

Selbstverständigung und Verselbstständigung

Zum 90. Geburtstag von Jürgen Habermas

Philosophinnen und Philosophen werden sich selten über etwas einig, aber in diesem Fall ist es ganz unbestritten: Jürgen Habermas ist einer der bedeutendsten, wirkungsmächtigsten und diskursprägendsten Philosophen seiner Generation, dies gilt für den deutschen, den europäischen, ja den globalen Kontext. Er hat so viele politische Debatten, akademische Disziplinen und auch – hierzulande – das gesellschaftliche Selbstverständnis einer ganzen Epoche geprägt, dass allein schon die Kartographie seiner Wirkung eine Herkulesaufgabe ist.¹ Er hat damit mehr erreicht als ganze akademische Schulen, Forschungsinstitute und Thinktanks zusammen.

Auch wer erst ab den 1990er Jahren im deutschen Kontext die akademische Philosophie kennengelernt hat, konnte es erleben, dass fast jeder neue Text, jede neue politische Intervention, jede ordnende Stellungnahme von ihm zu den Themen der Zeit (die Postmoderne, die Ökonomisierung, die Geschichtspolitik, der Poststrukturalismus, der Neokonservatismus, die Berliner Republik, und, ach, Europa) zu leidenschaftlichen, polarisierten Debatten geführt hat.² Selten wurden auch wissenschaftliche Auseinandersetzungen so ernst und so polemisch geführt wie in der Frage, wo man sich selber in den Alternativen, für die Habermas stand (oder auch: wo man ihn vermutete), platzierte. Auch wer selbst eher auf der Seite der Kritiker stand (etwa in einer Wertschätzung der neueren französischen Philosophie, Nietzsches oder in der Skepsis gegenüber der kommunikativen und der deliberativen Wende oder gegenüber der Vernunft mit dem ganz großen V), konnte sich oft in einer bestimmten Position wiederfinden, die man mit ihm teilte (in der Verteidigung eines kritischen, emanzipatorischen Wissenschaftsverständnisses, im Interesse an der unverzichtbaren Kooperation zwischen Sozialwissenschaften und Philosophie und in vielen, fast allen politischen Fragen). Aber nie waren hier die Positionierungen wohlfeil oder bequem, sie mussten erarbeitet, erstritten, verteidigt werden, als ob sich die Leidenschaftlichkeit seines Denkens direkt auf jeden, der ihm ausgesetzt wird, übertrüge. Und es ist auch diese Intensität der Stellungnahme, die jede Auseinandersetzung mit dem Habermas'schen Werk einzigartig macht.

Der Rückblick auf ein so reichhaltiges Lebenswerk und jeder Versuch einer Würdigung sind stets von der Versuchung bedroht, das eine Grundmotiv, den einen Kerngedanken oder die eine fundamentale Intuition auszuzeichnen, die das Œuvre im Ganzen beseelen oder tragen würde, und im Fall von Jürgen Habermas liegt es nahe, den Begriff der Verständigung oder den Gedanken der argumentierenden Vernunft in den Vordergrund zu stellen und von ihnen her alle weiteren Gebiete,

1 Dies zeigen Corchia et al. 2019 und Allen, Mendieta 2019.

2 Die verlässlichsten Wegweiser sind unbestritten Müller-Doohm 2004 und Iser, Strecker 2011.

nämlich seine Gesellschaftstheorie, die Diskursethik, die Demokratietheorie und die Verteidigung der Moderne und der Aufklärung, zu verstehen. Es ist nur ein kleiner Schritt, das Werk im Ganzen als einen Stellung nehmenden, konstruktiven, normativen Vorschlag zu lesen, der im Wesentlichen ein Ziel verfolgt und eine Norm ausgibt, der sagt, was sein soll und warum. Dass dies nicht ganz falsch sein kann, zeigt sich an zahllosen Äußerungen von Habermas selbst, in denen er den negativistischen Modus der älteren Kritischen Theorie kritisiert und eine Besinnung auf Handlungsoptionen und real erreichbare gesellschaftliche Verbesserungen anmahnt. Ironischerweise hat Habermas einer solchen Erwartung in seiner bisher jüngsten Werkphase nicht nur Belege hinzugefügt; seine hartnäckige und ausdauernde Beschäftigung mit der Religion und dem Verhältnis von Glauben und Wissen unter post-säkularen Bedingungen will sich dem Schema des Normativen nicht leicht fügen, es sei denn, man unterstellte ihm gegen alle seine ausdrücklichen Bekundungen, sie sei eine Parteinahme für die Religion. Aber mit der inzwischen zum geflügelten Wort gewordenen Äußerung, er sei »alt, aber nicht fromm«, und dem Insistieren auf dem methodisch atheistischen Charakter seiner Intervention ist eine solche Lesart kaum mehr plausibel.³

Vielleicht ist es deshalb sinnvoll, Habermas' Werk einmal nicht von seinen affirmativen, konstruktiven Stellungnahmen her zu lesen, sondern von dem, was es – daneben auch – tut, vorschlägt und zeigt. Im Folgenden soll eine kleine Skizze eher spekulativ an drei zentralen Themen weniger eine »Position« als eine theoretische Geste exponieren. Ich will nicht meinerseits behaupten, dass sie der zentrale formale Kern seines Œuvres ist; aber faszinierend und vielseitig ist sie, und sie prägt, könnte man sagen, seinen Denkstil auf eine tiefgehende Weise und führt auf den verschiedenen thematischen Gebieten zu unterschiedlichen Ausprägungen, aus denen sich jeweils starke Stellungnahmen oder »Positionen« ergeben. Diese Geste entstammt dem Arsenal der dialektischen Philosophie, der sich Habermas bei aller Distanznahme von Hegel stets verpflichtet gefühlt hat, und sie besteht, ganz einfach gesagt, darin, etwas in zweierlei Hinsicht zu betrachten und als etwas, das ganz verschiedene Möglichkeiten in sich birgt. Die philosophische Analyse, die dann im Einzelnen erklärt oder erhellt, bewertet oder richtet, benötigt als einen ihr wesentlichen Baustein eine Offenheit oder Mehrdeutigkeit, die aber jeweils wieder in Gefahr steht, Schließung oder Vereinseitigung zu erzeugen oder nach sich zu ziehen. Diese abstrakte, scheinbar triviale Beschreibung wird erst in Kontakt mit dem reichhaltigen Material eines dichten Themas interessant; und man könnte behaupten, dass eine solche Geste einige von Habermas' zentralen Beiträgen strukturiert und in die Form einer doppelten Reflexion von Ermöglichung und Gefährdung bringt.

(1) *Sprache und Kommunikation*. Die berühmten Analysen zu Sprache, Öffentlichkeit und Kommunikation nehmen werkgeschichtlich eine enorm bedeutsame Rolle ein, und sie haben Habermas noch am meisten den Ruf eines systematischen Denkers beschert. Diese Themen bilden sicherlich einen durchgehenden Faden, der sich vom *Strukturwandel der Öffentlichkeit* von 1962 über die Erkenntniskritik der 1970er Jahre zur *Theorie des kommunikativen Handelns* von 1981 und zur Dis-

3 Vgl. Habermas 2008.

kurstheorie der Demokratie in den Schriften der 1990er Jahre ziehen lässt. Hier soll nur der eher formale Zug hervorgehoben werden, dass Sprache und Kommunikation bei ihm immer als etwas theoretisiert werden, was zugleich Potenziale und Gefährdungen in sich trägt. Das Verhältnis von Vernunft und Sprache ist so charakterisiert, dass dem alltäglichen menschlichen Sprachhandeln eine Tendenz zur Verständigung (mit anderen) innewohnt. Sprache ist Medium, mit einer Eigenkraft und Eigendynamik, die sich entweder entfesseln oder hemmen oder umleiten lässt. In diesem Sinn garantiert nichts das faktische Zustandekommen von gelingender Verständigung oder erreichtem Konsens, und dies könnte auch keine Theorie der Sprache dekretieren. Eine Philosophie der Kommunikation kann sich an der Angabe von Bedingungen versuchen, unter denen eine solche Möglichkeit wahrscheinlicher ist als ihr Gegenteil, mehr nicht. Dass dieses Gelingen also sein kann, möglich ist, beruht auf einer Möglichkeitsstruktur in der jeweiligen Sache, hier der Sprache, selbst. Vor diesem Hintergrund ist die scheinbar so idealistische Emphase vieler Passagen verständlich, die das frühe Werk auszeichnen.

Zu Recht wurde in diesem Zusammenhang immer wieder eine bemerkenswerte Argumentation aus der Frankfurter Antrittsvorlesung von 1965 kommentiert, die etwas unumwunden Affirmatives in sich zu tragen scheint:

»Das, was uns aus der Natur heraushebt, ist der einzige Sachverhalt, den wir seiner Natur nach kennen können: die *Sprache*. Mit ihrer Struktur ist Mündigkeit *für uns* gesetzt. Mit dem ersten Satz ist die Intention eines allgemeinen und ungezwungenen Konsensus unmißverständlich ausgesprochen. Mündigkeit ist die einzige Idee, derer wir im Sinne der philosophischen Tradition mächtig sind.«⁴

Hier scheinen in der Tat die Freiheits- und Reflexionsfähigkeit so tief angesetzt zu sein, dass ihre völlige Entfaltung fast von selbst erfolgen müsste, als ob das sprach- und verständigungsfähige Wesen immer schon befreit oder in Selbstbefreiung engagiert sei und als ob das Ziel dieses Prozesses immer schon klar sei. Aber nur wenige Zeilen später fällt sich der Autor selbst ins Wort und erhebt gegen eine solche realistisch-utopische Erwartung den Einwand, dass dieser Zustand weder erreicht noch ganz vorstellbar sei; das Argument hat eine kontrafaktische Form, das heißt die in der Sprache liegende Tendenz zur Verständigung lässt selbst die Unterdrückung zu: »Freilich würde sich erst in einer emanzipierten Gesellschaft, die die Mündigkeit ihrer Glieder realisiert hätte, die Kommunikation zu dem herrschaftsfreien Dialog aller mit allen entfaltet haben.«⁵

Methodisch gesehen läuft ein solches Argument also mindestens ebenso stark auf eine negative wie auf eine positive Pointe zu, ja, das Negative bleibt das Organ zur Feststellung des Positiven, wenn die Philosophie aus den »geschichtlichen Spuren des unterdrückten Dialogs das Unterdrückte rekonstruiert«.⁶ Hier sind also weder heiler Ursprung noch utopisches Ende des Verständigungsgeschehens theoretisch garantiert, sondern mit der »Setzung« der Mündigkeit durch die Sprache ist eine Dynamik behauptet, die für die Sache der Sprache wesentlich, aber nicht einsinnig

4 Habermas 1968 [1965], S. 163; vgl. exemplarisch Bubner 1969 und zuletzt Seel 2019.

5 Habermas 1968 [1965], S. 164.

6 Ebd.

ist: Sprache kann Verständigung herstellen und zugleich selbst Medium und Speicher der »Unterdrückung« sein. Interessanterweise hatte auch die historische Analyse zum Strukturwandel der Öffentlichkeit diese Form: Die Entstehung der liberalen Formen einer nicht ganz machtfreien, aber zumindest vor dem unmittelbaren politischen Druck geschützten zivilen oder bürgerlichen Kommunikation hatte die Möglichkeit einer kritisch-begleitenden öffentlichen Sphäre mit einer ihr eigentümlichen Reflexionsform hervorgebracht und damit »eine Ordnung, in der sich Herrschaft überhaupt auflöst«,⁷ diese aber nach relativ kurzer Zeit wieder durch Monopolisierungen und Funktionalisierungen verspielt und das Korrektiv stumpf gemacht; im Prozess gesellschaftlicher Selbstverständigung liegt so selbst eine Tendenz zur Verselbstständigung und Verhärtung. Etabliert wird hier also keine eindeutige, gar ursprüngliche Norm, sondern argumentiert wird für ein kritisch-normatives Geschehen, das eine Prozessualität besitzt, deren Ausgang selbst nicht abzusehen ist.

(2) *Politik und Kommunikation.* Die auf die Arbeiten zur Kommunikationstheorie aufbauende Politische Theorie von Habermas hat ihm den Vorwurf eingebracht, ein unnachgiebiger Rationalist zu sein, der die Rolle der Vernunft in der Politik überschätzen und alle politischen Prozesse an einem Maßstab messen würde, der ihnen doch grundsätzlich fremd sei. Diese Zuschreibung begreift Habermas' Perspektive auf Deliberation und Vernünftigkeit als in sich präskriptiv in dem Sinn, dass Politik so sein sollte, und als konstruktiv in dem Sinn, dass Institutionen entsprechend geformt und eingerichtet sein sollten, dass sie eine solche – rationale – Politik möglich machen.

Nichts an dieser Zuschreibung ist ganz falsch, aber die Akzente lassen sich auch anders setzen. Habermas' komplexe Vision der Politik ist weniger aus einem positiven Guss, als es scheinen könnte, denn sie benennt zugleich die Kraft *und* die Fragilität des Rationalen in der Politik. Sie akzeptiert, dass die Herstellung kollektiv verbindlicher Entscheidungen unter Handlungsdruck und in institutionell-systemischen Kontexten, für die »Staat« nur ein vager Oberbegriff sein kann, vonstattengeht und also nie von selbst eine rationale Form haben kann. Gleichwohl ist das politische und das Staatshandeln selbst in Kommunikationszusammenhänge eingelassen, spielen Meinungen, Erwartungen, Begründungspflichten und Legitimationsforderungen eine Rolle.

Unter spezifisch modernen, das heißt demokratischen Bedingungen steht Staatshandeln unter dem Legitimationsdruck seitens der Staatsbürgerschaft. In diesem Sinn erstrecken sich auch diskursive Ansprüche und in einem weiten Sinn Rationalitätsansprüche auf die Sphäre des Politischen, ohne sie natürlich ganz auszufüllen oder gar zu konstituieren:

»Der normative Gehalt eines Demokratiebegriffs, der auf diskursförmige Wert- und Normbildungsprozesse in öffentlichen Kommunikationen bezogen ist, erschöpft sich freilich nicht in geeigneten institutionellen Arrangements auf der Ebene des demokratischen Rechtsstaates. Er weist vielmehr über die formal verfaßten Kommunikations- und Entscheidungsprozesse hinaus. Die in Körperschaften organisierte Meinungsbildung [muß] durchlässig [bleiben] für frei flottierende Werte, Themen, Beiträge und Argumente einer sie umgebenden

7 Habermas 1990 [1962], S. 153.

politischen Kommunikation. Diese muß grundrechtlich ermöglicht, aber sie kann nicht im Ganzen organisiert werden.«⁸

Dass diese politisch-rechtliche Ermöglichung nicht selbst organisiert werden kann, bedeutet, dass in das System (oder das Institutionengefüge) der Politik eine Abhängigkeit von einem ihm Fremden eingebaut ist, das eine grundsätzlich andere, vielleicht sogar grundsätzlich gegensinnige Dynamik an es heranträgt. Und erst hier ist der wirkliche Platz für die rationalen Elemente (wie Begründungen, Rechtfertigungen oder Legitimationen): Sie treten hinzu und bilden Begleit- und Störgeräusche in Prozessen, die ansonsten eher administrativ oder technisch verfasst wären.

Eine diskurstheoretische oder »deliberative« Konzeption von Staat und Politik verwandelt also nicht grundsätzlich alles Machtförmige ins Rationale, sie konfrontiert nur die zweifellos bestehende Machtförmigkeit der Politik mit einer zweiten Dynamik, von der aus sich die Legitimationserwartungen an Politik ergeben:

»Die diskurstheoretisch begründete Erwartung vernünftiger Ergebnisse gründet sich [...] auf das Zusammenspiel der institutionell verfaßten politischen Willensbildung mit den spontanen, nicht-vermachteten Kommunikationsströmen einer nicht auf Beschlussfassung, sondern auf Entdeckung und Problemlösung programmierten, in diesem Sinne nicht-organisierten Öffentlichkeit.«⁹

Wenn es hier einen problematischen Idealismus gibt, liegt er in der fehlenden Qualifizierung der Spontaneität und Nicht-Vermachtetheit der öffentlichen Kommunikation; diese sind natürlich weder gegeben noch garantiert, aber richtig daran ist, dass Öffentlichkeit oder Diskurs nicht von vornherein, ihrer Form nach, verfasst, administrativ oder organisiert sind.¹⁰ Was einer staatsbürgerlichen Öffentlichkeit und den in ihr selbst uneinheitlich angeordneten Teil- und Gegenöffentlichkeiten legitim und plausibel vorkommt, ergibt sich nicht immer schon aus den Sachzwängen des politischen Systems oder der bloßen Gegebenheit von Routinen oder Expertenentscheidungen, sondern aus all dem, was Meinungsbildung ausmacht: Ansichten und Phantasien, Theorien und Spekulationen, Wünsche, Gefühle und Interessen, sicher auch Ideologie (im starken oder schwachen Sinn), aber eben auch Argumente und Begründungen, die einen stärkeren Allgemeingrad aufweisen und damit eine in sich größere Zustimmungsfähigkeit besitzen.

Man kann mit guten Gründen dem nächsten Schritt dieser Konzeption, nämlich dass sich dieser Rationalitätsgrad bestimmen und selbst formalisieren und verwalten lässt, skeptisch gegenüberstehen. Aber die Grundstruktur dieses Politikverständnisses ist schon seiner Form nach kritisch, nicht affirmativ: Moderne, demokratische Politik ist nur zu verstehen als eine Konfrontation von Kräften, die in verschiedene Richtungen wirken, in Richtung Verwaltung und Exekutive auf der einen Seite, in Richtung Problemlösung, Gemeinwohl, Legitimation auf der anderen Seite, ohne dass hier die Ergebnisse der Suchbewegung feststünden, schließlich ist sie der demokratische Prozess der Willensbildung von heterogenen Kollektiven von – mitunter:

8 Habermas 1990 [1962], S. 43 (aus dem Vorwort zur Neuauflage 1990).

9 Ebd.

10 Etliche Kritiker bleiben hier allerdings unnachgiebig und sehen eine unreflektiert idealisierende Rationalitätsunterstellung; vgl. Hinrichs 2009 und zuletzt Geuss 2019.

völlig – Verschiedenen. Dass diese sich auf irgendetwas einigen, und seien es nur Regeln des Umgangs mit Meinungsverschiedenheiten und Interessengegensätzen, ist die Möglichkeit einer demokratischen Form von Politik, ihr stehen aber sowohl die Eigenwucht des politischen Apparats als auch die Zentrifugalkräfte im Volk entgegen.

Auch hier soll die Geste, mit der diese Theorie die Umrisse des Politischen zeichnet, im Vordergrund stehen, nicht die substantielle Position. Auch in diesem Kernstück der Theorie liegt die Reflexion auf Ermöglichungen ganz nah bei der Bilanz der Gefährdungen; im Feld oder Medium der Politik können Machtballung und Herrschaft ebenso entstehen wie ihre Herausforderung und Überwindung. Ein solches Bild ist hoch prozesshaft: Die Durchlässigkeit zwischen Staatsapparat und Volkswillen, die in den demokratischen Revolutionen erkämpft wurde, setzt eine Dynamik in Gang, die in verschiedene Richtungen ausschlägt und Verhärtungen, aber auch Verflüssigungen auslösen kann, die spezifisch modern, spezifisch demokratisch sind. In der Expertokratie und im Populismus treten die beiden Pole verselbstständigt auseinander, in den mehr oder weniger gelingenden Fällen der korrigierenden oder impulssetzenden Wirkungen öffentlicher Debatten, Kritik und Kontrolle transformieren sie sich gegenseitig. Dieses Spiel zwischen Ermächtigung (in der kollektiven Selbstverständigung) und Ohnmacht (in der verselbstständigten Polarisierung von Machtblöcken), könnte man sagen, hat für Habermas aber niemand im Vorhinein gewonnen.¹¹

(3) *Vernunft und Religion*. Überraschenderweise zeigt sich die hier von mir gesuchte theoretische Geste auch in den Schriften der letzten Jahre, die in vielerlei Hinsicht gar nicht so gut zu dem Bild von Habermas passen wollen, das sich im Zuge der Debatten der 1980er und 1990er Jahre ergeben hatte. Denn hier hatte sich für viele ein allzu großes, fast selbstgewisses Vertrauen in die moderne Rationalität manifestiert, ein triumphales Festhalten am »Projekt der Moderne«. Gegen etliche von ihm der »Postmoderne« zugerechnete Autoren hatte Habermas energisch die Möglichkeit rationaler gesellschaftlicher Selbstverständigung und emanzipatorischer Bezugspunkte verteidigt, gegen Relativismus und Vernunftskepsis die intersubjektiv ausweisbaren, belastbaren Kriterien einer selbstkritischen Rationalität.

Verstärkt seit den frühen 2000er Jahren hat er den Faden einer Überlegung weitergeführt, der schon in der Reflexion auf die Möglichkeit und die Grenzen eines postmetaphysischen Denkens zur Sprache kam. Auch wenn sich die Moderne zu Recht gegen Remythisierungen und Irrationalismen wehren könne – das wiederkehrende Beispiel ist das späte Werk Heideggers –, sei kein Hochmut gegenüber anderen, vorrationalen oder vorwissenschaftlichen Sprechweisen angebracht: »Solange die religiöse Sprache inspirierende, ja unaufgebbare semantische Gehalte mit sich führt, die sich der Ausdruckskraft einer philosophischen Sprache (vorerst?)

11 An diesem Punkt lässt sich vielleicht die Nähe seines Politikverständnisses zur neueren »Theorie radikaler Demokratie« festmachen, auch wenn die meisten ihrer Vertreterinnen und Vertreter sich stark und polemisch von Habermas abgrenzen. Dass er selbst diesen Diskussionsfaden nicht oder nur ganz am Rande aufgenommen hat, ist erstaunlich. Vgl. Habermas 2012 b; Comtesse et al. 2019.

entziehen und der Übersetzung in begründende Diskurse noch harren, wird Philosophie auch in ihrer nachmetaphysischen Gestalt Religion weder ersetzen noch verdrängen können.«¹²

In dieser Aussage ist das Fragezeichen ernst zu nehmen. Die säkulare philosophische Vernunft, aus Verwissenschaftlichung und Religionskritik hervorgegangen, muss sich im Verhältnis zur religiösen Tradition selbst als einen Gesprächspartner verstehen, der eine eigene Sprache spricht, in die er manches, was der andere sagt, übertragen kann, aber einiges auch nicht. Und nichts sollte der eher hochmütigen Erwartung Vorschub leisten, dass diese Übersetzung restlos sein könnte. Diese metaphilosophische Frage danach, »wie sich die moderne Vernunft, die sich von der Metaphysik verabschiedet hat, im Verhältnis zur Religion verstehen soll«,¹³ hat eine konkret politische Entsprechung in der Frage, wie der moderne, multikonfessionelle Verfassungsstaat zur Glaubensbindung vieler seiner Staatsbürgerinnen und Staatsbürger stehen soll, ob Laizismus oder weltanschauliche Toleranz, ob Privatisierung und Verrechtlichung des Religiösen oder sogar eine aktive Einbeziehung religiöser Zivilgesellschaften akzeptable und für alle Seiten faire Formen des Umgangs in pluralistischen Gesellschaften sind.

Habermas hat in diesen Fragen in relativer Nähe zu seinen weitgehenden Übereinstimmungen mit den normativen Prinzipien des Politischen Liberalismus unmissverständlich Position bezogen, die Minderheitenrechte verteidigt, einen weltanschaulich oftmals eher aggressiven Säkularismus abgewehrt und mit der ernsthaft und systematisch eingeführten Begriffsprägung der »post-säkularen« Gesellschaft schon aus empirischen Gründen seine Distanznahme von triumphalistischen Narrativen der säkularisierten Moderne markiert.¹⁴ Die zugleich vernunfttheoretische wie politische Pointe dieser Reflexion bestand in vielen dieser Texte in der Konturierung eines wechselseitigen Lernprozesses, der nicht einseitig sein darf und in dem die Zumutung an die immer noch religiösen Bewohner der modernen Welt, sich mit ihren religionslosen Mitbürgerinnen in der weitgehend neutralen Sprache des Rechts und der öffentlichen Deliberation zu treffen, auch eine Offenheit auf der Seite der Säkularen bedeutet, die der Religion zugesteht, ihrerseits Beiträge zu den »knappen Ressourcen der Sinn- und Identitätsstiftung« zu leisten.¹⁵

Das umfangreiche Buch, mit dem Jürgen Habermas im Jahr seines 90. Geburtstags seinem wissenschaftlichen Werk eine gewichtige Facette hinzufügt, hat diese Überlegungen in eine intern philosophische Frage zurückgebogen und diesen dialogischen Lernprozess in systematischer Hinsicht von der Seite der säkularen Philosophie aus begonnen. Denn *Auch eine Geschichte der Philosophie* erzählt in zwei Bänden nach einigen Vorstößen in die Zivilisations- und Kulturgeschichte die westliche Philosophiegeschichte als eine Verflechtungsgeschichte, in der – bis in die frühe Moderne – Glauben und Wissen aufeinander bezogen waren. In dieser Geschichte

12 Habermas 2012 a, S. 202 (in einem Text von 1988).

13 Habermas 2008, S. 415.

14 Habermas 2012 c, S. 324 f.

15 Ebd., S. 327.

konnte sich die europäische philosophische Sprache überhaupt erst aus der Verbindung einer frühen religiösen Erfahrungsschicht mit der antiken Metaphysik und später den theologischen Systemen des Christentums herausbilden. Habermas zeichnet nach, wie seit dem Zeitalter der wissenschaftlichen Revolutionen mit der Religion auch die philosophische Metaphysik unter Druck gerät und wie es gar nicht ausgemacht ist, ob »die Philosophie, wie wir sie kennen, noch eine Zukunft hat«.¹⁶

Habermas' Versuch einer Antwort auf diese Frage verfährt im Modus einer historischen Rückbesinnung, nämlich auf die Entstehungskontexte und -bedingungen dessen, was später zur philosophischen Vernunft wurde; diese habe sich seit der Aufklärung zunehmend von der Umklammerung durch die Religion gelöst, nun aber ihrerseits diese Nähe, Verwobenheit, ja Abhängigkeit vergessen und begreife sich selbst zunehmend unter naturalistischen Vorzeichen als Teil derjenigen eher wissenschaftlichen Vernunft, zu deren Entstehung sie auch beigetragen hatte. Diese historische Rückbesinnung oder Rekonstruktion, die Habermas (allerdings dezidiert ohne Anleihen bei Nietzsche oder Foucault) eine »Genealogie« nennen will, schreitet diese Denkgeschichte ab, und ihr Ergebnis ist: offen. Ob es ein angemessenes Selbstverständnis einer heutigen, weder defätistischen noch überheblichen Vernunft geben kann, das sich dem kulturellen Trend zur Totalnaturalisierung entgegenstellt, ob sich aus der neugierigen Öffnung zum Dialog mit den Weltreligionen heraus neue Impulse erschließen lassen und ob eine Wissensform überlebensfähig ist, die Rationalität und Orientierungsfähigkeit vereinen will, kann der historische Rückblick nicht auflösen.

Dieses Buch wird, das lässt sich jetzt bereits sagen, die philosophischen Debatten der kommenden Jahre beschäftigen, und viele Rückfragen an Habermas bezüglich der methodischen Stringenz und inneren Teleologie dieser Geschichtsschreibung und auch bezüglich der wohl immer noch eurozentrisch verkürzten interkulturellen und globalgeschichtlichen Dimension der Konstruktion werden wohl nicht ausbleiben.¹⁷ Auch die starke Gewichtung von Karl Jaspers' umstrittenem »Achsenzeit«-Theorem für die Gesamtdeutung wird nicht unkontrovers bleiben.¹⁸ Ich möchte hier nur erneut auf den einen Zug aufmerksam machen, der auch dieses große Projekt charakterisiert. Wo man die starke Positionierung – für die Moderne, für die Vernunft! – erwarten könnte, findet sich nun ein Komplexitätsfeld, in dem Spannungen, Abhängigkeiten und Wechselverhältnisse herrschen. Hier wird die menschliche Vernunft weder zerknirscht entthront noch zur Krönung einer modernistischen Fortschrittsgeschichte erklärt.

Die Geschichte vom Mythos zum Logos zur Wissenschaft wird zugleich rekonstruiert und komplexer gemacht sowie um einen Zwischenstrang erweitert, den sich Religion und Metaphysik historisch noch lange geteilt haben. Und schließlich ist es diese Geschichte selbst, in der dieser Perspektive zufolge Optionen entstehen, die

16 Habermas 2019, Band 1, Vorwort.

17 Ein interessanter Vergleichspunkt mit weniger eurozentrischen theoretischen Zügen fände sich in einer früheren Debatte um Säkularismus und Kritik; vgl. Mahmood 2005 und Asad et al. 2013.

18 Habermas 2019, Band 1, Teil III.

ebenso progressiv und verhängnisvoll sind: Das Säkular- und Pluralistisch-Werden der europäischen Vernunft hat einigermaßen ausgleichende politische Formen geschaffen, aber auch eine Aushöhlung sozio-moralischer und kollektiv-imaginativer Bezugspunkte vorangetrieben, die der ebenfalls mitlaufenden Technisierung und Ökonomisierung in die Hände spielt. Der Prozess der Modernisierung, Rationalisierung und Ausdifferenzierung der Wissens- und Reflexionsformen ist damit ein in sich ambivalenter Prozess. Die Vernunft selbst hat sich hier einerseits als vermittelnde Größe etabliert, die den Austausch von Glaubens- und Wissensgründen geleistet hat. Sie hat andererseits aber auch zu der Verselbstständigung technisch-rationalen Wissens beigetragen, welche die naturalistische Kultur der Gegenwart beherrscht. Diese Geschichte bleibt ein mehrdeutiger Lernprozess mit offenem Ausgang.

Man mag sich wundern, wieso sich für Habermas am Thema der Religion diese innere Problematik des modernen Denkens am deutlichsten stellt und nicht am Naturverhältnis oder an der Technik, und es könnte sein, dass der Zugriff auf dieses Thema von der Seite der westlichen Philosophiegeschichte her vieles selbst wieder an den Rand drängt, wie die verheerende Verstrickung der real existierenden Religionen in patriarchale, ja strukturell sexistische Sozialformen, die vielen problematischen theologisch-politischen Komplexe in der islamischen, aber auch christlichen Welt oder auch den Beitrag religiöser Rechtfertigungen zum neoliberalen Individualismus etwa im freikirchlichen Protestantismus. Aber diese Probleme sind wohl nicht die, die sich derzeit für Habermas für eine ernsthafte Selbstreflexion der säkularen Vernunft angesichts ihrer eigenen Rolle im Prozess der Moderne stellen. Und es könnte sein, dass er die Schärfe eines Problems sieht, das vielen Philosophinnen und Philosophen der Gegenwart nicht so klar vor Augen steht: Die im globalen Maßstab gesehen unbestreitbare Persistenz der Religion ist ein Einspruch gegen jede Erwartung, dass sich in absehbarer Zeit ohne Zwischenschritte eine vollständig neutrale globale Kultur oder religionsfreie gemeinsame Sprache herausbildet, in der sich auf faire Weise Konflikte und Herausforderungen verhandeln lassen und in der grundsätzlich die Werte und Identitäten aller Wohlmeinenden ihren Platz und ihr Recht hätten. Die säkulare Vernunft zu einem dialog- und aufnahmebereiten Partner an diesem Prozess zu machen bedeutet auch, ihr ihre eigene historische Positionalität nachzuweisen. Habermas dürfte hier die Theoriegeschichte der post-christlichen Philosophie und ihr Verhältnis zur post-säkularen Gesellschaft als *einen* Modellfall anbieten wollen, wie eine solche interne Bezogenheit von Glauben und Wissen ausgesehen und sich entwickelt hat. Ob er für die anderen Religionstraditionen zum Vorbild taugt, dürfte eine Frage sein, die nur aus diesen anderen Traditionen heraus beantwortet werden kann.

Sicherlich findet sich in dieser Neu-Perspektivierung der modernen Vernunft auch ein Moment an Selbstkritik eines Denkers, der den linken Fortschrittsoptimismus der 1960er und 1970er Jahre in Maßen selbst in seinem akademischen Werk begleitet hatte und der in den 1980er Jahren in der Polemik gegen das, was damals als »Gegen-Aufklärung« und »Irrationalismus« erschien, die »Einheit der Vernunft«

auch eher erhoffen als konstatieren konnte.¹⁹ Aber diese Selbstkritik des säkularen Denkens findet im Medium der Vernunft selbst statt und gibt deshalb die Verantwortung an keine andere Autorität ab. Die kritische Befragung, wie die Philosophie am möglichen Ende ihrer Geschichte ihrer Vorgeschichte und ihres Anderen, das sie möglich gemacht hatte, eingedenk werden könne, ist ihre eigene Frage. Sie findet *in sich* einen Zwiespalt und gegenstrebige Möglichkeiten.

Wie für die anderen Gegenstände, denen er ausführliche Aufmerksamkeit gewidmet hatte, gilt auch für die Vernunft unter den Händen dieses Philosophen, dass sie in sich mehrdeutig wird. Historisch gesehen war sie zugleich Motor einer emanzipativen Befreiung aus ideologischer Bevormundung wie Wegbereiter einer sich verselbstständigenden technisch-wissenschaftlichen Kultur, in der menschliche Selbstverständigung selbst wieder infrage steht. Selbstermächtigung und Selbstbegrenzung sind hier zwei Potenziale im Innern der Vernunft, die sich unterschiedlich entfalten und entfesseln können, die den bisherigen historischen Prozess geprägt und in verschiedene Richtungen getrieben haben. In diesem Gestus einer Reflexion auf die – in einer bestimmten Theoriesprache: immanenten – Fähigkeiten und Gefährdungen der Vernunft selbst erweist sich Jürgen Habermas auch in diesen jüngsten Schriften als einer der behutsamsten und hellstichtigsten Diagnostiker gesellschaftlicher Komplexität unserer Zeit und als engagiert in einen Prozess, der unabgeschlossen sein muss, weil er die Bewegung des Denkens selbst ist.

Literatur

- Allen, Amy 2019. *Das Ende des Fortschritts. Zur Dekolonisierung der normativen Grundlagen der Kritischen Theorie*. Frankfurt a. M., New York: Campus (im Erscheinen).
- Allen, Amy; Mendieta, Eduardo. Hrsg. 2019. *Habermas Lexicon*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Asad, Talal; Brown, Wendy; Butler, Judith; Mahmood, Saba 2013. *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*. New York: Fordham University Press.
- Bubner, Rüdiger 1969. »Was ist Kritische Theorie?«, in *Philosophische Rundschau* 16, 3/4, S. 213–249.
- Comtesse, Dagmar; Flügel-Martinsen, Oliver; Martinsen, Franziska; Nonhoff, Martin. Hrsg. 2019. *Handbuch Radikale Demokratietheorie*. Berlin: Suhrkamp (im Erscheinen).
- Corchia, Luca; Müller-Doohm, Stefan; Outhwaite, William. Hrsg. 2019. *Habermas global. Wirkungsgeschichte eines Werks*. Berlin: Suhrkamp.
- Geuss, Raymond 2019. »Eine Republik der Diskussion. Zum 90. Geburtstag von Jürgen Habermas«, in *soziopolis* vom 18. Juni 2019. <https://soziopolis.de/erinnern/jubilaeen/artikel/eine-republik-der-diskussion/> (Zugriff vom 04.07.2019).
- Habermas, Jürgen 1968 [1965]. »Erkenntnis und Interesse«, in *Jürgen Habermas: Technik und Wissenschaft als »Ideologie«*, S. 146–168. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen 1988. »Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen«, in *Jürgen Habermas: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, S. 153–186. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen 1990 [1965]. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen 1992. *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

19 Vgl. Habermas 1988; zum Fortschrittsproblem jetzt Allen 2019.

- Habermas, Jürgen 2008. »Ich bin alt, aber nicht fromm geworden«, in *Über Habermas. Gespräche mit Zeitgenossen*, hrsg. v. Funken, Michael, S. 181–190. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Habermas, Jürgen 2012 a. »Motive nachmetaphysischen Denkens«, in *Jürgen Habermas: Nachmetaphysisches Denken II: Aufsätze und Repliken*, S. 174–202. Berlin: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen 2012 b. »»Das Politische« – Der vernünftige Sinn eines zweifelhaften Erbstücks der Politischen Theologie«, in *Jürgen Habermas: Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, S. 238–256. Berlin: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen 2012 c. »Religion in der Öffentlichkeit der ›postsäkularen‹ Gesellschaft«, in *Jürgen Habermas: Nachmetaphysisches Denken II: Aufsätze und Repliken*, S. 308–327. Berlin: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen 2012 d. »Ein Bewußtsein von dem, was fehlt«, in *Jürgen Habermas: Nachmetaphysisches Denken II: Aufsätze und Repliken*, S. 408–416. Berlin: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen 2019. *Auch eine Geschichte der Philosophie*. 2 Bände. Berlin: Suhrkamp (im Erscheinen).
- Hindrichs, Gunnar 2009. »Kommunikative Macht«, in *Philosophische Rundschau* 56, 4, S. 273–295.
- Iser, Matthias; Strecker, David 2011. *Habermas zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Mahmood, Saba 2005. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.
- Müller-Doohm, Stefan 2004. *Jürgen Habermas. Eine Biographie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Seel, Martin 2019. »Im Maschinenraum des Denkens. Das Kraftzentrum der Philosophie von Jürgen Habermas ist die Sprache. Ohne sie gibt es keine Demokratie«, in *DIE ZEIT* vom 13. Juni 2019. www.zeit.de/2019/25/sprache-juergen-habermas-kommunikation-demokratie-philosophie (Zugriff vom 04.07.2019).

Zusammenfassung: Anlässlich seines 90. Geburtstags und des Erscheinens eines großen neuen Buchs von Jürgen Habermas soll ein kurzer Blick auf sein Werk zeigen, dass er nicht nur für dezidierte Thesen und Positionen steht, sondern auch für einen ganz bestimmten Theoriegestus. Der Aufweis grundlegender Ambivalenzen oder das Nebeneinanderstellen von Ermöglichungs- und Verhinderungsbedingungen charakterisiert Habermas' kritische Interventionen zum Verhältnis von Sprache und Kommunikation, Politik und Kommunikation und Vernunft und Religion. Er ist damit nicht nur ein normativer Denker, sondern auch ein Diagnostiker gesellschaftlicher Komplexität.

Stichworte: Demokratie, Diskurs, Jürgen Habermas, Politik, Religion, Sprache, Vernunft

Self-Understanding and Its Other. On the Occasion of the 90th Birthday of Jürgen Habermas

Summary: On the occasion of the 90th birthday of Jürgen Habermas and the appearance of his new major book, a general assessment of his work is made. It shows that his work contains not only the sum of theoretical propositions and political positions, but also a certain theoretical style. It consists of pointing to fundamental ambivalences and reflecting on the multiple conditions of possibility and impossibility of a wide range of phenomena. Habermas's suggestions concerning language, communication, politics, reason and religion exemplify this gesture. He can be read not only as a normative theorist, but also as a thinker of social complexity.

Keywords: democracy, discourse, Jürgen Habermas, language, politics, reason, religion

Autor

Martin Saar
Institut für Philosophie
Goethe-Universität Frankfurt am Main
Norbert-Wollheim-Platz 1
60323 Frankfurt a. M.
saar@em.uni-frankfurt.de

Leviathan, 47. Jg., 3/2019