

# Habermas und die Genealogie nachmetaphysischen Denkens

Christian Thein





Christian Thein

**Habermas und die Genealogie  
nachmetaphysischen Denkens**

Meiner

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-4542-7

ISBN eBook 978-3-7873-4543-4

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2024. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53, 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Satz: mittelstadt 21, Vogtsburg-Burkheim. Druck und Bindung: Stückle, Ettenheim. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

# INHALT

<b>Einleitung</b> .....	7
<b>1. Der philosophische Diskurs der Moderne</b> .....	23
1.1 Aporie und Dialektik der Moderne .....	25
1.2 Debatten um den Postmodernismus und die Folgen .....	30
1.3 Kritik der radikalen Vernunftkritik und die Probleme der Genealogie .....	37
1.4 Die Idee der Moderne und das Problem der Rationalität ....	49
<b>2. Metaphysisches und Nachmetaphysisches Denken</b> .....	59
2.1 Kritik der Metaphysik und die nachmetaphysische Denkform	65
2.2 Detranszendentalisierung des Subjekts .....	71
2.3 Intersubjektivität und Lebenswelt .....	78
2.4 Sprache und kommunikative Vernunft .....	89
<b>3. Genealogie der postsäkularen Vernunft</b> .....	101
3.1 Kommunikative Rationalität in der postsäkularen Gesellschaft	106
3.2 Sprachliche Verständigung und verkörperte Interaktion ....	118
3.3 Neue Motivlagen nachmetaphysischen Denkens .....	125
3.4 Rationale Rekonstruktion und Genealogie .....	132
<b>4. Genealogie des nachmetaphysischen Denkens</b> .....	143
4.1 Fragestellung, Programmatik und Intention .....	144
4.2 Genealogische Methode und Rekonstruktion von Lernschritten .....	149
4.3 Zur Vorgeschichte nachmetaphysischen Denkens .....	155
4.4 Paradigmen und Figuren in der Genealogie des neuzeitlichen Denkens .....	160
4.4.1 Bacon und Descartes .....	161
4.4.2 Hume und Kant .....	174
4.4.3 Feuerbach und Marx .....	197
4.5 Geschichte und Gegenwart nachmetaphysischen Denkens ..	213

<b>5. Zur Genealogie der Genealogie nachmetaphysischen Denkens</b> .....	227
5.1 Offene und versteckte Motivgeber .....	230
5.2 Genealogie zwischen Kontingenzbewusstsein und Fortschrittsgeschichte .....	246
5.3 Moralischer Fortschritt und das Problem des partikularen Universalismus .....	252
5.4 Kritische Theorie und das historische Erbe .....	258
 <b>Ausblick und Danksagung</b> .....	 265
 <b>Literaturverzeichnis</b> .....	 267
 <b>Anmerkungen</b> .....	 283

## Einleitung

Unter dem Eindruck von spätestens seit der Jahrtausendwende virulenter werdenden Fragestellungen nach der Relevanz von religiösen Traditionen, Ritualen und Sinngehalten für das moderne und säkulare Selbstverständnis formuliert Jürgen Habermas bereits 2005 eine Problemstellung, die den methodischen Zugriff auf die Verhältnisbestimmung von religiösem Denken und philosophischem Diskurs betrifft: »Ich verteidige Hegels These, dass die großen Religionen zur Geschichte der Vernunft selbst gehören. Das nachmetaphysische Denken kann sich selbst nicht verstehen, wenn es nicht die religiösen Traditionen Seite an Seite mit der Metaphysik in die eigene Genealogie einbezieht.«<sup>1</sup>

Die Kernaspekte dieser These überraschen, wenn man sie mit den zwei Jahrzehnte zuvor in seinen prominenten Vorlesungen zum *Philosophischen Diskurs der Moderne* vertretenen Positionen abgleicht, in zweierlei Hinsicht: Zum einen sprach Habermas dort der Religion die Kraft der sozialen Integration innerhalb der modernen Selbstaufklärungsbewegung ab. Die Dialektik zwischen einer »Emanzipation von uralten Abhängigkeiten« einerseits und den neuen Erfahrungen einer Entfremdung »von der Totalität eines sittlichen Lebenszusammenhangs« andererseits könne unter gegenwärtigen Bedingungen gerade nicht mehr durch Rekurs auf den sozial- und kulturintegrativen Anspruch und Sinngehalt von Religionen eingeholt werden: »Die religiösen Kräfte der sozialen Integration sind infolge eines Aufklärungsprozesses erlahmt, der so wenig rückgängig gemacht werden kann, wie er willkürlich produziert worden ist. Der Aufklärung ist die Irreversibilität von Lernprozessen eigen, die darin begründet ist, daß Einsichten nicht nach Belieben vergessen, sondern nur verdrängt oder durch bessere Einsicht korrigiert werden können.«<sup>2</sup> Dass Habermas zwei Jahrzehnte später diese Einsicht auf den Kopf stellt und die Religion retrospektiv als konstitutiven Bestandteil und Motor der Geschichte der metaphysischen Vernunft sowie des nachmetaphysischen Denkens

auszuweisen gedenkt, zeugt von einem deutlich veränderten philosophischen Selbstverständnis hinsichtlich der Anliegen einer kritischen Analyse der Moderne und ihrer ideengeschichtlichen Hintergründe.

Nur vor diesem Hintergrund wird auch der zweite überraschende Aspekt der formulierten These, der das methodische Vorgehen betrifft, plausibel. Habermas formuliert hier die Aufgabe einer Selbstverständigung des nachmetaphysischen Denkens über dessen eigene Historie unter Rückgriff auf ein genealogisches Verfahren. Dies ist deshalb überraschend, weil er sich in den Vorlesungen über den *Philosophischen Diskurs der Moderne* von 1985 sowohl in methodologischer Hinsicht als auch mit Blick auf die normativen Voraussetzungen und Implikationen noch als entschiedener Gegner von Genealogien in der Tradition von Nietzsche und Foucault positionierte. In seiner Vorrede zur *Genealogie der Moral* führt Nietzsche bekanntlich eine Unterscheidung zwischen der philosophischen Frage nach dem »Ursprung von Gut und Böse« einerseits und der reifen Wandlung dieser Frage unter den Augen des Philologen und Historikers andererseits ein: »Etwas historische und philologische Schulung, eingerechnet ein angeborener wählerischer Sinn in Hinsicht auf psychologische Fragen überhaupt, verwandelte in Kürze mein Problem in das andere: unter welchen Bedingungen erfand sich der Mensch jene Werthurteile gut und böse? Und welchen Werth haben sie selbst?«<sup>3</sup> Die zu einer solchen Analyse nötigen Kenntnisse über die Bedingungen, unter denen die von Nietzsche bereits als »Erfindung« markierten moralischen Werte entwickelt und verändert worden sind, verwandeln sich nach den einschlägigen Formulierungen im Gange einer solchen historischen Untersuchung in »genealogische Hypothesen«.<sup>4</sup> Mit dieser methodischen Umstellung verfolgt Nietzsche in seiner Spätschrift zwei Ziele. So soll mit der Rekonstruktion der Entstehungsgeschichte von moralischen Urteilen nicht nur die Frage nach ihrem Wert für den und die Menschen aufgeworfen werden, sondern er verweist darüber hinaus auch auf die grundsätzliche Infragestellung moralischer Werte als einer neuen und in radikaler Weise kritischen Forderung an die wissenschaftliche Arbeit: »Wir haben eine Kritik der moralischen Werte nötig, der Wert dieser Werte ist selbst erst einmal in Frage zu stellen – und dazu tut eine

Kenntnis der Bedingungen und Umstände not, aus denen sie gewachsen, unter denen sie sich entwickelt und verschoben haben.«<sup>5</sup>

In diesen dichten Textpassagen fokussiert Nietzsche die bis in die Gegenwart virulente und zugleich komplexe Verhältnisbestimmung von historischer Untersuchung einerseits und Kritik andererseits im Kontext der genealogischen Verfahrensweisen. Er sah sich offenbar nicht in der Lage, eine Moralkritik auf geltungstheoretischer Ebene und unabhängig von einem historischen, zugleich komparatistischen und diachronen Zugriff auf die Geschichte von Moralvorstellungen zu formulieren. Eine historische Betrachtung der Entstehungskontexte und Entwicklungslinien von Moral sei demzufolge die entscheidende Voraussetzung für deren Kritik. Die hierzu notwendige Distanz zum zur Disposition stehenden Wertesystem selbst mache es zudem nötig, einen »Standpunkt außerhalb der Moral«<sup>6</sup> zu beziehen, den erst ein genealogischer Zugang ermögliche. Der explizite Rekurs auf eine genealogische Verfahrensweise im Titel von Nietzsches Schrift stehe deshalb nach der Interpretationsthese von Lars Niehaus noch nicht für den Ausweis einer spezifischen Methode oder Programmatik, wie sie später Foucault verfolgte. Stattdessen verweise Nietzsche zunächst nur auf die sachliche Notwendigkeit einer Fundierung der radikalen Moralkritik in einer »naturalistisch-historischen Deutung der Entstehung einer bestimmten Art von Moral«.<sup>7</sup> Nietzsche selbst konstatiert an verschiedenen Stellen, dass eine Darlegung von Entstehungs- und Entdeckungszusammenhängen nicht mit der Kritik derselben verwechselt werden dürfe. Grundsätzlich eröffnen aber, wie Martin Saar es formuliert, »die genealogischen Geschichten den Raum für Wertfragen, weil nur die Freiheitsgrade, die der Nachweis historischer Varianz und Kontingenz eröffnet, Wertfragen sinnvoll machen«.<sup>8</sup> Die genealogische Beschreibung von moralischen Einstellungen, Praktiken und Normen geht demzufolge immer auch mit deren Wertung einher. Sie impliziert zudem, dieser moralischen Perspektive eine »andere gegenüberzustellen und damit den vermeintlich übergeordneten moralischen Standpunkt zu dezentrieren«.<sup>9</sup>

Dass Jürgen Habermas hinsichtlich seines methodologischen Vorgehens im Spätwerk auf das Konzept einer Genealogie zurückgreift, überrascht angesichts seiner kritischen Auseinandersetzung

gen mit Nietzsche und auch Foucault in den 1980er Jahren. Die Weise seines neueren Rückgriffs auf genealogische Verfahrensweisen muss demnach mit einem sich hiervon unterscheidenden spezifischen Verständnis und Gebrauch einhergehen.<sup>10</sup> An diese Überlegungen anschließend hat Amy Allen<sup>11</sup> in einer ersten Annäherung an die methodische Problemstellung den Versuch einer Einordnung der von Habermas antizipierten Verwendungsweise der genealogischen Methode im Anschluss an die von Colin Koopman<sup>12</sup> eingeführte Differenzierung zwischen drei Typen von Genealogien vorgenommen. Koopman und daran anschließend auch Allen unterscheiden zwischen einem subversiven, einem vindikatorischen und einem problematisierenden Gebrauch genealogischer Verfahrensweisen. Der subversive Typ stellt mit der durch die genealogische Untersuchung offengelegten Kontingenz des Gegenstandes auch dessen normative Geltungsansprüche übergreifend in Frage und formuliert so eine radikale Kritik an den untersuchten Werten und Normen. Vindikatorische Genealogien befragen ebenso den Wert von Werten, intendieren jedoch die affirmative Herausarbeitung von normativen Potentialen hinter dieser Entstehungsgeschichte. Problematisierende Genealogien nehmen hingegen keine normative Haltung gegenüber ihrem Gegenstand ein, sondern zielen auf eine aufklärende historische Analyse von kulturellen Überzeugungen und sozialen Praktiken. Hier werden also sowohl Gelingens- als auch Mislingensmomente historischer Entwicklungen in den Fokus gerückt.

Amy Allen konstatiert in ihrem Beitrag, dass sich in Habermas' Schriften zum Themenkomplex des Verhältnisses von Glauben und Wissen, die dieser selbst als Genealogien einer »postsäkularen Gesellschaft und ihrer Denkweisen«<sup>13</sup> einordnet, sowohl vindikatorische als auch problematisierende Elemente auffinden lassen, aber keine subversiven.<sup>14</sup> Werkgeschichtlich bezieht sie die vindikatorischen Zugriffsweisen auf das von Habermas bereits in der Diskurstheorie als rationale Rekonstruktion deklarierte Vorgehen einer Rechtfertigung eines moralischen Standpunktes mit universalistischen Implikationen. Im Kontext seiner jüngeren Schriften zur Rolle der Religion in postsäkularen Gesellschaften gehe es ihm nun darum, das säkulare Denken über dessen Ursprünge und Kontexte in religiösen Praktiken und Ideen aufzuklären und auf

dieser Grundlage eine kritische Reflexion des philosophischen Selbstverständnisses in Gang zu bringen. Allen zufolge fokussiert sich Habermas seit der Jahrtausendwende stärker auf die problematisierende Herausarbeitung der Selbstverengungen des säkularen Denkens. Dies entspreche auch seinem eigenen Verständnis des genealogischen Moments in der Auseinandersetzung mit der Entstehungsgeschichte nicht nur des nachmetaphysischen Denkens, sondern auch einer von ihm als postsäkular bezeichneten Gegenwart.<sup>15</sup> Nach dieser Lesart kommt der von Habermas überraschend ins Spiel gebrachte Rückgriff auf eine genealogische Verfahrensweise dem Anspruch und der Intention nach dann doch dem nahe, was Martin Saar übergreifend als spezifisches Merkmal von Genealogien im Unterschied zum klassischen hermeneutischen Anlass von geschichtlichen Untersuchungen ausmacht: »Ganz allgemein gilt, dass die genealogischen Historisierungen grundsätzlich von der Gegenwart ausgehen und deren hypothetische, fiktive oder spekulative Vorgeschichte(n) schreiben. Das Problem, dem sie auf dem Weg der Historisierung auf die Spur kommen wollen, ist ein aktuelles; das Mittel zu seiner Formulierung ist die historische Distanzierung durch die Konstruktion von Ursprungs- und Herkunftsszenarien, an denen sich etwas Relevantes zeigt über das Problematische der Gegenwart.«<sup>16</sup>

Der von Amy Allen hervorgehobene Rückgriff von Habermas auf ein Verständnis von Genealogien, das die Problematisierung einer Gegenwartssituation anvisiert, bezieht sich ausschließlich auf die seit der Jahrtausendwende publizierten Aufsätze, Vorträge und Interviews mit einem thematischen Fokus auf den historisch situierten Konnex von nachmetaphysischem und postsäkularem Denken.<sup>17</sup> Nun hat Habermas auch seine 2019 veröffentlichte zweibändige Rekonstruktion der Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte entlang des *Diskurses über Glauben und Wissen* unter das methodologische Vorzeichen einer *Genealogie nachmetaphysischen Denkens* gestellt.<sup>18</sup> Der auf einen Vorschlag des Verlags zurückgehende, auf dem Buchmarkt eingeführte Titel des zweibändigen Spätwerks von Jürgen Habermas – *Auch eine Geschichte der Philosophie* – erscheint nun gerade mit Blick auf die Implikationen einer solchen methodologischen Engführung irreführend, gerade wenn es um die über- und ausgreifende philosophische Intention

des Werkes geht. Weniger problematisch ist hierbei, dass mit diesem Titel an Herder angeschlossen und aus dessen Konstrukt einer Philosophie der Geschichte eine rekonstruierte Geschichte der Philosophie wird, die – wie es Burkhard Liebsch jüngst in kritischer Absicht formuliert hat – zum einen »ein Signal der Bescheidenheit« aussende und zum anderen in der Fluchtlinie wieder auf »eine veritable Geschichtsphilosophie« hinauslaufe.<sup>19</sup> Zwar stellt in dieser Hinsicht, worauf auch Vittorio Hösle in seiner Besprechung von Habermas' Spätwerk hingewiesen hat, die Titelgebung »eine Umkehrung von Herders Abhandlung« dar, da dieser sich gerade gegen das teleologische Geschichtsdenken gewendet habe.<sup>20</sup> Die hier interessierende Fragestellung bezieht sich jedoch weniger auf die von Liebsch und Hösle formulierte Vermutung, bei der von Habermas unter dem Deckmantel eines sowohl rekonstruierenden als auch genealogischen Zugriffs auf historische Lernprozesse intendierten Ideen- und Philosophiegeschichte handle es sich um eine verkappte, teleologisch angelegte Geschichtsphilosophie. Denn beide Varianten von epochenübergreifend historisch angelegten philosophischen Arbeiten – Geschichtsphilosophie auf der einen und Philosophiegeschichte auf der anderen Seite – stimmen nicht mit den über die bloße Titulierung des Produktes hinausgehenden methodischen und philosophischen Absichtserklärungen des Autors von *Auch eine Geschichte der Philosophie* überein.

An dem an Herder erinnernden Haupttitel der veröffentlichten Version des Spätwerkes sind deshalb nicht jene von Liebsch und Hösle formulierten Spitzfindigkeiten der Ausdeutung des Verhältnisses von Philosophie und Geschichte problematisch, sondern eben genau diese Suggestion: Der Buchtitel *Auch eine Geschichte der Philosophie* suggeriert an der Oberfläche auch der öffentlichen Wahrnehmung eine Intention, die nicht mit den methodischen und sachlichen Zielsetzungen des Autors übereinstimmt. Es geht Habermas der hier vorgelegten Lesart zufolge in seinem Spätwerk eben nicht darum, zu den zahlreichen Philosophiegeschichten einerseits und philosophiehistorischen Werkbeiträgen zu Personen und Epochen andererseits eine weitere hinzuzufügen. Es geht ihm auch nicht darum, in die großen Fußstapfen von teleologisch angelegten *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* zu treten, die das Zeitalter der großen europäischen Philosophietradition

abgeschlossen und zugleich die Historiografen des 19. Jahrhunderts auf den Plan gerufen haben. Bereits in der ersten Fußnote des Spätwerkes bemerkt Habermas, es sei ihm während der Abfassung »wohl nicht nur von Nachteil« gewesen, dass er aufgrund der »bisher überwiegend systematischen Ausrichtung« seiner philosophischen Interessen sich »nicht auf die Vorarbeit philosophiegeschichtlicher Vorlesungen« habe stützen können.<sup>21</sup> Und in diesem Rahmen gibt er auch den ursprünglichen und barock anmutenden Titel des Buches preis, der es jedoch nicht auf das Verkaufsprodukt schaffte: *Zur Genealogie nachmetaphysischen Denkens – Auch eine Geschichte der Philosophie, am Leitfaden des Diskurses über Glauben und Wissen*.<sup>22</sup> Dieser Titel verweist wiederum auf die das Werk motivierende metatheoretische Fragestellung nach einem angemessenen Verständnis der Aufgaben und Zielsetzungen von Philosophie unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Bedingungen. Die Beantwortung dieser systematischen Problemstellung solle, so Habermas, wiederum über eine genealogische Rekonstruktion der Geistes- und Philosophiegeschichte des Okzidents geleistet werden, die sich als »Vorgeschichte« einer Paradigmenkonkurrenz im nachmetaphysischen Denken herausstellen werde.

Das Hauptaugenmerk liegt bei dieser Variante einer Titelformulierung also auf der genealogischen Zugangsweise. Im Vorgriff auf seine philosophiehistorisch ausgerichteten Ausführungen vollzieht Habermas zugleich eine explizite Abgrenzung des eigenen Vorgehens zu Nietzsches Variante der genealogischen Kritik. Weder verfolgt er das Ziel einer subversiven Bloßstellung von Werten, Idealen oder Ideen, die ursächlich in der Entstehungsgeschichte des Christentums gründen, noch eine ideologiekritische Genealogie in dekonstruktiver oder destruktiver Absicht. Stattdessen intendiert er unter Beibehaltung der »Unabhängigkeit der Geltung von der Genesis der Aussagen« auf logisch-semantischer Ebene eine übergreifende »Rekonstruktion der Lernprozesse, aus denen das nachmetaphysische Denken hervorgegangen ist«. <sup>23</sup> Diffizil wird das Anliegen durch den Verweis, dass diese Rekonstruktion auch einen erweiterten Blickwinkel auf die Entstehungskontexte einnehmen möchte, um auf diesem Wege »nicht nur die Gewinne, sondern auch die Kosten dieser Lernprozesse«<sup>24</sup> sichtbar zu machen. Diese

beziehen sich im Kern auf eine grundlegende Voraussetzung der Entwicklung der nachmetaphysischen Denkform, nämlich die zur Neuzeit hin vollzogene »anthropozentrische Wendung des Selbst- und Weltverständnisses«. <sup>25</sup> Diese Wendung, die sich sowohl in den naturwissenschaftlichen Forschungsmethodologien als auch den philosophischen Paradigmen niederschlägt, habe zwar den Status eines »unumkehrbaren Erkenntnisfortschritts« erhalten, und doch »ändern sich im Lichte des genealogisch erweiterten, in seinen Kontingenzen sichtbar gemachten Entdeckungshorizonts« dessen Relevanzen für die Gegenwart. <sup>26</sup> Einem nachträglichen Rückblick des Autors auf seine Intentionen bei der Abfassung des Werkes zufolge ist die Genealogie des nachmetaphysischen Denkens entsprechend »als ein Versuch zu verstehen, aus den vielen möglichen Variationen einer Geschichte der Philosophie den roten Faden eines möglichen Lernprozesses herauszuziehen, der uns dazu ermutigen kann, von unserer praktischen Vernunft für die politische Gestaltung gesellschaftlicher Lebensverhältnisse, die zum Himmel schreien, Gebrauch zu machen«. <sup>27</sup>

Habermas intendiert also in seinem Spätwerk eine Rekonstruktion der Art und Weise, wie bestimmte geistes- und philosophiehistorische Schrittfolgen als rational nachvollziehbare Lernprozesse zur »Bearbeitung von überwältigend komplexen Problemen« <sup>28</sup> verstanden werden können. Solche Problemstellungen ergeben sich aus den unumgänglichen kollektiven Bearbeitungen von übergreifenden kognitiven Dissonanzen, die immer schon intersubjektiv geteilte Selbst- und Weltverständnisse erschüttert haben und die grundsätzlich aus zwei verschiedenen Quellen entspringen können: »Zum einen aus neuen Erkenntnissen über die objektive Welt, zum anderen aus Krisen der Gesellschaft.« <sup>29</sup> Die zumindest mit Absicht nicht-teleologische Perspektivierung der historischen Schritte und Abfolgen konzentriert sich deshalb auf Lernprozesse im Sinne von pfadabhängigen und zugleich Kontinuität stiftenden Problemlösungen, die sich von mehr oder weniger guten Gründen haben leiten lassen.

So zielt die intendierte Rekonstruktion von geistes- und philosophiegeschichtlichen Lernschritten nicht nur auf die Aufdeckung eben jener prägenden historischen Spuren, in denen die säkularen Ideale der okzidentalen Aufklärungs- und Moderneverständnisse

wurzeln. Darüber hinaus soll der genealogische Zugriff auch den Blick öffnen für die kontingenten Ausdrucks- und Artikulationsformen dessen, was durch die rationale Rekonstruktion als unter evolutionären, rationalen und normativen Gesichtspunkten darstellbare Abfolge von nur abstrakt zu fassenden gesellschaftlichen und philosophischen Lernschritten nachvollzogen wurde und wird. In der Tradition der *Kritischen Theorie* geht Habermas von einer grundlegenden Verschränkung des Formwandels gesellschaftlicher Integration aufgrund von Anpassungsdruck und Krisenerfahrungen auf der einen und philosophischen Selbstverständigungsprozessen auf der anderen Seite aus, so dass sich wiederum aus den soziologischen und evolutionstheoretischen Hintergrundprämissen spezielle Annahmen über philosophische Lernprozesse herleiten lassen: »Diese werden einerseits von internen Fragestellungen motiviert, andererseits gehen sie auf die Lösung von Problemen zurück, denen sich die Philosophie jeweils von zwei Seiten ausgesetzt sieht: von Seiten des Zuwachses an dissonantem Weltwissen (sie muss alle Wissensfortschritte konsistent verarbeiten), sowie vonseiten der gesellschaftlichen Integration.«<sup>30</sup> Aus diesen Verarbeitungsprozessen des aus zwei Richtungen erzeugten Problemdrucks wiederum entwickeln sich auch kontingente Ausdrucksformen philosophischen Denkens, die Habermas eben aus einer genealogischen Perspektive in den Blickpunkt rückt. Ihm zufolge reichen so auch divergierende Entwicklungsschritte der nachmetaphysischen Denkform, die er historisch an einer Weggabelung zwischen Hume und Kant fest macht, bis in die Gegenwart. Diese stellt somit kulturell und philosophisch nicht das Ende der Geschichte dar, sondern sieht sich ebenso mit einem weitreichenden gesellschaftlichen und lebenspraktischen Problemdruck konfrontiert.

\* \* \*

In diesem Buch wird der Versuch unternommen, sich mit dem Spätwerk von Jürgen Habermas aus einer werkbiografisch informierten Perspektive auseinanderzusetzen. Auf diesem Wege soll eine These untermauert werden, die ich an anderer Stelle beispielhaft mit Blick auf die ethischen und politischen Interventionen von Habermas in verschiedenen Gegenwartsdebatten, die zeitlich

nach der Jahrtausendwende liegen, ausformuliert habe.<sup>31</sup> Im Zuge des Überganges in die 2000er Jahre kommt es demzufolge zu einer zweiten großen Wende in Habermas' Denken. Die erste Wende betrifft die Hinwendung zu sprach- und kommunikationstheoretischen Prämissen in den 1970er Jahren, die sich schließlich in der *Theorie des kommunikativen Handelns* von 1981 sowie den ethischen, rechtstheoretischen und philosophischen Schriften der Folgejahre manifestiert hat. Die hier vorgetragene werkbiografische These lautet entsprechend, dass es mit der Jahrtausendwende zu einer zweiten Wende in der Werkbiografie von Habermas kommt, die nicht nur eine Transformation von Grundbegriffen im Kontext einer neuen thematischen Fokussierung – oftmals wird hier die verstärkte Hinwendung zur Religion als dem entscheidenden thematischen Motiv genannt<sup>32</sup> – bedeutet.

Dementgegen soll in diesem Buch aus einer genuin philosophischen Perspektive gezeigt werden, dass die für die Werkgeschichte von Habermas zu konstatierende zweite Wende als eine »Bruchlinie«<sup>33</sup> zu deuten ist, die mit einer nicht nur inhaltlich, sondern auch begrifflich und konzeptuell veränderten Motivlage einhergeht, die als partielle Selbstkritik oder auch als eine Kurskorrektur gedeutet werden kann.<sup>34</sup> So stellt der um die Jahrtausendwende vollzogene philosophische Schritt in die späte Werkphase keinen vollständigen Bruch mit dem Programm der mittleren Werkphase dar. Die Metapher von einer Bruchlinie kann stattdessen in zwei Hinsichten in der hier gemeinten Absicht ausgedeutet werden. Sie meint zum einen eine tektonische Plattenverschiebung, durch die ein Spalt beispielsweise zwischen einem alten und einem neuen Kontinent entsteht, dessen Ränder jedoch aufgrund ihrer Physiognomie darauf hinweisen, dass eine geografische Verbindung – im Sinne einer wechselseitigen Verweisstruktur – bestanden hat und weiterbesteht. Zum anderen kann mit der Rede von einer Bruchlinie auch eine Linie gemeint sein, die zu einem bestimmten Ort oder Zeitpunkt einen durch eben einen Bruch markierten Richtungswechsel vollzieht, ohne die Richtung gänzlich umzukehren.

Beide Bilder können dienlich sein, um die philosophischen Grundlagen der von Habermas seit den frühen 2000er Jahren vollzogene werkbiografische Wende zu veranschaulichen. Während die mittlere Werkphase – die im Folgenden auf die beiden letzten

Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts eingegrenzt wird – durch eine Konzentration auf die sprach- und kommunikationstheoretische Begründung von soziologischen und philosophischen Theorien zu charakterisieren ist, so rücken in seiner späten Werkphase ab der Jahrtausendwende Fragestellungen nach den vor- oder außerdiskursiven Quellen für die normativen Ansprüche, die in Diskursen formuliert oder in Praktiken zum Ausdruck kommen, in den Vordergrund. Das Thema der Religion und die Relevanz des Religiösen in einer postsäkularen Gesellschaft spielt aus dem Blickwinkel der hier vorgelegten Interpretation nur den soziologischen Statthalter<sup>35</sup> für eine Konstellation von viel grundlegenderen philosophischen Problemstellungen, die auf Diskussionen der metaphysischen und idealistischen Tradition zurückverweisen: »Die klassische Philosophie hat über viele Jahrhunderte mit den religiösen Weltbildern die globale Frage nach der ›Stellung des Menschen in der Welt‹ geteilt und damit [...] auch einen funktionalen Beitrag zur gesellschaftlichen Integration geleistet.«<sup>36</sup>

Die mit dieser Textstelle antizipierten Erwägungen über die Funktionen des philosophischen Denkens betreffen auf der Oberfläche zwar erneut das Verhältnis von Philosophie einerseits und Theologie sowie Religion andererseits, das Habermas selbst – wie es der Untertitel des ersten Bandes von *Auch eine Geschichte der Philosophie* anzeigt – historisch in einem Diskurs über die »okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen«<sup>37</sup> situiert. Auf einer tieferliegenden Ebene geht es jedoch um die Relevanz von Quellen, die aus einer sich an diskurstheoretischen Prämissen ausrichtenden Perspektive zunächst als vor- oder außerdiskursiv zu kennzeichnen sind, für die praktische Orientierung in Kultur und Gesellschaft. Einen Beitrag zu einer solchen praktischen Orientierung zu leisten, sieht Habermas über die engen Grenzen des einzelwissenschaftlichen Diskurses hinaus mehr denn je als zentrale Aufgabenbestimmung von Philosophie an: »Ich bin davon überzeugt, dass die Philosophie in ihrer bisherigen Gestalt nicht überleben könnte, wenn die Profession ihr Fach ausschließlich mit dem Selbstverständnis einer ›normalen‹, nach Gegenstandsbereich und Methode wohl definierten Wissenschaft betreiben würde. Mit der historischen Gestalt der Philosophie, an deren systematische Bedeutung ich mit meiner Darstellung erinnern will, würde die

Institutionalisierung einer ausgezeichneten Form der Reflexion verschwinden – nämlich die akademisch geschulte Bearbeitung der Frage, was der jeweilige Zuwachs an Weltwissen und dessen Implementierung für uns als Menschen, Individuen und Zeitgenossen bedeutet.«<sup>38</sup>

Nach der hier verfolgten philosophischen und werkbiografischen Analyserichtung kommt es in der späten Werkphase von Habermas übergreifend zu einem Begründungswechsel hinsichtlich der Quellen des normativen Gehalts einer solchen praktischen Orientierung. Während Habermas in den Schriften der 1980er und 1990er Jahre diesen normativen Gehalt aus der quasi-transzendentalen Kontrafaktizität der Kommunikationsvoraussetzungen in ihrem Verhältnis zur politischen, rechtlichen und moralischen Realität entwickelt, so setzt er in den Schriften nach der Jahrtausendwende auf einer tieferen, existentiellen und vordiskursiven Ebene an, was sich an der Hervorhebung von Begriffen wie »Menschenwürde« oder der Rede von einer »verletzbaren Natur des Menschen« exemplarisch aufzeigen lässt.<sup>39</sup> Im *Postskriptum* von *Auch eine Geschichte der Philosophie* knüpft Habermas thetisch an diesen Ausgangspunkt an, wenn er mit Blick auf die Frage nach dem menschlichen Selbstverständnis angesichts seiner wissenschaftlichen Beschreibungen, Erkenntnisse und Objektivierungen konstatiert: »Denn wir ›kennen‹ uns auf intuitive Weise immer schon im Wie unserer auf doppelte Weise abhängigen Existenz – eingelassen in die vegetativen Vollzüge des eigenen, sich selbst reproduzierenden Leibes und verwoben mit dem historisch gewordenen sozialen Beziehungsnetz unserer intersubjektiv geteilten Lebenswelt.«<sup>40</sup>

Die vor- oder außerdiskursiven Quellen einer von Habermas im Anschluss an Kant immer schon unter rationalen und kognitiven Gesichtspunkten verstandenen Normativität kommen so in das Blickfeld der philosophischen Einlassungen und müssen zugleich ihre Kohärenz, aber nicht ihre extensionale und intensionale Deckung mit den Prämissen des nachmetaphysischen Denkens erweisen, die Habermas seit den 1980er Jahren ja auch für die eigenen Vorhaben als wesentliche Hintergrundannahme expliziert hatte. Einen Hinweis auf die Dringlichkeit eines sowohl begrifflich als auch kulturell zu verstehenden Bezuges eines sich der nachmetaphysischen Moderne verpflichtenden Denkens auf sein Anderes

findet sich bereits in der *Schlußbetrachtung* der *Theorie des kommunikativen Handelns*: »Der Testfall für eine Theorie der Rationalität, mit der sich das moderne Weltverständnis seiner Universalität versichern möchte, träte allerdings erst dann ein, wenn sich die opaken Gestalten des mythischen Denkens lichten, die bizarren Äußerungen fremder Kulturen aufklären, und zwar so aufklären ließen, daß wir nicht nur die Lernprozesse begriffen, die ›uns‹ von ›ihnen‹ trennen, sondern daß wir uns auch dessen innewürden, was wir im Zuge unserer Lernprozesse *verlernt* haben.«<sup>41</sup> Zwei für das Spätwerk relevante Aspekte werden in dieser Textstelle, die aus der mittleren Werkphase stammt, bereits antizipiert. Sie betreffen erstens Fragen nach einer kritischen Reflexion der Beziehung eines sich selbst als nachmetaphysisches Denken erklärenden Theorieform zu den von ihr in historischer oder kultureller Hinsicht als das Andere der Vernunft beschriebenen Formen der Praxis und der Existenzweisen. Und zweitens stellen sich metaphilosophische Fragen, die sich aus der formulierten These ergeben, dass die historisch rekonstruierbaren Lernprozesse immer auch Verluste implizieren, im Sinne eines Verlernens. Beide Aspekte werden im Spätwerk unter den methodischen Maßgaben und Prämissen einer Genealogie des nachmetaphysischen Denkens historisch situiert und unter dem Blickwinkel der Gegenwartssituation problematisiert.

Mit der zweiten Wende in Habermas' Werk kommt es nach der in diesem Buch verfolgten Argumentationslinie durch eine stärkere Fokussierung der skizzierten Aspekte und Motivlagen zu einer veränderten philosophischen und wissenschaftlichen Standortbestimmung, die auch die eigene Situierung im Rahmen der nachmetaphysischen Denkform betrifft. Die scharfe Abgrenzung von szientistischen und naturalistischen Positionen stellt hierbei nur die eine Seite einer verstärkten kritischen Bezugnahme auf die Entwicklung dieses Projektes in den vergangenen Jahrhunderten seit dessen mit Blick auf Hume und Kant zu konstatierender »Weggabelung«<sup>42</sup> dar. Während Habermas im Kontext seiner ersten philosophischen Explikationen des *Nachmetaphysischen Denkens*<sup>43</sup> das eigene Projekt noch sehr klar in den Kontext einer unumwunden als Paradigmenwechsel eingeführten linguistischen Wende mitsamt einer historisch-kulturell situierten Vernunftbestimmung einträgt, so formuliert er sowohl in den verschiedenen

philosophischen Aufsätzen und Schriften nach der Jahrtausendwende als auch in dem zweibändigen Spätwerk zahlreiche kritische Aspekte, die als wahrscheinlich wichtigere zweite Seite der Medaille zu einer internen Korrektur des in der jüngeren Moderne gegangenen philosophischen Weges aufrufen.<sup>44</sup>

In diesem Buch wird die hier zunächst nur thetisch konstatierte zweite Wende im Denken von Jürgen Habermas entlang seiner philosophischen Schriften aus sowohl der mittleren als auch der späten Werkphase rekonstruiert.<sup>45</sup> Damit soll die Absicht eingelöst werden, die methodischen sowie philosophischen Kontinuitäten und Diskontinuitäten sichtbar zu machen, die den rekonstruktiven Linien und genealogischen Horizonten zugrunde liegen, die in *Auch eine Geschichte der Philosophie* zur Darstellung kommen. Dieses Vorgehen führt auch zu einer Abgrenzung von zu engen Rezeptionslinien, die in den Monaten und Jahren nach dem Erscheinen des zweibändigen Spätwerks den Fokus entweder auf eine Auseinandersetzung mit Habermas' Rekonstruktion des auch theologisch virulenten historischen Diskurses über Glauben und Wissen<sup>46</sup> oder auf deren Abgleich mit den eigenen philosophiehistorischen Forschungspositionen gelegt haben<sup>47</sup>. Stattdessen werden in diesem Buch die im zweiten Band von *Auch eine Geschichte der Philosophie* dargelegten neuzeitlichen Lernschrittfolgen vor dem Hintergrund des im ersten Band skizzierten methodischen Rahmens in den Blickpunkt gerückt. Hierbei wird von der genealogischen Maßgabe ausgegangen, dass die historischen Exkurse aus der problematisierenden Perspektive von philosophischen Gegenwartsfragen unternommen werden, die auf den Fluchtpunkt der Darlegungen verweisen. Die zahlreichen Fragen, Kritiken und Debatten, die sich seit den 1980er Jahren in einer kaum überschaubaren, internationalen Rezeptionslage des Werkes von Jürgen Habermas spiegeln, sollen hierbei zugunsten der Zielsetzung zurückgestellt werden, den Autor durch seine in den vergangenen vier Jahrzehnten veröffentlichten Schriften hindurch sprechen zu lassen. Verweise auf Kritiken und Debatten finden sich, sofern Sie nicht für die Rekonstruktion des zur Darstellung zu bringenden philosophischen Kerngedankens von Relevanz sind, im Anmerkungsapparat. Darüber hinaus wird mit diesem Buch auch eine kritische Rezeptionsabsicht mit Blick auf das Spätwerk

von Habermas verfolgt, die immanent ansetzt. Der Ausgangs- und Fluchtpunkt einer solchen Kritik entwickelt sich im vorliegenden Buch in Auseinandersetzung mit den von dem Autor selbst formulierten methodischen Zugängen sowie philosophischen Absichten und unterscheidet sich in dieser Hinsicht sehr bewusst von den in den vorangegangenen Anmerkungen angeführten Rezensionen und Kritiken.

Das *erste Kapitel* dieses Buches nimmt Ausgang mit den von Habermas seit den frühen 1980er Jahren auch öffentlich geführten Einlassungen zu Kontroversen über das Projekt der Aufklärung und Moderne angesichts einer unübersichtlicher werdenden Gegenwartssituation. Habermas entwickelte in dieser Zeit einen soziologisch und kulturtheoretisch relevanten Begriff von Moderne, der sowohl auf dessen aporetische Konstellationen verwies als auch aus der Auseinandersetzung mit den philosophischen Diskursen der Moderne die philosophischen Weichenstellungen für das eigene Projekt einer Theorie der kommunikativen Rationalität vorbereitete.

Im *zweiten Kapitel* liegt der Fokus auf den philosophischen Grundbegriffen und Schlüsseltheoremen des Projektes einer *Theorie des kommunikativen Handelns* unter vernunfttheoretischen Prämissen, das in den philosophischen Kontext der von Habermas 1988 erstmalig als ›nachmetaphysisch‹ markierten modernen Denkform gestellt wird. Ein Schwerpunkt der Darstellung liegt auf der sprechakttheoretisch und formalpragmatisch begründeten Explikation der kommunikativen Grundstrukturen verständigungsorientierten Sprachgebrauchs von lebensweltlich situierten Sprechenden, Hörenden und Handelnden.

Das *dritte Kapitel* nimmt mit Blick auf die mit diesem Buch verfolgte werkbiografische Kernthese von einer Bruchlinie zwischen der mittleren und der späten Werkphase eine Schlüsselstellung ein. Mit Rekurs auf die für die hier verhandelten Fragestellungen wesentlichen Schriften aus beiden Schaffensperioden wird aufgezeigt, dass es in vier Hinsichten zu neuen Motivlagen und damit einhergehend transformierten begrifflichen Konstellationen in der späten Werkphase von Jürgen Habermas kommt. Diese betreffen erstens den soziologischen Wechsel von einem säkularen zu einem post-säkularen Gesellschaftsverständnis, zweitens die semantische und

normative Erweiterung des in der mittleren Werkphase noch gänzlich diskursiv verstandenen Verständigungskonzeptes durch den Rekurs auf verkörperte Interaktionsformen, drittens die verstärkte Bezugnahme auf außerdiskursive und existentielle Kategorien mit normativer Relevanz für die gegenwärtigen Diskurse und Praktiken, und viertens die methodische Erweiterung des rekonstruktiven Phänomenzuganges durch genealogische Problematisierungen.

Das *vierte Kapitel* zeigt die Relevanz der im dritten Kapitel herausgearbeiteten neuen Motivlagen für den methodischen Zugriff auf die Geschichte des nachmetaphysischen Denkens im Spätwerk *Auch eine Geschichte der Philosophie* auf. Die besondere Aufmerksamkeit gilt dem Zusammenspiel der intendierten Rekonstruktion von philosophisch relevanten Lernschritten im historischen Diskurs über Glauben und Wissen mit den genealogischen Problematisierungen, welches an den von Habermas herausgestellten Paradigmen und Figuren der neuzeitlichen Philosophiegeschichte exemplifiziert wird: Bacon und Descartes, Hume und Kant, Feuerbach und Marx.

Das abschließende *fünfte Kapitel* wendet sich aus der Perspektive einer kritischen Theorie der Gegenwart zurück auf das Projekt von Habermas. Auf die Rekonstruktion von offenen und verborgenen Motivgebern folgen kritische Auseinandersetzungen mit geschichtsphilosophischen und universalistischen Prämissen, die – wenn auch in einem abgeschwächten Sinne – die entscheidende Grundlage für das historische Projekt sowohl in seiner Durchführung als auch mit Blick auf dessen Intentionen bilden. Von hier aus wird nach der gegenwärtigen und zukünftigen Relevanz des historischen Erbes der Kritischen Theorie in einer sich dezentrierenden und globalisierenden Weltgesellschaft gefragt.

## 1. Der philosophische Diskurs der Moderne

Die frühen 1980er Jahre stellen in der Biografie und auch mit Blick auf die Werkgeschichte »wichtige« Wegmarken in der »Wissenschaftskarriere von Jürgen Habermas« dar, wie auch sein Biograf Stefan Müller-Doohm hervorhebt.<sup>1</sup> Die Umbruchszeit war zum einen mit großen institutionellen Veränderungen des Forschungs- und Lehrhintergrundes verbunden. So kündigte Habermas bereits im Januar 1981 seinen Rücktritt von der von ihm seit zehn Jahren besetzten Position als Direktor des Münchener Max-Planck-Instituts zur »Erforschung der Lebensbedingungen der wissenschaftlich-technischen Welt« an. Zwei Rufe aus Berkeley und Yale lehnte er ab, um 1983 an die Frankfurter Goethe-Universität auf einen Lehrstuhl für Philosophie zurückzukehren, den er bis zu seiner Emeritierung 1994 innehatte. Müller-Doohm beschreibt diesen Schritt als einen aus dem von Habermas selbst als »Elfenbeinturm« bezeichneten Forschungskosmos<sup>2</sup> in eine Phase nicht nur des universitätsangebundenen wissenschaftlichen, sondern auch des in noch stärkerem Maße als zuvor öffentlichen Engagements.<sup>3</sup>

Interessant ist, dass und wie Habermas selbst im Rückblick auf die Verbindungslinien zwischen seiner wissenschaftlichen Arbeit und dem intensiven Eintritt in die öffentliche Debattenlage hinweist. Die wissenschaftliche Arbeit war insbesondere mit dem Entstehungsprozess der von ihm selbst als »Monstrum«<sup>4</sup> bezeichneten *Theorie des kommunikativen Handelns* verbunden, die nach zehnjähriger Schaffenszeit 1981 im Suhrkamp-Verlag in zwei Bänden veröffentlicht wurde. Verschiedene öffentlich geführte Debatten wiederum drehten sich um politische Einschätzungen der Ursachen und Folgen der Geschehnisse der späten 1970er Jahre in der Bundesrepublik zwischen Protestbewegungen, Terrorismus und Neokonservatismus. Habermas selbst gibt das Ende des Jahres 1977 als Umbruchsjahr an. In diesem hatte er sich den Einlassungen zufolge nicht nur »endlich hingesetzt und die Sache ernsthaft angepackt« – gemeint war die Fertigstellung seines Buches über die

angestrebte Entwicklung einer gesellschaftskritisch orientierten »Theorie der Rationalisierung«.<sup>5</sup> Er verweist auch auf seine erstmalige Kenntnisnahme und ernsthafte Auseinandersetzung mit den neuen konservativen und spätliberalen Ideologien zur damaligen Zeit, die in den Folgejahren dann zum Fluchtpunkt seiner nicht nur politischen, sondern auch philosophischen Kritik geworden sind: »Ich versuchte mir den in diesen Überlegungen implizierten Begriff von Moderne, und einer Verabschiedung radikaler Demokratie und Aufklärung, der Ideen, die die Bundesrepublik schließlich getragen haben, klarzumachen. Das war die eine Seite. Die andere Seite war, daß ich zum ersten Mal die Bedeutung der neuen Protestpotentiale, neuer Bewegungen, zu denen ich von Haus aus kein Verhältnis hatte, etwas besser zu verstehen glaubte. Wenn sie diese beiden politischen Phänomene zusammennemen, werden Sie vielleicht verstehen, daß sich damals in meinem Kopf das Interpretationsschema gebildet hat, das vielleicht nicht dem ganzen Buch, aber dem, was ich dort in der Schlußbetrachtung entwickle, die Richtung gewiesen hat.«<sup>6</sup>

Diese den zweiten Band der *Theorie des kommunikativen Handelns* abschließenden Schlussbetrachtungen spannen einen Bogen von der Theorie der Moderne hin zu den Aufgaben und normativen Grundlagen einer kritischen Gesellschaftstheorie.<sup>7</sup> Die erstgenannte Thematik bestimmte so auch Habermas' Auseinandersetzungen mit sowohl dem neuen Konservatismus als auch den mit dem Sammelbegriff der »Postmoderne« bezeichneten kulturellen und philosophischen Strömungen. Als wichtigstes frühes Dokument dieser Interventionen gilt die Rede, die Habermas am 11. September 1980 in der Frankfurter Paulskirche zur Verleihung des Adorno-Preises unter dem Titel *Die Moderne – Ein unvollendetes Projekt* gehalten hat. In dieser extrapolierte Habermas zum einen die aporetische Konstellation der Moderne und kritisierte zum anderen die fehlerhaften Ursachenbestimmungen und Schlussfolgerungen, die jene modernekritischen Strömungen aus den Fehlentwicklungen ihm zufolge gezogen hätten. Eine Fortführung dieser Motivlage stellten sodann die fünf Jahre später veröffentlichten Vorlesungen zum *Philosophischen Diskurs der Moderne* dar, mit einem jedoch deutlich stärkeren Bezug auf die moderne europäische Philosophiegeschichte seit Kant und Hegel. Das 1985 erstmalig veröffentlichte

Buch präsentiert sich als eine systematische Zusammenstellung von Vorlesungen, die Habermas in den beiden vorangegangenen Jahren am Collège de France, an der Cornell University und am Boston College gehalten hatte. Habermas rekonstruiert in den Vorlesungen verschiedene sowohl subjektzentrierte als auch vernunftkritische philosophische Denkrichtungen, die sich in die bereits in der *Preisrede* programmatisch angedeuteten aporetischen Konstellationen des modernistischen Selbstverständnisses verlaufen.

Im Folgenden wird unter Rückgriff auf die angeführten Texte zunächst Habermas' Verständnis dieser Aporien der Moderne dargestellt (1.1). Anschließend werden die bis in die Gegenwart wirkmächtigen Kritiken von Habermas an philosophischen Prämissen der verschiedenen Spielarten der von ihm als Postmodernismus bezeichneten Denkbewegungen in der Tradition Nietzsches zusammengefasst (1.2). Von sachlicher und methodischer Relevanz sind die von ihm in diesen diskursiven Kontext verorteten und kritisierten Versuche von Foucault, moderne- und vernunftkritische Aspekte mit Blick auf die geistes- und wissenschaftsgeschichtliche Entwicklung der Neuzeit unter genealogischen Prämissen zu extrapolieren (1.3). Die von Habermas in Abgrenzung sowohl zu Foucault als auch zu den Intentionen der *Dialektik der Aufklärung* von Horkheimer und Adorno formulierte Idee einer Fortführung des noch unvollendeten Projekts der Moderne knüpfte wiederum in den 1980er und 90er Jahren philosophisch an Hegel und soziologisch an Max Weber an (1.4).

## 1.1 Aporie und Dialektik der Moderne

Die von Habermas im öffentlichen Kontext gehaltene und vielrezipierte Rede zum Jahrestag von Adornos Geburtstag geht der übergreifenden Frage nach der »Bewußtseinsstellung der Moderne heute«<sup>8</sup> nach. Den diskursiven Hintergrund für die Formulierung dieser Frage bildet nach seinen einleitenden Einlassungen das Aufkommen verschiedener »Theorien der Nachaufklärung, der Postmoderne, der Nachgeschichte«, die einen »neuen Konservatismus« auf den Plan gerufen hätten.<sup>9</sup> Habermas konstatierte mit

Blick auf die Entwicklung der 1970er Jahre, dass die Idee der Moderne und der Modernismus »heute kaum noch Resonanz« finde, und führt diese von ihm problematisierte Entwicklung auf eine falsche Umgangsweise mit den Problemen zurück, vor die sich das Projekt der Moderne sowie das der Aufklärung grundsätzlich gestellt sahen und sehen.<sup>10</sup> Ein entscheidendes Problem des damaligen Umganges mit aufklärerischen und modernistischen Prinzipien identifizierte Habermas in einer tendenziellen Ausrichtung der von ihm als neokonservativ bezeichneten Lehren, die »unbequemen Folgelasten einer mehr oder weniger erfolgreichen kapitalistischen Modernisierung von Wirtschaft und Gesellschaft auf die kulturelle Moderne«<sup>11</sup> theoretisch verschoben zu haben.

Schon in dieser Textpassage wird von Habermas eine Differenzierung ins Spiel gebracht, die auf sein eigenes gesellschaftstheoretisches Projekt verweist und zugleich seine Auseinandersetzung mit den verschiedenen Formen der Modernekritik tragen wird. Denn neben dem Phänomen eines kulturellen Modernismus, das von den historischen und semantischen Theorien über die Moderne primär thematisiert worden ist, müsse auch der Prozess der gesellschaftlichen Modernisierung in den Fokus der kritischen Analyse gerückt werden. Dieser sei zwar hinsichtlich einer Thematisierung der Folgelasten und der damit verbundenen Krisendiagnosen der Moderne zunächst als ein von der Kulturentwicklung unabhängiger Bereich zu betrachten. Jedoch könnten im Anschluss an diese Unterscheidung zweier Sphären die Zusammenhänge zwischen kultureller und gesellschaftlicher Modernisierung neu perspektiviert werden. Das sich ausbreitende »Unbehagen« gegen »modernistische Intellektuelle« oder auch solche, »die sich dem Projekt der Moderne immer noch verpflichtet fühlen«,<sup>12</sup> sei entsprechend nicht nur fehlgeleitet. Es beruhe stattdessen auf einem Mangel an gesellschaftskritischer Ursachenanalyse: »Die vielfältigen Anlässe des Unbehagens und des Protestes entstehen überall dort, wo eine einseitige, an Maßstäben der ökonomischen und der administrativen Rationalität ausgerichtete Modernisierung in Lebensbereiche eindringt, die um Aufgaben der kulturellen Überlieferung, der sozialen Integration und der Erziehung zentriert und daher auf andere Maßstäbe, nämlich auf die einer kommunikativen Rationalität angelegt sind.«<sup>13</sup>

Habermas spannte also schon in der *Preisrede* den oben angesprochenen Bogen zwischen einer auf den Zeitgeist bezogenen Kontroverse über den normativen Gehalt des Modernebewusstseins einerseits und den systematischen Anliegen der Etablierung einer kritischen Gesellschaftstheorie andererseits. Was in diesem Vortrag jedoch noch nicht fokussiert wurde, ist die Rolle der Philosophie. Stattdessen konzentrierte er sich auf eine Explikation der Idee der kulturellen Moderne im Kontext dessen, was seit Immanuel Kant als »Projekt der Aufklärung« bezeichnet wurde und wird. Dieses Projekt besteht dieser Deutung zufolge in der reflexiven Prüfung des modernistischen Unterfangens mit Blick auf dessen widersprüchliche oder aporetische Konstellationen. So gerate auf der einen Seite die erfolgreiche und zugleich mit Folgelasten für sämtliche Lebensbereiche behaftete Entwicklung der ökonomischen und bürokratischen Rationalisierungsprozesse in den Fokus des theoretischen Interesses. Auf der anderen Seite diagnostizierte Habermas für die Entwicklung der kulturellen Moderne auch interne Problemstellungen: »Allerdings bringt die kulturelle Moderne auch ihre eigenen Aporien aus sich hervor.«<sup>14</sup> Damit gemeint ist die »Innenansicht der kulturellen Entwicklung«<sup>15</sup> als Anlass zu einer auf die richtige Aufhebung der gemeinten Problemstellungen abzielenden kritischen Reflexion.

Zur Herausarbeitung dieser aporetischen Konstellationen bezieht sich Habermas im Vortragsverlauf auf der Ebene der Analyse und Diagnose zunächst in philosophischer Hinsicht auf Kant und in soziologischer auf Max Weber, mit denen er auf die verschiedenen Ausdifferenzierungsprozesse in der modernen Gesellschaft aufmerksam macht. Diese haben demzufolge in der ersten Hinsicht zu einer Formalisierung des in drei Momente auseinandertretenden Vernunftbegriffs und in der zweiten zu einem nachhaltigen Verfall von religiös imprägnierten Weltbildern geführt. Somit forcieren ein Hauptstrang des philosophischen Diskurses im Ausgang von Kant die Etablierung eines sich von substantiellen Konzeptionen entbindenden formalen und auch prozeduralen Vernunftbegriffes. Zum anderen könnten durch die von Kant philosophisch reflektierte Ausdifferenzierung des Vernunftbegriffs die überlieferten Problembestände nun unter den »spezifischen Gesichtspunkten der Wahrheit, der normativen Richtigkeit, der Authentizität

oder Schönheit« oder auch »als Erkenntnis-, als Gerechtigkeits-, als Geschmacksfragen« betrachtet werden.<sup>16</sup> Mit Max Weber spricht Habermas aus soziologischer Perspektive hinsichtlich der Sphären, in denen diese unterschiedlichen Geltungsfragen abgehandelt werden, von einer »Ausdifferenzierung von Wissenschaft, Moral und Kunst«, die jeweils eigengesetzliche Handlungssysteme und Rationalitätsformen hervorbringen.<sup>17</sup> Bereits in der *Preisrede* differenzierte er wie auch in folgenden Schriften zwischen der kognitiv-instrumentellen, der moralisch-praktischen und der ästhetisch-expressiven Rationalität.

Von dieser modernen Ausdifferenzierung von gesellschaftlichen Sphären und Rationalitätsformen gehen der Analyse zufolge zwei Entwicklungen mit verschiedenen kulturellen, sozialen und politischen Implikationen aus. Zum einen führe die Differenzierung der Rationalitätsformen zu eigenständigen Wertsphären nicht nur zu deren Verselbstständigung, sondern auch zu einem Primat von instrumentellen Rationalitätsformen. Zum anderen folge aus ihr die Etablierung von Expertenkulturen, die sich von den lebens- und alltagspraktischen Diskursen abkoppeln. Habermas thematisierte in der *Preisrede* kritisch die Folgen dieser »Abspaltung« der neuen, aus den Ausdifferenzierungen hervorgehenden Expertenkulturen von Problembeständen »der Lebenspraxis und des breiten Publikums«.<sup>18</sup> Die auch für vormoderne Gesellschaften typische Kluft werde für die Moderne deshalb zu einem besonderen Problem, weil sie den eigenen normativen Setzungen und Möglichkeiten widerspreche. Durch diese Konstellation hindurch entwickelt sich seiner Kernthese zufolge die besondere aporetische Konstellation der aufgeklärten Moderne: »Das Projekt der Moderne, das im 18. Jahrhundert von den Philosophen der Aufklärung formuliert worden ist, besteht nun darin, die objektivierenden Wissenschaften, die universalistischen Grundlagen von Moral und Recht und die autonome Kunst unbeirrt in ihrem jeweiligen Eigensinn zu entwickeln, aber gleichzeitig auch die kognitiven Potentiale, die sich so ansammeln, aus ihren esoterischen Hochformen zu entbinden und für die Praxis, d.h. für eine vernünftige Gestaltung der Lebensverhältnisse zu nützen. [...] Die Ausdifferenzierung von Wissenschaft, Moral und Kunst, durch die Max Weber den Rationalismus der westlichen Kultur kennzeichnet, bedeutet *gleichzeitig*

das Autonomwerden von spezialistisch bearbeiteten Sektoren *und* deren Abspaltung von einem Traditionsstrom, der sich in der Hermeneutik der Alltagspraxis naturwüchsig fortbildet.«<sup>19</sup>

Gerade die Ausdifferenzierung der Vernunft in verschiedene Sphären der Rationalität könne demzufolge das mit Aufklärung und Moderne verbundene Versprechen einlösen, für jeden und jede Teilhabe zu ermöglichen. Die Implikationen der Rationalisierung würden jedoch zu der problematisierenden Herausbildung von spezialisierten Expertenkulturen führen, die sich dieser Annahme zufolge von dem distanzieren oder gar abspalten, was Habermas in der *Preisrede* mehrmals ›Alltagspraxis‹, aber in einigen Formulierungen bereits ›Lebenswelt‹ nennt. Alltagspraxis und Lebenswelt enthalten demzufolge in ihrer Grundstruktur die Möglichkeitsbedingungen für eine Aufhebung der aporetischen Situation der Moderne in Form einer »Aneignung der Expertenkultur aus dem Blickwinkel der Lebenswelt«.<sup>20</sup> Habermas verbindet dieses aus der Entwicklung der ästhetischen Avantgarde gewonnene Aneignungsmotiv mit seiner gesellschaftsübergreifenden kritischen Intention: »Eine differenzierte Rückkoppelung der modernen Kultur mit einer auf vitale Überlieferungen angewiesenen, durch bloßen Traditionalismus aber verarmten Alltagspraxis wird freilich nur gelingen, wenn *auch* die gesellschaftliche Modernisierung in *andere* nichtkapitalistische Bahnen gelenkt werden kann, die die systematische Eigendynamik des wirtschaftlichen und des administrativen Handlungssystems begrenzen.«<sup>21</sup>

Im Rahmen der Programmatik der *Preisrede* zeigte Habermas sich skeptisch und ernüchtert angesichts einer nicht absehbaren öffentlichen Motivationslage für eine solche sich aus dem Projekt der Moderne selbst ergebende Aufklärungs- und Reflexionsbewegung, die durch die Wiedergewinnung eines Zusammenspiels von Ansprüchen der Alltagspraxis und Lebenswelt und den ausdifferenzierten Expertenkulturen zu einer Auflösung der aporetischen Situation hätte beitragen können. Einen wesentlichen ideologischen Grund hierfür sah er in dem Wiederaufleben von modernekritischen Strömungen, die er als »drei Konservatismen« bezeichnete und deren Ausrichtungen ihm zufolge fehlerhafte Reaktionen auf die »sichtbar gewordenen Aporien der kulturellen Moderne« darstellten.<sup>22</sup>