

Suhrkamp Verlag

Leseprobe



Habermas, Jürgen
Kritik der Vernunft. Philosophische Texte, Band 5

Studienausgabe

© Suhrkamp Verlag
978-3-518-58530-6

SV

Jürgen Habermas

Philosophische Texte

Studienausgabe in fünf Bänden

Band 5

Jürgen Habermas Kritik der Vernunft

Suhrkamp

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Erste Auflage 2009

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2009

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet,
vervielfältigt oder verbreitet werden.

Satz und Druck:

Memminger MedienCentrum AG

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-58530-6

I 2 3 4 5 6 – I4 I3 I2 II IO O9

Inhalt

Vorwort zur Studienausgabe	7
--------------------------------------	---

Einleitung	9
----------------------	---

I. *Metaphilosophische Überlegungen*

1. Wozu noch Philosophie?	33
2. Die Philosophie als Platzhalter und Interpret	58
3. Was Theorien leisten können – und was nicht. Ein Interview	81
4. Noch einmal: Zum Verhältnis von Theorie und Praxis	100

II. *Nachmetaphysisches Denken*

5. Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen	117
6. Metaphysik nach Kant	155
7. Motive nachmetaphysischen Denkens	174

III. *Die Herausforderung des Naturalismus*

8. Von den Weltbildern zur Lebenswelt	203
9. Das Sprachspiel verantwortlicher Urheberschaft und das Problem der Willensfreiheit. Wie läßt sich der epistemische Dualismus mit einem ontologischen Monismus versöhnen?	271

IV. *Die Herausforderung der Religion*

10. Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie	342
11. Die Revitalisierung der Weltreligionen – Herausforderung für ein säkulares Selbstverständnis der Moderne?	387
12. Ein Bewußtsein von dem, was fehlt	408

V. *Religionsgespräche*

13. Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits	417
Textnachweise	451
Register	453
Gesamtinhaltsverzeichnis der Studienausgabe	459

Vorwort zur Studienausgabe

Die thematisch geordnete Auswahl von Aufsätzen soll Studenten den Zugang zum Kern meiner philosophischen Auffassungen erleichtern. Statt »Gesammelter Abhandlungen« lege ich eine systematische Auswahl von Texten vor, die jeweils an die Stelle *ungeschriebener* Monographien treten müssen. Ich habe zu wichtigen Themen, auf die sich meine im engeren Sinne philosophischen Interessen richten, keine Bücher verfaßt – weder zu den sprachtheoretischen Grundlagen der Soziologie noch zur formalpragmatischen Konzeption von Sprache und Rationalität, noch zu Diskursethik oder politischer Philosophie oder zum Status des nachmetaphysischen Denkens. Dieser merkwürdige Umstand wird mir selbst erst aus der Retrospektive bewußt.

Meine Themenwahl und meine Arbeitsweise haben mich zu vielfältigen Kontakten mit Einzelwissenschaften angeregt. Der Bezug zu normativen Fragen der Selbstverständigung hat die philosophische Perspektive auch bei der Verarbeitung sozialwissenschaftlicher, linguistischer, entwicklungspsychologischer und rechtstheoretischer Fachdiskussionen gewiß präsent gehalten. Aber die Lösungsbedürftigkeit hartnäckiger philosophischer Probleme hat sich oft erst im Zusammenhang anderer, materialreicher Studien aufgedrängt. Das hat anschließend Explikationsversuche nötig gemacht, die nicht nur wie in einem Puzzle in den umfassenderen Kontext einer Gesellschaftstheorie passen sollen, sondern als Beiträge zu philosophischen Fachdiskussionen auf eigenen Füßen stehen müssen. Philosophische Argumente können im weitverzweigten Netz der wissenschaftlichen Diskurse nur an Ort und Stelle verteidigt werden.

Die Auswahl der Texte macht sowohl diesen Anspruch als auch die pluralistische Anlage einer Gesellschaftstheorie deutlich, die sich an vielen Fronten gleichzeitig der Kritik stellen muß.

Die Auswahl berührt weder die Monographien noch die früheren Publikationen bis Ende der 1960er Jahre.¹ Sie berücksichtigt ebenso wenig die soziologischen Arbeiten² wie die philosophischen Porträts und die Abhandlungen, die sich auf einzelne philosophische Ansätze und Werke beziehen.³ Unberücksichtigt bleiben natürlich auch meine politischen Interventionen und Zeitdiagnosen.

Die kurzen Einleitungen zu den einzelnen Bänden enthalten Erläuterungen und Kommentare zum Entstehungskontext aus dem Rückblick eines Autors, der am systematischen Gehalt seiner Arbeiten interessiert ist. Eine andere Sache ist der Dank, den ich meinen akademischen Lehrern, intellektuellen Weggefährten und Mitarbeitern für das schulde, was ich von ihnen gelernt habe. Darauf komme ich in einem anderen Zusammenhang zurück.

Das Vorhaben einer Studienausgabe verdankt sich einer großzügigen Initiative des Suhrkamp Verlags. Der freundschaftliche Rat von Lutz Wingert hat mir geholfen, Hemmungen gegenüber diesem Vorhaben zu überwinden. Ihm und seinen Mitarbeitern Raphael Meyer und Angela Zoller bin ich auch für die kompetente Erstellung der Sachregister zu Dank verpflichtet. In der Zusammenarbeit mit Eva Gilmer habe ich erfahren, daß meine Texte auch in der Vergangenheit eine gute Lektorin nötig gehabt hätten.

Starnberg, September 2008

Jürgen Habermas

¹ *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962), *Theorie und Praxis* (1963/1971), *Erkenntnis und Interesse* (1968), *Theorie des kommunikativen Handelns* (1982), *Der philosophische Diskurs der Moderne* (1986), *Faktizität und Geltung* (1992), *Die Zukunft der menschlichen Natur* (2002).

² *Technik und Wissenschaft als »Ideologie«* (1968), *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* (1973), *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (1976), *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (1967/1981), *Die postnationale Konstellation* (1998).

³ *Philosophisch-politische Profile* (1973/1981), *Texte und Kontexte* (1991), *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck* (1997). Vielfach überwiegt auch in diesen Fällen das Interesse an systematischer Auseinandersetzung die historisch-hermeneutische Absicht der Darstellung.

Einleitung

In ihren platonischen Anfängen war die Philosophie Weisheit und Wissenschaft in einem. Sie verfügte mit dem kontemplativen Aufstieg zu den Ideen wie die anderen asiatischen Weisheitslehren und Religionen über einen eigenen Heilsweg, den sie später in der Arbeitsteilung mit der christlichen Theologie aufgeben mußte. Von Anbeginn fehlte ihr eine Verwurzelung in der rituellen Praxis der griechischen Städte, so daß sich die Philosophie, anders als Konfuzianismus und Buddhismus, allein in Formen des akademischen Betriebs eingerichtet hat. Das mag dazu beigetragen haben, daß sich die Philosophie eine besondere Nähe zur Wissenschaft bewahrt hat. Unter der Obhut eines – seinerseits theologisch verwahrten – philosophischen Denkens entwickelten sich schließlich die modernen Wissenschaften, die seit dem 17. Jahrhundert die ursprüngliche Einheit von Philosophie und Wissenschaft aufgesprengt haben.¹ Philosophieren versteht sich auch heute noch als eine wissenschaftliche Tätigkeit; aber die prädikative Bestimmung der Wissenschaftlichkeit philosophischer Argumentation hat nicht den Sinn, daß die Philosophie in Wissenschaft aufgeht und eine »normale« Wissenschaft neben anderen darstellt.

Wenn die Normalität einer wissenschaftlichen Disziplin darin besteht, daß sie sich auf eine Methode und einen grundbegrifflich bestimmten Objektbereich festgelegt hat, läßt sich die Differenz zwischen Philosophie und Wissenschaft in der Weise bestimmen, daß Philosophieren »nicht-festgestelltes Denken« ist. Indem sie von jeder *intentione recta* erreichten Erkenntnis noch einmal reflexiv Abstand nimmt, macht die Philosophie von einem Grundzug der menschlichen Kognition einen gewissermaßen »enthemmt« Gebrauch. Daraus erklärt sich auch die spezifische Gefahr philosophischen Den-

¹ L. Honnefelder, *Woher kommen wir? Ursprünge der Moderne im Denken des Mittelalters*, Berlin 2007.

kens: Schlechte Philosophie verrät sich in einem hemmungslosen Gebrauch der Reflexion, in »leerer Reflexion«. Wenn sie sich nicht in den Endlosschleifen infiniten Regresse verlaufen soll, muß die Philosophie in Fragestellungen, die aus dem Leben auf sie zukommen, Halt finden, statt sich in ihren fachlich erzeugten Problemen zu verlieren. Die Philosophie verspricht in einem sehr abstrakten Sinne Aufklärung über uns selbst. Jedenfalls ist der Bezugspunkt, der die Wahl der philosophischen Probleme der Beliebigkeit enthebt, das »Selbst« eines *Selbstverständigungsprozesses*.

Während die Wissenschaften ihre Aufmerksamkeit exklusiv auf einen Gegenstandsbereich richten, behält die Philosophie zugleich das aufklärende Ergebnis eines entsprechenden Lernprozesses im Auge, also das, was aus einer gewonnenen Erkenntnis »für uns« resultiert. Sie bewegt sich in einer Dimension, worin Veränderungen im Welt- und im Selbstverständnis interagieren. Gewiß, wegen des hermeneutischen Zugangs zu ihren Objektbereichen sind auch die Humanwissenschaften auf lebensweltlich konstituierte Tatsachen bezogen, denen dieser zentrierende Bezug auf »uns« innewohnt. Aber sobald sie die Selbstverständigungsfunktion, die die Interpretationen der Geistes- und Sozialwissenschaften unter *wirkungsgeschichtlichen Gesichtspunkten* für ein zeitgenössisches Publikum auch erfüllen, thematisch wahrnehmen, verletzen sie das Gebot der Objektivität. So darf etwa, um ein drastisches Beispiel zu nennen, Geschichtswissenschaft mit Geschichtspolitik nicht verwechselt werden. Nur die Philosophie braucht sich ihrer Selbstverständigungsfunktion nicht zu schämen. Die Objektivität ihrer wissenschaftlichen Arbeit sichert sie nicht durch die Abdunkelung, sondern durch die *Verallgemeinerung* des reflexiven Bezuges zu einem *inklusi-ven* »Wir«. Das »Selbst« des philosophisch aufzuklärenden Selbstverständnisses ist nicht eine bestimmte Nation, ein bestimmtes Zeitalter, eine bestimmte Generation und auch nicht ein Individuum, es sei denn, es geht um diese Person als Person überhaupt. Für uns gewinnt etwas dadurch »philosophi-

sche« Bedeutung, daß es »für uns in unserem menschlichen Dasein überhaupt« relevant ist. In diesem Sinne behält auch die Selbstverständigung der Moderne nur durch einen Bezug zum Ganzen der Geschichte philosophische Bedeutung.

Nichts war freilich der »skeptischen Generation« (Schelsky), die im Nachkriegsdeutschland ihr Studium aufnahm, ferner als die hochfahrende Mentalität und die Schlüsselattitüde des deutsch-griechischen Bildungshumanismus. Nichts erschien uns nach der moralischen Korruption der deutschen Universität lächerlicher als der Anspruch der »großen« Philosophie, die Welt aus einem Punkte kurieren zu wollen. Wir waren gegen den hohen Ton und die elitäre Geste eines privilegierten Zugangs zur Wahrheit geimpft. Der Tenor des Eingeweihten hat auch mich von der Aura »letzter Fragen« abgeschreckt.² Ausschlaggebend für die Abrüstung falscher Präentionen war jedoch ein anderes Motiv: Nur auf dem egalitären Weg von Argumentation und Aufklärung konnten wir im Umgang mit Kunst und Literatur, Recht und Moral, Gesellschaft und Politik zu Zeitgenossen einer Moderne werden, die meiner Generation bis 1945 verschlossen geblieben war.

»Aufklärung« begegnete uns vor allem in Gestalt der eindrucksvollen Gedankenentwicklung von Kant bis Marx. Dabei mußten wir, allenfalls angeregt durch Studien wie Löwiths *Von Hegel zu Nietzsche*, den letzten Schritt, den von Hegel zu Marx, freilich selber tun. Aufklärung ist nicht die wissenschaftliche Erkenntnis als solche, sondern die Auflösung einer Selbsttäuschung im Schlepptau eines Erkenntnisfortschritts. Wissenschaft ist das Medium einer Aufklärung, die Herder, Humboldt und Hegel als befreienden Bildungsprozeß verstanden hatten. Hegels überschwenglicher Versuch, die zerbrochene Einheit von Philosophie und Wissenschaft im absoluten Geist wiederherzustellen, hat freilich jene Kritik der Junghegelianer her-

2 Peter Dews, der sich in seiner Einleitung zu dem von ihm herausgegebenen Sammelband *Habermas: A Critical Reader*, Oxford 1999, 1-28 kenntnisreich mit meinen metaphilosophischen Überlegungen befaßt, spricht von »avoidance of ultimate questions«. (20)

vorgerufen, die einen »Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts« darstellt. Seitdem fahndet die Philosophie nach Spuren der Vernunft in den Kontingenzen der Geschichte. Feuerbach und Marx versetzten Hegels »vernünftig gewordene Wirklichkeit« in den Status eines geschichtlich herangereiften Vernunft*potentials*, das seiner praktischen Verwirklichung noch harrt. Damit erstatteten sie einer Weltgeschichte, die sie immer noch als Bildungsprozeß begriffen, die Dimension der offenen Zukunft zurück. Und mit dem Topos der »Verwirklichung der Philosophie« verbanden sie eine Idee, die ich mir seinerzeit zu eigen gemacht habe: daß die Philosophie nicht mehr als solche, sondern nur noch als *Kritik* verstanden werden könne.³

Nach Hegel übernahm eine Gesellschaftstheorie, die mit wissenschaftlichem Anspruch auftrat, von der Geschichtsphilosophie die Aufgabe einer entwicklungsgeschichtlich informierten Selbstverständigung der Gegenwart. In der Abfolge der Gesellschaftsformationen suchte sie nach akkumulierten, aber einstweilen blockierten Vernunft*potentials*. Von anderen Sozialwissenschaften unterschied sich diese Theorie also nicht nur durch den umfassenderen kategorialen Rahmen (der bis zu Talcott Parsons auch Kulturanthropologie, Wirtschafts- und Politikwissenschaft integriert), sondern durch die »praktische Absicht« einer empirisch gehaltvollen, jedoch zukunfts-offenen Gegenwartsdiagnose. Ohne einen normativen Maßstab, der ausgewiesen werden mußte, waren solche Diagnosen, wie stark deren empirischer Gehalt auch sein mag, freilich nicht zu haben.

Mit seinem Begriff der »Ideologiekritik« hatte Marx einen solchen Maßstab aus der Figur des selbstreflexiven Bildungsprozesses entwickelt. Die reflexive Auflösung von handlungssteuernden Illusionen sollte die Befreiung von sozialen Zwängen befördern, so daß die praktischen Folgen in einem

3 Vgl. J. Habermas, »Literaturbericht zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus«, *Philosophische Rundschau*, V, Heft 3/4 1957, 165-235.

Zuwachs an Autonomie bestehen. Fortschritte in der Dimension von Freiheit und Repression sollten auf die Maulwurfsarbeit einer Selbstreflexion zurückgehen, die in historischen Bewußtseinsinformationen ihre Spuren hinterläßt. Als doppelte »Selbstreflexion der Gattungsgeschichte« habe ich mir noch 1971 die Theoriestruktur der Marxschen Geschichtsauffassung zurechtgelegt: »Mit der Reflexion ihres Entstehungs- und der Antizipation ihres Verwendungszusammenhangs begreift sich die Theorie selbst als ein notwendiges katalysatorisches Moment des gesellschaftlichen Lebenszusammenhangs, den sie analysiert; und zwar analysiert sie diesen als einen integralen Zwangszusammenhang unter dem Gesichtspunkt seiner möglichen Aufhebung.«⁴ Im selben Text kamen freilich auch Einwände zur Sprache, an denen diese Konzeption scheitert. Die Reifizierung des »Selbst« der Selbstreflexion zum »Gattungssubjekt« verleitet dazu, die an individuellen Lebensgeschichten abgelesene Figur des Bildungsprozesses auf die Geschichte im ganzen zu übertragen, so daß an die Stelle von intersubjektiv geteilten Lebenswelten Subjekte im Großformat treten.⁵

Sobald die begrifflichen Mittel von »kommunikativem Handeln« und »Diskurs« die bewußtseinsphilosophischen Denkfiguren abgelöst hatten, konnte ich eine in *Erkenntnis und Interesse* vernachlässigte Differenzierung im Begriff der Selbstreflexion vornehmen. Die gewöhnliche Explikation eines zunächst nur performativ gegenwärtigen Wissens kompetent sprechender, urteilender und handelnder Subjekte darf mit der bewußtmachenden Kritik von Selbsttäuschungen nicht verwechselt werden. Das erinnert die Philosophie an ihre ursprüngliche Aufgabe, implizites Vollzugswissen *rational nachzukonstruieren*. Und da »dieser Typus von Wissen

4 J. Habermas, Einleitung zur Neuausgabe von *Theorie und Praxis*, Frankfurt/M. 1971, 9.

5 Zu dieser Selbstkritik vgl. auch J. Habermas, »Nach dreißig Jahren: Bemerkungen zu *Erkenntnis und Interesse*«, in: St. Müller-Doohm (Hg.), *Das Interesse der Vernunft*, Frankfurt/M. 2000, 12-22.

stets den Status [...] eines ›reinen‹ Wissens beansprucht« hat,⁶ kann Philosophie auch nicht länger in »Kritik« *aufgehen*. So entsteht die *Theorie des kommunikativen Handelns* während der 1970er Jahre aus einem veränderten Verständnis von Philosophie. Denn mit der Umstellung der Gesellschaftstheorie von den herrschaftskritischen Grundlagen einer emanzipatorischen Selbstreflexion auf die rationalitätstheoretischen Grundlagen kommunikativer Vernunft gehen auch die »metaphilosophischen« Überlegungen in eine andere Richtung.⁷ Sie zielen nun eher auf eine Differenzierung der verschiedenen Aufgaben und Rollen, die in dem überpolitisierten Begriff der Kritik zusammengezogen waren. Dabei charakterisiert der erste, noch aus dem Jahre 1971 stammende Text den Ausgangspunkt einer Entwicklung, die zu der Einschätzung führt, daß sich heute eine neue Konstellation im Verhältnis der Philosophie zu den Wissenschaften auf der einen, zur Religion auf der anderen Seite abzeichnet. Die Numerierung der folgenden Kommentare bezieht sich auf die Reihenfolge der Texte.

(1)-(4) Der *erste Text* schließt an die Frage »Wozu noch Philosophie?« an, um der nostalgischen Antwort Adornos, die der verabschiedeten Metaphysik gleichwohl die Treue halten will, eine nüchternere Bestandsaufnahme entgegenzusetzen. Freilich fällt auch diese ambivalent aus. Die damals noch bestehenden philosophischen Schulen zehrten von dem Prestige jener 1920er Jahre, in denen wir heute die produktivste Phase der deutschen Philosophie seit 1800 erkennen. Der Text verrät einerseits die Befriedigung darüber, daß die Bundesrepublik in der Zeit der sozialliberalen Koalition erstmals »zum Zeitgenossen des westlichen Europas« geworden war; aber ebenso unverkennbar ist ein Bedauern über das Verschwinden der erratischen Züge einer Unangepaßtheit, welche die deutsche

6 Habermas (1971), 30.

7 Ich bediene mich dieses üblich gewordenen Ausdrucks nicht ohne Vorbehalt. Die Differenz zwischen Sprachstufen, die der Ausdruck »metaphilosophisch« nahelegt, bildet den selbstbezüglichen Charakter der Vernunftkritik nicht angemessen ab.

Philosophie auch der Ungleichzeitigkeit der politischen Entwicklung des Landes zu verdanken schien. Die Physiognomie dieser »andernorts schon zerfallenen Gestalt der Geistes« manifestiert sich in der Empfindlichkeit für das, was an humaner Substanz in einer sich beschleunigenden Modernisierung auch auf der Strecke bleibt. Charakteristisch sind vor allem der zeitkritische Bezug des Philosophierens und das ehrgeizige Ziel einer »Theorie des gegenwärtigen Zeitalters«, auch die narzißtische Gebärde der akademischen Lehrer und die idiosynkratische Verkörperung des philosophischen Gedankens in Stil und Habitus eigensinniger Personen.

Im Vergleich mit dieser Generation der Lehrer fielen mir damals Tendenzen zur Verwissenschaftlichung der Philosophie auf, die sich – ungeachtet der postmodernen Denker in Frankreich – inzwischen tatsächlich durchgesetzt haben: zum einen die Depersonalisierung und ein entsprechendes Nachlassen der schulbildenden Kraft philosophischer Gedanken; zum anderen die Umstellung der philosophischen Gedankenentwicklung vom Seminardiskurs der forschenden Lehre auf die Arbeitsweise und den problemlösenden Modus einer betriebsförmigen Forschung. Diese disziplinierende Einbindung ins Wissenschaftssystem betrifft in erster Linie die esoterische Rolle der Philosophie als Fach neben anderen Fächern. Die Überlegungen zur exoterischen Rolle der Philosophie, die ich damals vortrug, haben einen sehr zeitgebundenen Charakter.

Die Philosophie sollte sich nach zwei Seiten »kritisch« verhalten: sowohl gegenüber technokratischen Vorstellungen von einem staatlich in Regie zu nehmenden wissenschaftlich-technischen Fortschritt, als auch gegenüber den irrationalen Folgen einer, so schien es, unaufhaltsamen, jedoch mental entgleisenden Säkularisierung. Die säkular aufgeklärte Philosophie sollte sich angesichts der neuen religiösen Bewegungen und Sekten, die die Gegenkultur freigesetzt hatte, als die wahre Erbin des utopischen Gehalts der jüdisch-christlichen Überlieferung verstehen und einen egalitären Individualismus gegen

eine befürchtete Aushöhlung des moralischen Bewußtseins aufbieten. Die Philosophie soll also vernunftkritisch nach beiden Seiten blicken. Sie muß sich über ihr Verhältnis sowohl zur Religion wie zu den Wissenschaften und deren Anwendungen klarwerden und einen klärenden Beitrag zur Selbstverständigung der Moderne leisten. Auf dieser Grundlage kann sie im Rahmen einer liberalen politischen Kultur auch eine öffentliche Rolle spielen – als eine »Hüterin der Rationalität«, die sich ihrer Fehlbarkeit bewußt bleibt.

Im Laufe der 1970er Jahre war es Mode geworden, »Kritik der Vernunft« nicht mehr in dem doppelten Sinne eines *genitivus obiectivus* und *subiectivus* zu begreifen, sondern als einseitige Kritik am *notwendig* falschen Schein eines fundamentalistischen Selbstverständnisses der Vernunft. Im *zweiten Text* verteidige ich demgegenüber die Vernunftkritik im Kantischen Sinne der *Selbstaufklärung* über den richtigen, das heißt selbstkritisch eingeschränkten Vernunftgebrauch. Die Kritik am Vernunftfundamentalismus hat nur insofern recht, als sie auf der Nachträglichkeit der philosophischen Reflexion beharrt. Die Philosophie kann im Wissenschaftssystem nicht die Rolle einer Grundwissenschaft spielen; statt anderen Disziplinen deren *Platz anzuweisen*, kann sie sich in den Gang von Wissenschaften, die ihrer eigenen Logik folgen, bestenfalls einfädeln, um einen *Platz* für starke Theoriestrategien *freizuhalten*. Weil ich damals den Forschungsalltag in einem Max-Planck-Institut vor Augen hatte und die kooperative Rolle der Philosophie betone, kommt in diesem Text allerdings das *proprium* zu kurz, das die Philosophie in diese Arbeitsteilung einzubringen hat: die in den Kerndisziplinen betriebene fachwissenschaftliche Arbeit.

Dabei steht die Philosophie allerdings nicht nur im Austausch mit den Wissenschaften. Gerade die begriffsanalytische Arbeit der Logik und der Sprachphilosophie, der Erkenntnis- und der Handlungstheorie verrät die Nähe zum Common sense, nämlich zum alltäglichen Können der kompetent urteilenden, sprechenden und handelnden Subjekte. Die Philosophie unterhält

zum intuitiven Hintergrund der performativ gegenwärtigen Lebenswelt eine intime, aber zugleich kritische Beziehung, denn sie macht das Gebrauchswissen, das wir »immer schon kennen«, explizit und entreißt es damit dem Vollzugsmodus des Alltagswissens.⁸ Das Verhältnis zur Lebenswelt sichert noch dem nachmetaphysischen Denken einen Bezug zum Ganzen, wenn auch nicht mehr zum hypostasierten Seienden im ganzen, so doch zum vortheoretisch gegebenen Kontext des Ganzen unserer historischen, sozialen und kulturellen Umwelt.

Aus diesem Ganzheitsbezug erklärt sich auch der Umstand, daß die Philosophie über alle Tendenzen zur Verwissenschaftlichung hinweg eine Selbstverständigungsfunktion *behalten* kann. Sie gibt den Diskurs der Moderne, auch wenn er zeitweise auf die Gesellschaftstheorie übergeht, niemals ganz aus der Hand.⁹ In diesem Diskurs muß sie die Eigengesetzlichkeit der ausdifferenzierten »Wertsphären« (M. Weber) von Wissenschaft und Technik, Recht und Moral, Kunst und Kunstkritik in ihrem Eigensinn ebenso achten wie innerhalb des Wissenschaftssystems den Eigensinn der einzelnen Disziplinen. Aber weil sie diese vorgefundenen Strukturen *nach*konstruiert, erwirbt sie eine »Vielsprachigkeit«, die sie in der Öffentlichkeit zum Interpreten sowohl zwischen den Expertenkulturen wie auch zwischen diesen und der Lebenswelt qualifiziert.

Solange sich die Philosophie nicht vollständig zum akademischen Fach zurückbildet, geht sie – wie zurückhaltend auch immer – auf den Orientierungsbedarf moderner Gesellschaften ein und wahrt auf diese Weise ihren Bezug zur Praxis. Aber die Zuweisung der spröden Rollen eines »Platzhalters« im und eines »Interpreten« außerhalb des Wissenschaftssystems läßt jene Frage offen, die die Junghegelianer mit einer Umkehrung des klassischen Verhältnisses von *Theorie und Praxis* beantwortet hatten: Kann die Philosophie auch etwas zur Selbstverständigung über eine *verändernde* Praxis beitra-

8 J. Habermas, »Edmund Husserl über Lebenswelt, Philosophie und Wissenschaft«, in: ders., *Texte und Kontexte*, Frankfurt/M. 1991, 34-48.

9 Vgl. die Einleitung zu Bd. 1 der *Studienausgabe*, 25-28.

gen? Dadurch hatte ja das Thema des Verhältnisses von Theorie und Praxis einen klaren politischen, eben einen gesellschaftskritischen Sinn erhalten. Im Rahmen einer bestehenden demokratischen Ordnung muß diese Frage jedoch einen reformistischen Tenor annehmen, weil der demokratische Rechtsstaat selbstreflexiv angelegt ist und auch noch die Selbsttransformation der Gesellschaft an Verfahren bindet.¹⁰

Der *dritte Text* gibt Ausschnitte aus einem Interview wieder, das ich nach dem Umbruch von 1989/90 mit Michael Haller über aktuelle Themen wie den Golfkrieg und den Prozeß der deutschen Wiedervereinigung geführt habe. Besonders in Krisenzeiten drängt sich die skeptische Frage auf, was eine kritische Gesellschaftstheorie noch an Aufklärung leisten kann. Bei dieser Gelegenheit erinnere ich daran, daß »Emanzipation« kein gesellschaftstheoretischer Schlüsselbegriff mehr sein kann, wenn sich die Kritik bar jeder geschichtsphilosophischen Rückendeckung allein auf die formalen Bestimmungen kommunikativer Vernunft stützen kann. Hochabstrakte Gesellschaftstheorien können uns bestenfalls für gegenläufige Tendenzen empfindlich machen und uns darüber belehren, diese Ambivalenzen als Appelle an wachsende Verantwortlichkeiten in schrumpfenden Handlungsspielräumen zu verstehen. Freilich machen Krisenzeiten nicht nur ratlos; sie schärfen auch den Blick für die Art von Problemen, die auf dem Wege kollektiven Handelns gelöst werden müssen – und nur gelöst werden können, wenn sich die eingespielten Parameter der öffentlichen Diskussion verändern, so daß neue politische Alternativen ins Blickfeld gelangen.

Der *vierte Text* greift, »nach dem Fiasko des falschen Praxishandelns der Theorie«, dieses Thema noch einmal auf, um den Zusammenhang von Philosophie und Demokratie zu erläutern. Beide sind im selben historischen Kontext entstanden und bleiben funktional miteinander verschränkt. Daher überrascht es nicht, Philosophen heute nicht nur in den speziellen

10 Zur Frage des zivilen Ungehorsams vgl. J. Habermas, *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt/M. 1985, 79–117.

Rollen von »Experten« oder »Lebensberatern« zu begegnen, sondern auch in der Rolle des politischen Intellektuellen. Dazu werden sich Philosophen um so eher bereit finden, wenn sie ein dynamisches Verfassungsverständnis teilen und die demokratische Verfassung als das Projekt verstehen, den normativen Gehalt der Verfassungsprinzipien unter jeweils veränderten historischen Umständen anders und nach Möglichkeit besser *auszuschöpfen*. Allerdings ist die Philosophie wie jede andere Wissenschaft ein fallibilistisches Unternehmen und verleiht Intellektuellen, die ihre philosophischen Einsichten nutzen möchten, keine irgendwie ausgezeichnete, keine über die Qualifikation eines Staatsbürgers irgend hinausgehende Legitimation.

(5)-(7) Auch nach der kommunikationstheoretischen Wende gehe ich von einer junghegelianischen Lesart der jüngeren Philosophiegeschichte aus. Ihr zufolge hat Kant die spezifische Klasse von Argumenten, deren sich die Metaphysik bedient hatte, entwertet; Hegel hat mit dem Übergang vom »subjektiven« zum »objektiven« Geist sodann einen Schritt zur Kritik der Bewußtseinsphilosophie getan, indem er die philosophische Bedeutung des neuen Interesses an Geschichte, Kultur und Gesellschaft erkannte. Nach dem Abschied vom Idealismus hat diese Detranszendentalisierung des Geistes die empirisch informierte Suche nach den symbolischen Verkörperungen einer in soziokulturellen Lebensformen geschichtlich situierten Vernunft möglich gemacht. Ein durch Historismus und Pragmatismus aufgeklärtes nachmetaphysisches Denken bewahrt den Universalismus des Kantischen Erbes insofern, als es einen schwachen und fallibilistischen, aber nichtdefätistischen Vernunftbegriff verteidigt. Die Vernunft bleibt auch im zerstreuen Medium der Sprachen und der symbolischen Formen ein und dieselbe. Diese Position bedarf gegenüber einer mehr oder weniger gebrochenen Fortsetzung des metaphysischen Alleinheitsdenkens nicht weniger der Rechtfertigung als gegenüber dem Kontextualismus einer selbstbezüglich radikalisierten Vernunftkritik.

Der *fünfte Text* macht diese doppelte Frontstellung des nachmetaphysischen Denkens deutlich. Als kommunikative behauptet die Vernunft in der transitorischen Vielfalt ihrer Stimmen eine prozedurale Einheit. Das Thema »Einheit und Vielheit«, das die Philosophie seit ihren Anfängen zentral beschäftigt hat, stellt sich im ontologischen, im mentalistischen und im linguistischen Paradigma auf jeweils verschiedene Weise dar. Überzeugend läßt sich das Problem, wie sich die Einheit im Durchgang durch die Differenzen erhält, weder genetisch lösen: durch das Hervorgehen des Vielen aus dem Einem; noch funktional: durch die Synthesis eines Geistes, der Einheit in der Mannigfaltigkeit stiftet; und auch nicht dialektisch: durch die Überwindung entgegengesetzter Perspektiven. Lösen läßt es sich konstruktiv: durch die antizipierende Kraft der im Gespräch gemeinsam vorgenommenen kontrafaktischen Unterstellungen.

Daß Gesprächspartner, und seien sie einander noch so fremd, im Diskurs grundsätzlich voneinander lernen und zugleich prüfen können, was sie im Umgang mit einer gemeinsam als objektiv unterstellten Welt gelernt haben, ist ein Faktum. Dieses Faktum des miteinander verschränkten Lernens *voneinander* und *von der Welt* wäre nicht zu erklären, wenn nicht Konzepte wie Wahrheit, Rationalität oder Rechtfertigung in jeder Sprachgemeinschaft, sei's auch im Lichte verschiedener Interpretationen, *dieselbe* pragmatische Rolle spielten und auf diese Weise eine jeweils *gemeinsame* Orientierung am Ziel der Verständigung über kontexttranszendierende Geltungsansprüche ermöglichen würden.

Das philosophische Lebenswerk von Dieter Henrich, das auf eine Metaphysik nach Kant abzielt, ist für die These des Übergangs zum nachmetaphysischen Denken eine Herausforderung. Der *sechste Text* ist zwar aus Anlaß einer Auseinandersetzung mit Dieter Henrich entstanden;¹¹ er verdient jedoch eher Interesse im Zusammenhang einer allgemeinen Klärung

11 D. Henrich, »Was ist Metaphysik – was Moderne? Zwölf Thesen gegen Jürgen Habermas«, in: ders., *Konzepte*, Frankfurt/M. 1987, 11–43.