Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 69 (2022)

Heft: 2

Artikel: Vernunftinteresse, Religion und Philosophie : zu Jürgen Habermas' grossem Diskurs über Glauben und Wissen

Autor: Kohler, Georg

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-1047486

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 04.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

GEORG KOHLER

Vernunftinteresse, Religion und Philosophie
Zu Jürgen Habermas' grossem Diskurs über Glauben und Wissen

Auch eine Geschichte der Philosophie ist nicht nur, aber *auch* eine Geschichte der Philosophie. „Philosophiegeschichte" im üblichen Sinn liefert dieses eindrucksvolle Werk nicht, wenn man eine Überblicksdarstellung historischer Gestalten philosophischen Denkens erwartet. Aber was ist „Philosophie"? Und welches ist die methodisch leitende Absicht von Habermas' ebenso mächtiger wie subtiler Abhandlung? Den Einstieg in die Antwort suche ich von der Seite; über die Leseenttäuschung eines philosophisch interessierten Theologen[1].

RELIGIÖSE ERFAHRUNG UND DIE ZUKUNFT DER PHILOSOPHIE

In einer kurzen, aber an viel gelesener Stelle publizierten Bemerkung konstatiert Niklaus Peter, was er von Habermas erhofft, stattdessen aber bekommen habe. Erhofft habe er – nicht zuletzt veranlasst durch Habermas' Friedenspreis-Dankensrede von 2001 – die Beschäftigung des Philosophen mit jenen „Sinnressourcen" aus der religiösen Tradition, die zeigten, wie sehr – zum Beispiel – „der liberale Staat von moralischen Grundlagen zehre, die viel mit religiösen Motivationsquellen zu tun hätten". Seine Leseerfahrung beschreibt Peter anschliessend so:

> „Als ich mich [...] an die Lektüre (dieser) Philosophiegeschichte machte, die ja den Untertitel ‚die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen' trägt, war das am Ende eine herbe Enttäuschung: Es handelt sich nämlich nicht wirklich um eine Geistesgeschichte der okzidentalen Spannung von Glauben und Wissen, sondern um die längliche Erfolgsstory seines eigenen ‚nachmetaphysischen' Denkens."

Niklaus Peters Ärger ist hilfreich, weil er vier Dinge zum Ausdruck bringt: Erstens ist es, wie gesagt, ein fatales Vorurteil, diese Untersuchung als einfache Geistesgeschichte zu lesen. In Wahrheit ist sie primär die in systematischer Perspektive historisch entfaltete Analyse der *Differenz* zwischen Glauben und Wissen. Zweitens trägt nur der erste Band der – mit leicht

[1] In: *Das Magazin*, Samstagsbeilage zum Tages-Anzeiger, Zürich, 17.02.2020: „Wir brauchen Sinnressourcen". Wiederabgedruckt in: PETER, Niklaus: *Himmelsleiter und Prophetenmantel. Kleine Denkstücke in Religion und Literatur*. Stuttgart: Radius 2022, 68f.

Wie mir Niklaus Peter privat mitteilte, hat er sein Urteil unter verschiedenen Gesichtspunkten inzwischen revidiert und modifiziert.

ironischem Unterton *„auch" eine Geschichte der Philosophie* genannten – Untersuchung den von Niklaus Peter notierten Untertitel. „Glauben" und/versus „Wissen" markiert im Übrigen einen Unterschied, der *nicht* mit „Theologie vs. Philosophie" übersetzt werden kann. So gilt drittens der zweite, auf die Selbstkritik der Vernunft bezogene, Band explizit der für Habermas seit langem zentralen Frage nach der „vernünftigen Freiheit"; ein Problem, das ihm allerdings – im Blick auf die religiöse Tradition des Westens – nicht weniger als eine *Defizienz* im Herzen der Philosophie selbst aufzeigt. Viertens mündet zweifellos der lange, beide Bände durchquerende Durchgang von Kapitel III., Band 1 bis Kapitel X., Band 2 (durch die Stationen der achsenzeitlichen Weltbilder, der christlichen – von „Jerusalem und Athen" geprägten – Metaphysik der neuzeitlichen Subjektphilosophie, über die „Wegscheide nachmetaphysischen Denkens: Hume und Kant" und die junghegelianische Verarbeitung der kantisch-transzendentaltheoretischen Hinterlassenschaft) in die von Peter monierte (nachmetaphysische) Freilegung sprachpragmatisch fassbarer Wurzeln der vernünftigen Freiheit. Doch das geschieht gerade *nicht* als Triumphgeste einer „Erfolgsstory", sondern führt zur nachdenklichen Frage, ob nicht die Vernunft selbst – mit dem „Verschwinden jeden [von der Religion geerbten] Gedankens, der das in der Welt Seiende im Ganzen transzendiert „ – verkümmere (2, 802).

Hier, am Ende der monumentalen Überschau über die Geschichte philosophischer Anstrengungen, aufs Ganze zu gehen, kommt in aller Deutlichkeit noch einmal zum Vorschein, weshalb eine rein „buchtheologisch" inspirierte Erwartung gegenüber Habermas' Untersuchung enttäuscht werden muss. Der eben zitierte Satz findet seine Fortsetzung nämlich in der die eigentliche Beunruhigung Habermas' resümierenden Bemerkung:

> „Die Abwehr dieser Entropie [= des Verschwindens eines gedanklichen Überstiegs über die Welt im Ganzen] ist ein Punkt der Berührung des nachmetaphysischen Denkens mit dem religiösen Bewusstsein, solange sich dieses in der liturgischen Praxis einer Gemeinde von *Gläubigen* [kursiv GK] verkörpert und damit als eine gegenwärtige Gestalt des Geistes behauptet. *Der Ritus* [kursiv GK] beansprucht, die Verbindung mit einer aus der Transzendenz in die Welt einbrechenden Macht herzustellen. Solange sich die religiöse Erfahrung noch auf diese Praxis der *Vergegenwärtigung einer starken Transzendenz* [kursiv GK] stützen kann, bleibt sie ein Pfahl im Fleisch einer Moderne, die dem Sog zu einem *transzendenzlosen Sein nachgibt* – und *solange* hält sie auch für die säkulare Vernunft die Frage offen, ob es unabgegoltene semantische Gehalte gibt, die noch einer Übersetzung ‚ins Profane' harren." (2, 807).

Diese Sätze sind allein dann zu entschlüsseln, wenn man die von Habermas betonte Verbindung zwischen den Begriffen einerseits des „religiösen Bewusstseins", andererseits der „liturgischen Praxis" bzw. des „Ritus" ernst nimmt. Wer die in *AGdPh* entwickelte Auseinandersetzung mit dem Zusammenhang zwischen Religion und Philosophie richtig rekonstruieren

will, muss sich daher klar machen, dass nicht das Kapitel III. über die „achsenzeitlichen Weltbilder" die erste und wesentliche Perspektive auf das Verhältnis zwischen philosophischem Denken und Religion eröffnet, sondern dass das bereits im Kapitel II. – „Die sakralen Wurzeln der achsenzeitlichen Überlieferungen" (hier insbesondere Abschnitt 2. und 3., „Mythos und Ritus" bzw. „Der Sinn des Sakralen") – geschieht.

In diesen evolutionsanthropologischen und religionstheoretischen Überlegungen wird deutlich, warum Habermas die „religiöse Erfahrung", in der sich die „Vergegenwärtigung einer starken Transzendenz" vollzieht, immer noch – oder erst recht – für unverzichtbar *auch* für das „nachmetaphysische Denken" hält; für den „Pfahl im Fleisch einer Moderne", die Gefahr läuft, in der Gleichgültigkeit einer haltlosen Rationalität und amoralischen Unempfindlichkeit zu enden. Ist dieser Sinn des Sakralen aber erkannt, wird deutlich, dass Habermas keineswegs seine in der Friedenspreisrede und andernorts[2] erwähnte Angewiesenheit liberaler, säkularer Gesellschaften auf „Sinnressourcen" aus religiösen Traditionen aus dem Auge verloren hat. Sie sind nur nicht ohne Weiteres dort zu finden, wo man sie erwartet.

In meinem Beitrag will ich den übergreifenden Zusammenhang von *AGdPh* skizzieren. Zunächst mit dem Versuch zu zeigen, wie sich Habermas' Religionsbegriff mit jenem – für die Philosophie nicht weniger als für das menschliche Existieren überhaupt grundlegenden – Gedanken verknüpft, „der Welt – theoretisch wie praktisch – im Ganzen" zu begegnen. Dann ist darzulegen, wie Band 1 die „Entstehung der okzidentalen Konstellation von Glauben und Wissen" aus den „achsenzeitlichen Weltbildern" herleitet und dadurch eine Genealogie der abendländischen Metaphysik bis hin zur eigentlichen Subjektphilosophie ermöglicht. Die darauffolgende „Zäsur der Trennung von Glauben und Wissen" führt zur „Wegscheide nachmetaphysischen Denkens" und so zum gegenwartsdiagnostisch zentralen Problem der „vernünftigen Freiheit", welches Habermas mit grosser Exaktheit am Beispiel von Kants praktischer Philosophie erörtert. Schliesslich ist, viertens, der „junghegelianisch" vermittelte Schritt vom „objektiven Geist" Hegels zur nachmetaphysischen, in der gesellschaftlichen Praxis kommunikativer Lern- und Einigungsprozesse verkörperten Gestalt der Vernunft und ihrer Freiheit anzudeuten.

Dass dies nur in der Form einer ganz und gar flüchtigen Überschau geschieht, versteht sich leicht. Darum kann das Folgende nicht viel mehr liefern als eine systematisch informierte Erläuterung des Inhaltsverzeichnisses. Wem sie einleuchtet, dem/der wird zugleich bewusst, wie sehr diese Philosophiegeschichte-in-philosophischer-Absicht mit Habermas' bisherigem Werk und seiner schon vor mehr als fünfzig Jahren formulierten Idee

[2] Vgl. etwa: HABERMAS, Jürgen: *Israel und Athen oder: Wem gehört die anamnetische Vernunft? Zur Einheit in der multikulturellen Vielfalt*, in: METZ, J.B. et al. (Hgg.): *Diagnosen zur Zeit*. Düsseldorf: Patmos Verlag 1994, 51–64.

eines ursprünglichen Verhältnisses von Interesse und Vernunft zusammenhängt.[3]

Das Proprium von Religion

Habermas benennt das „Proprium der Religion" in der Einleitung zum Kapitel II., Band 1, und markiert damit eine Einsicht, die für das gesamte Verständnis von *AGdPh* verbindlich ist:

> „Über dem kognitiven Durchbruch, den die Lehren Achsenzeit herbeiführen, dürfen wir nicht vergessen, dass sich in den religiösen Überlieferungen die *Einheit der Weltdeutung mit einer kultischen Praxis* erhält. Ohne dieses Proprium hätte sich die Religion nicht bis heute eigensinnig gegenüber dem säkularen Denken behaupten können. Aufgrund ihrer Verwurzelung im sakralen Komplex bewahrt die Religion einstweilen die Verbindung zu einer archaischen Erfahrung, für die im Laufe der Moderne alle übrigen kulturellen Sensorien unempfindlich geworden sind." (1, 180)

Die entscheidenden Stichworte sind die „Einheit der Weltdeutung mit einer kultischen Praxis", sowie zweitens die „archaische Erfahrung, für die im Laufe der Moderne alle übrigen kulturellen Sensorien unempfindlich geworden sind." Was Religion – oder genauer: den Vollzug religiösen Existierens – von allem Wissen und rationalem Tun unterscheidet, ist die Aktualisierung und Aktualität eines über alles Begreifen und Erklären hinausgehenden Vermögens zu hoffen, dass „die" Welt – das Ganze der uns umgebenden Wirklichkeit – trotz allem kein böser Ort ist. Dabei kommt es auf das Zusammenspiel von Ritus, d.h. gemeinsamer Praxis, mit der in ihm vergegenwärtigen Idee eines Umgreifenden an, das man in den Begriffen einer an den archaischen Formen religiöser Praxis orientierten Religionssoziologie das performativ wirksame Glauben an das Walten guter, jedenfalls die eigenen menschlichen Kräfte transzendierenden Mächte nennen kann.

Habermas' kulturanthropologische Erläuterung von Religion-überhaupt ist zweipolig. Sie enthält sowohl den rituellen Umgang mit Heil und Unheil wie die „Selbstthematisierung der [jeweiligen] Gesellschaft in identitätsstabilisierenden Weltbildern" (1, 199), Weltbilder, die allerdings immer wieder unter den kognitiven Druck neu gewonnenen profanen Wissens geraten. Mythus (bzw. Weltbild) und Ritus sind die beiden Grundelemente von Religion-überhaupt; sie bilden gemeinsam den „sakralen Komplex", dessen Wirksamkeit verstanden werden muss, wenn die Geltung des religiösen Weltbezugs zu begreifen ist. Über seinen Weltbildcharakter besitzt das religiöse Existieren eine eigenständige Orientierungsfunktion und, darüber hinaus, durch seine Verwurzelung in sakral-rituellen Praktiken, eine

[3] Vgl. Erkenntnis und Interesse, in: Habermas, Jürgen: *Technik und Wissenschaft als „Ideologie"*. Frankfurt: Suhrkamp 1968, 146–168.

ermutigende Kraft, die dem säkularen Denken nicht mehr gegeben ist. Das macht religiöses Daseinsverhalten – jedenfalls für die nachmetaphysische Philosophie, die es zwar als Orientierungskompetenz, aber nicht im performativen Motivieren ersetzen kann – zum Anderen der ihr selbst fremd gewordenen eigenen Idee.

Mit Hilfe eines längeren Zitats ist zu belegen, weshalb *AGdPh* eben auf kein Selbstlob, sondern auf die hermeneutisch tiefreichende Begegnung des Philosophen Habermas mit der Wirklichkeit genuin religiöser Energien hinausläuft: Begreift man Religion als ein fremdgewordenes *Alter Ego* der nachmetaphysischen Philosophie, dann geht es nicht allein um das Fremdsein der Religion gegenüber der Vernunft, sondern ebenso um ein Defizit der praktischen Vernunft selbst im Vergleich zur religiösen Praxis.

> „Jeder Kultus, auch die reflektierte Gestalt der inzwischen zu Andacht und Geist sublimierten Gemeindepraxis, begegnet der Philosophie als Zeugnis und Residuum einer fernen, in die archaische Ausgangskonstellation zurückreichenden Periode der Menschheitsentwicklung. Säkulare Bewusstseinsformationen erklären sich geradezu dadurch, dass sich ihnen das Sakrale als das schlechthin Irrationale entzieht. Die Religion zeichnet sich aus ihrer eigenen Perspektive gegenüber der Vernunft dadurch aus, dass sie in der epistemischen Dimension von Weltbildern und Ethiken eben *nicht aufgeht*, sondern aus der internen Verbindung mit Kultus und Gemeindebildung jene solidarisierende Kraft schöpft, die einer aufs Deontologische zugespitzten praktischen Vernunft [...] fehlt." (1, 199f.)

Der letzte Satz bezieht sich u.a. auf die ausführliche, etwa hundert Seiten umfassende Interpretation und Kritik von Kants Vernunftverständnis; von dessen vergeblichem Versuch, der Vernunft ein nicht nur vage wirksames Interesse an ihrem Fortschreiten in der Welt zuzuschreiben, um dem unvermeidlichen „Zweifel an [ihrer] eigenen praktischen Wirksamkeit und damit der Anfälligkeit für einen in ihrem Inneren brütenden Defätismus zu wehren." (2, 370)

Es ist diese – philosophiegeschichtlich und systematisch zentrale – Frage nach einer streng philosophischen Begründung des Interesses der Vernunft an ihrer Wirksamkeit, die den eigentlichen Nukleus der Bemühung von *AGdPh* bildet; was zur Folge hat, dass die Passagen, die dem kategorischen Imperativ und Kants Teleologie gelten, für den Sinn der ganzen Untersuchung von herausragender Bedeutung sind.

Doch bevor das zur Sprache kommen kann, ist Habermas' „Genealogie der abendländischen Metaphysik" zu durchlaufen, die Entwicklung jenes europäischen Philosophierens, das seinen Ursprung in der „achsenzeitlichen Transformation des religiösen Bewusstseins" hat.

Achsenzeit und die Genealogie der Metaphysik

„Genealogie" ist der Titel für die Rekonstruktion einer Herkunftsgeschichte, die erklärt wie und aufgrund welcher Anstösse aus einer früheren Weise, die Welt und ihren Sinn zu verstehen, neue, charakteristisch veränderte, Formationen hervorgehen; im Fall von *AGdPh* geht es im Speziellen um die Genealogie *philosophischen* Denkens, um die Durchleuchtung eines zweieinhalbtausend Jahre umfassenden Bildungsprozesses von der Vorsokratik bis zu den Positionen der junghegelianischen Philosophie und darüber hinaus bis hinein in die Gegenwarts(problem)lage von Habermas' eigenem Bemühen, das Wesen „vernünftiger Freiheit" zu begreifen.

Die Betonung der Tatsache, dass sich *AGdPh* als eine Genealogie von im eigentlichen Sinn *philosophischen* Ansätzen betrachtet, ist wesentlich. Im Kontext des ersten Bandes („Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen") ist das zu beachten wichtig, weil der Band zwar die Darstellung der schrittweise vollzogenen *Loslösung* der Philosophie von den Vorgaben der Theologie (= d.h. der reflektierenden Aneignung und Beglaubigung religiöser Sinnversprechen) liefert, zugleich aber auch die Analyse einer *Verlustgeschichte* ist.[4] Der Abschied des „Wissens" vom „Glauben" ist nicht einfach als Triumph der Reflexion über dunkles Erzählen zu deuten.

AGdPh rekonstruiert den Entwicklungsprozess philosophischer Doktrinen als Resultat kognitiver Dynamiken; als Ergebnis von Vorgaben und Lernreaktionen, die der menschlichen Existenz mit dem Fortschritt theoretischer und praktischer Kontrollen und Beherrschungsweisen der andrängenden Realität unumgänglich geworden sind. Dabei ist zu beachten, dass die habermasianische Genealogie mit dem Prinzip überwölbender, aber binnendifferenzierter Epochalisierung arbeitet: Den einheitlichen Zusammenhang und Grundraster der Untersuchung bildet von (Band 1) III. bis zu (Band 2) VII. („Die Trennung von Glauben und Wissen") die innere Verbindung dreier Thematiken: Erstens der Klärung des *Ausgangspunktes,* zweitens der *internen Verschiebungen* zwischen Glauben und Wissen bzw. Theologie und Philosophie und drittens die der Erläuterung des *(vorläufigen) Abschluss'* des „Zeitalters des Weltbildes":

> „In gewisser Weise beendet nämlich schon der Protestantismus das [von der Metaphysik dominierte, GK] ‚Zeitalter des Weltbildes'. Allerdings hält die aus dem christlichen Horizont entlassene Philosophie im 17. Jahrhundert noch am metaphysischen Anspruch fest, in Gestalt eines ‚Systems der Wissenschaften' die Welt im Ganzen zu erklären. Weil aber für diese Art der Systembildung die Gottesreferenz ihre Bedeutung verloren hat, tritt die Referenz auf das erlebende, erkennende und handelnde Subjekt an deren Stelle. Damit gewinnt die Subjet-Objekt-Beziehung paradigmenbildende Kraft". (2, 14)

[4] Vgl. *AGdPh* 1, 12–13; dort auch Anm. 6.

In Habermas' Sicht radikalisieren also Luther und Descartes – zwar von der gleichen Erfahrung der Unüberbrückbarkeit des Unterschieds zwischen religiösem Dogma und epistemischer Evidenz bestimmt, aber doch kontradiktorisch – die Differenz zwischen dem, was man glauben muss, und dem, was man wissen kann, und lösen so das Band der Philosophie an die von der christlichen Theologie übernommenen Leistungen einer religiösen Daseinssicherung. – Luther im Rekurs auf den Glauben allein, Descartes durch den Rekurs auf das *fundamentum inconcussum* des seiner selbst bewussten Subjekts. – Ursprünglich ermöglicht aber wurde diese, erst mit der Neuzeit beendete theologisch-philosophische Suche nach der Wahrheit des Glaubens (*fides quaerens intellctum*), durch die primordiale Weichenstellung der Achsenzeit; durch das, was Habermas die „achsenzeitliche Transformation des religiösen Bewusstseins" nennt.

Die Achsenzeit und der mit ihr vollzogene Einschnitt in der kulturellen Evolution sind nicht nur historisch, sondern auch systematisch grundlegend für *AGdPh* und ihre Deutung der Philosophie; für deren Verschwisterung mit der Theologie und – über die letztere – des ursprünglichen Bezugs philosophischen Denkens zum religiösen Daseinsmodus. Der Beginn der Genealogie bei den geistigen Strukturen der Achsenzeit entwickelt das Besondere der auf Metaphysik festgelegten Philosophie aus nichts anderem als aus den Umwälzungen des – im Titel von Abschnitt II.4.,1 betonten – „*religiösen* Bewusstseins" der Menschen. Was Philosophie auf den Weg bringt, ist nicht irgendein Ursprungsakt philosophischen Staunens, sondern die Auseinandersetzung mit und in den Vorgaben von Gedankenformen, die sich *aus* den und *gegen* die archaischen Dimensionen des mythisch-religiösen Denkens entwickelt haben.

Kennzeichnend für den Bruch zwischen archaischer und achsenzeitlicher Einstellung sind zwei Vorgänge; einerseits der Überstieg – die Transzendenz – alles innerweltlich Gegebenen auf ein umgreifendes und dem naiven Blick verborgenes Ganzes hin, andererseits die das Existenzgefühl und die Lebenspraxis bestimmende Verheissung einer den gerechten Ausgleich rettenden und finale Gerechtigkeit gewährenden Macht – eine tragende Hoffnung angesichts des erfahrenen und als solches auch als ungerecht kritisierten Unheils in der lebensweltlichen Wirklichkeit. Es sind genau diese zwei, von der Achsenzeit ermöglichten Perspektiven: der Bezug auf den transzendenten Horizont des „Ganzen" und die praktisch folgenreiche, von Habermas so genannte „Moralisierung des Heiligen", die der Philosophie eine Sonderstellung gegenüber der objektivierenden, normativ neutralisierten und disziplinär spezialisierten Wissenschaft verschafften bzw. bis in unserer Gegenwart hinein verschaffen konnten.

Mit dem Konzept der „Achsenzeit" orientiert sich Habermas an Karl Jaspers' Überlegung, dass sich „das Jahr 500 v.Chr. als die ‚Achse' [vorstellen lässt], um die sich die Rotation der Weltgeschichte gleichsam beschleunigt, weil sich während der vergleichsweise kurzen Periode zwischen un-

gefähr 800 und 200 v. Chr. in den frühen eurasischen Hochkulturen unabhängig voneinander ähnliche Revolutionen in der Mentalität von Eliten ereignet haben." (1, 177)

Der geographisch-kulturelle, weit über Europa hinausreichende Umfang der Achsenzeit ist ein Grund für die explizite Einschränkung von *AGdPh*, nur der *okzidentalen* Konstellation von Glauben und Wissen nachzugehen; eine Begrenzumg, die Habermas vornimmt und sorgfältig begründet. Westlicher Selbstüberschätzung kann er nicht bezichtigt werden, was aber nicht bedeutet, auf den Anspruch zu verzichten, am Verlauf der abendländischen Geschichte ein evolutionäres Grundmuster der Menschheitsentwicklung zu erfassen.[5]

Jaspers Konzept der Achsenzeit betont von Anfang an, dass nicht nur in Griechenland und Palästina, sondern ebenso in China, Indien und im Iran Vorstellungen bestimmend werden, durch die „der Mensch sich des *Seins im Ganzen, seiner selbst* und *seiner Grenzen* bewusst wird. [...] Er stellt [nun] *radikale* Fragen. Er drängt vor dem Abgrund *auf Befreiung* und *Erlösung*. [...] Er erfährt die Unbedingtheit (und die) Klarheit der Transzendenz."[6]

Die Einsicht in die Verklammerung von Achsenzeit und philosophischer Genealogie ist wesentlich, um Habermas' Diagnose besser zu verstehen, wonach die Philosophie mit ihrem, dem Anspruch auf „Wissen" gehorchenden, insofern unumgänglichen Abschied von den Vorgaben der achsenzeitlichen Religiosität und Weltkonstitution (= Transzendenz und Heilshoffnung) in eine prekäre Lage gerät, wenn sie – in postmetaphysischer Zeit – nicht mehr theoretisch und praktisch „aufs Ganze" zu zielen vermag. Denn allein das in der Achsenzeit eröffnete Weltbilddenken lieferte jene fundamentale Einheit von metaphysischer Begrifflichkeit und religiös inspirierter, heilgeschichtlicher Erwartung, welche der Philosophie eine selbstverständliche Verbindung von Theorie und Praxis verschafft(e), die der reinen Wissenschaft verschlossen sein muss.

Insofern Habermas, den „gemeinsamen Ursprung von Metaphysik und Monotheismus" aus der Weltbildrevolution der Achsenzeit herleitet, zeigt er von den Wurzeln her, was die Philosophie – auf freilich sehr verschlungene Weise – noch immer mit dem Erleben religiöser Erfahrungen und Bedürfnisse verbindet.

[5] Für die Zusammenfassung dieser Annahme vgl. den Anfang der „Ersten Zwischenbemerkung": Bd. 1, 463–464.

[6] JASPERS, Karl: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. München: Piper Verlag 1949, 14f.

METAPHYSIK UND (VERNUNFT)RECHT

Eine Bemerkung am Schluss der ersten „Zwischenbetrachtung zum Diskurs über Glauben und Wissen" bekräftigt unzweideutig, dass es bei diesem Thema um die philosophische Sache selbst geht:

> „Nach meiner Auffassung dürfen wir den Streit über das richtige professionelle Selbstverständnis der Philosophie heute nicht links liegen lassen, weil sich diese Auseinandersetzung auf die Frage zuspitzt, ob die Philosophie aus der *begrifflichen Osmose ihrer Verschwisterung mit der Theologie* ein Erbe geltend machen kann, das über die Schwelle der methodischen Trennung von Glauben und Wissen hinaus zählt." (1, 480)

Der Diskurs über Glauben und Wissen, in dem sich christliche Verkündigung, jüdischer Monotheismus und platonisch-griechische Lehre begegnen, befeuert die abendländische Philosophie von Augustin bis zur nominalistischen „Radikalisierung der Frage, wie Theologie als Wissenschaft" (1, 764) überhaupt möglich sei.

Da eine gründliche Auseinandersetzung mit den diesbezüglichen Analysen von *AGdPh* in den Einzelstudien des vorliegenden Heftes geschieht, verzichte ich auf die Zusammenfassung der entsprechenden Passagen. Darauf hinweisen möchte ich nur, dass die leitende Frage nach dem Gegensatz von Glauben und Wissen nicht bedeutet, dass *AGdPh* allein der Auseinandersetzung zwischen Theologie und theoretischer Philosophie folgt; dafür sorgt schon die bedeutsame Stellung der Kirche im christlichen Europa:

> „Für die [...] evolutionären Schritte auf dem okzidentalen Weg in die [prinzipiell der Trennung von Glauben und Wissen verpflichtete, GK] Moderne ist [...] entscheidend, dass der Organisation der geistlichen Gewalt in der Gestalt der römisch-katholischen Kirche sowohl bei der Auflösung der [von der politischen Struktur dominierten, GK] Gesellschaft und deren Übergang zu einer funktional ausdifferenzierten Gesellschaft als auch bei der Vorbereitung zur einem dezentrierten Selbst-und Weltverständnis eine dynamische Rolle zugefallen ist: Sie spielte die Rolle eines Opponenten im spannungsreichen Verhältnis von *sacerdotium* und *regnum* und bot die Bühne für [den] – zunehmend intern von Lernprozessen gesteuerten – *Diskurs über Glauben und Wissen*." (1, 638)

Weil die Kirche im Mittelalter zu einem einflussreichen Gegenpol der weltlichen Herrschaft wird, ist die in ihr sich profilierende Spaltung zwischen Theologie und Philosophie – zwischen der christlichen Glaubenslehre und dem philosophischen Wissen – auch ein kausal wirksamer Vorgang in der sich fortlaufend verschärfenden Unterscheidung zwischen theoretischen und praktischen Aspekten der zu bearbeitenden Glaubensinhalte.[7] Den

[7] Vgl. Band 1, 653.

Abschluss der Freisetzung der *politisch-praktischen* Argumentation von den Vorgaben der theologisch-christlichen Lehre behandelt Habermas im Kapitel VI. („Die Via Moderna: Philosophische Weichenstellung zur wissenschaftlichen, religiösen und gesellschaftlich-politischen Moderne") mit der Diskussion der ausdrücklich *nicht* christlichen politischen Doktrin Machiavellis und der Erörterung von Francisco de Vitorias Rechtslehre, die zwar vom (christlichen) Naturrecht universale (Menschen)Rechte ableitet, damit aber auf einen Rahmen normativer Verständigung schliesst, der – bei aller Zeitgebundenheit seiner Begründung – weit über die Grenzen der christlichen Welt hinausgreift. Besonders bemerkenswert in dieser Rekonstruktion der *Via Moderna* ist die problemgeschichtliche Darstellung des Übergangs von der Metaphysik des Thomas von Aquin zum nominalistischen Neuansatz und Paradigmenwechsel.

In der Deutung des Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen vollzieht sich hier – bedingt durch den nominalistisch-voluntaristischen Gottesbegriff – ein Verständnis der menschlichen Freiheit, die den menschlichen Willen entbindet und zu jenem Moment von Spontaneität werden lässt, das sich schliesslich in Kants Kritik der vernünftigen Freiheit als nur durch sich selber bestimmbar erweisen wird.[8] Gleichermassen vorausweisend auf Kapitel VIII. ist Habermas' eindringliche Bemühung um die Differenz zwischen Duns Scotus und Willhelm von Ockham, den zwei Protagonisten der „nominalistischen Revolution":

> „Hinsichtlich der weiteren philosophischen Entwicklung weisen die Werke der beiden Denker von der britischen Insel [...] in zwei komplementäre Richtungen. In den subtilen Differenzen zwischen Duns Scotus auf der einen und Willhelm von Ockham auf der anderen Seite ist schon die Gabelung angelegt, die die philosophische Entwicklung im 17. Jahrhundert nehmen wird. Diese Aufspaltung in rationalistische und empiristische Grundüberzeugungen weist [...] auf den epochemachenden Gegensatz von Kant und Hume voraus, in dem sich wiederum konträre Einstellungen der Philosophie zum Menschenheitserbe der Religion ausdrücken werden." (1, 764)

Mit Descartes bzw. mit der von Habermas „Subjektphilosophie" genannten Phase beginnt (vgl. oben) das Ende der Zeit des Weltbildes. Luther verkörpert, komplementär dazu, den Widerstand religiöser Erfahrung gegen den Verlust der vom Gewicht des „Wissens" belasteten Macht des „Glaubens". Die Philosophie kann nicht länger die Verbündete der Theologie sein. Kennzeichen der anbrechenden Moderne ist darum der Wechsel der Philosophie an die Seite der methodisch verselbständigten (Natur)Wissenschaft. Die Preisgabe „jeden Kontakts mit dem Erfahrungsbereich des Sakralen" ist die entsprechende Konsequenz.

[8] „Der Naturzusammenhang kausaler Notwendigkeiten wird gewissermassen von menschlichen Initiativen durchlöchert [...]", 794. Zum ganzen Gedankengang: Bd. 1, 794–798.

Die neuzeitliche Scheidung von Glauben und Wissen ist zwar nicht revozierbar,

> „aber ungeachtet dieses Umstandes teilt sich die im 17. Jahrhundert entstehende säkulare, unter der methodisch-atheistischen Voraussetzung des ‚etsi deus non daretur' denkende Philosophie auch fortan mit der Theologie die Welt- und Selbstverständigungsfunktion, die Arbeit der Verständigung über uns selbst im Lichte dessen, was wir jeweils Neues über die Welt gelernt haben. Die Philosophie wird in dieser Konkurrenz sogar die Initiative übernehmen und das Niveau der Reflexion bestimmen. [...] Andererseits bedeutet für die Theologie die aufrechterhaltene interne Verbindung mit dem gelebten Glauben in der liturgischen Gemeindepraxis nicht nur eine Abhängigkeit, von der sich die Philosophie befreit hat; denn auf diese Weise behält die Theologie auch den Zugang zu einer Ressource der gesellschaftlichen Integration. [...] Jedoch setzt sich unter dem Reflexionsdruck einer [vom Anspruch kognitiver Standards herausgeforderten, GK] Theologie, die das Selbstverständnis der Gläubigen prägt, auch der Gestaltwandel des Sakralen fort. Seit Luther und der Reformation zieht sich das religiöse Element gewissermassen auf den Kern der im Gemeindekultus immer wieder erneuerten und subjektiv vertieften Glaubenskommunikation zusammen." (2, 99)[9]

Meine Grobskizze des Kapitels VII. (immerhin 180 Seiten) überspringt erhellende Studien; z.B. zu Luthers Gottesverständnis oder seiner Zwei-Reiche-Lehre. Deren Umarbeitung verfolgt Habermas eindringlich. Denn aus ihr entwickelt sich im Calvinismus ein zukunftsweisendes Verständnis der Institution „Recht": Für Calvin ist Recht weit mehr als ein sanktionenbewehrter Komplex obrigkeitlicher Imperative. Im Horizont seines Denkens ist es das praktisch wichtigste Medium, um im Gemeinwesen Gerechtigkeit und Freiheit – zumal die Freiheit der Bürger gegen die Staatsgewalt – zu ermöglichen und zu sichern.

Im abschliessenden Exkurs zum „Naturrechtsdenken" erhält der Leser eine konzis-knappe Genealogie rechtsphilosophischer Grundbegriffe, die zeigt, wie sich das neuzeitlich-moderne Naturrecht von Thomas über Duns Scotus und Ockham zur eigenen Ressource nicht religiös-metaphysischer Staatslegitimation entwickelt und damit zu einer treibenden Kraft der Säkularisierung wird. Glauben und Wissen treten aus politisch-praktisch besten Gründen auseinander, wenn die konfliktträchtigen Glaubensgewissheiten privatisiert und die öffentliche Ordnung auf nichts als auf den übergreifenden Wunsch nach zivilem Frieden und gemeinsamem Wohlstand gestellt werden kann. Die von Metaphysik und göttlicher Herrschaft entbundene Idee des politischen Gesellschaftsvertrags leistet genau das. Was auf Dauer aber nur gelingt, wenn sich die einzelnen Subjekte der vertraglichen

[9] Bedenkenswert sind auch die auf das Zitierte folgenden Sätze, die sich einerseits auf die ästhetische Erfahrung (die sich als „Sublimationsform einer ursprünglich religiösen Erfahrung" deuten lasse) beziehen, anderseits auf die Enthusiasmen politischer und gesellschaftlicher Solidarität.

Vereinigung zugleich als Mitglieder eines gemeinsamen Willens begreifen können. *AGdPh* diskutiert, ausgehend von Hobbes, die kanonischen Vertreter dieses Modells und bereitet so den Schritt zum von Rousseaus belehrten Kant vor; darüber hinaus eröffnet sie in Weiterführung den Blick in die nachmetaphysische Verkörperung der vernünftigen Freiheit im Paradigma diskursiv-deliberativer Verständigung.

Bevor der Bogen zu Kant geschlagen werden kann, muss die Genealogie aber die Systementwürfe des 17. Jahrhunderts bis zum Ende durchschreiten und sie als den Versuch rekonstruieren, „ein aus Vernunft allein begründetes [...] Selbst- und Weltverständnis zu entwickeln"; ein Versuch, der in sich widersprüchlich ist und darum scheitert. Denn er hält am von der klassischen Metaphysik geerbten Gottesstandpunkt fest, der mit der Erkenntnisperspektive einer *more geometrico* operierenden Methode des „wissenschaftlichen Philosophierens" unvereinbar ist (vgl. 2, 119f.). Im Abschnitt über Descartes, der diesen Zwiespalt repräsentiert, wird im Gegenzug auch auf die *Pensées* von Blaise Pascal verwiesen, den ersten „religiösen Schriftsteller" unter den Philosophen (vgl. 2, 132).

Kants Stellung und Kants Scheitern

Von grösster Bedeutung für die grundlegende Architektur *AGdPh* ist nach der im 17. Jahrhundert vollzogenen Trennung von Glauben und Wissen das, was Habermas als die „Wegscheide nachmetaphysischen Denkens" einführt: der Gegensatz zwischen dem „Empiristen" Hume und dem „Rationalisten" Kant.

> „Da im 18. Jahrhundert der naturalistische Verzicht auf normative Aussagen noch keine Option darstellt, steht die Subjektphilosophie vor einer Herausforderung, die Kant und Hume in ganz verschiedener Weise beantworten werden. Die Alternative ist klar: entweder muss die erkennende subjektive Vernunft um ein Vermögen der praktischen Vernunft ergänzt werden, das für die entwertete transzendente Gesetzgebung Gottes ein innerweltliches Äquivalent erzeugen kann; oder die normativen Gehalte der transzendierenden Begriffe des Gerechten, Guten und Schönen müssen [...] im buchstäblichen Sinne ‚dekonstruiert', also auseinandergenommen ‚reduziert', das heisst via empirischer Erklärung auf beobachtbare Phänomene zurückgeführt werden." (2, 207)

Auf diese Unterscheidung läuft auch die Fragestellung des nachmetaphysischen Denkens zu – auf die Entscheidung „zwischen einer vernünftigen *Re*konstruktion oder überzeugenden *De*konstruktion von Gehalten philosophisch angeeigneter religiöser Überlieferungen." Für Habermas repräsentieren Hume und Kant die noch immer geltende Zweiteilung des Sinnes philosophischer Arbeit. Auf die Folgen dieser Weichenstellung – Philosophie auf den Spuren Humes als sozusagen normalwissenschaftliches Fach, das „nur noch mit ihren begriffsanalytischen Fertigkeiten und als die Verwalterin ihrer eigenen Geschichte überlebt", oder in kantischer Tradition,

als eine „wissenschaftliche Denkungsart, jedoch keine Wissenschaft", weil „den Bezug zum Ganzen" festhaltend – bezieht sich *AGdPh*, ernsthaft und besorgt, schon im „Vorwort". So wird von allem Anfang an klar, was mit dem Gegensatz Hume vs. Kant auf dem Spiel steht – und was es bedeutet, wenn im Fall Kants das Ergebnis der Untersuchung eine durchaus fragwürdige Anknüpfung ans Erbe der christlichen Philosophie freilegt. Denn genau das ist das Ergebnis der exakten Analyse der kantischen Philosophie hinsichtlich ihres Anspruchs, aus Vernunft allein herzuleiten, was als Hoffnung auf wirkliches Geschehen schon biblisches Versprechen war: das Gut-Werden der Welt. Kant nennt es in der *Kritik der Urteilskraft* das „höchste Gut" bzw. den „Endzweck".

> „Als eigentliches Problem erweist sich die Motivationsschwäche einer vernünftigen [...] Moral, der [...] von Haus aus die Antriebskraft des religiösen Heilsversprechens fehlt [und] die auch mit der Aufgabe überfordert wird, die Kant ihr [...] in der Welt aufbürdet." (2, 332)

Der Aufklärer Kant verbindet nämlich die moralisch zu beantwortende Frage „Was soll ich tun?" mit dem der Vernunft innewohnenden Interesse an einer nicht defätistischen, dem „Vernunftglauben" in den Mund gelegten Antwort auf die Frage „Was darf ich hoffen?". Zu dieser Hoffnung gehört auch die Idee, dass die Befolgung der moralischen Gebote – wenngleich nicht unmittelbar – das hochmotivierende Streben nach der jeweils eigenen Glückseligkeit *und darüber hinaus* die Verwirklichung des „Endzwecks" bzw. „höchsten Gutes" (d.h. eine alle vernünftigen Wesen unter selbstgegebenen Gesetzen vereinigende Gemeinschaft) mit umfasst.

An dieser Stelle beginnt Habermas' Kritik; zunächst im Hinblick auf die schon von vielen Interpreten Kants kritisierte Postulatentheorie:

> „Weil dieses Ziel ohne göttliche Intervention nicht einmal gedacht werden kann, versucht Kant zu begründen, warum wir als moralische Handelnde die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele wenigstens ‚postulieren', d.h. in einem ambivalenten Sinn ‚für wahr halten' dürfen. [...] Es wird sich herausstellen, dass der Kredit, den Kant der Postulatentheorie einräumt, nicht gedeckt ist." (2, 333)

Dann formuliert Habermas, was er später noch ausführlicher darlegt, nämlich,

> „dass das Postulat eines Weltenurhebers, der den Lauf des unter kausalen Gesetzten stehenden Weltgeschehens mit den Folgen der moralischen freien Handlungen koordiniert, ebenso wie das Postulat der Unsterblichkeit der Seele auf der falschen Voraussetzung beruhen, dass die Beförderung dieser überschwänglichen Ziele als moralische Pflicht qualifiziert werden kann. Denn die Verwirklichung des Endzwecks, der die jeweils eigene Glückseligkeit als Folge moralischen Handelns einschliesst, verlangt eine *solidarische*, aber von der *Mithilfe anderer* [kursiv, G.K.] abhängige Anstrengung, die nicht ohne Ver-

> letzung des Grundsatzes *nemo ultra posse obligatur* zum Inhalt einer *an den Einzelnen adressierten Pflicht* gemacht werden kann." (2, 333)

Fazit also: „Kants auf die Grenzen der Vernunft abzielende Kritik ist im Hinblick auf die praktische Vernunft nicht kritisch genug" (2, 354); was umgekehrt eine *uneingestandene Angewiesenheit auf den Zuschuss* von in der (christlichen) Metaphysik noch wirksamen religiösen Energien belegt. Bekräftigt wird das auch von der anscheinend so nüchtern „innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" verharrenden Religionsphilosophie: In ihr „schiesst die eschatologische Vorstellung vom *Gottesvolk*, das für die Gründung eines *Reiches Gottes auf Erden* kämpft, über alles hinaus, was Kant in moralphilosophischen Begriffen vernünftig einholen kann." (2, 357)

Der Abschied vom Glauben des Monotheismus gelingt der Subjektphilosophie selbst bei Kant noch nicht radikal genug und auch Hegel bleibt ihm verhaftet, wenn er – in Habermas' Worten – den „Glauben ans Wissen assimiliert" und so das metaphysische, dem Jenseits der historisch erfahrenen Wirklichkeit verpflichtete Denken noch einmal auf die Szene bringt.

> „Was das bedeutet, zeigt der Vergleich mit Kant. Wie dieser ist Hegel davon überzeugt, dass die philosophische Erkenntnis, die sich ausschliesslich auf säkulare Gründe stützt, gegenüber der Religion und deren Offenbarungswahrheiten das letzte Wort behalten muss. [...] Aber während Kant der Religion alles ‚bloss zeremonielle', das für den sakralen Kern des ‚Kirchenglaubens' konstitutiv ist, abstreitet [...] entfaltet Hegel aus dem sakralen Kern der Eucharistie [d.h. der Menschwerdung des Sohnes Gottes, GK.] jenes Versöhnungsgeschehen, das in der *begriffenen Moderne* allerdings nur durch Vernunft vorangetrieben werden kann."

Das heisst:

> „Die philosophische Erkenntnis soll das Vernünftige nicht aus dem äusserlichen Traditionsbalast *aussortieren*, sie soll vielmehr *inklusiv* verfahren." (2, 480)

Hegel korrigiert Kant insofern, als er dessen Reduktion der religiösen Praxis zugunsten der Suche nach dem vernünftigen Gehalt ihrer Lehre gerade nicht mitmacht. Vernunft („Wissen") muss *in den sakramentalen Handlungen selbst* nicht weniger als in den *Inhalten* des Dogmas aufzuspüren sein. Erst mit Hegel kommt die tausendjährige abendländische „Konstellation von Glauben und Wissen" an ihr – sozusagen – logisches Ende: Hegel überbietet „noch den Anspruch der christlichen Philosophie des Mittelalters, er will nicht nur die Kompatibilität des Glaubens mit dem Wissen nachweisen, sondern die Identität der Inhalte. Was der Glaube im Modus der Vorstellung enthält, entfaltet die Philosophie begrifflich." (2, 481)

Der Preis, den sie dafür zahlen muss, ist allerdings die Inflation der praktischen Währung: der Verlust ihrer lebensdienlichen Kraft. Habermas bringt es in der entsprechenden Schlussbemerkung auf den Punkt:

„Aber die Philosophie kann nicht trösten. [...] Indem der Philosoph die Selbstbewegung des Begriffs als solche erkennt, hat er sich im Denken ebenso über sich, also den subjektiven Geist der denkenden Person in ihrer täglichen Existenz, wie über den objektiven Geist der historischen Zeitgenossenschaft hinaus auf das Niveau des an und für sich sein im Geiste aufgeschwungen. Auf dieser Reflexionsstufe des Für-sich-Seins der absoluten Idee bezahlt der Philosoph, der im Erkennen aufgeht, die Levitation seines Geistes mit der Unfähigkeit, auf die Welt praktisch zurückzuwirken." (2, 504)[10]

Die neue Stufe philosophischer Selbstverständigung

Mit Hegel vollzieht sich die Vollendung einer (allzu) selbstsicheren Vernunft im Verhältnis zur religiösen Erfahrung. Zugleich eröffnet sich aber in Hegels Versuch, die Momente einer in vielfache Gestalten des Geistes zerstreuten Welt in die Alleinheit des Absoluten selbst zurückzuholen, ein neuer – *nun dezidiert nachmetaphysischer* – Weg: „Hegel ist der erste Philosoph, der ‚Geschichte' als das widerständige Medium von Bildungsprozessen endlicher Vernunftwesen ernstnimmt:" Er geht von gesellschaftlichen Krisen und sozialen Widersprüchen aus, um zu zeigen – am deutlichsten in seiner *Philosophie des Rechts* –, wie sich die Kraft der (praktischen) Vernunft nach 1789 in der Vermittlung der Entzweiungen der Moderne bewähren kann:

„Hegels Schüler brauchten die Widersprüche zwischen dem Autonomiebegriff [Kants], an dem Hegel festhält und der metaphysischen Hintergrundkonzeption nur auszubuchstabieren, um die darin angelegten Prämissen nachmetaphysischen Denkens aus dem Korsett der subjektphilosophischen Grundbegriffe zu erlösen." (2, 383)

In der genealogischen Choreographie, die *AGdPh* durchläuft, vollzieht Hegels Denken einerseits den Sprung zur letzten Möglichkeit einer – in die unüberbietbare Höhe des subjektphilosophischen Absoluten aufgehobenen – Metaphysik, wird aber anderseits zurückgeholt von der Gravitation seiner eigenen Erdenschwere, zum Ort der nachmetaphysischen von Grund auf zwischenmenschlichen Vernunft.[11]

Zwar ist es geradezu ein Definitionsmerkmal, dass es im nachmetaphysischen Denken nicht mehr um die Beziehung zwischen Glauben und Wissen geht, dennoch – oder vielleicht deswegen – ist es die Religionskritik der nachhegelschen Philosophie, die in *AGdPh* den systematisch neuen

[10] Vgl. zu diesem Fazit die Zitate aus der Hegelschen Religionsphilosophie in den Fussnoten 68 und 69, *AGdPh*, Bd. 2, 504.

[11] Wie sich das fügt, erläutert Habermas in einer brillanten Analyse der *Grundlinien der Philosophie des Rechts*; dabei – im Blick auf das Verhältnis von Sittlichkeit und Moral – das kantische Argumentieren mit Hegels Ansatz vergleichend. Verfolgt man die Analyse dieser Debatte, fällt der Einstig ins nachmetaphysische Denken über die Passage der „Zeitgenossenschaft des junghegelianischen Denkens" nicht allzu schwer. Vgl. insbesondere 2, 542–555.

Horizont weiträumig aufschliesst: Ihre „radikale Religionskritik führt die Nachfolger Hegels auf die Bahn eines nicht mehr ans Paradigma der Bewusstseinsphilosophie gebundenen *nach*metaphysischen Denkens. Denn nun können sie die *Totalität* der Welt, und sei diese auch zum dialektischen Prozess verflüssigt, nicht mehr zum *Gegenstand* einer Theorie machen." (2, 559)

In der „Dritten Zwischenbetrachtung: Vom objektiven Geist zur kommunikativen Vergesellschaftung erkennender und handelnder Subjekte", aus der das Zitat stammt, gelangt *AGdPh* – nach Achsenzeit und dem Sinn des Sakralen, nach dem Gang der (christlichen) Metaphysik bis zur Subjektphilosophie, der Weichenstellung bei Hume und Kant und, zuletzt, Hegels abstrakt-weltleerer Vollendung der Einsicht ins denkbar Umfassendste – auf jene neue Stufe philosophischer Arbeit, die auch noch heutiges Nachdenken bestimmt, sofern es im Versuch umfassender Selbstverständigung aufs Ganze gehen will.

Auf den Seiten (Band 2) 559–589 wird dieser Übergang in konzis gedrängter Form als Prozess des allmählichen Hervortretens eines niemals ganz und niemals ein für allemal beherrschbaren (sprachlichen) Hintergrundverständnisses interpretiert, das die Möglichkeit eines monologischen, aus der eingeschränkten Perspektive eines einzelnen Subjekts vorgenommenen, theoretischen oder praktischen Bezugs auf die Totalität menschlicher Lebensverhältnisse dementiert:

> „Gegenüber der Subjektphilosophie verschiebt sich im Paradigma sprachlicher Vergesellschaftung das begriffsbildende Zentrum vom Selbstbewusstsein, also der reflexiven Einstellung *des für sich seienden* Subjekts, zu jener *triadischen Beziehungsstruktur* [kursiv GK], wonach sich reziprok *der Eine* auf den *Anderen* bezieht und beide sich *gemeinsam* auf etwas in der objektiven Welt richten." (2, 573f.)

Dieser Vorgang ist nicht weniger als die *Entmächtigung* jedes Anspruchs einer einzeln-endlichen Intelligenz, dem *Ganzen ganz* zu begegnen: „Die bis dahin als originär geltenden Selbstbeziehungen des erkennenden, handelnden und erlebenden Subjekts werden nun als Akte begriffen, für die das *Innestehen im interpersonalen Beziehungsnetz* einer intersubjektiv geteilten Lebenswelt konstitutiv ist: Ego übernimmt den Blick von Alter auf sich und macht sich diesen selbstreflexiv zu eigen." (2, 574) Was diese Übernahme gestattet, ist ein Medium, das von niemandem vollständig beherrscht werden kann: „[Es] ist die unthematische Gegenwart des als sprachlich strukturierter Hintergrund präsenten Ganzen, die den Schlüssel zur Kritik an jeder Vergegenständlichung dieser gewissermassen behausenden, aber darum ‚für uns' nur performativ, gewissermassen ‚von innen' zugänglichen Totalität liefert." Und folgerichtig ergibt sich aus dieser Einsicht die radikale Verabschiedung aller sonstigen, seien es monotheistische, kosmologische oder auch hegelische Totalitätsideen:

> „Denn die im rational *rekonstruierenden Nachvollzug* erfassten Strukturen einer für die Beteiligten Ganzheit stiftenden, in diesem Sinn ‚totalisierenden' Lebenswelt bedeutet etwas anderes als der Versuch der *theoretischen Vergegenständlichung* der Gestalt eines totalisierenden Vollzugs – sei es in der Art eines Kosmos oder einer göttlich regierten Schöpfungs- und Heilsgeschichte, sei es in der Art einer Selbsteinholung eines absoluten, sich ursprünglich von sich selbst entfremdeten Subjekts." (2, 574)

Die Stufe des nachmetaphysischen, doch immer noch *philosophischen*, d.h. nicht wissenschaftlich spezialisierten Denkens, kann ich nicht weiter erörtern. Zwar ist sie aufschlussreich für Habermas' eigene Position im Fortgang der philosophischen Auseinandersetzung mit dem Thema der „Vernünftigen Freiheit" – und die Spuren des Denkens über Glauben und Wissen sind auch in ihm überall zu erkennen –, aber die sie (inklusive „Postscriptum") umfassenden zweihundert Seiten sind mit ein paar Kennzeichnungen nicht mehr zu umreissen.

Eine Ausnahme von diesem Verzicht erlaubt mir jedoch der Abschnitt zu Kierkegaard. In und mit ihm lässt sich wenigstens ein erstes „nachmetaphysisches" Fazit formulieren.

Kierkegaard und der Logos der Sprache

Habermas versteht Kierkegaard als „religiösen Schriftsteller", dem es „um die Explikation von Erfahrungen geht, die eine bestimmte [...] Erklärung des Vollzugs von Glaubensakten stützen sollen." (2, 600) Kierkegaard denkt über den unvertretbar eigenen Lebensvollzug nach; und er tut dies im Rahmen einer christlich inspirierten Existenzdeutung. Er analysiert die „normalisierenden Zwänge einer bürgerlichen Welt", der die Religion zum – freilich undurchschauten – Betäubungsmittel eigener Lebensängste wird. Dabei begreift sich Kierkegaard ausdrücklich nicht als „Philosophen"; er ist – im Vollzug seines Daseins – reflexiv wie performativ der Autor seiner Selbstbestimmung.

In *Entweder/Oder* heisst es: „Der Philosoph spricht: ‚So ist es bisher zugegangen'; ich frage, was habe ich zu tun?'" Es geht Kierkegaard also nicht nur darum, die passende Regel einer normativen Theorie zu finden. Er will Prinzipielleres und zielt auf das, was der klassische Lehrer des Richtigen schon voraussetzt: auf die Freiheit. Climacus (Kierkegaards Name für die weltlich-sokratische Position) fragt in *Entweder/Oder* daher zu allererst danach, wie es einer Person, die sich in einem *kontigenten lebensgeschichtlichen Kontext* vorfindet, überhaupt gelingen kann, „ihre Freiheit *zu gewinnen,* eine mit Willensfreiheit ausgestatte Person zu *werden.*" (2, 682)

Menschliches Dasein ist Selbstsein und das Selbst ist ein „Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält". Existieren heisst, sich zu sich, zu seiner Zukunft zu verhalten und das bedeutet – im Wortsinn – *sein Leben zu führen*; also zu wählen, wer und wie man sein will. Angesichts dieser Notwendig-

keit der Wahl muss die Lebensführung in tiefe Widersprüche geraten, wenn sie sich mit dem lutherisch-christlichen Sündenbewusstsein konfrontiert (= die Position von Anti-Climacus). Sie muss, meint Kierkegaard, entweder erstarren oder in Verzweiflung geraten. Und deswegen – so die *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken* – kann die Existenz, die sich doch gerade zu sich selbst und zu ihrem autonomen Handeln befreit hatte, zugunsten ihres Daseins nur noch auf die Intervention einer „höheren Macht" hoffen.

Aber wer oder was ist diese Macht? – Christus, der Mensch gewordene Gott als Erlöser? Oder doch nur die dialogisch zerstreute und kommunikativ zusammenführende Vernunft, die die in ihre Geschichte und Lebensgeschichte verstrickten Subjekte auf sich selbst und ihre existentiell errungene Freiheit verweist? – Gott oder die menschenmögliche Vernunft?: „Diese Alternative bildet im gesamten Werk des religiösen Schriftstellers die Schlüsselfrage." (2, 691f.)

In der Folge seiner weiteren Kierkegaard-Lektüre vertritt Habermas Climacus gegen Kierkegaards Anti-Climacus, der glaubt, auf die „wirkliche Macht eines persönlichen Gottes" setzen zu müssen. Dieser gedachte Climacus (der Habermas selbst ist) behauptet so wenig wie sein Gegner, menschliches Dasein sei selbstmächtige *causa sui*; aber die es „setzende" Macht wird nicht mehr mit einem – „wie auch immer paradox eingekreisten" – Erlöser identifiziert. Denn unter Bedingungen nachmetaphysischen Denkens könnte ein säkularer Geist wie Climacus – *wenn* Kierkegaard ihn noch einmal zu Wort kommen liesse – in der

> „daseinsgründenden Macht jenen anonymen *Logos der Sprache* [kursiv G.K.] wiedererkennen, der die ethische Selbstermächtigung des Subjekts und die Befreiung zum Selbstsein ermöglicht. Der *Sprachlogos* [kursiv GK] beherrscht die in seinem Medium vergesellschafteten Individuen in dem Masse, wie diese ihrerseits im kommunikativen Gebrauch ihrer Sprache ihn, den Logos, ‚beherrschen'. Eine solche [...] Deutung eröffnete [...] dem Individuum keine Erlösung, aber einen nachmetaphysischen Ausgang aus der verzweifelten Isolierung in der selbstbezogenen Innerlichkeit. [...] Das Selbstverhältnis ist gleichursprünglich mit dem Verhältnis zur Anderen." (2, 696)[12]

„Sprachlogos" – der Begriff ist bemerkenswert und ein wenig geheimnisvoll. Die Verdoppelung (*logos*: griechisch „Vernunft *und* Sprache; aber auch „Relation", „Verhältnis") signalisiert, dass hier Sphären verbunden werden: das Umgreifende der Sprache – als gegenwärtiges Arbeitsfeld der nachmetaphysischen Philosophie – mit der Anmutungsvielfalt des griechischen Wortes, die vom vorplatonischen Denken[13] bis zur Bibel reicht. So

[12] Dazu aufschlussreich die Erläuterung zum „Logos der Sprache" in der Fussnote 86, *AGdPh* Bd. 2, 696.

[13] Vgl. Heraklits Charakterisierung der Welt der Wachen im Gegensatz zu der der Schlafenden, 1, 429f.

wird mit diesem Begriff eine Brücke geschlagen, über die Sinnbreite des ganzen Glauben/Wissens-Komplex – von den Ursprüngen religiöser Praktiken[14] bis zur zeitgenössischen Auseinandersetzung mit der Transsubstantiationslehre, die Habermas unmittelbar im Anschluss an die Entgegnung auf Kierkegaards Sprung in den Glauben thematisiert (vgl. 2, 698ff.):

Im Medium der Sprache verbindet sich die Intersubjektivität der Vernunft mit der Macht und Botschaft eines liturgischen Wiederholungsaktes (vgl. 2, 701). In solchen Handlungen – genauer gesagt: im Bedeutungsgehalt, den sie vergegenwärtigen – sieht Habermas die nach wie vor wesentliche Aufgabe des Religiösen und der Kirchen in der Welt. Aus anthropologischer Sicht stellen die Sakramente die ununterbrochen Verbindung zwischen dem Kultus der Gegenwart mit den archaischen Anfängen ritueller Praktiken her. Denn

> „das Christentum hat das magische Denken und die mystischen Narrative überwunden, [und] gleichzeitig in sublimierter Form festgehalten. Ohne diese dialektische Aufhebung würde [...] die Kirche ihr religiöses Proprium preisgeben; sie würde auf eine innerweltliche Vergegenwärtigung des aus der Transzendenz, also von jenseits der Welt hereinbrechenden Heilsgeschehens verzichten und damit die Rolle des sakralen Komplexes aufgeben, zur Erzeugung Stabilisierung gesellschaftlicher Solidarität beizutragen." (2, 702)

Auf den ersten Blick mag man diese Feststellung hinsichtlich der heutigen Rolle des Religiösen für die Explikation einer funktionalen Aufgabe halten. Für eine Aussage aus der objektivierenden Distanz der 3. Person, die dadurch allerdings gerade *nicht* verständlich zu machen vermag, warum religiöse Kommunikation dem „wirklich aufgeklärten" Geist – über ihre eigentümliche Stabilisierungsfunktion hinaus – noch etwas von philosophischem Interesse sein könnte. Aber wozu dann diese zweieinhalbtausend Jahre überbrückende Spurensuche nach dem philosophischen Unentbehrlichen im Verhältnis von Glauben und Wissen?

Der zu Beginn zitierte Unmut des enttäuschten Lesers und Theologen kommt einem wieder in den Sinn – und damit aber auch das, worauf Habermas von Anfang an hinweist: dass im Herzen der Philosophie ein Defizit bestehe; das Defizit, dass die Vernunft allein nicht in der Lage sei, das Problem ihrer eigenen Wirksamkeit – ihrer wahrhaft praktischen Bedeutung – zu lösen. Habermas formuliert es – gegen Ende der langen Reise von *AGdPh* und nicht zufällig im Abschnitt zu Karl Marx – in radikaler Knappheit einmal so: „Das Problem einer in der Geschichte situierten vernünftigen Freiheit besteht darin, das Verhältnis der frei handelnden Subjekte zur *eigensinnigen Bewegung* [kursiv GK] des gesellschaftlichen Prozesses zu bestimmen." (2, 636)

[14] Vgl. die Passage zur rituellen, ausseralltäglichen Kommunikation, 1, 246–272.

In Ultrakurzform fasst dieser Satz die systematische Frage zusammen, die *AGdPh* insgesamt auf den Weg bringt. Mit dem Adjektiv „eigensinnig" bezeichnet Habermas die wesentlichen Punkte: Erstens, dass auch die *vernünftige* Freiheit primär Freiheit ist, also allein aus sich selbst, *spontan*, zu einem Handeln kommen muss bzw. müsste, das zuverlässig den im kategorischen Imperativ Kants enthaltenen Normen der Mitmenschlichkeit und Solidarität entspricht. Zweitens – und ergo –, dass „die" menschliche Vernunft (wie immer sie sich definiert) für sich selbst genommen, eine solche Einstellung *weder garantieren* noch nachhaltig dazu *motivieren* kann. Deshalb, um es zu wiederholen, ist die habermasianische Kritik an Kants gescheitertem Versuch, das moralisch richtige Tun durch einen besonderen „Vernunftglauben" zu sichern, für das Ganze von *AGdPh* so signifikant.

Das Defizit der Philosophie – als der Statthalterin der Vernunft – ist die Offenheit der menschlichen Natur für beides: für die uneingeschränkte Anerkennung der Anderen als ebenbürtigen Personen *und* für jenen egozentrischen Selbstbezug, der sich nicht scheut, alle und alles allein dem eigenen Bedürfnis zu unterwerfen. Eben darum gilt: *„[Auch] eine nachmetaphysisch denkende Philosophie [kann] die Frage [...] – warum überhaupt moralisch sein? – nicht [zwingend] beantworten."*[15]

Dennoch wäre es falsch, aus dieser Schwäche umgekehrt zu folgern, dass sich die Diskurstheorie bzw. die gegenwärtige Philosophie zu einer nur noch theologisch-religiös zu leistenden Fundierung genötigt sehen würde.[16] Denn wer sich dieser Frage – „Warum moralisch sein?" – wirklich und wahrhaftig stellt, kann ja nicht umhin, sie auch an die (oder den) andere(n) zu richten, an Menschen also, die selbst auch in ihrem Selbst- und Gleichwertig-Sein anerkannt sein wollen. So betrachtet kann man nie intersubjektiv überzeugende Gründe finden, sich dezidiert unmoralisch zu verhalten.

Was aber dennoch immer wieder geschieht – und damit die beschränkte Motivationskraft guter Gründe bezeugt. Doch das allein ist noch nichts, was nach dem Zuschuss religiöser Energien verlangt. Die üblichen Verbindlichkeiten ziviler Verhältnisse genügen, um uns an die verpflichtenden moralischen Intuitionen zu erinnern. Nicht so einfach verhält es sich allerdings mit dem „Engagement für die Abschaffung ungerechter Verhältnisse, für die Förderung von Lebensformen, die solidarisches Handeln nicht nur wahrscheinlicher, sondern im Ernst erst zumutbar machen würden. [...] [Denn] die auf das *kollektive Gute* gerichteten Gedanken und Erwartungen haben – *nach* der Metaphysik – nur noch einen schwachen Status."[17]

[15] HABERMAS, Jürgen: *Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits*, 436, in: HABERMAS: *Studienausgabe, Philosophische Texte*, Band 5. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2009, 417–450.

[16] Anm. 15, 434.

[17] Anm. 15, 437.

Wenn Habermas bei vielen Gelegenheiten erklärt, es komme darauf an, aus „religiösen Überlieferungen einen normativen Kern" nachmetaphysisch vernünftig anzueignen (vgl. etwa 2, 588f.), dann nicht, um die moralischen Ansprüche kommunikativer Intersubjektivität zu *fundieren*, sondern – metaphorisch gesagt – um sie in ihrer Dringlichkeit erst recht *hörbar* zu machen. Mithilfe dieser Differenz mag man sich hermeneutisch sensibel im Resonanzraum eines säkularen, aber religiös zugänglichen Vokabular das Zitat erschliessen, mit dem *Auch eine Geschichte der Philosophie* ausklingt:

> „Es gibt einen enigmatischen Satz von Adorno, der mich seit langem fasziniert: ‚Nichts an theologischem Gehalt wird unverwandelt fortbestehen; ein jeglicher wird der Probe sich stellen müssen, ins Säkulare, Profane einzuwandern.' Am Leitfaden dieses Satzes habe ich versucht den Prozess des ‚Einwanderung' theologischer Gehalte ins profane Denken als einen philosophisch *nachvollziehbaren Lernprozess* darzustellen." (2, 806)

Zum vernünftigen Gebrauch der menschlichen Freiheit vermag die Vernunft *nicht zu zwingen*, aber zu *ermutigen*; weil und wenn sie die Kraft der in den Kommunikationsbedingungen menschlichen Existierens angelegten Ansprüche aufruft. Ansprüche, die sich im guten Willen und in der affektiven Bereitschaft zur zwanglosen Suche nach dem Wahren und Richtigen realisieren, ebenso *aber* – und das seit langem – von den Zuschüssen religiöser Erfahrung auf den Weg geschickt werden, indem deren Geist – seit der Frühzeit eines Bewusstseins für das Seiende im Ganzen – uns auf eine Welt verweist, die gut und gerecht für alle werden soll und, so darf man hoffen, es einmal auch sein kann.

Habermas' philosophisches Ziel war es seit seiner Antrittsvorlesung von 1956, in praktischer Absicht den inneren Zusammenhang von Erkenntnis, Interesse und vernünftiger, d.h. lernender Freiheit des Menschen zu entwickeln. In *Auch eine Geschichte der Philosophie* zeigt er, was dieses Programm bedeutet, wenn es zum Leitfaden einer Selbstverständigung der Philosophie selbst wird.

Zusammenfassung
Auch eine Geschichte der Philosophie *ist in der Tat* auch *eine Philosophiegeschichte. In erster Linie ist dieses Werk jedoch als die historisch entfaltete Ausarbeitung einer systematischen Fragestellung zu lesen: Was ist unter „Philosophie" noch zu verstehen, wenn sie auf ihre Bindung an die Tradition der Metaphysik – deren Ausgriff auf Transzendenz und die Idee der Totalität, den Horizont des „Ganzen" – verzichtet? Da Habermas den Ursprungssinn metaphysischen Denkens aus den Positionen der achsenzeitlichen Revolution des religiösen Weltbezuges ableitet, ist diese Frage von allem Anfang an mit den Themen „Religion und/vs Erkenntnissuch", „Glauben und Wissen" verknüpft. Habermas' Untersuchung ist als Genealogie konzipiert; als eine Untersuchung, die aus den epochemachenden Arbeiten der Geschichte den Weg philosophischen Nachdenkens über Transzendenz und das „Ganze" als Auseinandersetzung mit dem Fragwürdig-Werden religiöser Erbschaften rekonstruiert – und damit zugleich die aktuellen Probleme dezidiert* nach*metapysischen Denkens freilegt. Der Aufsatz folgt diesem Aufriss bis an die Schwelle der Gegenwart, indem er sich auf die wegleitenden Schritte von* AGdPh *konzentriert.*

Abstract
Auch eine Geschichte der Philosophie *("Also a History of Philosophy") is, in fact, also a history of philosophy. However, in the first place it is to be seen as a historically unfolded elaboration of a topical question: how is one to understand a "philosophy" that relinquishes its link to the tradition of metaphysics with its recourse to transcendence, the idea of totality, and the horizon of the "whole"? Since Habermas derives the original meaning of metaphysical thought from the revolution of the "Achsenzeit" ("Axis Age") of a religious reference to the world, this question is, from the beginning, connected with the themes of "religion and/vs. the search for cognition", and "belief and knowledge". Habermas' analysis is conceived as a genealogy, as an enquiry that reconstructs from the epoch-making works of history the way of philosophical reflection on transcendence and the "whole" as a discussion about the fact that religious heritages have become questionable, thus at the same time revealing the current problems of decidedly post-metaphysical thinking. The article follows this sketch to the threshold of the present by focussing on the guiding steps of* Auch eine Geschichte der Philosophie.