

## So viele Fragen

### Zu Jürgen Habermas' „Auch eine Geschichte der Philosophie“

Der Leser der zahlreichen Rezensionen, die nach dem Erscheinen des letzten großen Wurfs von Jürgen Habermas<sup>1</sup> in der Presse erschienen sind, wundert sich nicht über die allseits bekundete Bewunderung über den Umfang des Werkes, die Arbeitskraft seines neunzigjährigen Autors und die komplexe Vielfalt der Aspekte, die Habermas in diesem Buch verarbeitet hat, das man in vielerlei Hinsicht als sein Vermächtnis lesen kann. Es ist daher nicht erstaunlich, dass ein so umfassendes Werk des Philosophen, der in der breiten Öffentlichkeit als der repräsentative Intellektuelle der Bundesrepublik gilt, eben in dieser Funktion wahrgenommen wird, dem Publikum sein Resümee vorzulegen. Auch dem Kritiker zwingt Habermas' Darstellung in ihrem Reichtum an Gedanken Anerkennung ab.

Ebensowenig indes wundert sich der kritische Leser von Habermas über die in verschiedenen Rezensionen bei aller Zustimmung nicht zu überhörende Kritik an seinem neuen Werk: Nicht nur für politisch links orientierte Leser ist die Fokussierung auf das Verhältnis und die Verständigung zwischen Philosophie und Religion nicht so selbstverständlich, wie das die Anlage des Buches nahelegt. Nicht nur bei einem von der Dialektik her denkenden Rezensenten kommt Skepsis bei der teleologischen Geschichtsbetrachtung auf, die Habermas' Genealogie nachmetaphysischen Denkens konstruiert. Und nicht nur ein am historischen Materialismus geschulter Philosophiehistoriker hätte sich bei so einer Ankündigung im Titel mehr Geschichte der Philosophie und weniger Geschichtsphilosophie gewünscht, nämlich eine weniger einseitige und damit ergebnisoffenere Darstellung.

Otfried Höffe hat das in seiner Rezension<sup>2</sup> sehr treffend auf den Punkt gebracht: Habermas rekonstruiert „Umbrüche (...), in denen das über Jahrhunderte herrschende metaphysische Denken nach und nach obsolet wird und daraus schließlich eine von Sprach- und Kommunikationstheorie bestimmte, für kooperative Lernprozesse offene Philosophie hervorgeht.“ Hier klingt Skepsis an, die Höffe auf einige weitere strukturierende Aspekte des Buches von Habermas ausdehnt: etwa auf die Achsenzeittheorie, „die er wie allerdings schon Jaspers viel zu homogenisierend deutet“, oder aber auf die Frage nach der europäischen Philosophie: „Nicht die von Athen ausgehende, in der modernen Wissenschaft mächtig fortlebende 'abendländische Rationalität' ist Habermas' Diskurskonstellation wesentlich. Erst die von Jerusalem ausgehende Konfrontation, polemisch gesagt: die Kontamination eines selbstbewussten Wissens mit einer Offenbarungsreligion

---

<sup>1</sup> Jürgen Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, 2 Bände, Berlin 2019. Zitate werden im Folgenden im laufenden Text nachgewiesen: die römische Ziffer gibt den Band, die arabische die Seitenzahl an.

<sup>2</sup> Otfried Höffe, *Jürgen Habermas erzählt die Geschichte der abendländischen Philosophie neu. Und zeigt, wie sich das westliche Denken vom Glauben löste*, Neue Zürcher Zeitung, 8. 11. 2019.

macht es nötig, über das Verhältnis von Glauben und Wissen nachzudenken.“ Habermas nivelliert also die Singularität der griechischen Philosophie.

## I Voraussetzungen

Ein auffallendes Merkmal der Abhandlung von Habermas ist es, dass er sie durch Grundannahmen strukturiert, die nicht im Zusammenhang der kontroversen wissenschaftlichen Diskussionen erörtert und abgewogen, sondern wie selbstverständlich vorausgesetzt werden. Habermas nimmt das Achsenzeitkonzept von Jaspers zunächst in der Absicht auf, eine nicht mehr eurozentristische Perspektive auf die Kulturentwicklung zu begründen: Es geht ihm um „das horizontale Verhältnis zwischen dem Okzident, der von seiner imperialistischen Geschichte gezeichnet ist, auf der einen Seite und den nichtwestlichen Zivilisationen auf der anderen Seite. Diese sind ökonomisch in den Strudel der Modernisierung hineingerissen worden und kämpfen unter den anhaltend asymmetrischen Bedingungen des Postkolonialismus um die Fortsetzungsfähigkeit wieder vergewisserter eigener Traditionen.“ (I, 110) Habermas' Frage ist sodann, ob sich im postkolonialen „Multikulturalismus (...) in den achsenzeitlichen Weltbildern ein gemeinsames Vernunftpotential abzeichnete.“ (I, 111) In den „vier oder fünf der frühen Hochkulturen“ – gemeint sind die im Zeitraum von etwa 800 bis 200 vor unserer Zeitrechnung sich gleichzeitig entwickelnden Kulturen des Daoismus und Konfuzianismus in China, des Buddhismus in Indien, des talmudischen Judentums und der Philosophie des antiken Griechenlands – lassen sich nach Habermas gemeinsame Muster wie „Reflexion auf die Stellung des Menschen im Ganzen des Seienden“ (I, 149) erkennen, die „einen universalistischen Standpunkt“ und „den Blick auf sich als individuellen Einzelnen“ (I, 150; vgl. auch I, 187) gemeinsam haben.

Weithin unhinterfragt übernimmt Habermas die Thesen von Jaspers<sup>3</sup>. Das legt die epochale Grundsituation in der zweiten Hälfte des 20. Jh. nahe, in der sich die Achsenzeittheorie ideologisch für eine global werdende Kultur anzubieten scheint: „Vor dem Hintergrund des neuen interkulturellen Verständigungsbedarfs, der sich seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges immer stärker aufdrängte, schien sich ein implizit von allen Achsenzeitkulturen geteiltes Vorverständnis als gemeinsame Grundlage für eine Kommunikation im Spannungsfeld antagonistischer Weltbilder anzubieten.“ (I, 179) Solch grundsätzlich ja zu begrüßende interkulturelle Öffnung wird jedoch dann zum Problem, wenn nicht kulturübergreifende Grundbegriffe komparatistisch auf ihre sie differenzierenden Spezifizierungen in den einzelnen Kulturen befragt werden, um sie möglichst neutral in ihrer Unterschiedlichkeit auf Gemeinsames hin vergleichen zu können<sup>4</sup>, sondern von vornherein durch die europäische Tradition geprägte „Kerngedanken eines moralischen Universalismus“ (I, 310) und der Orientierung am Individuellen nivellierend bzw. 'homogenisierend'

<sup>3</sup> Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1949.

<sup>4</sup> Vgl. zum Problem der Kulturkomparatistik Jörg Zimmer, Christian Wolffs Chinarezeption und das Problem philosophischer Interkulturalität. In: Philipp Richter/Jan Müller/Michael Nerurkar (Hg.), *Möglichkeiten der Reflexion. Festschrift für Christoph Hubig*, Baden-Baden 2018, S. 75 ff.

auf andere Kulturen übertragen werden. Das ist dann eher Eurozentrismus im progressiven Gewand multikultureller Verständigung.

Ein weiteres Problem einer solchen Vorgehensweise ist, dass im Fokus des übergreifenden Gemeinsamen nicht nur die Unterschiede der anderen Kulturen aus dem Blick geraten, sondern auch die Eigentümlichkeiten – wohlbemerkt nicht im Sinn einer Überlegenheit, sondern einfach um auch die Unterschiede zu sehen – der eigenen Kultur ihre Konturen verlieren. Ein schönes Beispiel hierfür ist die Singularität der griechischen Philosophie: Habermas übernimmt Jaspers „inkluisiven Begriff von ‘Philosophie’“, und das bedeutet bei ihm dann einen „genealogischen Blick auf den gemeinsamen Ursprung von Metaphysik und Monotheismus“ (I, 179), der zu einem Philosophie- und Metaphysikverständnis führt, das im Konzert der achsenzeitlichen Weltbilder die griechischen Anfänge rationalen Denkens zu stark an religiöse Motive annähert (I, 430). Die griechische Philosophie sollte in ihrer Singularität auch nicht einfach mit ‘okzidentaler’ Tradition identifiziert werden: Sie ist zwar konstitutiv für den europäischen Begriff der Rationalität und die Entwicklung der Philosophie in Europa, die aber ihrerseits vielschichtig und widersprüchlich ist. Am Denken aus Gründen z.B. hält die moderne europäische Philosophie fest, von Aristoteles jedoch wendet sie sich ab. Eine undifferenzierte Identifizierung würde außerdem bedeuten, die Wirkung griechischen Denkens z.B. auf die arabische Philosophie und Wissenschaft aus dem Blick zu verlieren, durch die ein Großteil der griechischen Philosophie und der Aristotelismus im Mittelalter überhaupt erst nach Europa zurückgekehrt ist.<sup>5</sup>

Jan Assmann hat die Achsenzeittheorie von ihren Anfängen bei Abraham-Hyacinthe Anquetil-Duperon im 18. Jh. bis zu Jaspers und über ihn hinaus bis in die kulturanalytische Verwissenschaftlichung dieses Konzepts bei Shmuel Noah Eisenstadt genau rekonstruiert und den Eindruck artikuliert, „dass sich der Begriff der Achsenzeit, von Jaspers als eine philosophische Hypothese ins Gespräch gebracht, immer mehr zu einem kulturgeschichtlichen Apriori und einer wissenschaftlichen Selbstverständlichkeit verfestigte.“<sup>6</sup> Als Ägyptologe weist Assmann auf „die Ausblendung der ältesten kulturellen Sphäre, der ägyptisch-orientalischen Hochkulturen“ hin, und als Kulturhistoriker beobachtet er die geschichtsphilosophische Überfrachtung der Theorie, indem aus der Gleichzeitigkeit des Auftretens „die Gemeinsamkeiten dieser Gründerfiguren herauszuarbeiten“ versucht wird.<sup>7</sup> Diese Gefahren: Ausblendung anderer Kulturen und Homogenisierung der kulturspezifischen Differenzen der achsenzeitlichen Kulturen selbst durch die Betonung von Gemeinsamkeiten lassen sich auch in der Darstellung von Habermas beobachten.

---

<sup>5</sup> Die griechische Philosophie hat außerdem auch auf andere Kulturen gewirkt, seit den Eroberungen Alexanders etwa bis in den Raum der indischen Kultur hinein, wie das schöne Beispiel der Gandhara-Kultur zeigt: Vgl. Hans Heinz Holz, *Plato auf der Lotusblüte. Gandhara. Kultur ohne Kämpfe*, in: Ders., *Kunst-Theorien. Kleine Schriften zur Ästhetik*, Bielefeld 2013, S. 257 ff.

<sup>6</sup> Jan Assmann, *Achsenzeit. Eine Archäologie der Moderne*, München 2018, S. 10.

<sup>7</sup> Ebd., S. 24 und S. 23.

Auch in der Frage nach der Säkularisierung hätte man sich bei Habermas mehr Empfänglichkeit für Einwände gewünscht. Das Wort bezeichnet „Enteignung von kirchlichen Besitzungen“ in der Französischen Revolution, in der „alles Kirchengut eingezogen und über die neue, durch das enteignete Kirchengut abgestützte Währung auf das kapitalkräftige Bürgertum transferiert“ wurde, dann aber als „geschichtsphilosophische Deutungskategorie“ erhebliche Bedeutungsverschiebungen erfuhr und daher „auch ideologiekritisch“ gelesen werden muss.<sup>8</sup> Koselleck, immerhin eine gewichtige Gegenstimme in der Auseinandersetzung um den Begriff der Moderne, kommt in der Darstellung von Habermas gar nicht vor. Um es deutlich zu sagen: Säkularisierung im Sinne der strikten Trennung von Staat und Religion, der sich in diesen Fragen neutral zu verhalten hat, ist eine Errungenschaft moderner Gesellschaft. Darum geht es bei der Auseinandersetzung jedoch nicht, sondern um das Problem, dass Habermas ohne kritische Untersuchung auf ein Verständnis der westlichen Neuzeit bzw. der Aufklärung rekurriert, das die Kontinuität betont und Moderne von der Säkularisierung christlicher Grundbegriffe her versteht. Klassisch wird diese Idee z.B. in der These von Karl Löwith, dass die Geschichtsphilosophie des 18. Jh. und ihr Begriff des Fortschritts eine säkularisierte Form der christlichen Vorstellung der Vorsehung sei.<sup>9</sup>

Konservative Interpreten der Moderne wie Hans Blumenberg<sup>10</sup> oder eben Reinhart Koselleck<sup>11</sup> hatten die Neuzeit eher als Bruch mit dem christlichen Mittelalter betrachtet. Das kann hier nicht diskutiert werden, mag jedoch als Gegenstimme benannt sein, damit das allzu ungebrochene und unkritische Verhältnis zum so genannten unvollendeten Projekt der Moderne nicht so selbstverständlich und unwidersprochen erscheint, wie es die Darstellung von Habermas nahelegt. Man hätte sich von Habermas gewünscht, sich nicht gar so einseitig auf die unbestreitbaren Errungenschaften der Epoche zu beschränken, sondern mehr Blick für die Ambivalenz der Moderne zu entwickeln. Ob angesichts der ökologischen Krise und der global verschärften sozialen Frage die Verständigung zwischen Glauben und Wissen das säkulare Hauptproblem der kapitalistischen Moderne ist, kann mit großen Fragezeichen versehen werden.

## II Auch keine Geschichte der Philosophie

Achsenzeittheorie und die Auffassung der Moderne als Säkularisierung führen zu der dritten problematischen Voraussetzung von Habermas' Werk, der Grundidee einer Genealogie nachmetaphysischen Denkens. Genealogie fragt nach der Herkunft eines Phänomens. Und diese Frage ist bei Habermas einseitig angelegt, denn

---

<sup>8</sup> Reinhart Koselleck, *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Frankfurt/M. 2000, S. 181, 182 und 183.

<sup>9</sup> Vgl. Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart/Berlin/Köln 1953.

<sup>10</sup> Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt/M. 1966; zu Blumenberg vgl. Habermas I, 64-68.

<sup>11</sup> Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Frankfurt/M. 1973.

er versteht „Genealogie am Leitfaden von Glauben und Wissen“ bzw. „aus der engen Symbiose der griechischen Philosophie mit den monotheistischen Religionen“ (I, 38). Diese Perspektive, die gar nicht sehr weit weg ist von katholischen Positionen zum Verhältnis von Theologie und Philosophie, verengt Metaphysik darauf, philosophische Ausdrucksgestalt eines religiösen Weltbildes (und damit eine vormoderne, obsolet gewordene Gestalt des Denkens) zu sein und verliert aus dem Blick, dass Metaphysik immer auch auf Modelle rationaler Begründung einer Weltanschauung zielte, die des Rückgriffs auf religiöse Vorstellungen gerade nicht bedurfte, um den Begriff des Ganzen der Wirklichkeit denken zu können.<sup>12</sup>

Habermas' einseitige Auffassung der Metaphysik als einer Form des religiösen Weltbildes führt zu dem hoch problematischen Gegensatzverhältnis von Metaphysik und Wissenschaft, das seine genealogische Betrachtung nachmetaphysischen Denkens dann in der Folge konstruiert: „Im Zuge der fortschreitenden Verwissenschaftlichung verlieren die metaphysischen Grundbegriffe (...) ihren Halt (...). Die erkennenden Subjekte, die sich gegenüber der Welt im Ganzen positionieren, können sich kein 'Bild' mehr von einer sie umgreifenden Totalität machen.“ (II, 206) Totalität ist in den begrifflichen Modellierungen der Metaphysik jedoch kein lebensweltlicher Erfahrungshorizont, sondern ein prinzipiell transempirischer Begriff, und wir können uns durch solche vernünftige, d.h. rational nachvollziehbare Modelle gerade deshalb in der Welt 'positionieren', weil es eben nicht die wissenschaftlichen Einzelergebnisse, sondern der diese Ergebnisse integrierende Begriff des Zusammenhangs ist, der uns Orientierung in der Wirklichkeit ermöglicht, ohne dabei auf Religion zurückgreifen zu müssen. Man kann an dieser Stelle an die Versuche Dieter Henrichs erinnern, die Funktion integrierenden Denkens, die historisch in der Metaphysik verwirklicht worden ist, in einem spekulativen Verständnis von Philosophie auch in der Gegenwart weiter fruchtbar zu machen, d.h. die Metaphysik nicht als überholt zu begreifen, sondern ihre Funktionen in der gegenwärtigen Philosophie weiter einzulösen<sup>13</sup>. In diesem Sinn hat auch Hans Heinz Holz die Transformation der Metaphysik in Dialektik verstanden.<sup>14</sup> Philosophie darf wissenschaftlichen Erkenntnissen selbstverständlich nicht widersprechen, aber sich auch nicht einfach der Verfahrensrationalität der Wissenschaften assimilieren, sondern muss auf der Eigenständigkeit ihrer reflexiven Theorieform bestehen.<sup>15</sup>

Die Engführung von Metaphysik und monotheistischer Religion führt Habermas

<sup>12</sup> Zum dialektischen Begriff der Metaphysik Hans Heinz Holz, *Metaphysik*. In: Hans Jörg Sandkühler (Hg.), *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, Hamburg 1990, Bd. 3, S. 383 ff.; zur Geschichte eines dialektischen Begriffs der Metaphysik vgl. Hans Heinz Holz, *Dialektik. Problemgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart*, 5 Bde. Darmstadt 2011.

<sup>13</sup> Dieter Henrich, *Fluchtlinien. Philosophische Essays*, Frankfurt/M. 1982, S. 125 ff.; ders., *Bewusstes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik*, Stuttgart 1999.

<sup>14</sup> Hans Heinz Holz, *Weltentwurf und Reflexion. Versuch einer Grundlegung der Dialektik*, Stuttgart/Weimar 2005, S. 29 ff.

<sup>15</sup> Vgl. Jörg Zimmer, *Welt denken. Der spekulative Horizont der Philosophie*. In: *Topos* 35 (2011), S. 45 ff.

dann in der Folge zu einem sogenannten ‘nachmetaphysischen’ Begriff der Philosophie. Das hatte er schon früher so gesehen.<sup>16</sup> Diese theoretische Grundentscheidung führt in der Folge dazu, den philosophiehistorischen Prozess auf die Alternative zwischen Hume und Kant zuzuspitzen: Entweder Assimilation der Philosophie an die empirische Wissenschaft oder Transformation der Metaphysik in eine moralische Weltanschauung. Bei Habermas läuft dann alles auf Kant hinaus: „Kant sieht, dass die Philosophie, die sich dem vergegenständlichenden Modus der Erfahrungswissenschaften anpasst, ihr Proprium aufgibt – nämlich den Versuch, Antworten auf jene Menschheitsfragen zu geben, in denen sich das Orientierungsbedürfnis ‘vernünftiger Weltwesen’ ausspricht. (...) Auf ihrem Wege von Athen über Rom, Paris, Salamanca und Oxford bis Königsberg hatte die Philosophie diese Aufklärungsarbeit auch anderthalb Jahrtausende lang in einer Arbeitsteilung mit der Theologie geleistet.“ (II, 299) Die Symbiose von Theologie und Philosophie läuft in der säkularen Form des moralischen Universalismus Kants zusammen, deren legitimer Erbe durch sprachpragmatische Verfeinerung dann Jürgen Habermas ist.

Vor dem Hintergrund der gerade geschilderten Engführung des Philosophiebegriffs von Habermas überrascht sein neues Werk durch eingehende Einlassungen zu Klassikern der Philosophie von Platon, Plotin, Augustinus, Thomas von Aquin bis zu Descartes, Spinoza, Hobbes, Locke und, nicht so neu, zu Hegel und Marx. Die Freude an seinem Bildungserlebnis teilt man gern. Es hat „einfach Spaß gemacht, die Lektüre vieler bedeutender Texte, die ich nie gelesen hatte, nachzuholen“. (I, 9) Eine Erörterung, was er mit all diesen Autoren im einzelnen macht, sprengt jedoch den Rahmen eines Rezensionssessays (man darf jedenfalls auf die kritischen Aufsätze der jeweiligen Fachgelehrten sehr gespannt sein!). Eine Geschichte der Philosophie ist das Werk schon deshalb nicht, weil die Konstruktion der Darstellung wie gesehen auf Voraussetzungen beruht, die zwar vertretbar, aber auch höchst umstritten sind. Diese Voraussetzungen führen zu einer zumindest einseitigen Auswahl und Strukturierung des historischen Materials. Nur um ein eklatantes Beispiel zu nennen: Leibniz kommt in dieser Philosophiegeschichte nicht ein einziges Mal vor!<sup>17</sup> Aber die Darstellung von Habermas ist nicht nur deshalb keine Geschichte der Philosophie, weil sie einseitig ist und einfach ausblendet, was in die eigene Konzeption nicht eingemeindet werden kann. Keine Geschichte der Philosophie kann vollständig sein. Gerade deshalb aber muss jede historische Darstellung ihre Untersuchungsgegenstände so genau wie möglich in ihren Kontext stellen, also so historisch wie möglich die Vielschichtigkeit – und als Dialektiker muss man hinzufügen: die Widersprüchlichkeit – der im Geschichtsprozess auftretenden Philosophien vor Augen führen. Bei Habermas dagegen geht es um ‘Lernprozesse’, d.h. der Lehrer weiß immer schon, was gelernt werden muss, und deshalb ist seine Darstellung auch in einem nicht vortrefflichen Sinn pädagogisch zu nennen (vgl. I, 69; I, 72). Anders gesagt: Habermas betreibt

<sup>16</sup> Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M. 1988.

<sup>17</sup> Zu der Frage, welche eigenständige philosophische und gerade auch politische Bedeutung Leibniz im Kontext der neuzeitlichen Philosophie hat, vgl. Jörg Zimmer, *Leibniz und die Folgen*, Stuttgart 2018.

Geschichtsphilosophie, nicht Philosophiegeschichte. Das deutet der Titel seines Werks auch an, wenn er auf Herders Schrift „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit“ anspielt.

Ob und inwiefern die innere geschichtsphilosophische Teleologie seiner Abhandlung der Geschichte des europäischen Denkens in seiner Vielfalt und Unterschiedlichkeit gerecht wird, müssen künftige Detailforschungen klären. Aber schon jetzt lässt sich feststellen, dass die strengen methodischen Anforderungen, die man zu recht an den Philosophiehistoriker stellen muss, in seinem Werk nicht eingelöst werden. Henri Bergson hat das in einer sehr scharfsinnigen Beobachtung den „Glauben an den retrospektiven Wert des wahren Urteils“ genannt, das immer gegenwärtige Voraussetzungen in die Vergangenheit zurückprojiziert: „Daher rührt der Irrtum, der unsere Auffassung von der Vergangenheit verdirbt, sowie unsere Anmaßung, bei jeder Gelegenheit die Zukunft vorwegnehmen zu wollen.“<sup>18</sup> Diese Tendenz des menschlichen Geistes ist in gewissem Sinn unvermeidlich und sollte deshalb in der Darstellung philosophiegeschichtlicher Entwicklungen nicht kultiviert, sondern so weit wie möglich methodologisch begrenzt werden. Geschichte als Vorgeschichte der eigenen Gegenwart zu deuten, ist wissenschaftlich problematisch. In genau diese Falle tappt Habermas jedoch hinein. Von Augustinus geht der Weg über Luther in die moderne Subjektphilosophie bis Kant, und wenn man am Ende des Mittelalters nur Duns Scotus und Wilhelm von Ockham, also nur die *via moderna* des Nominalismus sieht, dann führt eben alles in die einzige Alternative Hume oder Kant. Hätte man am Ende des Mittelalters auch Cusanus (auch er kommt in der ‘Philosophiegeschichte’ von Habermas nicht ein einziges Mal vor!) mit in den Blick genommen, dann wäre der Übergang in die Neuzeit nicht in so gerader und eindeutiger Linie verlaufen, wie Habermas es glauben machen möchte, sondern als „Zwischenwelt“ (Ernst Bloch) oder „Epochenschwelle“ (Hans Blumenberg) wahrnehmbar gewesen: nicht als lineare Entwicklung, sondern als Zeitraum des Übergangs, in dem verschiedene, auch widersprüchliche Entwicklungen zusammenlaufen. Dann wäre das Verhältnis von Glauben und Wissen vielleicht nicht ganz so symbiotisch und harmonisch einzuschätzen gewesen, sondern „als Grundwiderspruch“ begreifbar geworden, „aus dem sich die Dialektik im Mittelalter entwickelte.“<sup>19</sup>

### III Der ideologische Gehalt des Werks

Ein Rezensionsessay in der Zeitschrift „Z“ richtet sich an Leser, die Fragen zur dialektisch-materialistischen Einschätzung des Buches von Habermas haben werden. In dieser Hinsicht kann man an die sehr erhellende grundsätzliche Bewertung des britischen Historikers Perry Anderson anknüpfen<sup>20</sup>, die sich allerdings nicht

<sup>18</sup> Henri Bergson, *Denken und schöpferisches Werden. Aufsätze und Vorträge*, Hamburg 1993, S. 34.

<sup>19</sup> Holz, *Dialektik*, a.a.O., Bd. 2, S. 362; zum Übergang des Mittelalters zur Neuzeit vgl. ebd., S. 636 ff.

<sup>20</sup> Perry Anderson, *In the Tracks of Historical Materialism*, London 2013; vgl. auch Mario Schäbel, Paradigmenwechsel reloaded. Zu Jürgen Habermas’ und Axel Honneths Kritik an Marx im Kontext der Wende in der Frankfurter Schule. In: *Aufhebung. Zeitschrift für dialektische*

auf das aktuelle Werk von Habermas, sondern auf die allgemeine Beurteilung seiner Bedeutung für den historischen Materialismus bezieht: Anderson richtet sich gegen die – tatsächlich auch noch in der Marxinterpretation des jetzt vorgelegten Buches wirksame – Kritik von Habermas am sogenannten Produktionsparadigma bei Marx, das durch ein an Interaktion orientiertes Sprachparadigma ersetzt werden müsse. Im Sprachparadigma – hier sieht Anderson eine Parallele zum französischen Poststrukturalismus, der Postmoderne – findet eine Bedeutungsverschiebung von der Sprache als Medium zur Sprache als Grundlage des Gesellschaftlichen statt. Darin kann man die ideologische Funktion der Gegenstellung zum Marxismus sehen. Anderson argumentiert gegen dieses von Habermas postulierte Primat kommunikativer Strukturen vor der Produktion, also gegen den Gedanken der Unabhängigkeit sprachlich vermittelter Interaktion von der durch Arbeit vermittelten Produktion.

Diese Perspektive führt zu der allgemeinen Frage nach dem ideologischen Gehalt der Philosophie von Habermas. Worauf die Sache hinausläuft, sieht man schon an der allgemeinen Anlage der Darstellung der beiden Dialektiker Hegel und Marx, bei denen Habermas vieles, nur eben keine Dialektik entdeckt: Indem er seine Interpretation Hegels religionsphilosophisch beginnt (II, 468 ff.), stellt er sich in eine lange konservative Tradition der Hegelauslegung<sup>21</sup>, und selbst die anschließende Orientierung an Hegel als Entdecker des objektiven Geistes und am Gesellschaftstheoretiker der „Philosophie des Rechts“, der die bürgerliche Gesellschaft als eigenen Untersuchungsgegenstand entdeckt, blendet die Elemente der Gesellschaftskritik bei Hegel eher aus. Dabei hätte ihn gerade der Jenaer Hegel in seiner Kritik am klassischen bürgerlichen Naturrecht der Moderne lehren können, dass man über dieses Naturrecht und seine Prinzipien allein nicht zu einer ‘negativen Behandlung’, d.h. einer wirklichen Kritik an der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Produktionsweise kommt: Schon im Naturrechtsaufsatz beschreibt Hegel die bürgerliche Gesellschaft als „System der allgemeinen gegenseitigen Abhängigkeit“ und fügt hinzu: „Um zu verhindern, dass es sich nicht für sich konstituiert und eine unabhängige Macht werde, ist es nicht genug, die Sätze aufzustellen, daß jeder das Recht habe zu leben...“ Eine allein an liberalen Rechten orientierte Darstellung des Politischen schließt „vielmehr eine negative Behandlung des Systems des Besitzes aus und ließe es vollkommen gewähren und sich absolut festsetzen.“<sup>22</sup>

Eine negative, also kritische Behandlung der kapitalistischen Produktionsweise soll auch bei Habermas selbst ausgeblendet bleiben. Diese Strategie kann auch durch schöne Rhetorik, nach der Hegels Art „eines dialektisch durchgreifenden absoluten Geistes“ sich bei Marx in einen „Maulwurf – nämlich im Modus der

---

*Philosophie 13* (2019), S. 71 ff.

<sup>21</sup> Im Überblick vgl. Walter Jaeschke, *Hegel Handbuch*, Stuttgart/Weimar 2010, S. 505 ff.

<sup>22</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*. In: *Werke in zwanzig Bänden*, hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Bd. 2, Frankfurt/M. 1970, S. 482 und 483.



fehlbaren kognitiven, sozialkognitiven und politisch-moralischen Lernprozesse der vergesellschafteten Subjekte selber" (II, 555) verwandelt, nicht unsichtbar gemacht werden. Die Frage, die man an Habermas richten muss, ist die Gretchenfrage nach der Dialektik: Eine Interpretation des ganzen Hegel – das würden sicher nicht nur der Marxist Hans Heinz Holz, sondern auch politisch 'unverdächtige' Experten wie Dieter Henrich oder Hans Friedrich Fulda so sehen – kommt ohne eine Berücksichtigung der „Wissenschaft der Logik“ als dem dialektischen Grundinstrumentarium Hegels nicht aus. Diese wird aber in Habermas' Darstellung völlig ignoriert.<sup>23</sup> Und ganz in dieselbe Richtung geht die Anlage der Marxinterpretation. Sie hebt an bei dem liberalen Marx bis 1843, geht dann zu dem jungen, in seiner Kapitalismuskritik vermeintlich noch ganz den anthropologischen Kriterien von Feuerbach verpflichteten Marx über (dem Marx der klassischen Kritischen Theorie!), dessen gesellschaftstheoretisches Kritikpotential später vollends verloren geht. In der politischen Ökonomie des Spätwerks „verpuppt sich“ nach Habermas' Darstellung „das vollständig entpersonalisierte Gattungswesen anonym in der Wertform, die tendenziell alle gesellschaftlichen Beziehungen den Gesetzen eines selbstbezüglichen Verwertungsprozesses unterwirft“. (II, 655) Diese Sichtweise ignoriert nicht nur, dass im „Kapital“ grundlegende kategoriale Strukturen der Dialektik aus der „Wissenschaft der Logik“ in modifizierter Form fortbestimmt werden<sup>24</sup>, sondern blendet diese dialektische Struktur der Theorie von Marx zugunsten eines „ökonomischen Determinismus“ aus (II, 663). Das ist, zusammen mit der Strategie des Ausspiels des jungen gegen den späten Marx, ebenso 'gute alte Tradition' wie die religionsphilosophische und ontotheologische Auslegung Hegels und dient nur einem Ziel: keine Dialektik und also kein wirkliches gesellschaftliches Kritikpotential bei diesen Klassikern zuzulassen.

Marx' Grundfehler besteht für Habermas darin, „ohne Weiteres von 'Produktion' oder 'gesellschaftlicher Arbeit' als der Basis aller gesellschaftlichen Beziehungen auszugehen. Aber er hat das Erklärungspotenzial jener sprachtheoretischen Grundlagen kommunikativer Vergesellschaftung nicht ausgeschöpft, auf die der Grundbegriff der 'produktiven Tätigkeit' als eine Weise der Kooperation vergesellschafteter Subjekte verweist.“ (II, 662) Einmal ganz abgesehen davon, dass der Marx'sche Grundbegriff des gegenständlichen Wesens des Menschen darauf hinweist, dass es vorsprachliche Formen der dialektischen Beziehungen zwischen Menschen gibt und also das sprachliche als ein ausnehmend besonderes, aber nicht als das grundlegende Medium menschlicher Beziehungen gesehen werden sollte<sup>25</sup>: Habermas' Grundkritik an Marx führt dazu, die Sphäre der Interaktion,

<sup>23</sup> Das ist allerdings auch kein Wunder, wenn man das Verständnis der Dialektik an Schleiermacher orientiert: „Und weil Behauptungen grundsätzlich bestritten werden können, konzeptualisiert Schleiermacher das Gespräch als Ort des dialektischen Widerstreits.“ (II, 445)

<sup>24</sup> Vgl. hierzu Jörg Zimmer, Die Stufe des Scheins. Zum spekulativen Begriff der bürgerlichen Gesellschaft. In: Jörg Zimmer/Domenico Losurdo (Hg.), *Die Idee der bürgerlichen Gesellschaft. Hegel und die Folgen*, Girona 2006, S. 111 ff.

<sup>25</sup> Vgl. Hans Heinz Holz, *Weltentwurf und Reflexion*, a.a.O., S. 580 ff.

der Kommunikation und der Verständigung – also die Grundbegriffe seines Denkens – von der ökonomischen Sphäre abzukoppeln. Damit schließt er die Möglichkeit der ‘negativen Behandlung’ des ‘Systems des Besitzes’, um es mit Hegel auszudrücken, aus und entkoppelt auch die eigene Vorstellung von Emanzipation von den ökonomischen Bedingungen, in denen diese Emanzipation steht und sich verwirklicht.

In einem langen Absatz weist Habermas die revolutionäre Perspektive bei Marx als historisch überholt zurück, konstatiert dann, dass er unter den Bedingungen „der systemischen Verselbständigung des finanzmarktgetriebenen globalen Kapitalismus“ (II, 664) irgendwie recht behalten habe, um schließlich den ‘blinden Fleck’ von Marx „in der ungeklärten normativen Grundlage einer Theorie“ zu sehen, „die sich auf die ungeprüfte Übernahme der Hegel’schen Kritik an Kants Moralthorie und auf die eigene unkritische Zurückweisung der Menschenrechte stützt.“ (II, 665) Mit anderen Worten: Habermas will dem globalen Kapitalismus mit moralischen Postulaten bzw. mit Kant entgegentreten. Genau diese Elemente und die grundsätzliche Absage an eine über den Kapitalismus hinausweisende Perspektive machen Habermas’ Theorie ideologisch so anschlussfähig in der globalen Welt, deren Kosmopolitismus auch das Interesse Weniger zur allgemeinen Weltanschauung machen will. Zwei grundsätzliche Aussagen von Habermas können das verdeutlichen: „Nach dem letzten Globalisierungsschub des Wirtschaftsystems im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts besteht anscheinend keine Option mehr, aus dem Bannkreis des Kapitalismus auszubrechen.“ (I, 114) Und Kants Postulatenlehre gibt Habermas den „Anstoß zu geschichtsphilosophischen Überlegungen. Damit versichert sich die Vernunft ihrer selbst: Sie ermutigt sich mit der heuristisch entworfenen Perspektive eines Fortschreitens der Menschheit in der kulturellen Entfaltung ihrer natürlichen Anlagen zu einer kosmopolitischen Ordnung, in der sich ein Fortschritt zum moralisch Besseren verbirgt.“ (II, 370) Das ist 18., nicht 21. Jahrhundert. Man kann es so sehen wie Habermas, muss dann aber wissen, dass die Grundstruktur dieses Denkens im bürgerlichen Fortschrittsbewusstsein des 18. Jahrhunderts steckengeblieben ist. Aber (und das kommt beim vermeintlich an Verständigung orientierten Kommunikationstheoretiker Habermas auf über 1700 Seiten überhaupt nicht vor): Man kann es aus guten Gründen auch anders sehen.