

# Jürgen Habermas Auch eine Geschichte der Philosophie

Band 1

Die okzidentale Konstellation  
von Glauben und Wissen

Band 2

Vernünftige Freiheit.  
Spuren des Diskurses über  
Glauben und Wissen  
Suhrkamp

Maßstäben *vernünftigen Gehalts* der biblischen Lehre zu qualifizieren. In dieser Hinsicht folgt Kant Spinoza und nicht Hume, der die Religion wie Hobbes hauptsächlich psychologisch erklärt.

Kant nimmt zur Religion im Allgemeinen und zur überlieferten Luther'schen Zwei-Reiche-Lehre im Besonderen eine dialogische Einstellung ein, und zwar in der systematischen Absicht, seine unmissverständliche Religionskritik mit der Aneignung der in philosophischer Übersetzung vernünftigen Gehalte der religiösen Überlieferung zu verbinden. Die in narrativer Form mitgeteilten und zeremoniell eingeübten biblischen Wahrheiten des Kirchenglaubens sollen nur noch die pädagogische Aufgabe haben, ungeschulten Gemütern jenes Moralgesetz einzuprägen, das die Philosophie innerhalb der Grenzen der Vernunft begründet. Gleichzeitig deutet Kant das Luther'sche *regnum Christi* zu einer Sphäre des Intelligiblen um. Er macht sich Luthers Unterscheidung zwischen den beiden epistemischen Einstellungen des Gläubigen gegenüber Gott – *coram Deo* – und gegenüber der Welt – *coram mundo* – zunutze, indem er die eine Einstellung für die transzendente Untersuchung der theoretischen und praktischen Selbstgesetzgebung der Vernunft reklamiert und die andere mit der objektivierenden Einstellung des Verstandes gegenüber der Welt gleichsetzt. Er überführt die existentiell wichtige Einstellung des Sünders, der in seinem Inneren, aber unter den Augen Gottes um sein Heil ringt, in die selbstreflexive Einstellung einer Vernunft, die sich ihrer eigenen Operationen und Gesetze vergewissert.

(b) Die konträren Einstellungen zur Religion erklären die gegensätzlichen Konsequenzen, die Hume und Kant aus der im 17. Jahrhundert vorgenommenen *subjektphilosophischen Weichenstellung* für die Konzeption der Vernunft und die davon betroffene *praktische Philosophie* ziehen. Beide teilen zunächst denselben grundbegrifflichen Ansatz. Dieser hatte sich in der Reflexion auf jene neue objektivierende Einstellung herausgebildet, die die mathematischen Naturwissenschaften bei ihrer experimentellen Überprüfung der Aus[1\_31] sagen über astronomische und physikalische Gesetzmäßigkeiten einnehmen. Natürlich hatte sich auch schon die Metaphysik auf Gegenstände gerichtet, die sie kontemplativ vergegenwärtigt und in wahren Aussagen repräsentiert. Aber die Metaphysik hatte Seiendes, vor allem das Seiende als solches, nicht allein unter Gesichtspunkten von Existenz und Wahrheit »vergegenständlicht«, sondern immer auch im Lichte der damit verbundenen Aspekte des Schönen und Guten erfasst und dargestellt. Diese Verschmelzung von deskriptiven, evaluativen und normativen Geltungsaspekten hatte sich mit der Einschränkung der Verstandeserkenntnis auf den gesetzesmäßigen Zusammenhang physikalischer Erscheinungen aufgelöst. Die objektivierende Einstellung des Physikers auf die Beobachtung messbarer Gegenstände verengt gewissermaßen den Fokus der Vergegenständlichung auf das Bestehen oder Nichtbestehen von Objekten oder Sachverhalten. Für den Erkenntnistheoretiker, der auf diesen Akt der

Vergegenständlichung reflektiert, verschiebt sich damit der kategoriale Rahmen, in dem er selbst sich bewegt. Sein Blick wechselt vom Seienden im Ganzen zu den Beziehungen zwischen dem vorstellenden Subjekt und der Welt als der Gesamtheit vorstellbarer Objekte; und er richtet sich nach innen: Vom Standpunkt der »ersten Person«, beobachtet der Erkenntnistheoretiker die eigenen Vorstellungen als Teil seiner Subjektivität. Diese introspektive Selbstobjektivierung gewinnt begriffliche Präzision durch den scharfen Kontrast der beiden gleichermaßen vergegenständlichenden Blickrichtungen – der nach außen auf die vorstellbaren Objekte in der Welt sowie der nach innen auf die anscheinend unmittelbar gegebenen subjektiven Erlebnisse. Dabei gilt die evidente Selbstgegebenheit dieser Erlebnisse als Kriterium für die nun als Gewissheit begriffene Wahrheit.

Die Subjektphilosophie verdankt sich also einem Perspektivenwechsel, der den primär auf Seiendes gerichteten Blick der Metaphysik auf das erkennende Subjekt selbst umwendet; sie reflektiert auf die Entstehungsbedingungen der objektivierenden, von allen nichtdeskriptiven Konnotationen entschlackten Naturerkenntnis im erkennenden Subjekt. Allerdings begreift sie die Introspektion *als Beobachtung* innerer Episoden und Zustände und gleicht damit die reflexive Einstellung der ersten Person, die – nach innen gekehrt – subjektive I\_32 Erlebnisse empfindet, an die epistemische Einstellung einer dritten Person an, die Gegenstände in der objektiven Welt beobachtet. Auf diese Weise übernimmt der reflektierende Erkenntnistheoretiker nicht nur den vergegenständlichenden Blick des Physikers, sondern zugleich dessen Unterstellung eines *view from nowhere*, der mit dieser epistemischen Einstellung verbunden ist. Diese Dethematisierung des Standortes der eigenen Erkenntnisleistung erklärt erst den eigentümlichen *Objektivismus*, der sich mit dem Paradigmenwechsel zur Subjektphilosophie herausbildet. Gegenüber dieser objektivistischen Einstellung des Empirismus zeichnet sich freilich von Duns Scotus über Descartes zu Kant schon eine andere Linie des Paradigmenwechsels zur Subjektphilosophie ab. Hier tritt der aus der Perspektive der ersten Person auf die eigene Subjektivität als *Ursprung spontaner Leistungen* gerichtete Blick des Erkenntnistheoretikers an die Stelle eines aus der Perspektive einer dritten Person auf die eigene Subjektivität als *Behälter von evidenten Gegebenheiten* gerichteten Blicks. Die erste, auf sich selbst zurückgebeugte Person wird nicht als Beobachter, sondern als handelnder Geist vorgestellt, der seine Operationen *nachvollziehen* und rekonstruieren muss, um sie *beschreiben* zu können. Der Philosoph erfasst das ihm bekannte performative Wissen des erkennenden Subjekts nur auf dem Wege einer rationalen Nachkonstruktion seiner Leistungen.

Kant richtet den Blick auf den *performativen Charakter einer tätigen Subjektivität*. Schon die Theologie von Augustin bis Luther hatte bei der Rekonstruktion von Erfahrungen des Gläubigen neben der Einstellung des Beobachters zwei weitere *epistemische Einstellungen* berücksichtigt: Als praktizierendes Mitglied einer universalen

Glaubensgemeinschaft betrachtet sich der Gläubige aus der Wir-Perspektive *der ersten Person Plural*, während er in den Interaktionen mit Gott und dem Nächsten die Einstellung gegenüber einer *zweiten Person* einnimmt. Kant kann diese beiden Perspektiven für die Begründung und die Befolgung bindender Normen fruchtbar machen und dabei einen kognitivistischen Begriff der praktischen Vernunft entwickeln, weil ihn die Aneignung der religiösen Überlieferung dazu anregt, die Subjektivität als Ort einer operativ »handelnden« Vernunft zu begreifen. Die Akte dieser Vernunft versteht er nicht mehr als selbstevident gegebene Episoden oder Zustände, sondern als nachvollziehbare Operationen. Auf dieselbe Weise dehnt Kant, nachdem er die metaphysische Vergegenständlichung des Guten und des Schönen als unzulässig kritisiert hat, den Bereich des performativ beherrschten Wissens von deskriptiven auf moralische und ästhetische Urteile aus. Demgegenüber gelangt der Empirismus zu einer nichtkognitivistischen Auffassung der praktischen Vernunft. Weil sich die Subjektivität nur aus der Perspektive der ersten Person als ein psychologischer Gegenstandsbereich von subjektiven Erlebnissen erschließt, geht Hume von Handlungsmotiven und Einstellungen aus, die andere Personen zwar als mehr oder weniger angenehm, prosozial oder vorteilhaft und nützlich *schätzen*, aber nicht mehr unter dem moralischen Gesichtspunkt als mehr oder weniger vernünftig *beurteilen* können.

(c) Kant stützt seine kognitivistische Auffassung der Moral auf den Begriff einer sowohl transzendental welterzeugenden als auch praktisch gesetzgebenden Vernunft. Die Konzeption des Transzendentalen ist freilich mit der Hypothek einer Abschottung des apriorischen Vernunftwissens gegen die Einsprüche des empirischen, über die Sinne einströmenden Weltwissens belastet. Der kantische Apriorismus hat eine lange Diskussion ausgelöst, in der sich weder die empiristische Annahme des menschlichen Geistes als einer Tabula rasa durchgesetzt hat, noch ein Rationalismus, der auf dem angeborenen apriorischen Wissen beharrt. In dieser Diskussion spielen die seinerzeit entstehenden Geistes- und Sozialwissenschaften eine wichtige Rolle, indem sie den Anstoß zu einem Paradigmenwechsel von der Subjektphilosophie zur Sprachphilosophie geben – und damit eine detranszendentalisierende Einbettung des weltenthobenen Subjekts in Geschichte, Kultur und Gesellschaft in Gang setzen. Zwar erfüllt das – als *sprachlich verkörpert* aufgefasste – kategoriale Netz jeweils »für uns«, die erkennenden und handelnden Subjekte, nach wie vor eine im schwachen Sinne »transzendente« Rolle der Welterschließung; aber als Bestandteil eines bestimmten kulturellen Weltverständnisses hat dieses Kategoriennetz selbst einen historischen Ort in der Welt und ist offen für Revisionen, die sich im Lichte kooperativ erzielter Lernprozesse ergeben. Für Kant selbst bilden Geschichte, Kultur und Gesellschaft noch keinen neuen wissenschaftlichen Objektbereich neben dem der Natur; aus seiner Sicht I\_34 verhält sich die empirische Erkenntnis zu beiden Sphären in derselben Weise vergegenständlichend. Die Urteilskraft kann den historischen Entwicklungen in Politik, Recht und Kultur

allenfalls unter dem Vorbehalt eines bloß heuristischen Entwurfs in praktischer Absicht einen geschichtsphilosophischen Sinn entlocken.

Erst nachdem die schottischen Moralphilosophen den Eigensinn von Ökonomie und Gesellschaft entdeckt und Herder, Schleiermacher und Humboldt den hermeneutischen Zugang zur Geschichte genauer untersucht haben, beginnt die Philosophie, den Aufstieg der Sozial- und Geisteswissenschaften in ähnlicher Weise wie seinerzeit den Aufstieg der modernen Naturwissenschaften als eine intellektuelle Revolution wahrzunehmen. Hegel reflektiert auf die eigentümliche symbolische und sprachliche Verfassung von Kultur und Gesellschaft als »zweite Natur« und führt dafür den Begriff des »objektiven Geistes« ein. Der subjektive Geist steht zu diesem gewissermaßen verwandten objektiven Geist der hermeneutisch verständlichen, weil symbolisch strukturierten Gegenstände nicht in demselben äußerlichen Verhältnis wie zu den physikalischen Gegenständen der naturwissenschaftlich objektivierten Natur. Hegel hat diese gegenüber der Transzendentalphilosophie neue Unterscheidung freilich wiederum in den kategorialen Rahmen der Subjektphilosophie einbezogen und die Natur zusammen mit dem subjektiven und dem objektiven Geist in die Selbstbewegung eines absoluten Geistes integriert. Aber nach Kants schlagender Vernunftkritik mussten die Hegelschüler die Rückgriffe ihres Lehrers auf die objektiv-idealistische Denkfigur eines Plotin als eine wiederverzaubernde Rückkehr zur Metaphysik begreifen. Angeregt durch den späteren Schelling, hat die im weitesten Sinne junghegelianische Gegenbewegung die im absoluten Geist verklammerten Grundbegriffe der Subjektphilosophie aufgesprengt und mit der kommunikations- und sprachphilosophischen Entschlüsselung des obdachlos gewordenen »objektiven Geistes« einen weiteren Paradigmenwechsel vollzogen. Diese Detranszendentalisierung der Vernunft nimmt der *welterzeugenden* Subjektivität Kants den Panzer des apriorischen Wissens ab, ohne die endliche, sprachlich und organisch verkörperte sowie historisch und gesellschaftlich situierte Vernunft ganz ihrer *weltentwerfenden* Spontaneität zu entkleiden.

I\_35 Aus dieser Sicht zieht sich die subjektive Vernunft in handelnde und lernende Subjekte zurück, die in ihren jeweiligen lebensweltlichen Kontexten miteinander vergesellschaftet sind. So verschränkt sich die Vernunft der Subjekte mit einer kommunikativen Vernunft, die in der historischen Vielfalt der einander überlappenden sozialen Lebenswelten nur noch auf prozedurale Weise Einheit stiften kann. Die kommunikativ vergesellschafteten Subjekte finden sich jeweils im Horizont einer partikularen, in Geschichte, Kultur und Gesellschaft situierten Lebenswelt vor und reproduzieren ihr Leben, indem sie sich – in Kooperation und Konflikt – gleichzeitig *interpersonal aufeinander* und *intentional auf etwas* in der objektiven Welt beziehen. Dabei sind kommunikatives Handeln und lebensweltlicher Hintergrund durch die Dynamik eines Kreisprozesses miteinander verschränkt: Die symbolisch strukturierte Lebenswelt reproduziert sich über das kommunikative Handeln, das seinerseits von den

jeweils intuitiv gewussten »Vorschüssen« der Lebenswelt zehrt. Nach dem Paradigmenwechsel von der Subjekt- zur Sprachphilosophie tritt an die Stelle der erkenntnistheoretisch begriffenen *Subjekt-Objekt-Beziehung* nun die formalpragmatisch begriffene Beziehung zwischen dem unthematischen Vollzug der *lebensweltlich eingebetteten Kommunikation* und den jeweils thematisch begegnenden Gegenständen und Herausforderungen *in der objektiven Welt*, auf die sich die Kommunikationsteilnehmer intentional beziehen, um als handelnde Subjekte mit ihnen zurechtzukommen.

(d) Damit stoßen wir auf die letzte und für das Vorhaben einer Genealogie des nachmetaphysischen Denkens leitende Differenz zwischen jenen beiden Denkrichtungen, die am Ende des 18. Jahrhunderts auseinandertreten. Anders als der Empirismus lernt das nachhegelsche Denken im Zuge der Detranszendentalisierung des Geistes die Tätigkeit einer inzwischen situierten Vernunft gleichzeitig aus der *Perspektive des Teilnehmers* zu rekonstruieren und aus der *Perspektive des Beobachters* in ihrem jeweiligen historischen Einbettungskontext zu beschreiben. Diese Doppelperspektive rückt sowohl das professionelle Selbstverständnis als auch die Geschichte der Philosophie in ein anderes Licht. Sie drängt einerseits die Philosophie dazu, die Moderne als Thema ernst zu nehmen, und sie lenkt andererseits den auf die Geschichte der Philosophie gerichteten genealogischen Blick darauf, die problemgesteuerte interne Gedankenbewegung zu der Funktion in Beziehung zu setzen, die die philosophischen Deutungssysteme selber in ihrem geschichtlichen, kulturellen und gesellschaftlichen Kontext jeweils *auch* erfüllen. An den *Stufen der Selbstbeziehung*, die die Subjektphilosophie nach und nach durchläuft, kann man sich klarmachen, was es bedeutet, dass das sich selbst reflektierende Bewusstsein nicht nur die introspektiv vergegenständlichende Perspektive eines Beobachters von Gegenständen, sondern auch den Narzissmus jener zwar leistenden, aber in sich verkapselten Subjektivität aufgibt, die sich als Subjekt und Objekt der Vernunftkritik zugleich begreift. Was bedeutet es für das Selbstverständnis der Philosophie, wenn sie ihre gegenwärtige Gestalt *gleichzeitig* hermeneutisch als das Ergebnis einer intern rekonstruierten Entwicklungsgeschichte und objektivierend als Bestandteil und Funktion ihrer jeweiligen sozialen Kontexte betrachtet?

Diese doppelte Perspektive hat für unser Vorhaben die Konsequenz, dass die Weltbildentwicklung nicht nur intern als Ergebnis von Lernprozessen betrachtet werden kann, sondern auch ihrerseits sozialevolutionäre Lernprozesse widerspiegelt, in die sie eingebettet ist – und über die sich die Philosophie von den Geistes- und Sozialwissenschaften aufklären lassen muss. Religiöse und metaphysische Weltbilder bewältigen nämlich nicht nur kognitive Aufgaben, sondern erfüllen auch Funktionen innerhalb gesellschaftlicher und kultureller Zusammenhänge, die als solche erst mit dem Aufkommen der Humanwissenschaften zum Thema werden. Erst seitdem kann auch eine Philosophie, die diese Wissenschaften ernst nimmt, erkennen, dass die Prozesse der