' Historiographie ist das Vorgehen, mit dem er seine Kernthese zu belegen versucht, aber noch nicht hinreichend bestimmt. Ebenso bedarf die Absicht, die er mit dem Nachweis von Lernprozessen in der Geschichte verfolgt, weiterer Erläuterung. Es sind diese beiden Aspekte, die ich im Folgenden näher betrachte.

Dazu nehme ich zu Beginn eine doppelte Einordnung von Habermas' neuestem Buch vor: auf der einen Seite in werkimmanenter Perspektive als eine Weiterführung inhaltlicher und methodischer Überlegungen seit der *Theorie des kommunikativen Handelns*, auf der anderen Seite in gegenwartsdiagnostischer Perspektive als eine Reaktion auf eine spezifisch moderne Problemlage (I). Darauf aufbauend lege ich die grundlegenden Argumentationsstränge des Buchs selbst frei. Zunächst ziehe ich das Vorwort und das erste Kapitel heran, um die doppelte Frontstellung gegen den philosophischen Szientismus einerseits und gegen die sogenannte entgleisende Modernisierung andererseits herauszustellen (II). Dann wende ich mich den drei Zwischenbetrachtungen zu, um die Desozialisierung von Deutungssystemen als Leitfaden des Buchs offenzulegen (III). Zuletzt betrachte ich das Postskriptum, um die inhaltliche Pointe – die säkulare Aneignung der religiösen Idee einer rettenden

Gerechtigkeit – zu verdeutlichen und um das abschließende Fazit zu ziehen, dass gegenwärtig der demokratische Rechtsstaat zur politischen Selbstbestimmung ermutigen soll (IV).

I. Werkimmanente und gegenwartsdiagnostische Einordnung

Zur Vorverständigung lassen sich zunächst einige Hinweise aus älteren Texten von Habermas sammeln und miteinander in Beziehung setzen. Dadurch können die wichtigsten inhaltlichen und methodischen Weichenstellungen für *Auch eine Geschichte der Philosophie* ex ante ins Auge gefasst und mit einer geschärften Erwartungshaltung daran herangetreten werden. Das Buch stellt, so meine erste These, eine Weiterführung wesentlicher Überlegungen seit seinem Opus magnum von 1981 dar. Es ist darüber hinaus, so meine zweite These, eine Reaktion auf die normative Selbstverwiesenheit der Moderne.

Worin diese Selbstverwiesenheit besteht, lässt sich ausgehend von der Gegenwartsdiagnose Hegels zeigen (vgl. Schmidt, 2019, Kap. 1). Mit Hegel bestimmt Habermas die subjektive Freiheit als wichtigstes Signum der Moderne, paradigmatisch etwa in *Der philosophische Diskurs der Moderne*: „Das moderne Zeitalter steht vor allem im Zeichen subjektiver Freiheit.“ (Habermas, 1985, S. 104) Dem inhärenten Maßstab der Moderne nach soll das Subjekt frei – und damit auch auf sich selbst zurückgeworfen – über seine Wertvorstellungen bestimmen können. Kein religiöses Wertesystem dürfe diese von vornherein festlegen. Aber gerade wegen ihres emanzipativen Gehalts wird diese Freiheit laut Habermas auch als bedrohlich erfahren. Denn durch die subjektive Freiheit sei das „Siegel“ aufgebrochen worden, das die Religion vormals für den sittlichen Lebenszusammenhang bildete. Und aufgrund dieses Bruchs sei die Unversehrtheit der eingeübten Sitten nicht länger sichergestellt. Die modernen Subjekte können sich nicht mehr unbefangen in eine zuverlässige und vertraute, religiöse Sittlichkeit eingewöhnen, die ein bestimmtes Wertesystem präsribiert. Dieser *Schwund von Selbstverständlichkeit* geht nach Habermas auf der individuellen Ebene mit einem existenziellen Orientierungsverlust, auf der kollektiven Ebene mit einer

gesamtgesellschaftlichen Fragilität einher. So entstehe ein Zustand tiefgreifender Verunsicherung ob der sittlich-sozialen Ordnung, die unter dem Epochenzeichen der subjektiven Freiheit nicht länger auf Glaubenslehren fußen kann. In der Moderne stellt sich die Kernfrage der Gesellschaftstheorie für Habermas deswegen dringlicher denn je: Wie ist gesellschaftliche Integration unter Bedingung subjektiver Freiheit möglich?

Obwohl Habermas in seinen neueren Schriften religiösen Ideen und Institutionen einen größeren Stellenwert für moderne Gesellschaften zuspricht als in früheren Arbeiten, bleibt der entscheidende Punkt seiner Problemdiagnose bestehen: Dem eigenen Anspruch nach wird in der Moderne die Geltungskraft von moralischen, ethischen und rechtlichen Normen weder von einer transzendenten noch von einer tradierten Autorität abgeleitet. Moderne Gesellschaften müssen, so Habermas (1985, S. 16), „ihre Normativität aus sich selber schöpfen.“ Und aus diesem Grund sehe sich die Moderne, „ohne Möglichkeit der Ausflucht, an sich selbst verwiesen.“ In dem Aufsatz „Konzeptionen der Moderne“ präzisiert er: „Die Moderne muß sich aus der einzigen Autorität, die sie übriggelassen hat, stabilisieren, eben aus Vernunft.“ (Habermas, 2009 [1998], Bd. I, S. 369) Die Moderne zeichnet sich folglich dadurch aus, dass sie die Schöpfung von Orientierung und Stabilisierung stiftenden Normen allein durch Vernunft gewährleisten muss. Sie sieht sich deswegen mit der fundamentalen Frage konfrontiert, wie eine vernunftbegründete Normativität ohne jeden Rückgriff auf externe Quellen erzeugt werden kann – eine Art von Normativität wohlgerichtet, die, wenn sie die Sozialintegration ermöglichen soll, nicht bloß gerechtfertigter Weise Geltung beanspruchen darf, sondern zugleich motivationale Ressourcen zur politischen Selbstbestimmung liefern muss. Diese Frage nach den Triebkräften der politischen Selbstbestimmung in modernen Gesellschaften bewegt das ganze Unterfangen von *Auch eine Geschichte der Philosophie*.

Bei der Bearbeitung des Problems will Habermas (1985, S. 57) indes nicht so weit gehen wie Hegel, der über eine allzu starke *Selbstvergewisserung* der Moderne auch ihre *Selbstkritik* entschärfe. Vielmehr knüpft Habermas an die Junghegelianer an, deren Vorstellung von einer „Vernunft in der Geschichte“ die Folie bildet, vor der sich sein

neues Buch abspielt. Mit diesen argumentiert er, dass die moderne Vernunft ihre eigenen Bildungsprozesse in der Rückschau einholen kann. Indem sich die Vernunft auf ihre eigene Genese zurückbeugt, könne sie darin Prozesse des Lernens und Verlernens gleichermaßen in den Blick nehmen (Habermas, 1985, S. 69 Fn.). Diese Blende zurück auf ihre Entstehungsgeschichte ermögliche ihr somit prinzipiell Selbstvergewisserung als auch Selbstkritik. Aber unabhängig davon ob in der Bildungsgeschichte Fortschritte oder Rückschritte aufgespürt werden, in beiden Fällen handelt es sich gemäß Habermas um das Anliegen, einen integren Begriff von Vernunft zu verteidigen. Ein deutlicheres Bild dieser *Apologie der Vernunft*, die Habermas zwar schon früher vorschwebte, die er aber erst mit seinem letzten Buch in Angriff nimmt, ergibt sich, wenn man sie mit seinem Haupteinwand gegen Foucaults nietzscheanische Vernunftkritik in Verbindung setzt (vgl. Allen, 2013, Kap. 1; Saar, 2019a).

In Foucaults Werk macht Habermas bekanntermaßen einen performativen Widerspruch aus. Dessen scheinbar kompromittierende Kritik der Vernunft bewege sich zwangsläufig noch im Horizont einer bestimmten Vorstellung von Vernunft (Habermas, 1985, S. 290). Wo Foucault die Vernunft kritisiert, komme er nicht umhin, dafür auf ebendiese zurückzugreifen. Dahinter steckt das seit Kant gängige Argumentationsmuster, dass die Kritik der Vernunft notwendigerweise eine reflexive ist. Während ein Verständnis von Vernunft demontiert wird, wird zugleich ein anderes konsolidiert. Was bedeutet dieser Widerstreit nun für den Versuch, die Bildungsprozesse der Vernunft retrospektiv aufzuarbeiten? Für den von Nietzsche inspirierten Foucault ist jedweder Lernprozess lediglich Ausdruck einer neuen Konstellation von Machtverhältnissen, so Habermas. Für ihn selbst hingegen sind Lernprozesse das Resultat rationaler Problemlösungen. Habermas verteidigt also einen Vernunftbegriff, mittels dem Urteile über fort- und rückschrittliche Entwicklungen gefällt werden können. Die moderne Vernunft stellt ihm zufolge zwar durchaus das Ergebnis einer Bildungsgeschichte dar, die von Machtdynamiken durchzogen ist. Allein, darum müsse nicht auf jedweden umfassenderen Vernunftanspruch verzichtet werden. Hingegen könne eine rekonstruktiv verfahrenende Vernunft durch das *Zurückbeugen* auf

ihre Entstehungsgeschichte progressive und regressive Momente darin voneinander unterscheiden. Sie kann im Zuge ihrer Genese, wie Foucault es schwerpunktmäßig tut, Vermachtungsprozesse aufdecken als auch, wie Habermas es beabsichtigt, Lernprozesse.

Genauere Konturen dieses Vorhabens lässt ein Blick in die *Theorie des kommunikativen Handelns* erkennen. Dort erläutert Habermas (1981b, Bd. I, S. 269) den Ansatz, den er zum Aufspüren von Lernprozessen in Anschlag bringt: die rationale Rekonstruktion. Diese besteht darin, die Überzeugungskraft neuer Ideen nachzuvollziehen, indem man „in dem gegebenen Überlieferungskontext, *die Gründe vergegenwärtigt*, mit denen sich neue Ideen durchgesetzt haben.“ Sie ist mithin darauf ausgerichtet, Prozesse des Entstehens innovativer Deutungssysteme aufzudecken, und soll so eine historische Abfolge von Deutungssystemen zum Vorschein bringen.¹ Dazu werden aus der Beteiligtenperspektive die Gründe rekonstruiert, aufgrund derer ältere Selbst- beziehungsweise Weltdeutungssysteme verschwunden sind, während sich neuere durchgesetzt und verfestigt haben. Von „Lernprozessen“ kann dabei dann gesprochen werden, wenn der Nachvollzug gute Gründe für das Ablösen eines Deutungssystems durch ein anderes zum Vorschein bringt.² Darum stellt die rationale Rekonstruktion in Habermas’ Augen den geeigneten Ansatz dar, um die Selbstvergewisserung der Vernunft zu befördern. Durch sie könne die moderne, von ihm *nachmetaphysisch* gedeutete Vernunft als etwas ausgezeichnet werden, dessen Entstehungsgeschichte von Lernprozessen durchzogen ist.

Wieso aber dieser besondere Fokus auf Lernprozesse? Wieso legt der kritische Theoretiker Habermas sein Hauptaugenmerk auf *progressive* und nicht auf regressive Bildungsprozesse? Eine Antwort darauf kommt nicht ohne Bezugnahme auf seine aktuelle Gesellschaftskritik aus, wie er sie beispielsweise in *Nachmetaphysisches Denken*

¹ Vgl. dazu den hervorragenden Aufsatz von Gaus (2013, S. 242f.).

² Das setzt natürlich Kriterien dafür voraus, was gute von schlechten Gründen unterscheidet. Im gegebenen Rahmen kann ich auf diese Frage und Folgefragen nicht näher eingehen, als dass diese Kriterien, wenn ich richtig sehe, in den notwendigen, aber zugleich kontrafaktischen Unterstellungen der Kommunikation bestehen.

// formuliert. Erst in dem Kontext erklärt sich, wieso Habermas nicht primär um die Kritik, sondern um die „Selbsterhaltung der Vernunft“ bemüht ist (Habermas, 2012, S. 188) – und wieso dies in seinen Augen kein bloß ‚versöhnendes‘ Anliegen ist. Zunächst einmal bedürfe es prinzipiell einer Stärkung der Vernunft, weil moderne Gesellschaften ihre Normativität allein aus Vernunft schöpfen müssen. Besonders gelte das aber für den Fall, dass über diesen labilen Grundzug hinaus regressive Tendenzen zu verzeichnen sind. Und so machen für Habermas gerade diejenigen Entwicklungen unserer Gegenwart, welche die Wirkkraft vernünftiger Einsichten einschränken, eine Verteidigung der Vernunft erforderlich. Es lohnt sich, auf diese Entwicklungen ausführlicher einzugehen, da darin die für *Auch eine Geschichte der Philosophie* wichtige Ausgangstheorie einer verkümmerten Kraft kollektiver Selbstbestimmung zutage tritt:

„Unter dem Zwang ökonomischer Imperative, die tief in die privaten Lebensbereiche eindringen, ziehen sich die eingeschüchterten Individuen immer mehr in die Blase des rationalen Egoismus zurück und kapseln sich gegen ihre Umwelt ab; gleichzeitig schwindet unter der Wucht der systemischen Imperative, die sich einer intentionalen Einflussnahme immer stärker zu entziehen scheinen, die Bereitschaft zu kollektivem Handeln, überhaupt das Bewusstsein, dass die vereinigten Bürger durch solidarisches Handeln ihr gesellschaftliches Schicksal gestalten können.“ (Habermas, 2012, S. 239)

Wie Habermas mit Anklang an die Kolonialisierungstheorie feststellt, geht der Durchgriff ökonomischer Logiken auf die Lebenswelt mit einer rationalistischen Subjektwerdung einher. Das bedeutet, dass die Gesellschaftsmitglieder angesichts der Zwänge, mit denen sie das Wirtschaftssystem konfrontiert, immer mehr gemäß dem Modell des Homo oeconomicus agieren. Ihre Handlungen gehorchen zunehmend einer egoistischen Zweckrationalität, wohingegen kooperativ-selbstbestimmte Werte eine schwindende Rolle spielen. Die subjektive Freiheit verkümmere in der Folge zu einer entkernten Entscheidungsfreiheit der ‚rationalen Wahl‘. Das ist der erste Aspekt von Habermas’ Gesellschaftskritik, mit dem sich ein zweiter verschränkt.

Demzufolge haben sich die ökonomischen Systemzwänge (verstärkt im Zuge der Globalisierung) so weit verselbstständigt, dass sie als *Naturgesetze* erscheinen. So sei das Trugbild entstanden, dass die soziale Ordnung Regeln folge, welche die Menschen nicht beeinflussen können, dass sie, in einem Wort, naturwüchsig sei. In dieser

Sichtweise sind die Gesellschaftsmitglieder zur Passivität verdammt und politische Selbstbestimmung erweist sich als illusorisch. In „Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen“ beschreibt Habermas (2009 [1988], Bd. V, S. 148) das als „die Erfahrung des Ausgeliefertseins an Kontingenzen.“ Eben darin sieht er, an Marx' Entfremdungskritik anschließend, ein verhängnisvolles *Selbstmissverständnis* moderner Gesellschaften. Dieses Missverständnis liegt darin begründet, dass die Gesellschaftsmitglieder die soziale Ordnung erst durch ihre Interaktionen hervorbringen, sie aber vermeintlich nicht bewusst gestalten können. Habermas will gegenüber dieser Naturalisierung der sozialen Ordnung die Gestaltungsmacht der Menschen ins Bewusstsein heben. Kollektives Handeln besitzt in seinen Augen durchaus die Kraft, die systemischen Imperative einzufangen (und das auch auf überstaatlicher Ebene). Dafür müsse der zweckrationale Egoismus allerdings zugunsten der Bereitschaft zum gemeinschaftlichen Handeln zurückgedrängt werden. Das wiederum ist nur dann möglich, wenn eine hinreichend starke Motivation zur politischen Autonomie vorhanden ist. Hier zeigt sich abermals der Dreh- und Angelpunkt seiner Problemdiagnose, welcher den Anstoß für sein neues Buch bildet: der Mangel an *motivationalen* Ressourcen zur kollektiven Autonomie.

Die nachmetaphysische Vernunft kommt gemäß Habermas in Verlegenheit, sobald es um die Erzeugung einer handlungswirksamen Normativität geht. In diesem Sinne schreibt er in „Die Grenze zwischen Glauben und Wissen“, dass das Wissen von dem, was vernünftigerweise gefordert ist, für sich genommen nicht ausreicht, um angesichts der bestehenden Zwänge zu einem (transnationalen) solidarischen Handeln zu motivieren (Habermas, 2009 [2004], Bd. V, S. 344). Die Existenzbedingung der Moderne, dass sie aus sich selbst heraus eine sozialintegrative Normativität generiert, könne eine Theorie von vernunftgebotenen Grundsätzen allein nicht einlösen. Die moderne Vernunft bedürfe deswegen einer zusätzlichen Vergewisserung, dass ihre Anliegen nicht vergeblich sein müssen. Ansonsten verzweifle sie an der nur *unzureichend* motivierenden Kraft ihrer guten Gründe (Habermas, 2009 [2008], Bd. V, S. 411). Zur Kompensation dieses Motivationsmangels und zur Regeneration der modernen

Vernunft nimmt Habermas Lernprozesse in den Blick, die als rememorative Geschichtszeichen im Sinne Kants Hoffnung auf eine stellenweise sich zeigende Vernunft in der Geschichte spenden sollen (vgl. *SF*, AA 07: 84).³ Dies ist die Aufgabenstellung von *Auch eine Geschichte der Philosophie* – und nach der vorgenommenen Einordnung nunmehr Thema dieser Untersuchung.

II. Die philosophische und gesellschaftskritische Frontstellung

„Das Motiv meiner Beschäftigung mit dem Thema Glauben und Wissen“, rekapituliert Habermas (2009 [2008], Bd. V, S. 411) in „Ein Bewußtsein von dem, was fehlt“, „ist der Wunsch, die moderne Vernunft gegen den Defätismus, der in ihr selber brütet, zu mobilisieren.“ Wie in dem Titel des Essays anklingt, ermangelt es der Vernunft seines Erachtens der motivierenden Kraft einer rettenden Gerechtigkeit. Einer säkularen und nachmetaphysischen Vernunft ist der Rückgriff auf religiöse und metaphysische Vorstellungen verwehrt, die ihr bei der Umsetzung des ‚Projekts der Moderne‘ Rückendeckung geben könnten (vgl. kritisch dazu Cooke, 2019). Ohne eine solche Stütze drohe die Vernunft aber, wie gesehen, an ihrer Überzeugungskraft zu verzagen.⁴ Wie Habermas dem durch die Beschäftigung mit dem Thema „Glauben und Wissen“ in seinem aktuellen Buch schaffen will, ist Gegenstand der folgenden Ausführungen. Den Hauptfokus meiner Auseinandersetzung mit dem Buch lege ich auf die grundlegenden Gedankenbewegungen, welche die umfassenden Auslegungen kanonischer Texte und vielfältigen Erläuterungen gesellschaftlicher Entwicklungen zu einem übergreifenden Sinnzusammenhang verbinden. Ich beginne bei dem Vorwort und dem ersten Kapitel.

Im Vorwort stellt Habermas die Absicht heraus, sein eigenes Verständnis von Philosophie gegenüber einem szientistischen Philosophieverständnis zu verteidigen. Philosophie besitzt gemäß Habermas die Aufgabe, einen Beitrag zur rationalen Klärung des Selbst- und Weltverständnisses zu leisten. Sie soll ein existenzielles Orientierungsbedürfnis befriedigen, auch und vor allem in den unübersichtlicher

³ Die Zitation der Schriften Kants folgt der Paginierung der Akademie-Ausgabe.

⁴ Große Kracht (2009, Kap. 1) bezeichnet das als „Profanitätskepsis“ im Œuvre von Habermas.

werdenden Gesellschaften der Moderne (Habermas, 2019, Bd. I, S. 12f.). Exemplarisch drücke sich dieses Philosophieverständnis in den von Kant formulierten Grundfragen aus: Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? Was ist der Mensch? (Habermas, 2019, Bd. I, S. 11; *Log*, AA 09: 25) Diesen großformatigen Fragen laufe allerdings eine Form ‚philosophischer Forschung‘ zuwider, die sich angesichts des gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Komplexitätszuwachses in spezialisierte Nischen zurückzieht. Während die Philosophie in der Strömung, die Habermas stark macht, die Stellung des Menschen in der Welt ganzheitlich in den Blick zu nehmen versucht, nimmt sie in der gegenüberstehenden Strömung eine naturwissenschaftlich geprägte Perspektive ein und zerfasert zu Bindestrich-Disziplinen. Die szientistische Philosophie konzentriert das von alters her gesammelte und das neu erzeugte Wissen nicht selbstreferenziell, also in Bezug auf uns als zeitgenössische Menschen, sondern sortiert es *exzentrisch* in lose verknüpfte Objektbereiche.

Hinter dieser Paradigmenkonkurrenz steckt für Habermas ein Einstellungsunterschied, der in der folgenden Frage seinen Ausdruck findet: Sollte die Philosophie den Anspruch vertreten, Menschen zur vernünftigeren Gestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse zu ermutigen, oder sollte sie ernüchert durch die Komplexität global vernetzter, zunehmend ausdifferenzierter Gesellschaften davon als Anmaßung absehen? Die unterschiedlichen Antworten auf diese Frage weisen ihm zufolge auf eine Zweiteilung im nachmetaphysischen Denken hin. Entweder entscheide man sich für eine Philosophie, die in der Nachfolge Kants an der „Initiative zum Gebrauch unserer *vernünftigen Freiheit*“ festhält, oder für eine, die einen „Fatalismus“ zumindest nahelegt (Habermas, 2019, Bd. I, S. 13f.). Hier schimmert die schulemachende Gegenüberstellung Horkheimers von kritischer und traditioneller Theorie durch. Traditionelle Theorie begreift die soziale Realität als „Inbegriff von Faktizitäten, sie ist da und muß hingenommen werden.“ (Horkheimer, 1988, S. 172f.) Mit der Parteinahme für den kantischen Standpunkt knüpft Habermas demgegenüber implizit an die „vom Interesse an vernünftigen Zuständen durchherrschte kritische Theorie“ an. Entsprechend bestimmt er sein Verständnis von Philosophie als eines, „das auf die

Beförderung vernünftiger Lebensverhältnisse ausgerichtet ist.“ (Habermas, 2019, Bd. I, S. 16) Jedoch ist diese ‚engagierte‘ Philosophie unumgänglich mit dem herausgestellten Motivationsdefizit konfrontiert, das Hegel Kant als „bloßes Sollen“ zum Vorwurf gemacht hat (vgl. etwa *R*, TW 07: § 108).⁵ In Paraphrase zu Habermas’ (2009 [1988], Bd. III, S. 135) Aufsatz „Moralität und Sittlichkeit“ kann man dieses Problem folgendermaßen fassen: Vernünftige Einsichten müssen für die Praxis solange folgenlos bleiben, wie sie sich nicht auf die Schubkraft einer immerhin in „Fragmenten und Splittern“ bereits vorhandenen Vernunft stützen können.⁶

An dieser Stelle spielt der Diskurs von Glauben und Wissen herein, der das titelgebende Thema der beiden Bände von *Auch eine Geschichte der Philosophie* bildet: *Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen* einerseits, *Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen* andererseits. Für Habermas ist er der Motor für die Entwicklung der okzidentalen Philosophie – mindestens in der Retrospektive, möglicherweise aber auch prospektiv. Das erklärt, warum er den Austausch zwischen den beiden Domänen in den Mittelpunkt der Untersuchung stellt. Die, wie er es nennt (Habermas, 2019, Bd. I, S. 15), „semantische[] Osmose“ zwischen ihnen könne durch ‚Übersetzungsarbeit‘ von der Theologie in die Philosophie weiter vorangetrieben werden. Gemeint ist die Transposition religiöser Ideen in philosophische Kontexte, um dort bestehende Lücken auszufüllen. Solange es religiöse Semantiken gibt, die einer Übersetzung harren, dürfe dieser Transfer nicht unbesehen abgebrochen werden. Ansonsten ließe man möglicherweise Motive zum autonomen Handeln, die religiöser Herkunft sind, brachliegen.⁷ Auch eine auf Vernunftautonomie pochende Philosophie sollte zum eigenen Vorteil aufnahmefähig für religiöse Ideen sein. Darum plädiert Habermas für eine offene Einstellung der Philosophie gegenüber der Religion.

⁵ Die Zitation der Schriften Hegels folgt der Theorie-Werkausgabe.

⁶ Die Suche nach derlei Fragmenten und Splittern ist gewissermaßen das Gegenstück zur These Adornos (2003, S. 283; vgl. Gordon, 2020, S. 561), die Aufgabe der kritischen Theorie bestehe darin, „Risse und Schründe“ im Bestehenden aufzuzeigen. In meiner Dissertation *Die Verflechtungen der Vernunft* entwickle ich diese Gegenüberstellung im Detail.

⁷ Danz (2007) thematisiert diesen Aspekt eingehend mit Fokus auf Habermas’ neuere Aufsätze.

Dies darf jedoch nicht mit der Einebnung der Grenzen zwischen Glauben und Wissen gleichgesetzt werden. Nur weil sich Religion und Philosophie bei Habermas die Funktion teilen, zum Selbst- und Weltverständnis der Menschen beizutragen, und die Philosophie offen für *Problemlösungspotentiale* aus der Religion sein sollte, heißt das nicht, dass beide gleichgeordnet werden können. Vielmehr vertritt er die Position, dass sich die Philosophie religiöse Gehalte *anverwandeln* kann, indem sie deren Wahrheitsanspruch zu Gunsten eines vernunftbegründeten, falliblen Wahrheitsanspruchs abstreift. In diesem Sinn fragt er in der Einleitung: „Wie muss sich ein nachmetaphysisches Denken verstehen, das sich gegenüber dem semantisch gehaltvollen Anregungspotential oder gar einem möglichen, der philosophischen Übersetzung zugänglichen *Wahrheitsgehalt* von religiösen Überlieferungen lernbereit verhält, aber nicht bereit ist, dafür Abstriche am autonomen Gebrauch der Vernunft vorzunehmen?“ (Habermas, 2019, Bd. I, S. 100)

Auch wenn die angezielte Selbstvergewisserung der nachmetaphysischen Vernunft nicht umhinkommt, die Rolle der Religion in ihrer Entstehung zu berücksichtigen, muss sie dafür laut Habermas keine Abstriche an der Autonomie der Vernunft vornehmen. Die Reflexion auf den eigenen Standort schließe eben auch eine Reflexion auf dessen Herausbildung ein, und religiöse Gehalte haben in der Geschichte der Vernunft ihre Abdrücke hinterlassen. Ein angemessenes Selbstverständnis erhalte die Vernunft gerade durch die Aufarbeitung der Rolle der Religion in ihrer Bildungsgeschichte. Diese Überzeugung geht bei ihm mit der Zurückweisung einer Mentalität einher, die ihr religiöses Erbe kurzerhand verdrängt. Das *säkulare* Denken, das Habermas verfißt, ist nicht mit einem solchen, *säkularistischen* Denken zu verwechseln (vgl. Schmidt, 2020, S. 193). Diese Differenz legt er vor allem im achten Kapitel „An der Weggabelung des nachmetaphysischen Denkens“ entlang von Kants Anverwandlung und Humes Verabschiedung religiöser Ideen dar. Ich komme darauf im weiteren Verlauf zurück.

Zunächst bleibt aber zu klären, wieso Habermas die „Verflechtungsgeschichte“ (Saar, 2019b, S. 280) von Glauben und Wissen genealogisch aufarbeiten will. Was ist genau

gemeint, wenn er von „Genealogie“ spricht?⁸ Habermas schwebt in erster Linie eine vindikatorische Genealogie vor. Vindikatorisch⁹ deshalb, weil sie die nachmetaphysische Vernunft in Schutz nimmt. Habermas will – entgegen Nietzsche und Foucault – die Vernunft verteidigen, indem er in ihrer Bildungsgeschichte Lernprozesse nachweist. Es darf jedoch nicht davon ausgegangen werden, dass diese Prozesse in einem luftleeren Raum stattfinden. Denn sie sind bedingt durch die Zeit, zu der, und den Ort, an dem sie stattfinden. Laut Habermas (2019, Bd. I, S. 28) werden Lernprozesse durch neue Erkenntnisse über die objektive Welt und durch Krisen der sozialen Welt angestoßen. Reicht ein existierendes Deutungssystem nicht mehr aus, um neue Wissensbestände oder Erfahrungen konsistent zu verarbeiten, seien an ihm früher oder später Änderungen vorzunehmen. Diesen Zusammenhang nimmt die Genealogie bei Habermas in den Blick. Während die rationale Rekonstruktion den Gründen dafür nachgeht, ob eine Entwicklung tatsächlich als „Lernprozess“ bezeichnet werden kann, spürt die Genealogie den soziohistorischen Umständen nach, wodurch diese Prozesse zuallererst in Gang gesetzt werden (Habermas, 2012, S. 141f.). Die Perspektiven der Beobachter:innen und Teilnehmer:innen schieben sich so ineinander. Mit diesem bifokalen Ansatz will Habermas den Beweis für die angesprochenen „Fragmente und Splitter“ – in Gestalt von „Spuren der ‚Vernunft in der Geschichte‘“ (Habermas, 2019, Bd. I, S. 146) – erbringen. Er will die Wirkkraft vernünftiger Einsichten dadurch stärken, dass er eine in der Geschichte zumindest stellenweise vorhandene Vernunft nachweist. Wofür dieser Motivationsschub seines Erachtens vonnöten ist, verrät das Gedankenexperiment aus dem ersten Kapitel. Der gegenwartsdiagnostische Zug, der in dem Buch zumeist unterschwellig bleibt, kann anhand dieses Experiments nach außen gekehrt werden.

⁸ Bereits in „Das Sprachspiel verantwortlicher Urheberschaft und das Problem der Willensfreiheit“ hat Habermas (2009 [2006], Bd. V, S. 340) sein Programm als „natürliche Genealogie des sich selbst einholenden, als Produkt der Natur begreifenden Geistes“ bezeichnet.

⁹ Das lateinische Verb *vindicare* bedeutet unter Anderem so viel wie „schützen“ oder „sichern“. Die Bestimmung *vindicating genealogy* geht auf Koopman (2013, Kap. 2) zurück. Insgesamt schließt Habermas (2019, Bd. I, S. 64-70) mit seinem Vorhaben an Blumenbergs (1997) Studie über *Die Legitimität der Neuzeit* an.

Für das Gedankenexperiment setzt Habermas erneut bei der Naturalisierung der gesellschaftlichen Ordnung an, aber nun unter einem globalen Blickwinkel. Demnach haben wir es nicht mehr nur mit einer *intra-*, sondern auch mit einer *inter-*gesellschaftlichen Komplexität zu tun, die sich der demokratischen Selbstbestimmung zunehmend entzieht. Auf der einen Seite sind die heutigen Gesellschaften mit Herausforderungen wie dem anthropogenen Klimawandel konfrontiert. Solche Herausforderungen fallen nicht in den Kompetenzbereich einzelner Nationalstaaten. Auf der anderen Seite existieren bislang nur supranationale Institutionen, die nicht über ausreichend Kapazitäten zur Bewältigung derartiger Probleme verfügen: „Kurzum, mit den wachsenden systemischen Interdependenzen und den unbeherrschten Externalitäten der sich weltweit ausbreitenden Funktionssysteme verstärken sich auf der globalen Ebene Problemlagen, die sich dem Zugriff der bestehenden *political regimes* entziehen.“ (Habermas, 2019, Bd. I, S. 124) Die Naturalisierungstendenzen greifen demzufolge auf die globale Ordnung über: Die Imperative der transnational entfesselten Funktionssysteme wirken mehr und mehr wie unumstößliche Naturgesetze, denen sich die verschiedenen Demoi nur noch *fügen* können. Demokratische Selbstgesetzgebung rückt demgegenüber in weite Ferne. Die Moderne ist, mit einem geflügelten Ausdruck von Habermas, entgleist.

Aus dieser Analyse zieht er, wenn man so will, ‚in weltbürgerlicher Absicht‘ den Schluss, dass zur Einhegung der Funktionssysteme der Ausbau supranationaler Institutionen unerlässlich ist. Diese müssten aber, sofern sie Legitimität beanspruchen wollen, Ergebnis einer deliberativen Willensbildung jenseits der nationalen Öffentlichkeiten sein. Ein transnationaler Diskurs derart könne vorerst allerdings nur kontrafaktisch erdacht werden. Damit verlässt Habermas die Ebene der Empirie und betritt die des Gedankenexperiments. Dessen Ziel ist es, die Bedingung der Möglichkeit eines interkulturellen und interreligiösen Diskurses zur Institutionalisierung von globalen Grundsätzen politischer Gerechtigkeit zu sondieren (Habermas, 2019, Bd. I, S. 125). Ein genauerer Blick darauf lohnt, da sich mithilfe der Zielsetzung des Experiments auch die Zielsetzung des Buchs generell präzisieren lässt.

Das Gedankenexperiment vollzieht sich in zwei Schritten (Habermas, 2019, Bd. I, S. 129-131). In einem ersten Schritt sind ausschließlich Parteien mit verschiedenen Religionszugehörigkeiten zu dem Gespräch über globale Gerechtigkeitsgrundsätze zugelassen. Diese können sich, so Habermas, günstigenfalls in einem *overlapping consensus* (Rawls) auf gemeinsame Grundsätze einigen. In einem zweiten Schritt sind dagegen auch säkulare Parteien vertreten. Diese bestehen auf eine Begründung der Grundsätze, die unabhängig von religiösen Geltungsansprüchen bestehen kann. Das mache die eigentliche Schwierigkeit des Diskurses aus. Eine Einigung zwischen den religiösen und säkularen Parteien sei nur unter der Bedingung möglich, dass sich beide auf eine gemeinsame Diskussionsgrundlage einigen können; dass, anders ausgedrückt, „beide Seiten die komplementären Bürden der diskursiven Verständigung tragen.“ (Habermas, 2019, Bd. I, S. 133) Seitens der religiösen Parteien müsse die Bürde getragen werden, ein säkulares *gatekeeping* des Diskurses zu akzeptieren. Das heißt, religiöse Vorstellungen dürfen nur in übersetzter Fassung eingespeist werden.¹⁰ Seitens der säkularen Parteien müsse die Bürde getragen werden, religiöse Argumente nicht in säkularistischer Manier abzustreiten. Das heißt, religiösen Ideen darf nicht per se ein Wahrheitsgehalt abgesprochen werden. Im Endeffekt müssen sich in Habermas' Gedankenexperiment beide Seiten auf eine säkulare, zugleich aber für Wahrheitsgehalte von religiösen Ideen durchlässige Diskursrahmung verständigen können. Nur unter dieser Bedingung könne „auf der Grundlage einer diskursiven Willensbildung gerechtfertigtes kollektives Handeln von letztlich globaler Reichweite institutionalisiert werden.“ (Habermas, 2019, Bd. I, S. 72)

Was dies weiter erhellt, ist das Ziel, das Habermas mit *Auch eine Geschichte der Philosophie* im Ganzen verknüpft: Das Buch soll durch die Verteidigung eines *allgemeingültigen* Verständnisses von Vernunft, auf das sich säkulare und religiöse Parteien einigen können, nicht zuletzt einer politischen Willensbildung über

¹⁰ In „Religion in der Öffentlichkeit“ ist insofern von einem „institutionellen Übersetzungsvorbehalt“ die Rede (Habermas, 2009 [2005], Bd. IV, S. 277).

unterschiedliche Kulturkreise hinweg den Weg bereiten (vgl. Mendieta, 2018: 290).¹¹ Wie noch zu sehen sein wird, nimmt das Postskriptum hier den Ball auf. Es weist auf historische Lernprozesse hin, die uns ermutigen sollen, neue Lernprozesse in Form überstaatlicher Demokratisierungsprozesse zu initiieren. Diesen Argumentationsbogen aufgezogen, schließt sich jetzt die Beschäftigung mit dessen Leitfaden in den drei Zwischenbetrachtungen an.

III. Die Desozialisierung von Deutungssystemen als Leitfaden

Die drei Zwischenbetrachtungen sind gewissermaßen die Gelenke, welche die Auslegungen klassischer Texte und Erläuterungen gesellschaftlicher Ereignisse in einen gedanklichen Bewegungszusammenhang bringen. Dieser Zusammenhang besteht in der Desozialisierung von Deutungssystemen (vgl. als Vorarbeit dazu Habermas, 2009, Bd. V, S. 203-270). Systeme, mit denen Menschen die Welt und ihre Stellung darin interpretieren, erfahren nach Habermas immer dann eine „Desozialisierung“, wenn Verdinglichungen überwunden werden. Eine „Verdinglichung“ wiederum liegt vor, wenn Züge der Lebenswelt zu Zügen der Welt an sich verklärt werden.¹² Das geschieht, sobald intuitive Überzeugungen, die unser alltägliches Handeln strukturieren, in die

¹¹ Dadurch setzt sich Habermas einem postkolonialen Einwand aus: Ist es nicht widersprüchlich, für die paritätische Mitbestimmung in einem interkulturellen Diskurs zu plädieren und diesem gleichzeitig eine kulturspezifische Vorstellung von Vernunft vorzuordnen? Habermas antwortet darauf mit dem Zugeständnis, dass der Begriff von Vernunft, den er vertritt, durchaus das Ergebnis einer okzidentalen Entstehungsgeschichte ist und insofern in diesem Kontext zu verorten. Er hält nichtsdestoweniger daran fest, dass dieser Vernunftbegriff universelle Geltung beanspruchen kann und insofern den Kontext seiner Genese übersteigt. Sein Beweisgang dafür kann wie folgt skizziert werden: Wenn sich das nachmetaphysische Denken auch auf einem spezifischen Entwicklungspfad ausgebildet hat, so habe dieser doch einen Ausgangspunkt, den er mit den anderen Entwicklungspfaden teilt. Und weil die unterschiedlichen Kulturkreise der Gegenwart einen geteilten Ausgangspunkt besitzen, mündeten sie – im Falle von ähnlichen historischen Herausforderungen – auch in homogene Denkungsarten. Die gemeinsame Wurzel sieht Habermas in der sogenannten Achsenzeit (Jaspers, 2016), die als Querverbindung zwischen den Kulturen für ihn den Allgemeinheitsanspruch des nachmetaphysischen Denkens verbürgt. Den Beleg dafür, „dass zwischen den großen Zivilisationen Verwandtschaften bestehen, die auf ähnliche kognitive Entwicklungspfade schließen lassen“ (Habermas, 2019, Bd. I, S. 134), fächert er anschließend im zweiten und dritten Kapitel des Buchs über 300 Seiten auf. Daran knüpft die erste Zwischenbetrachtung an, in der Habermas zusammenfassend bestätigt: „Die aufgezählten Gemeinsamkeiten in der Struktur der [achsenzeitlichen] Weltbilder stützen die Hypothese eines ähnlichen kognitiven Entwicklungsschubes in den Herkunftskulturen dieser Lehren.“ (Habermas, 2019, Bd. I, S. 478)

¹² Brunkhorst (2013, S. 40) spricht von der Lebenswelt erhellend als von einem „implizit mitlaufenden Hintergrund gemeinsamen Wissens, geteilter Erwartungen, überlappender Wertorientierungen.“

Wahrnehmung der Welt eingefädelt werden. Die „hinterrücks vertraute ‚Grammatik‘ der Gesellschaft“ liefert in einem solchen Fall „die semantischen Bausteine für das ‚Bild‘ des Universums – sie wird *als Struktur auf die Welt im Ganzen projiziert*.“ (Habermas, 2019, Bd. I, S. 255; vgl. Menke, 2015, S. 210) Die *entdinglichende* Entdeckung einer solchen Projektion ist für Habermas ein Schritt in der Desozialisierung von Deutungssystemen. Historisch gesehen beschreibt er die Abfolge vieler solcher Schritte als *eine* Lernkurve,¹³ die er entlang der Zwischenbetrachtungen in drei Etappen unterteilt: erstens das Auftreten des achsenzeitlichen Deutungssystems (1), zweitens des subjektphilosophischen (2) und drittens des intersubjektivistischen (3). Im Laufe dieser Etappen verliere die Welt stückweise ihren lebensweltlich-imprägnierten Charakter und gewinne an Objektivität. Deswegen spricht Habermas auch von einer kontinuierlichen „Reinigung der objektiven Welt.“ (Habermas, 2019, Bd. I, S. 472) Dieser Vorgang nimmt schärfere Konturen an, wenn man sich der ersten Zwischenbetrachtungen von *Auch eine Geschichte der Philosophie* zuwendet – und damit der Überwindung von mythischen Deutungsmustern durch die achsenzeitlichen Weltbilder als einem markanten Ausdruck von Desozialisierung.

1. Die Wende zu den achsenzeitlichen Weltbildern

In aller Kürze rekapituliert Habermas in der ersten Zwischenbetrachtung die bis dahin wichtigste Etappe seines Buchs: dass in der Achsenzeit von 800 bis 200 vor Christus mythische Deutungsmuster durch das mundane Wissen aufgesprengt worden sind. Mythen legen die Welt gemäß Habermas so aus, „*dass jeder mit jedem kommuniziert*; auch das Naturgeschehen wird im mythischen Denken an die eingewöhnten sozialen Ordnungen und Praktiken angeglichen.“ (Habermas, 2019, Bd. I, S. 470) Ein Beispiel dafür, mit dem ich zu Beginn des Leitfadens verdeutlichen will, was bei der Desozialisierung von Deutungssystemen passiert, ist die mythische Erklärung für den fehlgeschlagenen Feldzug von Xerxes I. gegen Athen. Als seine Armee auf dem Weg nach

¹³ In der Überschau handelt es sich zwar um eine unilineare Lernkurve, sie setzt sich aber in Wirklichkeit aus zahllosen gelungenen und gescheiterten Lernprozessen zusammen (vgl. Allen, 2019, S. 84).

Griechenland den Hellespont erreicht, lässt der persische Großkönig zur Überquerung der Meerenge eine Brücke errichten. Doch diese wird von den Fluten niedergerissen. Xerxes bestraft daraufhin das Meer mit 300 Peitschenhieben. Zwar gelingt der Bau der Brücke im zweiten Anlauf, aber die Hybris des Perserkönigs zieht im Mythos zwangsläufig die Selbstzerstörung nach sich. Und so erleiden die Perser in der Schlacht von Salamis bekanntlich eine verheerende Niederlage. An dieser Erzählung wird ersichtlich, dass soziale Schemata wie die Überzeugung, dass Hochmut vor dem Fall kommt, im Mythos auf das Weltgeschehen im Ganzen übertragen werden. Anders ausgedrückt: Ein Schema sozialer Beziehungen wird zu einem objektiven Verhältnis *hypostasiert*. Doch an solchen Deutungsmustern stößt sich, so Habermas, das mundane Wissen in den frühen Hochkulturen. Das erfahrungsbasierte Wissen, das sich die Menschen einerseits im Umgang mit der Natur, andererseits im Umgang untereinander aneignen, schränke die Erklärungskraft von Mythen mehr und mehr ein. Es nötige zunächst zu Korrekturen, dann zu ihrer vollständigen Revision. Die kognitiven Dissonanzen, das heißt die Unvereinbarkeiten des neu gesammelten Wissens mit den überlieferten Mythen, mündeten schließlich in dem Lernschub der Achsenzeit.

Anstelle der Mythen treten in der Achsenzeit die Deutungssysteme des jüdischen Monotheismus, des Buddhismus, des Konfuzianismus und des Taoismus sowie der klassischen griechischen Philosophie, die gemäß Habermas vor allem zwei Strukturmerkmale teilen. Sie bringen einen doppelten Durchbruch mit sich, zum einen zu einer (kognitiv) *totalisierenden*, zum anderen zu einer (sozialkognitiv) *universalisierenden* Weltsicht. Für das erste Merkmal knüpft Habermas an Eisenstadts (1982) Beobachtung der Herausbildung von *transcendental visions* an. Die achsenzeitlichen Weltbilder grenzen sich demzufolge von den flachen Ontologien der Mythen dadurch ab, dass sie einen transzendenten Bezugspunkt setzen. Dieser Punkt wird von etwas Göttlichem oder auch von einem Gott besetzt. So erhalte eine, im weiten Sinne, ontologische Differenz Einzug. Das innerweltliche Geschehen wird von einer zugrundeliegenden Kraft unterschieden: „Die religiös-metaphysischen Lehren unterscheiden sich von den mythischen Erzählungen durch die Distanz, die sie zu einer

im Ganzen auf Distanz gebrachten Welt einnehmen.“ (Habermas, 2019, Bd. I, S. 464) Demnach entwerfen die Deutungssysteme der Achsenzeit die Welt von einem transmundanen Standpunkt aus als eine umfassende Totalität, in der wir als Menschen beheimatet sind.

Neben der ‚Totalen‘ auf die Welt taucht laut Habermas zudem ein universeller Geltungsanspruch von Normen auf: „[M]it den religiösen und metaphysischen Weltbildern der Achsenzeit haben sich *allgemein verbindliche* Normen herausgebildet.“ (Habermas, 2019, Bd. I, S. 464) Die Ursache davon ist in seinen Augen, dass der transzendente Bezugspunkt der Weltbilder mit der Urheberschaft von Normen gekoppelt wird. Indem die gesetzgebende Instanz in einer überweltlichen Sphäre verortet wird, herrschen deren Gesetze auch über die ganze Welt – also universell. Für den weiteren Argumentationsgang ist hierbei von besonderer Relevanz, dass dieser Universalismus mit „der Gewährleistung *rettender* Gerechtigkeit“ verknüpft wird (Habermas, 2019, Bd. I, S. 465). Das bedeutet, dass der göttliche Gesetzgeber, der die Handlungsnormen aufstellt, letzten Endes auch deren Achtung und Missachtung sanktioniert. Er liefert somit eine oder, vielmehr, die schlagende Motivation zur Befolgung der Normen. Das nachmetaphysische Denken hingegen kann per Definition nicht auf eine metaphysisch fundierte Motivation zur Normenbefolgung zurückgreifen. Das wird in der nächsten Zwischenbetrachtung, auf die ich sogleich zu sprechen komme, als das Hauptproblem des Buchs hervortreten.

Zwar seien mit den Mythen einige Verdinglichungen überwunden worden, resümiert Habermas, doch in den Weltbildern der Achsenzeit spiegele sich nach wie vor das präreflexive Wissen der Lebenswelt. Auch sie erklären die Welt anhand von lebensweltlichen Mustern. Die achsenzeitlichen Weltbilder zeichnen sich ihm zufolge insbesondere durch zwei Verdinglichungen aus (Habermas, 2019, Bd. I, S. 474). Zum einen spiegele sich in ihnen die Intuition, dass die Welt um uns herum angeordnet ist: Die Menschen bilden in diesen Deutungssystemen das Zentrum, um das sich alles dreht. Zum anderen spiegele sich in ihnen die lebensweltliche Verschmelzung von beschreibenden und wertenden Aussagen: Die Weltbilder der Achsenzeit sind nicht nur

deskriptiv, sondern auch präskriptiv – beides ist in ihnen nicht voneinander zu trennen. Damit sind die Bruchstellen benannt, in welche die Subjektphilosophie bei Habermas ihre Keile treiben wird. Dies ist aber schon Inhalt der zweiten Zwischenbetrachtung, die den Faden der Desozialisierung von Deutungssystemen bei der Achsenzeit aufnimmt und bis zu der nächsten großen Etappe von *Auch eine Geschichte der Philosophie*, dem Paradigmenwechsel zur Subjektphilosophie, weiterspinnt.

2. Die Wende zur Subjektphilosophie

Die zweite Zwischenbetrachtung schreibt die Lernkurve, nunmehr in Engführung auf den westlichen Entwicklungspfad, fort. Die Welt wird, so Habermas, mit dem Übergang zur Subjektphilosophie weiter objektiviert. Um diesen Paradigmenwechsel zu skizzieren, unternehme ich einen Sprung vom vierten zum siebten Kapitel des Buchs. Statt das Panorama dieser Kapitel vom Urchristentum bis zum neuzeitlichen Vernunftrecht abzubilden, werde ich lediglich den entscheidenden Umschlag darlegen: die subjektphilosophische Wende. Es sei aber daran erinnert, dass die Subjektphilosophie das Zwischenergebnis einer Verkettung von unzähligen, materiellen wie ideellen Entwicklungen darstellt. Entgegen der gerafften Darstellung, mit der ich mich an dem roten Faden des zweibändigen Werkes orientiere, stellt sie genau besehen eine heterogene Reaktion auf mannigfaltige Herausforderungen dar.

Folgt man der Darlegung von Habermas (2019, Bd. II, S. 205f.), löst sich mit dem Übergang zur Subjektphilosophie als Erstes die Zentrierung der Welt auf, die mit der Achsenzeit Einzug erhalten hatte. Ihre zentrierte Struktur verliert die Welt dadurch, dass sie nun nicht mehr der Lebenswelt gleich als etwas *Umgebendes* begriffen wird, sondern als eine Ansammlung von durch Wahrnehmung vermittelten Erscheinungen. Das moderne Subjekt verortet sich nicht länger inmitten einer umfassenden Einheit, sondern schlicht *gegenüber* der Gesamtheit der weltlichen Phänomene (Habermas, 2019, Bd. II, S. 120). Die subjektphilosophische Weltsicht reißt so zwischen dem erkennenden Subjekt und den erkennbaren Objekten eine Kluft auf. Ihre epistemologische Grundstruktur ist dualistisch. Habermas selbst wird versuchen, das mit seiner

Kommunikationstheorie in eine triadische Struktur zu überführen. Darauf liegt das Hauptaugenmerk der dritten Zwischenbetrachtung. Für die Subjektphilosophie gilt laut ihm aber zunächst einmal, dass das Subjekt zwar Erfahrungen mit den Dingen der Welt macht, sie auch in eine Ordnung zueinander bringen, aber diese nicht mehr auf eine göttliche Ordnungsmacht zurückführen kann.

An die Stelle des göttlichen Referenzpunktes tritt in der Subjektphilosophie die Referenz auf das Subjekt. Habermas (2019, Bd. II, S. 112) selbst beschreibt dies als „Perspektivenwechsel von einem bisher theologisch als selbstverständlich vorausgesetzten absoluten Gottesstandpunkt zu einer reflexiv auf das erkennende und handelnde Subjekt gerichteten Perspektive der *ersten Person gegenüber der Welt*.“ Das Subjekt, das aus der Hand Gottes entlassen ist (*ex manu capere*), gehe daraus als Letztinstanz der Erkenntnis hervor und damit auch als auf sich selbst verwiesen. Einfacher ausgedrückt: Die Welt und das Selbst können nur noch von der Warte des einzelnen Subjekts aus betrachtet werden. Das kann als Befreiung betrachtet werden, aber ebenso sehr als Bedrohung. Denn in dieser neuartigen Situation müssen die Subjekte nicht nur aus eigenen Kräften Orientierung in der Welt finden. Auch müssen sie Normen, welche die soziale Integration gewährleisten, allein mithilfe ihres Vernunftvermögens aufstellen. Sie können, das ist der zweite Keil der Subjektphilosophie, ihre Handlungsregeln nicht länger einem präskriptiven Weltbild entnehmen. Hierauf habe ich eingangs als besondere Problemlage hingewiesen: Moderne Gesellschaften müssen sozialintegrative Normen aus sich selber schöpfen. Entlang des Diskurses von Glauben und Wissen stellt sich das Problem nun in einem etwas anderen Licht dar.

Das Problem der Begründung bindender Normen drängt sich gerade durch die zweiseitige Emanzipation des Subjekts in der Frühmoderne auf. Die Ordnung der Welt und die Rolle des Menschen in ihr sind nicht mehr durch eine göttliche Autorität besiegelt. Und eben das erweist sich in normativer Hinsicht als folgeträftig. Denn in letzter Konsequenz verbietet die moderne Weltansicht jedweden Rückgriff auf eine göttliche Instanz, die als Urheberin universeller Normen mit schlagendem

Sanktionspotential fungieren könnte. Das hat Habermas (2009 [1996], Bd. III, S. 311) schon in „Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral“ thematisiert: „Die Geltung *allgemein verbindlicher* moralischer Regeln kann jedenfalls nicht mehr mit Gründen und Interpretationen erklärt werden, welche die Existenz und die Rolle eines transzendenten Schöpfer- und Erlösergottes voraussetzen.“ Die Kernfrage, die sich infolgedessen ergibt, ist: ob und, wenn ja, wie die bindende Geltung von Normen ohne den Gebrauch einer transzendenten Größe begründet werden kann. Wie können die modernen Subjekte „aus eigener Kraft die Bindungskraft der gesetzgebenden Autorität Gottes ersetzen?“ (Habermas, 2019, Bd. II, S. 201)

Richtet man sich nach der Geschichte der Philosophie, die Habermas schreibt, haben Hume und Kant auf diese Herausforderung mit ganz unterschiedlichen Antworten reagiert. Ersterer verwerfe die Frage nach gerechtfertigten Normen, indem er das Phänomen der Normativität emotivistisch eskamotiere (Habermas, 2019, Bd. II, S. 207). Letzterer hingegen bemühe eine vernunftautonome Grundlegung von Normen, die wegen der fehlenden „Rückendeckung einer gläubigen Zuversicht auf die ausgleichende Gerechtigkeit einer intervenierenden Macht“ jedoch nicht ausreichend Wirkkraft entfalte (Habermas, 2019, Bd. II, S. 209). Diesen Gegensatz legt Habermas im achten Kapitel ausführlich dar. Hume und Kant befassen sich ihm zufolge zwar beide mit den theologischen Erbstücken der praktischen Philosophie, wie den Vorstellungen der „Person“, des „Willens“ oder der „normativen Verbindlichkeit“. In ihrem Umgang mit diesen Grundbegriffen sieht er allerdings einen fundamentalen Unterschied, weshalb sich bei Hume und Kant der Weg des nachmetaphysischen Denkens gabelte. Hume auf der einen Seite liquidiere die Vorstellung von normativer Verbindlichkeit, indem er alle Werturteile auf subjektive Affekte und Präferenzen zurückführt (Habermas, 2019, Bd. II, S. 267-271). Kant auf der anderen Seite schlage eine andere Richtung ein. Denn „im Gegensatz zu Hume geht Kant davon aus, dass die praktische Vernunft in religiösen Überlieferungen einen moralischen Gehalt wiedererkennen kann, der sich mit Gründen rechtfertigen lässt.“ (Habermas, 2019, Bd. II, S. 304) Bei Kant trete so auch „an die Stelle der Autorität des göttlichen Willens und seiner Gesetze“ die Idee der

Selbstgesetzgebung. Er verfolge damit das Ziel, „die *Bindungskraft* moralischer Normen zu begründen.“ (Habermas, 2019, Bd. II, S. 344)

Doch mit der kantischen Begründungsstrategie von Normen tut sich für Habermas das bereits mehrfach angesprochene Motivationsproblem auf: Bei der Ablösung des eschatologischen Geltungsmodus durch eine deontologische Begründung gehe das Moment der göttlichen Sanktion verloren. Das bedeutet, die Zugkraft der Vernunft kann die Idee rettender Gerechtigkeit nicht ohne Weiteres aufwiegen. Kant selbst habe für dieses Manko keine überzeugende Lösung gefunden. Er konnte das Problem der Bindungskraft von Normen Habermas' Meinung nach gerade deshalb nicht lösen, weil er dem subjektphilosophischen Denken verhaftet geblieben ist. Deswegen entwickelt Habermas seine eigene Lösungsstrategie vor dem Hintergrund eines neuen Paradigmas, und zwar dem der Intersubjektivität. Diese kommunikationstheoretische Peripetie stellt im Leitfaden von *Auch eine Geschichte der Philosophie* die nächste große Etappe dar und steht entsprechend im Mittelpunkt der dritten und letzten Zwischenbetrachtung.

3. Die Wende zum Intersubjektivitätsparadigma

Ab dem neunten Kapitel holt Habermas sein eigenes Denken, stärker noch als zuvor schon, ideengeschichtlich ein. Dabei beruft er sich zunächst auf Chladenius, Herder, Schleiermacher und von Humboldt als Wegbereiter des intersubjektivistischen Deutungssystems.¹⁴ Der Wechsel von dem Paradigma der Subjektivität, das ich soeben skizziert habe, zu dem der Intersubjektivität stellt allerdings keinen glatten Übergang dar. Vielmehr hatte Hegel noch versucht, die spannungsreichen Zustände seiner Zeit mit Mitteln der Subjektphilosophie „auf den Begriff“ zu bringen. Die Entwicklung zu einem intersubjektiven Deutungssystem habe er aber nicht mehr umzukehren vermocht. Damit ist der Leitfaden am letzten Umschlagspunkt der Desozialisierung von Deutungssystemen angekommen.

¹⁴ Von Herder (1985-2000) und seinem Essay „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit“ entlehnt Habermas wegen der historiographischen Parallelen auch den Titel seines neuen Buchs (vgl. Habermas, 2019, Bd. II, S. 431f.)

Der Subjektphilosophie stellt Habermas den Gedanken der Intersubjektivität entgegen. Unter subjektphilosophischen Bedingungen stand das einzelne Subjekt der objektiven Welt frontal gegenüber. Im Zuge der Wende, die Habermas bestreitet, verändert sich diese Konstellation grundlegend. Das Subjekt wird nun als eines betrachtet, das ‚kommunikativ vergesellschaftet‘ ist. Als solches begegnet es der Welt immer schon *vermittelt* durch die Beziehungen der Subjekte untereinander. Das heißt, dass unsere Eindrücke von der Welt durch die Verhältnisse geprägt sind, in denen wir mit anderen leben. Dies kann man auch an der triadischen Struktur des intersubjektivistischen Deutungssystems klar machen: Wenn sich ein Subjekt mit einem anderen Subjekt – also intersubjektiv – über etwas in der Welt verständigt, dann belegen sie dieses Etwas immer schon mit Eigenschaften, die ihrem Verhältnis untereinander zugrunde liegen. Das Selbst- und Weltverständnis erfährt in dieser Perspektive eine Dezentrierung. Das Subjekt kann seine Erfahrungen nicht mehr auf sich als isoliertes Selbst zurückführen. Anstelle der Selbstreferenz im Singular tritt die Bezugnahme auf Subjekte *im Plural*, auf ein Wir von miteinander vergesellschafteten Menschen. Die Perspektive der ersten Person Plural hebt diejenige der ersten Person Singular auf.

Diese Dezentrierung wird von Habermas aber sogleich in einer zentripetalen Bewegung eingefangen. In deren Mitte steht die Lebenswelt, welche die kommunikativ vergesellschafteten Subjekte miteinander teilen. Als Nabel aller intersubjektiven Beziehungen liefere die Lebenswelt letztendlich diejenigen Schemata, anhand derer wir die Welt und unsere Stellung in ihr interpretieren. Mithin drücke sie der Welt insgesamt ihren Stempel auf. Stück für Stück könne es uns aber gelingen, die Projektionen des lebensweltlichen Hintergrunds zu durchschauen. Es sollte bis hierhin deutlich geworden sein, dass der Leitfaden von *Auch eine Geschichte der Philosophie* genau das belegen soll. Gleichzeitig zielt Habermas mit dieser *Rezentrierung* darauf ab, dass die Verstrickung der Subjekte in die Lebenswelt die Möglichkeit versperrt, einen *view from nowhere* einzunehmen. Jede Darstellung dessen, was ist, zehre zwangsläufig von Zuschreibungen aus dem Sinnfundus, den die Lebenswelt zur Verfügung stellt. Folglich erweise sich der unvermittelte Blick auf die Welt, wie ihn der Szientismus für sich in

Anspruch nimmt, als Irrtum. Man kommt bei der Klärung des Selbst- und Weltverständnisses schlechterdings nicht umhin, auf die Lebenswelt als Ankerpunkt aller Erfahrungen zu rekurrieren. Dies ist die anti-szientistische Volte, die Habermas im neuen Buch schlägt.

Hieran schließt seine „metaphysikkritische Pointe“ an (Habermas, 2019, Bd. II, S. 568; vgl. Yates, 2019). Diese besteht ebenfalls darin, dass metaphysische Auffassungen den Übertragungen aus der Lebenswelt latent verhaftet bleiben. Das nachmetaphysische Denken sei dem insofern überlegen, als es die Verwendung des lebensweltlichen Hintergrunds ins Bewusstsein hebt (Wolterstorff, 2013, S. 96). Dem *meaning-making* durch metaphysische Deutungen von unserer Stellung in der Welt wird bei Habermas ein Riegel vorgeschoben, da jeder Deutungsversuch letzten Endes auf dem harten Boden der Lebenswelt zu erden ist. Mit der Kritik an Denkungsarten, welche die „Nichtintergebarkeit“ der Lebenswelt *nicht* ausreichend berücksichtigen (Habermas, 2019, Bd. II, S. 567f.), endet der philosophiegeschichtliche Dreischritt in Habermas' neuem Buch. Die darin bestrittene Desozialisierung von Deutungssystemen hatte ihren Ausgang bei der Achsenzeit genommen, hat sich sodann der Subjektphilosophie zugewandt und ist zuletzt in die intersubjektivistische Wende eingemündet. Dem lag das übergreifende Narrativ zugrunde, dass Projektionen lebensweltlicher Muster auf die Welt als solche nach und nach überwunden worden sind.

Das erste Für und Wider des Buchs – *für* das nachmetaphysische und *wider* das szientistische Denken – ist an diesem Punkt hinreichend eingeholt. Hingegen harren die Ausführungen noch eines zeitdiagnostischen Rückbezugs. Welches Fazit kann aus *Auch eine Geschichte der Philosophie* mit Blick auf die entgleisende Modernisierung gezogen werden? Was trägt Habermas' Genealogie des nachmetaphysischen Denkens zu der „Initiative zum Gebrauch unserer *vernünftigen Freiheit*“ bei? Um das vor Augen zu führen, ist die Gegenüberstellung der beiden Handlungsoptionen hilfreich, zwischen denen wir ihm zufolge gegenwärtig die Wahl haben:

„Die Genealogie nachmetaphysischen Denkens wird auf die praktische Alternative hinauslaufen, ob wir auf den historischen Spuren der Lernprozesse endlicher Subjekte im Bewusstsein unserer Fallibilität nach wie vor versuchen können, von unserer

Vernunft einen autonomen, also von selbstgegebenen Normen geleiteten Gebrauch zu machen, um auf unser gesellschaftliches Dasein doch noch einen, wie immer geringen, aber praktisch *gestaltenden* Einfluss zu nehmen – oder ob es dafür keinen Spielraum gibt, sodass wir zu der fatalistischen beziehungsweise ‚realistischen‘ Einsicht genötigt sind, gegebene Präferenzen auf der Grundlage des technisch verwertbaren Wissens der objektivierenden Wissenschaften an die selbsterzeugte gesellschaftliche Komplexität *unbeherrschbarer* systemischer Zusammenhänge auf kluge Weise *anzupassen*.“ (Habermas, 2019, Bd. II, S. 588)

Habermas’ „praktische Alternative“ besteht kurz gesagt zwischen Autonomie und Adaption, zwischen, wie es in dem Auszug heißt, Gestaltung und Anpassung. Entweder entscheiden wir uns dafür, die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse vernünftiger zu gestalten, *oder* dafür, uns in sie einzufügen. Ob die erste Handlungsoption ergriffen wird, ist aber nicht zuletzt eine Frage der Motivation: Können sich die Gesellschaftsmitglieder angesichts der verselbstständigten Systemzwänge zum Gebrauch ihrer Freiheit aufrufen? Und können sie dabei auf entgegenkommende gesellschaftliche Dynamiken hoffen? Wenn sie nicht nur passiv-affirmativ gegenüber dem Bestehenden agieren wollen, sondern auf demokratische Weise *transformativ*, müssen sie ein Interesse daran nehmen, dass selbstbestimmte Veränderungen grundsätzlich wirksam werden können. Eben darin besteht das kantische „Interesse der Vernunft“, dem Habermas Genüge tun will. Er sucht eine zusätzliche Triebfeder zur Selbstbestimmung; etwas, „wodurch Vernunft praktisch, d.i. eine den [politischen] Willen bestimmende Ursache wird.“ (GMS, AA 04: 459 Fn.) Diese Triebfeder darf der Vernunft allerdings nicht von außen zuwachsen, sondern muss durch sie selbst aufgebildet werden. Denn alles andere würde die Vernunftautonomie infrage stellen (Forst, 2015, S. 125), an der Habermas festhält. Deswegen soll allein die *Selbstvergewisserung*, dass vernünftiges Handeln positive Ergebnisse bewirken kann, als Ansporn zum vernünftigen Handeln dienen. Wo Habermas eine solche, in Fragmenten und Splintern positivierete Vernunft sieht, gibt er auf den letzten Seiten von *Auch eine Geschichte der Philosophie* zu verstehen.

IV. Zur Übersetzung der Verheißung rettender Gerechtigkeit

Aber was kann überhaupt damit gemeint sein, wenn von einer „positivierten“ Vernunft die Rede ist? Wo und wie kann Vernunft vorhanden sein? Für eine Antwort darauf muss man sich vergegenwärtigen, dass die Vernunft nicht nur ein bloß ‚subjektives‘ Vermögen darstellt, mit dem Menschen in theoretischer Hinsicht die Welt erkennen und in praktischer Hinsicht ihr Handeln anleiten. Vielmehr können Vernunftgehalte auch ausgelagert werden, indem sie in eine institutionelle Gestalt gegossen werden. Auf diese Art und Weise nimmt die Vernunft einen ‚objektiven‘ Ausdruck an. Menschen können gewissermaßen materialisieren, was sie für vernünftig erachten. Sie können es in die Institutionen einschreiben, die ihre Gesellschaft strukturieren. Halten sie es beispielsweise für vernünftig, dass jedes Mitglied der Gesellschaft Zugang zu Bildung haben sollte, können sie diesen Grundsatz unter gegebenen Umständen durch ein allgemeines Bildungssystem verwirklichen. Die Gründe, die bestimmte Institutionen rechtfertigen, sind entsprechend vielfältig. Sie reichen von instrumentellen und pragmatischen über ethische bis hin zu moralischen Erwägungen und hängen davon ab, mit welchen Problemen eine Gesellschaft konfrontiert ist.

Institutionen fußen gemäß dieser diskurstheoretischen Perspektive auf ‚geronnenen Gründen‘ – Gründen, die durch andere Gründe, die ihnen zuwiderlaufen, wieder *brüchig* werden können. Bei diesen Brüchen spielen Lernprozesse eine zentrale Rolle, womit ich erneut an Habermas’ Argumentationsgang anknüpfe. Lernprozesse sind bei ihm Antworten auf kognitiven und sozialintegrativen Problemdruck, der die Traglast der bestehenden Deutungssysteme und Institutionen überschreitet. Darum geben sie den Menschen Gründe dafür, Deutungssysteme und Institutionen zu modifizieren oder sogar neue zu konstituieren. Lernen wir etwa, dass globale Kooperation unumgänglich ist, um den anthropogenen Klimawandel einzudämmen, dann können wir im günstigen Falle nationale Institutionen zur Bekämpfung des Klimawandels durch supranationale ersetzen. Auf diese Art und Weise schlagen sich Lernprozesse in Form von geronnenen Gründen in Institutionen nieder. Sie finden sich in ihnen verkörpert. Und solche

institutionellen Ablagerungen von Lernprozessen sind es, auf die Habermas es für die inhaltliche Pointe von *Auch eine Geschichte der Philosophie* absieht. Entscheidend sind für ihn nunmehr Lernprozesse in politisch-moralischer Hinsicht. Im Gegensatz zum Fokus des Leitfadens auf kognitive Lernprozesse scheint es sich um einen abrupten Schwenk zu handeln. Das ist der Tatsache geschuldet, dass der Leitfaden nicht alle Inhalte des Buchs abdeckt. Politisch-moralische Lernprozesse werden dort zwar nur am Rande thematisiert, im Rest des Buchs aber sehr wohl ausführlicher, zum Beispiel in den Passagen zur Entstehung demokratischer Verfassungsstaaten, auf die ich im Folgenden Bezug nehme.

Habermas ruft im Postskriptum nochmals die Problemdiagnose in Erinnerung, die den Anlass für das Buch bildet. Demnach wird gegenwärtig mit einer intergesellschaftlichen Komplexität konfrontiert, die sich der demokratischen Selbstbestimmung immer mehr entzieht. Globale Steuerungsprobleme sind immer weniger von supranationalen Steuerungskapazitäten gedeckt. Um diese verselbstständigte Tendenz wieder auf eine selbstbestimmte Entwicklung umzupolen, bedarf es nach Habermas der politischen Willensbildung und des politischen Handelns jenseits des Nationalstaats. Das mache wiederum einen Bewusstseinswandel notwendig, der eine politische Vergemeinschaftung über nationale Grenzen hinweg ermöglicht. Darunter falle vor allem die Bereitschaft zur Perspektiven- und Interessenübernahme in Bezug auf Menschen, die in anderen Ländern leben (Habermas, 2019, Bd. II, S. 800).¹⁵ Damit meint er die Bereitschaft, sie in den „sozialen Umkreis der ‚wir‘ sagenden Personen einzubeziehen, die untereinander moralische oder rechtliche

¹⁵ Dieses Motiv spielt, mit Hauptaugenmerk auf die Europäische Union, auch in dem jüngsten Aufsatz von Habermas (2021, S. 40f.) „Nochmal einmal: Zum Verhältnis von Moralität und Sittlichkeit“ eine Schlüsselrolle: „Aus dieser [Kulturen-übergreifenden] Sicht ermessens wir nämlich erst die Größenordnung des Problems, das die europäischen Völker in der Gegenwart lösen müssten, um gegenüber den Imperativen eines weltweit entfesselten Finanzkapitalismus ihre im Zuge der wirtschaftlichen Globalisierung eingebüßten politischen Handlungsfähigkeiten auf transnationaler Ebene wiederzugewinnen. [...] [S]ie müssten ein politisches Gehäuse, das im Falle der Nationalstaatsbildung vielfach schon bestanden hatte, erst noch hervorbringen. Allein, den nationalen und insbesondere den wirtschaftsnationalen Egoismus ihrer Staaten könnten die Völker erst überwinden, wenn sie das bornierte Bewusstsein ihrer nationalstaatlichen Kulturen durchbrechen würden. Sie müssten ihre nationalen Öffentlichkeiten füreinander öffnen und bereit sein, über nationale Grenzen hinweg ihre Perspektiven gegenseitig auszutauschen.“

„Ansprüche gegenseitig erheben dürfen.“ (Habermas, 2019, Bd. II, S. 792) Erst auf Grundlage eines solchen Wandels kann es Habermas zufolge eine transnationale Integration geben, die den übergreifenden politischen Willen und Durchsetzungskraft zur erfolgreichen Bearbeitung globaler Probleme hervorbringt. Doch was kann die Menschen angesichts dieser außerordentlichen Herausforderungen ermutigen? Wieso sollten sie nicht kurzerhand vor den Problemen kapitulieren? Ist die *Spontaneität* vernünftiger Freiheit gegenüber den *naturalisierten* Systemzwängen des entfesselten Wirtschaftssystems nicht völlig vergeblich? Diesen Problemkomplex stellt Habermas zum Ende des neuen Buchs in den Mittelpunkt seiner Überlegungen.

Abermals erhebt er damit die Frage nach politischer Selbstbestimmung, genauer gesagt, die Frage nach dem Antrieb zur politischen Selbstbestimmung. Unter nachmetaphysischen Vorzeichen kann, wie erläutert worden ist, kein Gott die ‚Anziehungskraft‘ der kollektiven Autonomie mehr stärken. Autonomes Handeln kann nicht durch den Gedanken gestützt werden, dass ein göttlicher Gesetzgeber uns für unsere Handlungen schlussendlich zur Verantwortung zieht. Den semantischen Kern einer derartigen Vorstellung vergeltender Gerechtigkeit will Habermas aber nicht aufgeben. Mehr noch, er will dafür eine Übersetzung anbieten. Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass die Fortsetzung des Diskurses von Glauben und Wissen für ihn deswegen eine solche Relevanz besitzt, weil er durch die säkulare Transformation von religiösen Gehalten Potentiale freilegen will, die uns gegen den Defätismus der Vernunft gefeit machen. Aber erst an diesem Punkt tritt die eigentliche Stoßrichtung dieses Vorhabens klar zutage.

Habermas argumentiert, dass mit der Idee der rettenden Gerechtigkeit ein wesentlicher religiöser Gehalt noch unübersetzt ist. Was aber kann uns zur vernünftigen Freiheit motivieren, wenn uns keine rettende Gerechtigkeit mehr sicher ist, die unser Handeln eines Tages vergilt (vgl. Habermas, 2019, Bd. II, S. 803)? Mit Blick auf diese Frage entwickelt Habermas einen eigenen Übersetzungsvorschlag, der im Kern in der Vergewisserung vergangener Lernprozesse besteht. Das säkulare Denken könne sich auf Nachweise von erfolgreich zurückgelegten Lernprozessen stützen, um aus ihnen

Hoffnung zu schöpfen. Auf diese Art und Weise möchte Habermas im Gefolge Kants „ein Moment der Verheißung unter Abzug ihres sakralen Charakters zurückbehalten.“ (Habermas, 2009 [2004], Bd. V, S. 357) Die sakrale Verheißung *künftiger* Gerechtigkeit zieht sich bei ihm zum profanen Beleg *vergänger* Lernprozesse zusammen, die den Verlauf der Geschichte nicht vorwegnehmen. So gesehen sind Lernprozesse nur rememorative Geschichtszeichen und keine prospektiven. Das ist es, was Habermas unter der säkularen Aneignung der religiösen Idee rettender Gerechtigkeit versteht. An einer zentralen Stelle präzisiert er dies wie folgt:

„Das Selbstverständnis des Menschen als eines autonomen Vernunftwesens kann vor allem aus den historischen Spuren jener moralisch-praktischen Lernprozesse Mut schöpfen, die sich im Zuwachs an institutionalisierten Freiheiten und heute vor allem in den Praktiken und rechtlichen Gewährleistungen demokratischer Verfassungsstaaten verkörpern. Diese empirischen Gründe können das fragile Vertrauen in die eigenen Kräfte stützen. [...] Es gibt [somit] gute Gründe, den einschüchternd komplexen Herausforderungen der Gegenwart nicht mit egozentrischem Selbstvertrauen oder mit einem, sei es fatalistischen oder blauäugigen Systemvertrauen zu begegnen.“ (Habermas, 2019, Bd. II, S. 806f.)

Habermas gibt hierin eine empirisch ernüchterte Antwort auf Kants dritte Grundfrage: Was dürfen wir hoffen? Ernüchert deshalb, weil wir weder im Sinne des Theismus auf die vergeltende Intervention eines Gottes noch im Sinne der Geschichtsphilosophie auf den versöhnlichen Gang der Geschichte hoffen dürfen. Übrig bleibe den Menschen der Moderne demgegenüber nur die idiographische, also zeit- und ortsgebundene Einsicht in erfolgreich zurückgelegte Lernprozesse. Habermas zufolge vermag uns diese Einsicht dennoch zu ermutigen, von unserer vernünftigen Freiheit Gebrauch zu machen und mit Blick auf die globalen Herausforderungen nicht in eine (nationalistische) Egozentrik oder in ein (laissez-faire) Systemvertrauen zu verfallen. Schließlich habe sich die Vernunft auch in der Vergangenheit schon durchgesetzt; es gebe, zumindest hier und da, Vernunft in der Geschichte.

Konkret bezieht Habermas sich auf Lernprozesse, die sich „heute vor allem in den Praktiken und rechtlichen Gewährleistungen demokratischer Verfassungsstaaten verkörpern.“ Obwohl die Hoffnung auf eine rettende Resurrektion durch den Eintritt in die Moderne verloren gegangen ist, was Habermas (2001, S. 24f.) schon in „Glauben und

Wissen“ betont hat, bleibe uns dank der existierenden rechtsstaatlichen Verfassungen doch die Hoffnung darauf, dass vernünftiges Handeln wirkungsvoll sein kann. Insofern stellt der moderne Rechtsstaat buchstäblich *die* Hoffnung der Moderne dar (vgl. Iser & Strecker, 2016, Kap. 4). Wenn wir uns Habermas’ Blick auf die Geschichte zu eigen machen, kann uns der Verfassungsstaat darin bestärken, die systemische Komplexität multipel-moderner Gesellschaften demokratisch einzuhegen. Nicht gemeint ist, dass die Mittel des Rechtsstaats, wie er faktisch besteht, hinreichen, um die angesprochenen Probleme tatsächlich zu lösen. Gemeint ist vielmehr, dass der Rechtsstaat trotz seiner Unzulänglichkeiten das Ergebnis von Lernprozessen ist, und als Beispiel für die mehr oder minder gelungene Implementation von vernünftigen Grundsätzen, die wir im Laufe der Geschichte erlernt haben, dienen kann. Die Institutionen, Verfahren und Praktiken des Rechtsstaats ruhen demnach zumindest in Teilen auf geronnenen Vernunftgründen. Sie sind also die gesuchten Fragmente und Splitter einer bereits existierenden Vernunft. Hinter der „Vernunft in der Geschichte“ verbirgt sich bei Habermas keine göttliche und auch keine geschichtsphilosophische Vorstellung mehr, weder Eschatologie noch Entelechie, sondern der bloße Erfahrungswert von institutionell abgelagerten Lernprozessen – beispielsweise in den demokratischen Verfassungsstaaten der Moderne.

Mit Rekurs auf *Faktizität und Geltung* lässt sich als Fazit ziehen, dass der moderne Rechtsstaat gleich zwei motivationale Defizite ausgleicht. *Einerseits* gleicht das Recht die menschliche Akrasie durch externe Sanktionen aus (Habermas, 1992, S. 148). Selbst wenn wir wissen, worin das richtige Handeln in einer bestimmten Situation besteht, reicht unsere Willensstärke oft nicht aus, um uns auch dementsprechend zu verhalten. Indem das Recht normwidriges Handeln ahndet, liefert es ein zusätzliches Motiv zum normenkonformen Handeln. *Andererseits*, und das ist hier der eigentliche Punkt, spendet der Rechtsstaat auch in eine umfassenderen Sinne Hoffnung, nämlich darauf, dass sich vernünftige Grundsätze verwirklichen lassen. Anhand des demokratischen Rechtsstaats können wir uns, so Habermas, der Tatsache vergewissern, dass Vernunftgründe wirklich, wenn auch nur zeitweilig und bruchstückhaft, in die

Institutionen unserer Gesellschaft eingeschrieben werden können; dass, einfacher gesagt, Vernunft praktisch werden kann. Als Verkörperung von vernunftgegebenen Prinzipien kann der Rechtsstaat in Habermas' Augen das motivationale Defizit ausgleichen, das der modernen Vernunft so schwer aufrührt. Und das Projekt der Moderne könne damit dem Zweifel, ja der möglichen „Verzweiflung“ an ihm (Habermas, 1981a [1980], S. 452), *aus sich selbst heraus* etwas entgegensetzen.

Literaturverweise

- Adorno, T. W. (2003). *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Allen, A. (2013). Having One's Cake and Eating It Too. Habermas's Genealogy of Postsecular Reason. In C. Calhoun u.a. (Hg.), *Habermas and Religion* (S. 132-153). Cambridge/UK: Polity.
- Allen, A. (2019). *Das Ende des Fortschritts. Zur Dekolonisierung der normativen Grundlagen der kritischen Theorie*. Frankfurt an Main: Campus.
- Blumenberg, H. (1997). *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt an Main: Suhrkamp.
- Brunkhorst, H. (2013). *Habermas*. Stuttgart: Reclam.
- Cooke, M. (2019). Transcendence in Postmetaphysical Thinking. Habermas' God. *European Journal for Philosophy of Religion*, 11 (4), 21-44.
- Danz, C. (2007). Religion zwischen Aneignung und Kritik. Überlegungen zur Religionstheorie von Jürgen Habermas. In R. Langthaler & H. Nagl-Docekal (Hg.), *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas* (S. 9-31). Wien: Oldenbourg.
- Eisenstadt, S. N. (1982). The Axial Age. The Emergence of Transcendental Visions and the Rise of Clerics. *European Journal of Sociology*, 23 (2), 294-314.
- Forst, R. (2015). Religion und Toleranz von der Aufklärung bis zum postsäkularen Zeitalter. Bayle, Kant und Habermas. In R. Forst, *Normativität und Macht. Zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen* (S. 113-150). Berlin: Suhrkamp.
- Gaus, D. (2013). Rationale Rekonstruktion als Methode politischer Theorie zwischen Gesellschaftskritik und empirischer Politikwissenschaft. *Politische Vierteljahrszeitschrift*, 54 (2), 231-255.
- Gordon, P. E. (2020). Adorno's Concept of Metaphysical Experience“. In P. E. Gordon u.a. (Hg.), *A Companion to Adorno* (S. 549-563). Hoboken: Wiley Blackwell.

- Große Kracht, H.-J. (2009). Offene Fragen im Universum öffentlicher Gründe. Jürgen Habermas und die Öffentlichkeitsansprüche der Religionen. In K. Wenzel & T. M. Schmidt (Hg.), *Moderne Religion? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas* (S. 55-91). Freiburg i.B.: Herder.
- Habermas, J. (1981a). Die Moderne – ein unvollendetes Projekt. In J. Habermas, *Kleine politische Schriften (I-IV)* (S. 444-464). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1981b). *Theorie des kommunikativen Handelns* (2 Bde.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1985). *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1992). *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (2001). *Glauben und Wissen. Friedenspreis des deutschen Buchhandels 2001*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (2009). *Philosophische Texte* (5 Bde.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (2012). *Nachmetaphysisches Denken. Bd. II: Aufsätze und Repliken*. Berlin: Suhrkamp.
- Habermas, J. (2019). *Auch eine Geschichte der Philosophie* (2 Bde.). Berlin: Suhrkamp.
- Habermas, J. (2021). Noch einmal: Zum Verhältnis von Moralität und Sittlichkeit. In R. Forst & K. Günther (Hg.), *Normative Ordnungen* (S. 25-41). Berlin: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1986). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Herder, J. G. (1985-2000). Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. In J. G. Herder, *Werke in zehn Bänden. Band 4: Schriften zur Literatur, Kunst und Altertum 1774-1784* (S. 9-108). Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag.
- Horkheimer, M. (1988). Traditionelle und kritische Theorie. In M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften. Band 4: Schriften 1936-1941* (S. 162-216). Frankfurt am Main: Fischer.
- Iser, M. & D. Strecker (2016). *Jürgen Habermas zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Jaspers, K. (2016). *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Basel: Schwabe.
- Kant, I. (1987). *Schriften zur Metaphysik und Logik* (Bd. 2). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kant, I. (1999). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hamburg: Meiner.
- Kant, I. (2005). *Der Streit der Fakultäten*. Hamburg: Meiner.
- Koopman, C. (2013). *Genealogy as Critique. Foucault and the Problems of Modernity*. Bloomington: Indiana University Press.
- Mendieta, E. (2018). The Axial Age, Social Evolution, and Postsecular Consciousness. *Critical Research on Religion*, 6 (3), 289-308.

- Menke, C. (2015). Aporien der Moderne - Die Moderne – ein unvollendetes Projekt. In H. Brunkhorst u.a. (Hg.), *Habermas Handbuch* (S. 205-213). Stuttgart: J. B. Metzler.
- Saar, M. (2019a). Genealogy. In A. Allen & E. Mendieta (Hg.), *The Cambridge Habermas Lexicon* (S. 156-159). Cambridge/UK: Cambridge University Press.
- Saar, M. (2019b). Selbstverständigung und Verselbstständigung. Zum 90. Geburtstag von Jürgen Habermas. *Leviathan*, 47 (3), 274-285.
- Schmidt, T. M. (2019). Habermas und Hegel als Denker der Moderne. In F. Gruber & K. Viertbauer (Hg.), *Habermas und die Religion* (S. 40-58). Darmstadt: wbg Academic.
- Schmidt, T. M. (2020). Die Konstellation von Glauben und Wissen. Zur Genealogie des nachmetaphysischen Denkens bei Jürgen Habermas. *Communio*, 49 (2), 192-205.
- Wolterstorff, N. (2013). An Engagement with Jürgen Habermas on Postmetaphysical Philosophy, Religion, and Political Dialogue. In C. Calhoun u.a. (Hg.), *Habermas and Religion* (S. 92-111). Cambridge/UK: Polity.
- Yates, M. (2019). Postmetaphysical Thinking. In A. Allen & E. Mendieta (Hg.). *The Cambridge Habermas Lexicon* (S. 315-319). Cambridge/UK: Cambridge University Press.