Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 69 (2022)

Heft: 2

Artikel: Kant und Hegel in Habermas' Genealogie nachmetaphysischen Denkens

Autor: Bondeli, Martin

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-1047490

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 05.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

MARTIN BONDELI

Kant und Hegel in Habermas' Genealogie nachmetaphysischen Denkens

Wie schon in früheren Aufsätzen[1] nimmt Jürgen Habermas in seinem 2019 erschienenen zweibändigen Werk *Auch eine Geschichte der Philosophie* am Leitfaden metaphysikkritischer Entwicklungstendenzen und einer als „Detranzendentalisierung" etikettierten Denkverzweigung zu einer kommunikativen Vernunftform zu den epochalen philosophischen Positionen Kants und Hegels Stellung. Diesmal geschieht dies im Rahmen einer „Genealogie nachmetaphysischen Denkens", die bei den mythisch-religiösen Weltbildern der Achsenzeit (ca. 500 v. Chr.) anhebt, über den christlichen Platonismus und Aristotelismus, Stadien der frühen Neuzeit, den Protestantismus Luthers, die Aufklärungsphilosophie des 17. Jahrhunderts zu Hume und Kant führt und sich im Anschluss an Hegel über Feuerbach, Marx, Kierkegaard zu dem sich im späten 19. Jahrhundert herausbildenden Pragmatismus von Charles Sanders Peirce fortsetzt. Mit diesem philosophiehistorischen Panorama wird markanter als zuvor ein bis in unsere Gegenwart umkämpftes Verhältnis von Glauben und Wissen, das den Weg zu einem philosophischen Bewusstsein im Zeichen von Freiheit und Vernunft begleitet, in die Beschreibung zentraler Ansichten Kants und Hegels einbezogen. Neue Akzente ergeben sich zudem dadurch, dass Kant jetzt in einem komplementären Zusammenhang mit Hume und Hegel in einem Anschluss an „Motive zur linguistischen Wende" bei Herder, Schleiermacher und Wilhelm von Humboldt dargestellt wird. Ich will mich im Folgenden mit den betreffenden Ausführungen von Habermas, die sich über die Abschnitte VIII und IX aus dem zweiten Band erstrecken,[2] in selektiver Weise befassen und erlaube mit einige kritische Anmerkungen, die vor allem begriffliche, kompositorische und kontextuelle Gesichtspunkte betreffen.

I. Der Aufklärer und transzendentale Subjektivist Kant im Spannungsfeld von metaphysischem und nachmetaphysischem Denken

In Abschnitt VIII widmet Habermas sich ausgehend von Gesamtbetrachtungen zur Aufklärungsphilosophie des 17. und frühen 18. Jahrhunderts dem kritischen Kant. Genauer besehen präsentiert er einen dieser Aufklärungs-

[1] Siehe insbesondere HABERMAS, J.: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988, 1–60; *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1999, 138–229.

[2] Die folgenden Seitenzahlen im Text beziehen sich auf ebendiesen Band.

philosophie entspringenden transzendentalen Subjektivisten Kant, dessen Denkart von vorneherein mit Einsichten des Empiristen und Skeptikers Hume sowohl zusammengeführt als auch kontrastiert wird. Beide, Hume und Kant, werden von Habermas als avancierte Aufklärungsdenker porträtiert, die sich mit ihrer Orientierung an der Darstellungs- und Forschungsmethodik der Naturwissenschaften und mit ihren metaphysikkritischen und erkenntnistheoretischen Grundauffassungen unter ähnlichen Voraussetzungen an einer „Wegscheide nachmetaphysischen Denkens" (213) befinden, dann allerdings unterschiedliche Wege einschlagen. Hume verfährt im Blick auf die theologischen und metaphysischen Vorgaben seiner Zeit im Sinne einer „Dekonstruktion" und wird so zum Vorboten jener Neupositivisten des frühen 20. Jahrhunderts, die alle Metaphysik für sinnlos erklären werden. Kant hingegen ist darum bemüht, die Schlüsselbegriffe des theologischen und metaphysischen Erbes unter „Voraussetzungen nachmetaphysischen Denkens" zu „*rekonstruieren*" (298). Kant erweist sich so in einem gewissen Punkt als Retter der Metaphysik.

1.1 Hume und Kant an der Wegscheide nachmetaphysischen Denkens?

Mit dem Vorschlag, Hume und Kant an einer Wegscheide nachmetaphysischen Denkens auftreten zu lassen, eröffnet sich eine spannende und aussichtsreiche Perspektive. Für den Leser, der Kernaussagen aus den früheren Texten von Habermas zum Stichwort „nachmetaphysisches Denken" präsent hat, wirft er allerdings umgehend Fragen klassifikatorischer Art auf. Habermas hat im 1988 erschienenen Aufsätze-Band *Nachmetaphysisches Denken* unter der Überschrift *Aspekte metaphysischen Denkens* die in der Rolle einer *prima philosophia* auftretende „*Bewußtseinsphilosophie*" aufgelistet[3] und den Übergang vom metaphysischen zum nachmetaphysischen Denken dementsprechend am „*Paradigmenwechsel von der Bewußtseins- zur Sprachphilosophie*" festgemacht.[4] Indem er vor diesem Hintergrund Kants Position als eine „Bearbeitung der bewußtseinsphilosophisch umgeformten metaphysischen Fragestellungen" beschrieb,[5] konnte diese zwar als radikal metaphysikkritisch gelten, wurde aber der Bewusstseinsphilosophie und nicht einem sich verzweigenden Stadium nachmetaphysischen Denkens zugerechnet. Auf welchem Hintergrund gelangt Habermas zu seinem neuen Resultat? Merkwürdig aus der Sicht des auch jetzt in manchen Teilstücken die Genealogie nachmetaphysischen Denkens rhythmisierenden Paradigmenwechsels von der Bewusstseins- zur Sprachphilosophie ist zudem, dass Habermas zu Hume summarisch festhält, dass dieser sich trotz seiner wissenschaftlich-naturgesetzlichen Denkart, mit der er

[3] Siehe HABERMAS: *Nachmetaphysisches Denken*, 36–38.
[4] Siehe ebd., 41.
[5] Siehe ebd., 21.

an psychologisch-anthropologische Phänomene herangehe, „innerhalb des Paradigmas der Bewußtseinsphilosophie" bewege (264f.). Ist Hume nun am Ende doch nicht (oder jedenfalls nicht vorbehaltlos) als früher Repräsentant nachmetaphysischen Denkens einzustufen? Oder soll der Ausdruck „nachmetaphysisch" nun eine andere, nicht mehr am Paradigma der Sprache orientierte Primärbedeutung haben und auf dieser Basis bewusstseins- und subjektphilosophische Schattierungen einschließen?

Insgesamt erhält man den Eindruck, dass Habermas in seinem neuesten Werk mit einem sehr weit gefassten und durch unterschiedliche Ausgangsraster geprägten Begriff nachmetaphysischen (und damit auch: metaphysischen) Denkens operiert. Dieser Begriff wird von ihm nicht nur anhand einer in einigen philosophie- und wissenschaftshistorischen Studienrichtungen gängig gewordenen philosophischen Paradigmen-Triadik (Sein/Substanz, Bewusstsein/Subjekt, Sprache) erschlossen und dabei in erster Linie mit dem Paradigma der Sprachphilosophie korreliert, er wird von ihm auch mit einer Reihe wissenschaftshistorischer und theoriesystematischer Umorganisationen des philosophischen Denkkorpus in Verbindung gebracht. So wird im Blick auf politische und kulturelle Umwälzungen in der Zeit um 1800 geschildert, dass die Herausbildung nachmetaphysischen Denkens durch die philosophische Aneignung von Resultaten der Geschichtswissenschaft und Hermeneutik befördert worden sei und mit dem Bestreben einhergehe, das philosophische Systemdenken durch ein Denken, in welchem die „Verfahrensrationalität" dominiere, zu ersetzen.[6] Im Weiteren wird der Begriff nachmetaphysischen Denkens – dies vor allem bedingt durch die zeitlich übergreifende genealogische Konzeption – auf ein bestimmtes Entwicklungsstadium der Rationalisierung und Säkularisierung der kulturellen und sozialpolitischen Lebenswelt bezogen. Mit Max Weber geht Habermas davon aus, dass eine fortschreitende Rationalisierung und Säkularisierung mythisch-religiöser Welterklärungen zur Ablösung des Zeitalters der Weltbilder durch eine Ära der wissenschaftlichen Vernunft geführt haben, in welcher die Weltbilder ihre begründende Kraft sukzessive verlieren und lediglich noch als Pluralität von Ansichten des Glaubens und Meinens fortexistieren. In diesem Sinne resümiert Habermas, ehe er sich Hume und Kant zuwendet, im 17. Jahrhundert sei ein hauptsächlich Hobbes, Spinoza und Locke zu verdankender „Paradigmenwechsel zur Subjektphilosophie" erfolgt (137), mit dem die sozialen und intellektuellen Sphären von Vernunft und Wissen jene von Weltanschauung und Glauben entscheidend in die Defensive gedrängt hätten. Hume und Kant kommen vor diesem Hintergrund als jene Protagonisten der Aufklärungsphilosophie zu Wort, welche im 18. Jahrhundert das „Systemdenken des 17. Jahrhunderts" hinter sich gelassen (560), die bisherige Subjektphilosophie in eine kritischere und radikalere Gestalt überführt und so dafür gesorgt haben, dass „metho-

[6] Siehe HABERMAS: *Nachmetaphysisches Denken*, 41f.

disch säkulares und nachmetaphysisches Denken Hand in Hand" gehen (204). Der Ausdruck „nachmetaphysisch" steht in diesem Falle für einen mit Hume und Kant einsetzenden Beginn eines neuen, sich verzweigenden philosophischen Rationalisierungs-, Säkularisierungs- und Aufklärungsschubs. Schließlich erhält der Begriff nachmetaphysischen Denkens noch dadurch eine andersartige Bedeutung, dass Habermas ihn in Bezug auf die Zeit nach Kant und Hegel als eine philosophische Strömung zur Diskussion stellt, die mehrere, und dabei sehr disparate, Entwicklungslinien kennt. Neben dem Fortgang zu den Junghegelianern, zu Peirce und zu einem Paradigma der kommunikativen Vernunft sind auch die von Habermas beiläufig angedeuteten Linien zum Neupositivismus oder Szientismus, zu den Lebensphilosophien Nietzsches und Heideggers sowie zur „ästhetischen Diskussion" im Anschluss an Nietzsche (593) einzubegreifen.[7] Bei diesen weiteren Linien wird man unter „nachmetaphysisch" unter Umständen nicht vorwiegend an ein philosophisches Paradigma oder Säkularisierungsstadium denken, sondern an den im Gestus der Verabschiedung der Metaphysik vollzogenen Bruch mit einer bestimmten philosophischen Denkart. Es geht hier bekanntermaßen um Absagen an ein transzendentes, unwissenschaftliches, ontologisierendes, subjektzentriertes oder seinsvergessenes Denken. Diese unterschiedlichen Herangehensweisen und Perspektiven, die sich im Ausdruck „nachmetaphysisch" spiegeln, sind zwar sachlich bereichernd, erschweren es aber, den roten Faden in Habermas' genealogischer Gesamtdarstellung zu entdecken. Eine vorgängige transparente Einkreisung der Bedeutungsfelder des Leitausdrucks „nachmetaphysisches Denken" hätte hier der Sache sehr gedient.

1.2 Hume und die glaubensphilosophischen Folgen. Auch ein Weg nachmetaphysischen Denkens

Dass man mit Habermas bei der Philosophie Humes von einem destruktiven Umgang mit der Metaphysik sprechen kann, hat zweifellos seine Berechtigung. Hume reißt mit seinem empirischen Skeptizismus oder skeptischen Empirismus so gut wie alle Dogmen und Glaubensartikel nieder, die zu seiner Zeit einer orthodoxen und weitgehend auch einer aufgeklärten, heterodoxen Metaphysik heilig sind: die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele, das Dasein geistiger oder materieller Substanzen, das Bestehen eines Ich-Vermögens, dem substanzielle Einheit und Willensfreiheit zukommen. Darüber hinaus bestreitet Hume sowohl die Apriorität der Kausalbeziehung als auch, im Einklang mit Christian August Crusius, die

[7] Zu Nietzsche und Heidegger hat Habermas bereits in früheren Jahren Stellung genommen (siehe *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1985, 104–129, 158–190). Im Mittelpunkt standen dabei allerdings die Klärung des Verhältnisses von Moderne und Postmoderne und die Beurteilung von Formen der Rationalitäts- und Aufklärungskritik.

Allgemeingültigkeit des Satzes des zureichenden Grundes. Mit seiner These, wonach wir nur Vorstellungen auf andere Vorstellungen und nie auf einen Gegenstand beziehen, erweist sich Hume ferner als früher Kritiker des Mythos des Gegebenen. Im Bereich des Praktischen entkräftet er die Prämissen der damaligen Vernunftmoral sowie des älteren und neueren Naturrechts rationalistischen Typs. In eigener Sache wird dafür argumentiert, dass die Quellen von Moral und Recht aber auch nicht in einer skeptizistisch geläuterten Vernunft, sondern vielmehr in moralischen Gefühlen und sozialen Konventionen zu suchen sind.

Mit der innerhalb der Sphäre von Moral und Recht zunehmend vernunftskeptisch ausgerichteten Destruktion der Metaphysik stößt man bei Hume allerdings noch auf eine andere, von manchen Interpreten als „Naturfideismus" bezeichnete Facette seines Philosophierens. Und diese bleibt bei Habermas so gut wie unbeachtet, wenn er Hume bald zum Ausgangspunkt eines kommenden Szientismus und Emotivismus und damit zur „Bezugsfigur" heutiger wissenschaftlicher Philosophie (228) erklärt, bald einer damals vorherrschenden bewusstseinsphilosophischen Psychologie zuordnet. Um dem Vorwurf eines bodenlosen Skeptizismus zu entgehen und sich gegen den Verdacht der Misologie zu wappnen, hält Hume es, gleichsam als lebenspraktisches Gegenmittel, für ratsam, in dosierter Weise auf Gewohnheit, Natürlichkeit und Glaube zu rekurrieren. Aus diesem Grund wird er in der Ära Kants und Hegels nicht nur zum Vorbild einer neoskeptizistischen Kant-Kritik, sondern auch zum Gewährsmann der sich neu in Szene setzenden Glaubensphilosophie. Wie Habermas zwar erwähnt (234), jedoch nicht weiter beachtet, verweist Hume, wenn er über den Modus des Fürwahrhaltens im Falle unserer Vorstellungen (Impressionen und Ideen) spricht, auf die basale Relevanz von Haltungen der „Überzeugung" und Akten des „Glaubens" (belief). Humes empiristische Vorstellungslehre wird so zum Nährboden der im späten 18. Jahrhundert in die Diskussion über das richtige Verständnis aufgeklärten Denkens eingebrachten These, wahres Wissen sei nicht glaubensfeindlich, sondern beruhe vielmehr gerade auf einer starken Glaubenshaltung. Friedrich Heinrich Jacobi, ein nicht wegzudenkender Debatten-Initiator und metaphysikkritischer Mitstreiter in der Epoche Kants und Hegels, eignet sich diese Seite des Hume'schen Vorstellungsdenkens an, überträgt sie auf die Religion und verleiht damit – *nolens volens* – der tradierten Offenbarungsreligion neuen Auftrieb. In expliziter Berufung auf Hume macht Jacobi sich zum Advokaten einer Seinsphilosophie, die sich in epistemischer Hinsicht durch den Primat des Glaubens vor dem Wissen auszeichnet. Alles diskursive Wissen, so Jacobi, beruhe auf Glauben, sei somit ein Fürwahrhalten aus zweiter Hand. Mit dieser Glaubensposition bezichtigt er alle Metaphysik, und dabei nicht nur jene von Spinoza und Leibniz, sondern auch eine neuere, durch Kant und Fichte begründete, des Formalismus, Nihilismus und wahlweise auch Atheismus. Eine Wiedererweckung der Metaphysik hält er deswegen für

aussichtslos. Geboten ist seines Erachtens ein Philosophieren im Geiste der Daseinsenthüllung. Dagegen werden bekanntlich besonders Kant und Hegel, soweit sie die Forderung eines Vernunftglaubens erheben, in ihrer Weise opponieren. Ihrer Ansicht nach ist Jacobis Glaubensprimat Indiz eines sich mit der aktuellen skeptizistischen Metaphysikkritik arrangierenden neuen Supernaturalismus oder Glaubensirrationalismus, und nicht zuletzt: einer sehr raffinierten Variante der Gegenaufklärung. Jacobi selber hat sich dagegen mit seiner glaubenszentrierten Haltung als Kritiker sowohl eines Vernunftabsolutismus als auch einer naiven, vernunftfeindlichen Glaubenslehre verstanden.

Wie dem auch genauer sei, der durch Jacobi in der Ära Kants wiedererweckte Hume ist demnach gerade auch jener Nachmetaphysiker, der mit seinem anti-metaphysischen Profil an das „credo ut intelligam" anschließt, die Glaubensphilosophie Pascals fortführt und, im Blick nach vorne, an Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger denken lässt. Er ist somit schließlich ein Nachmetaphysiker, dessen Aufklärungshaltung weit mehrschichtiger und letztlich auch umstrittener ist, als dies bei Habermas dargestellt wird.

1.3 Kant und das Problem einer Rekonstruktion seiner Metaphysik. Wo sind Leibniz und Wolff?

Auch mit der Darstellung des kritischen Kant als Verbündeten und zugleich Antipoden des Skeptikers Hume bewegt Habermas sich innerhalb eines gängigen und im Allgemeinen sachlich einleuchtenden Interpretationsrahmens. Kant teilt im Großen und Ganzen den metaphysikkritischen und empiristischen Standpunkt Humes, dies jedoch auf der Grundlage eines kritizistisch geläuterten und transzendental erneuerten Rationalismus und Idealismus. Dadurch bestehen Unterschiede sowohl im Anspruch philosophischer Systematizität als auch in der näheren Ausformulierung und Geltendmachung des betreffenden Standpunktes. Im Bereich der Erkenntnislehre bedient Kant sich im Unterschied zu Hume einer Fundierungs- und Begründungsmethodik, mit der sich Erfahrungssätze in einem starken Sinne als gültig ausweisen lassen. In Bezug auf die Bereiche von Moral und Recht statuiert Kant eine Auffassung von moralisch-praktischer Vernunft, die sich aufgrund ihres deontologischen Profils zwar die von Hume feinsinnig problematisierte Dichotomie von Sein und Sollen zu eigen machen, sich jedoch keineswegs mit der Hume'schen Gefühlsethik und Rechtslehre konventionalistischer Art arrangieren kann. Habermas spricht insofern an dieser Stelle zurecht von einem „schroffen Gegensatz" (298). Bei alledem ist schließlich sehr wohl auch im Einklang mit Habermas festzuhalten, dass die beiden Denker im Umgang mit dem theologischen und metaphysischen Erbe ihrer Zeit unterschiedliche Richtungen einschlagen. Hume äußert sich zu Religion und Metaphysik nicht nur kritisch, sondern auch

weitgehend distanziert, indifferent. Einzig die pyrrhonischen Skeptiker, aber auch diese nur mit Vorbehalt, können als seine philosophischen Gesinnungsfreunde betrachtet werden. Dagegen pflegt Kant, wie Habermas unterstreicht, im Bereich der moralischen Vernunft einen kritisch-produktiven Umgang mit dem theologischen und metaphysischen Erbe. Und in dieser Hinsicht reiht Habermas Kant vornehmlich in eine von Paulus zu Augustinus und Luther verlaufende Linie der „Erschließung der Subjektivität" ein (194, 311), die um Motive des persönlichen Glaubens und Seelenheils, um peinigende Erfahrungen im Spannungsverhältnis von Gut und Böse, Gesetzes- und Sündenbewusstsein kreist. Zur Diskussion steht damit jener Kant, der neben der auf der Grundlage der theoretischen Vernunft unternommenen Verabschiedung aller Gottesbeweise, Beweise der Seelenunsterblichkeit und Befürwortungen eines holistischen Weltbegriffs mit seinem Lehrstück zu den Postulaten der praktischen Vernunft diese Glaubensartikel und Dogmen auf veränderter Grund- und Bedürfnislage sowie mit verändertem, schwächerem Geltungssinn vertritt. Und nicht zuletzt ist hiermit von jenem Kant die Rede, der in seiner Religionsschrift die moralisch-vernünftigen Gehalte der christlichen Lehren und Zeremonien herausfiltert.

Wie eingangs erwähnt, spricht Habermas bei dieser kritisch-produktiven Seite Kants von einer „Rekonstruktion" metaphysischer Erbschaften, welche unter „Voraussetzungen nachmetaphysischen Denkens" steht. Er bringt damit zum Ausdruck, dass er den nachmetaphysischen Denker Kant, der mit seinem säkularen vernunftkritischen Projekt ungebrochen an einer Beantwortung von Fragen zum Ziel der Menschengeschichte Interesse bekundet, für vorbildlich, den Metaphysiker Kant, der in seiner Weise Traditionsbestände integriert und rehabilitiert, hingegen für zweifelhaft und in seinem Vorgehen ambivalent hält. Dieser Aufteilung zufolge hat Kant an sein nachmetaphysisches Hauptgebäude der Vernunftkritik einen metaphysischen Nebentrakt angebaut. Seine nachmetaphysische Position erscheint als eine Nicht-Metaphysik oder Anti-Metaphysik, der eine damit kompatible Restmetaphysik aufgesetzt ist.

An dieser Stelle fragt man sich, und dies nicht allein aus Gründen eines generellen Vollständigkeitsbedürfnisses, weshalb Habermas nicht auch Leibniz und Wolff – die vielleicht in den wenigen marginalen Erwähnungen der „Schulmetaphysik" (319, 489) mitgemeint sind – zu Teilnehmern seines philosophiehistorischen Diskurses erhoben hat. Die Einbeziehung dieser für die Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts zentralen und für das Verständnis des vorkritischen und kritischen Kant schlicht unentbehrlichen Denker würde einiges, was Habermas zum Begründer der Vernunftkritik wiedergibt, besser oder anders erklären.

Es sei daran erinnert, dass sich Kants Stellung zur Metaphysik neben der Auseinandersetzung mit dem Empirismus und Skeptizismus durch seine anfängliche Aneignung und spätere Verwerfung des klassischen Ratio-

nalismus der Leibniz-Wolff'schen Philosophie ergibt. Angeregt durch Einsichten des Wolff-Kritikers Christian August Crusius, bricht der kritische Kant mit dieser als Spitze der traditionellen oder bisherigen Metaphysik anzusehenden Philosophie, was in der Quintessenz bedeutet, dass er eine Reihe fundamentaler Überzeugungen zurückweist. Widerlegt werden die gängigen Beweise, die exemplarisch in den wolffianischen Kompendien der Metaphysik zur rationalen Psychologie, Kosmologie und Theologie geführt werden. Verabschiedet werden dogmatische Annahmen wie die Erkenntnis von Dingen als an sich betrachtet. Bestritten wird die Existenz ewiger Wahrheiten synthetischer Natur, wie Leibniz sie in den *Nouveaux essais* gegen Locke verfochten hat. Im Einklang mit Crusius wird in Abrede gestellt, dass man, dem Vorbild von Leibniz und Wolff folgend, die allgemeinlogischen Sätze des Widerspruchs und des zureichenden Grundes zugleich als ontologische Sätze lesen kann. Bemängelt wird eine in den Leibniz-Wolff'schen Stufenleitern der Vorstellungsarten nicht ausreichend markierte strukturelle Differenz in der Bestimmung des Verhältnisses von Begriff und Anschauung. Insgesamt wird der Grundfehler des klassischen Rationalismus darin gesehen, in der Erkenntnismethodik den notwendigen Bezug auf reine sinnliche Anschauung verkannt, die Reflexion auf den Bereich möglicher Erfahrung vernachlässigt und dadurch Scheinerkenntnissen Vorschub geleistet zu haben. Im Kreuzfeuer der Kritik steht damit ebenso die Missachtung der Unterscheidung zwischen kategorialen Begriffen des Verstandes und Ideen der Vernunft, zwischen konstitutiver Begründung von Erkenntnis und regulativer Systematisierung von Erkenntnis. Im Bereich der praktischen Vernunft schließlich bedeutet Kants Absage an den klassischen Rationalismus, dass ein Vernunftmonismus zurückgewiesen wird, der es verhindert haben soll, die Gebiete von Naturnotwendigkeit und Freiheit, Wissen und vernünftigem Glauben richtig einzugrenzen und aufeinander zu beziehen.

Mit dieser kritischen Haltung zu aller bisherigen Metaphysik und zur Leibniz-Wolff'schen insbesondere steht Kant ohne Zweifel zusammen mit Hume und Wortführern des französischen Materialismus an der Spitze der damaligen Metaphysikkritik. Kant will damit aber nicht behaupten, dass künftig keine Metaphysik mehr möglich sei. Vielmehr gibt er zu verstehen, dass er in konstruktiver Hinsicht eine neue, „wissenschaftlich" auftretende „Metaphysik" verfolgen möchte, welche im Blick auf ein aufzustellendes „System" in eine „Metaphysik der Natur" und „Metaphysik der Sitten" unterteilt sein soll.[8] Mit diesem Vorhaben soll die bisherige Metaphysik im engeren Sinne (die „Ontologie") in Form der „Transzendentalphilosophie"[9] fortgeführt werden. Vor dem Hintergrund damaliger Logik-Verständnisse bedeutet dies, dass die allgemeine oder formale durch eine transzenden-

[8] KrV A 841 / B 869.
[9] KrV A 845 / B 873.

tale Logik komplettiert wird. Und schließlich sollen damit die als Metaphysik im weiteren Sinne zu verstehenden Disziplinen der „Psychologie", „Kosmologie" und „Theologie" in das „ganze System der Metaphysik" integriert[10] und neu auf der Grundlage transzendentaler Ideen sowie in einem Folgeschritt im Sinne von Forderungen der moralisch-praktischen Vernunft geltend gemacht werden.

Vor diesem – die Metaphysik von Leibniz und Wolff einbeziehenden – Hintergrund wird nicht nur ein einseitig an Hume orientiertes Kant-Bild korrigiert, sondern auch die Auffassung relativiert, Kant rekonstruiere unter nachmetaphysischen Voraussetzungen theologische und metaphysische Erbschaften. In erster Linie destruiert Kant auf der Grundlage einer neu gewonnenen allgemeinen Metaphysik die Grundthesen der bisherigen Metaphysik und begründet gleichzeitig die Hauptdisziplinen der bisherigen Metaphysik im Sinne einer speziellen Metaphysik neu. Weder besteht – strenggenommen – eine nachmetaphysische Grundlage noch wird etwas „rekonstruiert". Man muss Habermas freilich zugutehalten, dass es ihm im vorliegenden Zusammenhang einzig um die Tatsache geht, dass Kant in seinem Denkgebäude der kritischen Vernunft in neuartiger Weise die Hauptdisziplinen der bisherigen Metaphysik sowie eine moralisch begründete Religionslehre unterbringt. Doch auch unter diesem Blickwinkel ist Habermas' Beschreibung unpassend, denn es wird – so jedenfalls im Falle der Hauptdisziplinen der bisherigen Metaphysik – nicht etwas rekonstruiert, sondern etwas Spezielles auf der Grundlage eines Allgemeinen entwickelt. Die Hauptdisziplinen der bisherigen Metaphysik, die Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* innerhalb der transzendentalen Dialektik abhandelt, sind Gegenstand sowohl einer Destruktion von Scheinerkenntnis als auch der Neubegründung mittels einer transzendentalen Ideenlehre. Es handelt sich um eine Neubegründung, die mit anderen Mitteln, anderer Zielsetzung und anderem Gültigkeitsanspruch an die Kategoriensystematik und das Erkenntnisresultat aus der transzendentalen Analytik anschließt. In einem Folgeschritt geht es um die neben einer transzendentalen Deduktion der Ideen zu leistende moraltheologische Neubegründung der Hauptdisziplinen der bisherigen Metaphysik. Diese erfolgt mit der Lehre zu den Postulaten der praktischen Vernunft aus der *Kritik der praktischen Vernunft*. Kurzum: primär wird nicht, im Rückgriff auf eine von Augustinus und Luther ausgehende Linie religiöser Selbstreflexion, etwas rekonstruiert, sondern im Blick auf Leibniz und Wolff etwas kritisiert und auf veränderter Grundlage deduziert oder postuliert.

[10] KrV A 846 / B 874.

1.4 Gott und Freiheit bei Kant. Ein Einfluss Luthers, aber auch eine Konsequenz des Pantheismusstreits

Mit der Abwesenheit der Wolff'schen Schulmetaphysik und eines Leibniz, dessen vermächtnisartiges Programm der Monadologie seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts von Herder, Mendelssohn, Lessing, Jacobi wie auch von Kant und seinen Anhängern entdeckt und gewürdigt wird, bleiben in Habermas' Darstellung ebenfalls Kontexte unbeachtet, die für das Verständnis der praktischen und religiösen Seite der Philosophie Kants wegweisend sind. Dies betrifft insbesondere das Verständnis der von Kant auf dem Fundament moralischer Vernunft errichteten Auffassungen von Gott und Freiheit.

Es ist offenkundig die Auseinandersetzung mit dem Gedanken der Theodizee bei Leibniz, die Kant dazu führt, im Gegenzug zu einer als „doctrinal" zu nennenden vernünftelnden Theodizee für eine „authentische", moralische Theodizee einzutreten,[11] welcher zufolge es Gott als den Schöpfer, Erhalter und Richter der moralischen Welt zu begreifen gilt. Es ist vornehmlich die Beschäftigung mit der Jacobis Angriff auf den Pantheismus antizipierenden Kritik von Leibniz und Wolff an einem Spinoza, dessen Lehre angeblich einem Atheismus, Akosmismus, Fatalismus und rationalisierten Kabbalismus gleichkommen soll, die Kant veranlasst, sich über die Gegenposition eines Theismus oder Deismus zu verständigen und dabei die Unterscheidung zwischen „Deist" und „Theist" einzuführen.[12] Der aus moralischen Gründen seinsollende Gott ist, so eine Folge der Abgrenzung von der Position des Deisten, nicht als Weltursache, sondern, dem Bekenntnis des moralischen Theisten gemäß, als Welturheber, als lebendiger Gott, als Gott mit personalem Antlitz, zu proklamieren.

Was Kants Begriff der Freiheit im Sinne einer moralrelevanten Willensfreiheit angeht, ist es sicher nicht abwegig, diesen mit Habermas in einen Zusammenhang mit Luthers „Kampf des reuigen Sünders mit seinen Gesetzesübertretungen" (341) zu stellen und so auf gewisse Affinitäten zwischen Luthers und Kants Freiheitsdenken hinzuweisen. Die zuweilen bellizistisch klingenden Aussagen Kants zur Niederhaltung der sinnlichen Neigung gegenüber moralischer Vernunft und Gesetz können bekanntermaßen als geeigneter Ansatzpunkt für einen solchen Vergleich gelten. Da bei Luther die Willensfreiheit, wenn nicht geleugnet, so doch abgewertet und dem Glauben untergeordnet wird und da bei Luther nicht die Achtung vor dem Moralgesetz, sondern ein Gernetun desselben den Geist der Moralität ausmacht, sind einer Kontextualisierung dieser Art aber Grenzen gesetzt. Aufgrund der Tatsache, dass Kant als Befürworter einer anti-deterministi-

[11] Siehe KANT: *Über das Mißlingen aller Versuche der philosophischen Theodicee*. AA (*Akademieausgabe. Gesammelte Schriften*, hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1902ff.), VIII, 264.

[12] Siehe KrV A 633 / B 661.

schen Variante von transzendentaler Freiheit und einer darauf gegründeten moralrelevanten Willens- oder Willkürfreiheit zu den radikalen Freiheitsverfechtern gehört, wäre zudem der Hinweis auf noch andere Verwandtschaften sinnvoll gewesen. Man denke an den von Habermas im ersten Band seines Werks erwähnten Voluntarismus von Duns Scotus und Wilhelm von Ockham. Und vor allem wäre es unter dieser Voraussetzung angebracht gewesen, den Freiheitstheoretiker Kant ausgehend von der Beantwortung der Freiheitsfrage bei Leibniz zu diskutieren. Denn erst vor diesem Hintergrund wird die Systematik von Kants Freiheitskonzept in ihrer Genese ausreichend nachvollziehbar.

Leibniz hat in Abhebung sowohl von seinen empiristischen Kontrahenten als auch von Deterministen spinozistischen Typs darauf bestanden, dass neben der Handlungsfreiheit unabdingbar die Willensfreiheit des Menschen zu behaupten und rechtfertigen ist. Letztere soll als Freiheit des Wollens und Wählens pragmatischer oder moralischer Natur unvereinbar sein mit jeder Art von Zwang, nicht jedoch mit einer höheren, spirituellen Stufe der Notwendigkeit. Eine Vereinbarkeit von Willensfreiheit und höherer Notwendigkeit soll denn näher besehen auch befürwortet werden und dabei besagen, dass die Willensfreiheit wie alle erkennenden und begehrenden Vermögensleistungen des Menschen den Sätzen des Widerspruchs und des zureichenden Grundes unterliegt. Ohne die erfolgreiche Anwendbarkeit dieser Sätze wäre die Willensfreiheit widersprüchlich oder eine grundlose Freiheit, eine bloße Zufälligkeit. Leibniz opponiert damit zugleich gegen jene Scholastiker, welche die Willensfreiheit als *libertas indifferentiae* ausgelegt haben.

Kants Ambition ist es offenkundig, in Auseinandersetzung mit dieser systematischen Problemlage bei Leibniz zu einem neuen, den Standards kritischer Vernunft genügenden Gesamtresultat zu gelangen. In diesem Sinne wird dafür argumentiert, dass eine transzendentale Freiheit im intelligiblen Bereich und eine Notwendigkeit im Bereich der gesetzmäßigen Natur zwar miteinander kompatibel sein können, dies aber lediglich unter der Voraussetzung, dass sie je eigenen Welten zuerkannt werden. Die Welt der Freiheit ist deshalb von der Welt der Naturnotwendigkeit und damit auch von einer höheren Notwendigkeit, wie Leibniz sie supponiert hat, zu trennen. Auf der Grundlage dieser Trennung lässt sich Kant zufolge eine moralrelevante Willensfreiheit dahingehend ausformulieren, dass sie als Vermögen des Menschen verstanden werden kann, Maximen in Ansehung des Sittengesetzes selbst zu wählen. Dabei definiert Kant die Willensfreiheit (ab 1797 Freiheit der „Willkür") als das Vermögen des Menschen, sich selbst „unabhängig von allen empirischen Bedingungen (dem Sinnlichen überhaupt)", somit allein dem Sittengesetz gemäß zu bestimmen.[13] Das im Sinne einer *libertas indifferentiae* interpretierbare Vermögen des Wählens mo-

[13] KANT: *Die Metaphysik der Sitten*. AA VI, 221.

ralrelevanter (guter oder böser) Maximen, das „Vermögen der Wahl, für oder wider das Gesetz zu handeln",[14] soll als ein der intelligiblen Willkürfreiheit unter- und zugeordnetes empirisches Vermögen der Willkürfreiheit eingestuft werden. Damit liegt auch eine entsprechende Antwort auf Leibniz' Haltung zur Indifferenzfreiheit vor.

Es sei nicht übergangen, dass Habermas ausgehend von einer klassifizierenden Betrachtung zum Begriff der Selbstgesetzgebung an ein einschlägiges Problem heranführt, das bei der Nachverfolgung der Systematik von Kants Konzept moralischer Freiheit aufgeworfen wird. Es stellt sich die Frage, ob das Vermögen der freien Maximenwahl nicht zur Farce wird, wenn es einem Freiheitsvermögen, dem ausschließlich sittliches Handeln entspringen kann, eingegliedert ist. Habermas nimmt dazu Stellung und argumentiert dafür, dass man bei Kant von einem „zweistufigen", sowohl „kognitiven" als auch „volitiven" Begriff der Willensfreiheit auszugehen habe (343f.). Willensfreiheit bedeute zum einen, dass der Wille in einer kognitiven Weise an das Sittengesetz gebunden sei, zum anderen, dass er unweigerlich frei angesichts des Sittengesetzes entscheide, somit als ein Vermögen des „‚Ja- oder Neinsagen-Könnens'" zu interpretieren sei (344). Die volitive Seite soll demnach, so die naheliegende Schlussfolgerung von Habermas, der kognitiven weder widersprechen noch untergeordnet sein.

Meines Erachtens verfolgt Habermas an diesem Punkt eine bedenkenswerte, am Ende allerdings auch eine in ihrer Herkunft der Klarstellung bedürftige Auslegung zum moralrelevanten Freiheitsbegriff kantischer Richtung. Es handelt sich um eine Auslegung, die man in erster Linie nicht mit dem Haupt der kritischen Philosophie, sondern mit dem Kantianer Reinhold, genauer: mit Reinholds pointiert anti-fatalistischer Interpretation der kantischen Willensfreiheit, in Verbindung zu bringen hat. Reinhold hat eine vergleichbare zweistufige Freiheitskonzeption als Antithese zum Freiheitsverständnis des Kantianers Carl Christian Erhard Schmid verfochten und um 1797 ebenfalls den Kant der *Metaphysik der Sitten* damit konfrontiert. Schmid trat für die als „intelligibler Fatalismus" bekannt gewordene Ansicht ein, dass einzig und allein das Vermögen, sich unabhängig von sinnlichen Antrieben zu bestimmen, und damit eine Vermögensbestimmung, die dem Sittengesetz je schon konform sei, als moralische Willensfreiheit gelten könne. Im Bestreben, die Zurechnung und Verantwortung des Menschen angesichts moralischer Forderungen ohne Abstriche zum Ausdruck zu bringen, ergriff Reinhold im Gegenzug für die Ansicht Partei, die moralrelevante Willensfreiheit sei ausgehend vom Gedanken der Annehmung guter oder böser Maximen zu fassen und so primär als Vermögen, sich für oder gegen das (als Freiheitsgesetz gefasste) Sittengesetz zu entscheiden,

[14] KANT: *Die Metaphysik der Sitten*. AA VI, 226.

zu definieren.[15] Mit Reinhold wurde so erstmals nicht nur der kognitiven, sondern auch der volitiven Stufe des moralrelevanten Freiheitsbegriffs kantischer Art angemessen Rechnung getragen.

1.5 Vernünftige Selbstgesetzgebung – eine Verkürzung von Kants Erkenntnisauffassung

Neben der Zusammenstellung und Kontrastierung mit Hume ist für Habermas' Kant-Bild der Ausgang von dem erwähnten Paradigma einer gegenüber der Aufklärungsphilosophie des 17. Jahrhunderts radikalisierten Subjektphilosophie von essenzieller Bedeutung. In Abhebung von Humes empiristischer und skeptizistischer Variante dieses Paradigmas stellt Habermas bei Kant eine transzendentale Form von Subjektivität und Vernunft in den Mittelpunkt, die „*von Haus aus*" ein „praktisches Vermögen, das begriffliche Operationen und Handlungen steuert", sein (306) und die sich in der Summe als vernünftige „Selbstgesetzgebung" (316, 319) auf den Begriff bringen lassen soll. Habermas schärft dazu ein, dass „*der gemeinsame Nenner der vernünftigen Selbstgesetzgebung* nicht über die Unterschiede hinwegtäuschen" dürfe (315).

Als aufmerksamer Leser kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass Habermas in der Sache allerdings auf die erforderlichen Unterscheidungen kaum geachtet hat. Bei seinen Einlassungen zu Lehrstücken der theoretischen Vernunftkritik reiht Habermas Aussagen Kants zum Subjekt, das „von innen affiziert wird" (312) und sich so in verdeutlichender Weise seiner eigenen Formen zu vergewissern vermag, Aussagen zum Subjekt, das die Einheit als „transzendentale Apperzeption" stiftet (314) und auf diese Weise Einheit und Gegenständlichkeit innerhalb des Mannigfaltigen in der sinnlichen Anschauung ermöglicht, sowie Aussagen zum Subjekt, das mittels der Kategorien die „Grundsätze des reinen Verstandes" autorisiert (336), die ihrerseits transzendental bewiesen und als objektiv gültig ausgewiesen werden, aneinander, ohne die verschiedenen Subjektfunktionen und Begründungsstufen kenntlich zu machen. Bei Habermas reduziert sich alles auf das Narrativ einer sich ihrer eigenen Operationen und Erzeugungen vergewissernden Vernunft, die außerdem je schon auf den Begriff der Selbstgesetzgebung der praktischen Vernunft abgezweckt sein soll. Hinzu kommt, dass Habermas der Ansicht ist, Kant habe den Nachweis synthetischer Erkenntnis a priori anhand der Frage geführt, „wie" eine solche Erkenntnis, die sich als Faktum je schon voraussetzen lasse, möglich sei (319, 335), somit in einer regressiven Form. Dass Kant darauf Wert gelegt hat, diese Erkenntnisart gerade auch in progressiver Form, nämlich mittels eines trans-

[15] Zur dieser Positionierung Reinholds und zu der daraus entstandenen Kontroverse mit Schmid und Kant siehe: BONDELI, M.: *Freiheit, Gewissen und Gesetz. Zu Kants und Reinholds Disput über Willensfreiheit*, in: *Natur und Freiheit*. Akten des XII. Internationalen Kant-Kongresses, hg. von V. Waibel, M. Ruffing, D. Wagner. Berlin: de Gruyter 2018, Band 1, 529–544.

zendentalen Beweises anhand des Prinzips der Ermöglichung von Erfahrung, zu begründen und damit die Frage des „ob" zu beantworten, wird übergangen. Symptomatisch für diese Verkürzungen ist, dass Habermas den Kant der theoretischen Vernunftkritik insgesamt nur als transzendentalen Subjektivisten und Idealisten kenntlich macht und nicht zugleich als Widerleger des Idealismus, als empirischen Realisten und Vertreter einer Objektivität des Erkennens.

Man wird hier vielleicht einwenden, dass solche Differenzierungen für Habermas' Gedankenführung von nebensächlicher Bedeutung sind, wird er doch im Folgekapitel zur „linguistischen Wende" und zu Hegels Auffassung des objektiven Geistes eine fehlende kommunikative Dimension in Kants Begriff transzendentaler Subjektivität anprangern und nicht ein erkenntnismethodisches Objektproblem behandeln. Dennoch sollten sie aus Gründen der Sachrichtigkeit und Ausgewogenheit dem Ziel der Untersuchung nicht aufgeopfert werden. Davon abgesehen hätte Habermas auf der Basis einer eingehenderen Betrachtung zu Kants Erkenntnisbegriff an späterer Stelle darlegen können, dass Kants transzendentale Fragestellung nicht erst (und auch nicht nur) bei Peirce in eine „Logik der Forschung übersetzt" wird (706). Schon Kant hat seine Kategorienlehre und die hierbei begründeten Gegenstände möglicher Erfahrung so gefasst, dass dieses Ergebnis in die Richtung einer mit Anwendungsschritten und Hypothesen operierenden Erforschung der Erfahrungswelt fortgeführt werden kann. Er hat mit diesem Ausblick einen Weg eröffnet, der über Nachkantianer wie Jakob Friedrich Fries zum Falsifikationismus Karl Raimund Poppers führt.

1.6 Kritik an der Postulatenlehre und der Vorschlag einer bescheideneren Auslegung derselben

Aufgrund vorangegangener Untersuchungsresultate zur „okzidentalen Konstellation von Glauben und Wissen" ist es verständlich, dass Habermas in einem weiteren Schwerpunkt den Kant der Postulate der praktischen Vernunft kommentiert und einer kritischen Beurteilung unterzieht. Es ist vorauszuschicken, dass die Postulatenlehre schon im Kreis der ersten Gegner und Anhänger Kants ideologisch und sachlich stark umstritten war. Während frühe Kantianer wie Reinhold sie als revolutionär und als vorbildhaft für jede kommende religiöse Aufklärung betrachteten, erkannten andere avancierte Selbstdenker darin eine ungereimte Übertragung moralischer Vollkommenheitsideen auf die Ideen von Gott und Seele, vor allem aber eine Assimilierung moralischer Pflichten an religiöse Glaubensgebote, was zur Aufweichung des resolut deontologischen Moralansatzes und der Moralautonomie führe. Der junge Schelling ging noch weiter und beklagte, dass dieses Lehrstück es der religiösen Orthodoxie ermögliche, ihre Dogmen ungehindert in Form von Postulaten aufrechtzuerhalten. Was die konzeptionelle Seite angeht, ist fraglich, welche Stellung man der Postulaten-

lehre im Verhältnis zu dem als Faktum der praktischen Vernunft statuierten Sittengesetz, zu den die Motive moralischen Handelns betreffenden Triebfedern der moralischen Vernunft, zu dem als moralischer Zweck verstandenen und postulierten höchsten Gut, der Idee einer moralischen Welt, bestehend aus Moralität und Glückseligkeit, sowie schließlich zu geschichtlich-kulturellen Bedingungen oder Mitteln, die dem moralischen Zweck adäquat sind, zuerkennen soll. Ausgehend von der Tatsache, dass Kant aus dem Sittengesetz im Sinne einer Pflicht die Idee eines zu realisierenden höchsten Gutes fordert, die Postulate des Daseins Gottes und der Unsterblichkeit der Seele dabei als Komponenten des höchsten Gutes begreift, sieht man sich veranlasst, die Postulate zum moralischen Zweck zu rechnen. Auf der Basis von Kants Aussagen zu einer Moral, die nicht zwingend auf Religion angewiesen ist, tangieren die Postulate aber auch die Sphäre moralischer Triebfedern und Mittel. In diesem Falle erscheinen die Idee einer unsterblichen Seele, die es als Forderung einer unendlichen Annäherung an einen moralischen Endzustand zu übersetzen gilt, und die Idee Gottes als Urheber, Erhalter und Richter der moralischen Welt – vergleichbar mit den moralischen Triebfedern der Pflicht und Achtung – in der Funktion eines seelisch-geistigen Anreizes, dem Sittengesetz auch dann zu folgen, wenn diesem nicht je schon aus reiner moralischer Vernunfteinsicht entsprochen werden kann.

Was Habermas' Interpretation von Kants Postulaten der praktischen Vernunft angeht, überrascht diese zunächst mit einer „kühnen Lesart" (327) des Gottespostulates. Habermas zufolge hat Kant den moralischen Gott in der spezifischen Rolle des uns gnädigen Gottes in einer vorgängigen Weise an das Sittengesetz gekoppelt und damit im Subtext ausgesagt, „die vernünftige Freiheit des menschlichen Willens" bestehe in der „Bereitschaft, sich der ‚Natur' des Moralgesetzes (der als Gnadenwirkung interpretierten *Anlage* zum Guten) eher zu unterwerfen als der Natur unserer Affekte und Triebe, um diese Anlage ‚zur Wirkung' kommen zu lassen" (327f.). Für eine solche, an Luthers Idee des je schon fehlbaren und der Gnade Gottes bedürftigen Menschen herangerückte Lesart des Sittengesetzes bietet Kants Assoziierung der Autonomie mit einer Unterwerfung unter das Sittengesetz wohl einen gewissen Anhaltspunkt. Doch ist sie vor anderem Hintergrund kaum mit Kants Lehre vereinbar. Abgesehen davon, dass Kant sich generell gegen Versuche aussprach, das Sittengesetz durch Gottesideen zu „personificiren",[16] besteht ein unmittelbarer Grund, der gegen Habermas' Deutung spricht, Kant gehe unterschwellig von einem gnadenbehafteten Sittengesetz aus. Die Befolgung des Sittengesetzes in der Form des kategorischen Imperativs ist Kants Ansicht nach dem Menschen als vernünftigem, moralfähigem Wesen allein möglich und zumutbar, somit ohne Gna-

[16] Siehe KANT: *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*. AA VIII, 405.

denwirkung (sei diese ererbt oder nachträglich). Der Mensch ist vermögend, von dem mit dem Sittengesetz geforderten Verallgemeinerungstest Gebrauch zu machen. Die Gnadenwirkung Gottes wird erst dann bedeutsam, wenn die Vorstellung der Realisierung des höchsten Gutes und damit die Ideen der moralischen Perfektibilität und der Glückwürdigkeit des Menschen ins Spiel kommen. Dieser Unterteilung entsprechend, geht bei Kant der Unterwerfungsgedanke bei der Befolgung des Sittengesetzes mit einem moralischen Gefühl der Achtung vor dem Gesetz einher und nicht mit einer Gefühlslage, die einem Sünden- und Gnadenbewusstsein entspricht.

Im Weiteren schließt Habermas in kritischer Absicht an den mit dem Triebfederbereich verklammerten Aspekt der Postulatenlehre an. Kants Postulate des Daseins Gottes und der Unsterblichkeit der Seele sind seines Erachtens die Reaktion auf ein „Problem der Zumutbarkeit" (323). Kant habe die Postulate als Hilfsmittel eingeführt und bewahrheitet, als Hilfsmittel, ohne die das „hoch motivierende Streben" (333) des Menschen nach Moral und Glückseligkeit kaum möglich wäre. Ein solcher Mittel- und Motivationszusammenhang ist bei Kants Postulatenlehre sicherlich nicht von der Hand zu weisen. Und er ist meines Erachtens aus den Bedürfnissen, die wir als vernünftige, moralische Wesen anmelden, auch zu rechtfertigen. Wenn wir das Sittengesetz befolgen, möchten wir auch in einer möglichst moralischen, gerechten Welt leben, in einer Welt, in der unser moralisches Handeln nicht untergraben und ausgebeutet wird. Doch käme es meines Erachtens einer unzulässigen Engführung gleich, würde man Kants Postulatenlehre nur in diesem Bereich der Mittel, Motive und Bedürfnisse betrachten. Kant gibt mit der Postulatenlehre ebenso eine Antwort auf die Frage, wie die künftige Welt im religiösen Bereich für ein moralisches Wesen beschaffen sein soll. Mit anderen Worten: es geht gleichzeitig um die Ausgestaltung des moralischen Zwecks, an dem das Recht, die Ästhetik und schließlich die Religion teilhaben. Von daher werden die Postulate Gottes und der Seelenunsterblichkeit nicht nur in einer der Moral förderlichen Funktion betrachtet, sondern auch im Sinne einer in kommender Zeit und bereits jetzt im Keim lebbaren, praktizierbaren religiösen Form.

Aus einer anderen Perspektive wird eine solche erweiterte Deutung der Postulate von Habermas denn auch konzediert. Jedenfalls artikuliert er schließlich eine zusätzliche Kritik an der Postulatenlehre, die darauf schließen lässt, dass diese auch im Hinblick auf einen Bereich moralischer Zweckmäßigkeit, der nicht mit der Triebfederfrage zusammenfällt, ernst zu nehmen ist. Die Kritik lautet, Kants Postulate Gottes und der Seelenunsterblichkeit beruhten „auf der *falschen Voraussetzung*", „dass die Beförderung dieser überschwänglichen Ziele als moralische Pflicht qualifiziert werden" könne (333). Darin stecken näher besehen zwei Vorwürfe, nämlich dass erstens die Ziele überschwänglich seien, im Grunde gar nicht eingelöst werden könnten, dass zweitens der falsche Weg ihrer Realisierung eingeschlagen werde. Die Realisierung werde einer individuellen moralischen Pflicht

überantwortet, könne realistischerweise aber nur durch eine „solidarische" und kollektive „Anstrengung" geleistet werden (333, 357).

Habermas wiederholt an dieser Stelle seine bekannte Kritik an Kants einsamem, monologischem Verfahren der Begründung und Durchsetzung von Moral. Vielleicht stärker als in früheren Stellungnahmen wird im vorliegenden Fall auf mögliche Einwände geachtet, mit denen sich diese Kritik entkräften ließe. In diesem Sinne bemüht sich Habermas um eine Einbeziehung von Kants religionsphilosophischem Postulat einer Vergesellschaftung der Moral in einer Gemeinschaft, die *„ethischer Staat"* heißen darf,[17] sowie von Gemeinschaftsideen, die sich aus Kants geschichtsphilosophischer und teleologischer Vernunftkonzeption ergeben. (Weshalb Habermas nicht auch die ästhetische Urteilskraft und deren Aufgabe einer Kultivierung des „Gemeinsinnes"[18] beachtet hat, bleibt ein Rätsel.) Auf den Punkt gebracht lautet bei dieser Durchmusterung Habermas' Befund, dass Kants „teleologische Urteilskraft mit ihrem selbstkritisch eingeschränkten Erklärungsanspruch eine Perspektive für die Suche nach Spuren der Vernunft in der Geschichte" eröffnet habe, welche „die Junghegelianer fortsetzen werden" (368). Diese Perspektive sei aber zu schwach und zu vage, um einen Weg zu tatkräftigen solidarischen Moralleistungen aufzeigen zu können. Dasselbe abschlägige Urteil gilt nach Habermas für die anderen Vereinigungsideen Kants. Zur Idee der Realisierung moralischer Zwecke in einem „ethischen Gemeinwesen" merkt Habermas an, dass das moralisch handelnde Subjekt hier „grundsätzlich überfordert wird", zumal ein solches Gemeinwesen „sich nur als Erzeugnis eines solidarischen Zusammenwirkens aller denken lässt" (357).

Diese realistische, den Beizug stärkerer solidarischer Potentiale anempfehlende Einschätzung hat wohl ihre Berechtigung. Doch wäre hier ebenfalls zu erwägen, ob Kant mit seiner Idee des ethischen Gemeinwesens, die durch Bestimmungen und Kennzeichen der unsichtbaren und sichtbaren Kirche konkretisiert wird, nicht auch kleinere Ziele als jenes eines rechtlichen und moralisch-religiösen Endzustandes der Geschichte im Blick gehabt hat. Die Jenaer Kantianer Reinhold und Schiller jedenfalls haben bei der Rezeption dieser Idee spontan an die Gründung intellektueller Zirkel, die moralische und politische Reformen einleiten können, gedacht und nicht, wie Habermas, an einen fernen kantischen Gottesstaat.

II. Hegel: Rückkehr zu einer Metaphysik alten Stils und scheiterndes Voranschreiten zu einer kommunikativen Form von freier Vernunft

In Abschnitt IX gelangt Habermas nach der Beschreibung eines Paradigmenwechsels von der Subjektphilosophie zu einer Philosophie des objekti-

[17] Siehe Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. AA VI, 94.

[18] Siehe Kant: *Kritik der Urteilskraft*, § 40; AA V, 293.

ven Geistes sowie nach der Behandlung der „linguistischen Wende" bei Herder, Schleiermacher und Wilhelm von Humboldt zu einem Hegel als Metaphysikerneuerer und Geschichtsdenker. Dabei ist der Darstellungsgang zur sprachphilosophischen Wende nicht, wie man auf den ersten Blick annehmen könnte, ein Umweg oder Nebenweg zu Hegel. Er ist der Hauptweg, zumal er sich innerhalb der untersuchten Gesamtetappe als die entscheidende Denkbewegung in der Herausbildung des Paradigmas der kommunikativen Vernunft erweist. Als Philosoph des objektiven Geistes trägt Hegel zwar zur Infragestellung des Paradigmas der Subjektphilosophie bei, wird aber von der einschlägigen Entwicklung überholt. Zwar können ihm aufgrund seiner bahnbrechenden Fähigkeit, die mit der Französischen Revolution in Gang gesetzte neueste Gesellschaftsdynamik auf den philosophischen Begriff zu bringen, und aufgrund seiner Kritik an Denkmustern der Subjekt- und Transzendentalphilosophie bleibende Verdienste zuerkannt werden. Doch befindet sich Hegel mit seiner retardierenden, hinter die kritizistischen Einsichten Kants zurückfallenden Stellung zur Metaphysik auf einem Holzweg.

Enttäuscht sieht sich mit Abschnitt IX jene Leserschaft, die etwas zum nachkantischen Denkweg und Diskurs über vernünftige Freiheit nicht nur bei Hegel, sondern gleichfalls bei Reinhold, Fichte, Schelling, Schiller, den Neoskeptikern, den frühromantischen Freunden Schleiermachers und anderen Protagonisten des Deutschen Idealismus erfahren möchte. Diese Namen oder Strömungen kommen bei Habermas, wenn überhaupt, nur *en passant* vor. Zwar ist es als Gewinn zu werten, dass er nicht einem gängigen Stufen- und Königsweg von Kant zu Hegel folgt und dass er mit den Ausführungen zu Themen der Sprache weniger bekannte Mitstreiter der Epoche Kants und Hegels in den Vordergrund rückt. Doch bleibt mit seinen generellen Schwerpunktsetzungen das an Ideen und Perspektiven reiche und innovative Potential nachkantischen Philosophierens unausgeschöpft. In einem schon erwähnten früheren Text hat Habermas im Anschluss an die „Bewußtseinsphilosophie" Kants immerhin noch die Interpersonalitätslehre Fichtes behandelt und dafür argumentiert, dass hiermit „ein Schritt in die Richtung einer Theorie der Intersubjektivität" vorliege, die allerdings „erst von Humboldt auf Prämissen der Sprachphilosophie umgestellt" werde.[19] Diese Lehre, die Fichte gerade auch für ein Verständnis von Sprache, deren Hauptfunktion die auf Verständigung zielende und mittels „Wechselseitigkeit" vor sich gehende „Mitteilung" von Gedanken sein soll,[20] fruchtbar gemacht hat und die bis in unsere Gegenwart die phi-

[19] Siehe *Nachmetaphysisches Denken*, 196–198.

[20] Siehe FICHTE: *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache. Werke* VIII, 308f. – Zu Fichtes Sprachansatz beachte man IMHOF, S.: *„Kann der Mensch ohne Sprache gedacht werden?" Die transzendentale Rolle der Sprache bei Fichte*, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 55 (2008) 2, 356–378.

losophische Diskussion zum Begriff der Anerkennung mitbestimmt, fällt nun in Habermas' Neudarstellung, abgesehen von einem kurzen Rückverweis (460, Anm.), vollends aus dem Raster.

2.1 Die „linguistische Wende" – eine Wurzel auch bei Locke, Leibniz und Reinhold

Die bei Habermas besprochenen sprachphilosophischen Erträge Herders, Schleiermachers und Wilhelm von Humboldts können sich in Bezug auf das Voranschreiten des philosophierenden Geistes zu einer sprachlich verfassten, kommunikativen Vernunft in der Tat sehen lassen. Herder, der, ähnlich wie Jacobi, die Philosophie des Deutschen Idealismus durch Denkvoraussetzungen und Debatten beeinflusst, wird mit seiner These, wonach die Sprache in ihrer Darstellungs-, Mitteilungs- und Verständigungsfunktion mit dem Gebrauch der Vernunft je schon Hand in Hand geht, maßgebend für ein Sprachverständnis, welches man im Rückblick als anti-repräsentationalistisch oder auch anti-instrumentalistisch bezeichnen wird. Denn Herders These besagt, dass Wörter nicht Ausdruck oder Instrument, sondern vielmehr Erzeuger und inneres Organ einer Vorstellung, Idee oder eines Gedankens sind. Dem Philosophen, der an die Klarheit und Deutlichkeit von Begriffen appelliert, hält Herder entgegen, dass sich Begriffe nie anders denken und verwenden lassen als durch Wörter einer Sprache, die ihrerseits eine bestimmte Sprachgemeinschaft voraussetzt. Mit Herder wird somit, wie Habermas hervorhebt, die „konstitutive Rolle" des Wortes (436) für begriffliches und urteilendes Denken geltend gemacht. Beim Frühromantiker und späteren Theologieprofessor Schleiermacher wird Herders These der originären sprachlichen Verfasstheit des Denkens unter neuen Vorzeichen bekräftigt. Ein besonderes Augenmerk wird auf die hermeneutische und gesprächsdialektische Dimension der Sprache gerichtet. Wie Habermas hierzu resümiert, wird bei Schleiermacher das Denken zum einen als ein sprachliches Verstehen und Auslegen in der „dreistelligen Beziehung zwischen Interpret, Text und Autor" wahrgenommen (439), zum anderen als eine dialektisch-dialogische Gesprächsführung, die eine begründende Funktion erfüllen kann: „Die Gesprächsführung regelt den Austausch von Gründen" (448). Bei dem Bildungsreformer und ausgewiesenen Sprachforscher Wilhelm von Humboldt wird schließlich über die Einsichten Herders und Schleiermachers hinaus der Sprache in ihrer Zeichen- und Strukturfunktion Beachtung geschenkt. Aufgrund vergleichender Studien wird herausgearbeitet, dass bei aller Verschiedenheit und Individualität der nationalen und lokalen Sprachen allgemeine Strukturen im Sprachaufbau existieren. In der von 1827 stammenden Untersuchung *Über den Dualis* gibt Humboldt hierzu das Resultat wieder, in allen Sprachen komme im Fall der Zusammenstellung der Pronomen zum Ausdruck, dass der Mensch sich nach einem „dem *Ich* entsprechenden *Du*" sehne, sich hingegen zu jenem Ding

oder Wesen, das er „*Nicht-Ich*" oder „*Er*" nenne, distanziert verhalte. Dieser duale, das „Einheimische und Fremde" trennende „Urtypus aller Sprachen" drücke sich durch eine als hauptsächlich einzustufende „Unterscheidung der zweiten Person von der dritten aus."[21] Mit dieser Feststellung ist Humboldt Habermas zufolge Initiator einer „genialen Untersuchung des Systems der Personalpronomina, dessen Drei-Personen-Beziehungsstruktur sich in allen Sprachen wiederfindet" (458). Und nicht nur dies. Humboldt gelangt zu nichts Geringerem als zur „Entdeckung der performativen Dimension der Ich-Du-Beziehung" (462). Er macht, was Habermas allerdings erst auf der Basis einer eigenwilligen Einführung unterschiedlicher Redeperspektiven behaupten kann, deutlich, dass der „performative Sinn der reversiblen Ich-Du-Beziehung" von dem „referentiellen Sinn" der Ich-Es-Beziehung zu unterscheiden ist (459) und keinesfalls auf diesen letzteren reduziert werden kann. Nach der Darstellung von Habermas gelangt somit Humboldt in einer Spätphase des Deutschen Idealismus zur sprachpragmatischen Auffassung, dass unser Denken in intersubjektiv verfassten Sprechakten besteht, die eine individuierende Beteiligungs- und eine verallgemeinernde Beobachterperspektive kennen.

Bei übergreifenden Betrachtungen zu dieser erklärten „linguistischen Wende" expliziert Habermas, deren Entstehung verdanke sich wesentlich dem damaligen Erstarken der „Geschichtswissenschaft" (387) und der sich von einer Spezialdisziplin der Theologie und Jurisprudenz emanzipierenden „Hermeneutik" (412). Wie die besagte Wende angesichts der Tatsache, dass von einem *linguistic turn* in der Philosophie gemeinhin erst in Bezug auf das späte 19. oder frühe 20. Jahrhundert gesprochen wird, näher einzuschätzen ist, wird in der Folge ebenso wenig thematisiert wie der Befund, dass mit den Betrachtungen zu Herder, Schleiermacher und Humboldt nur ein beschränkter Bereich dessen abdeckt wird, was in der Periode des Deutschen Idealismus zum Verhältnis von Denken und Sprache aufgearbeitet und debattiert worden ist.[22] Im Hinblick auf das Verständnis späterer Stadien des von sprachphilosophischer Seite angeregten nachmetaphysischen Denkens wäre hier aber gerade ein erweitertes Spektrum zu berücksichtigen gewesen. So ist es insbesondere von Belang, dass sich im Deutschen Idealismus ebenfalls nachmetaphysisches Denken befördernde sprach- und zeichentheoretische Reflexionen finden, die an Problemlagen bei Locke und Leibniz anschließen.

Es sei daran erinnert, dass die Untersuchungen von Locke und Leibniz zum menschlichen Verstand das Verhältnis von Begriffen und Wörtern ein-

[21] Siehe W. von HUMBOLDT: *Schriften zur Sprache*. Stuttgart 1793 (Neudruck Reclam 2021), 24f.

[22] Einen reichen und differenzierten Überblick zur Pluralität sprachphilosophischer Ansätze und Sachthemen aus der Epoche des Deutschen Idealismus vermittelt die Studie von WESTERKAMP, Dirk: *Spekulative Epen. Studien zur Sprachphilosophie des Deutschen Idealismus*. Tübingen: Mohr Siebeck 2021.

schließen und zur Klärung von Fragen nach den diversen Funktionen, Systemen, Defekten und Verbesserungsmöglichkeiten der menschlichen Sprache führen. Locke zufolge ist die Sprache ein im Medium abstrakter und konventionell erzeugter Zeichen und Zeichenverbindungen bestehender Ausdruck von Vorstellungen von Gegenständen, wobei wir Wortzeichen vor allem zum Zwecke der Konservierung und Mitteilung unserer Vorstellungen verwenden. Für ein Problem der Sprache hält Locke dabei vor allem die Tatsache, dass Wörter uns irreführen oder bedeutungslos werden, sofern sie sich nicht auf Vorstellungen von Gegenständen beziehen. Insgesamt vertritt Locke eine Sprachauffassung, die insbesondere von seinen Kritikern als psychologisch, instrumentell und konventionell apostrophiert worden ist. Bei Leibniz deutet sich die Überzeugung an, dass die Sprach- und Zahlzeichen eine eigene, geistige und materielle Welt neben den Welten des Bewusstseins und der Gegenstände darstellen. In diesem Sinne wird in aufklärerischer Absicht sowohl über die Schaffung eines dem erkenntnistheoretischen Ideal begrifflicher Klarheit und Deutlichkeit förderlichen künstlichen Zeichensystems als auch über Reformen der natürlichen Sprache nachgedacht. Leibniz bestreitet dabei nicht, dass auch in der natürlichen Sprache Zeichen konventioneller Art vorherrschen, doch behauptet er im Gegenzug zu Locke eine (in einem nicht naiven Sinne) natürliche Zuordnung von Worten und Dingen und formuliert diese Zuordnung im Sinne eines Kriteriums der Wahrheit.

Dass in der Ära Kants Autoren wie Herder, Hamann und Jacobi mit dem Vorschlag an die Öffentlichkeit traten, Kants Vernunftkritik sprachkritisch zu läutern, hatte maßgeblich mit Vorgaben bei Locke und Leibniz zu tun. Mit diesem Vorschlag wurde die übliche Kritik am sprachphilosophischen Instrumentalisten und Konventionalisten Locke auf Kant projiziert und zum Anlass einer „Metakritik" der reinen Vernunft genommen. Die Position von Leibniz hingegen wurde anerkennend rezipiert und aufgrund ihres gehobenen Naturalismus und Harmonismus für fortsetzungstauglich erachtet. Vor diesem Hintergrund erweist sich Herders Absage an ein instrumentalistisches Sprachverständnis nicht nur als Wegmarke zu den Sprachuntersuchungen der Richtung Humboldts. Sie steht auch im Zusammenhang mit einer Wiederaufnahme sprachtheoretischer Ansichten Leibniz'scher Herkunft und wird so zum Impetus einer noch anderen sprachphilosophischen Untersuchungsrichtung. Der Kantianer Reinhold wird sich Herders Einsicht, wonach uns Begriffe nur als gesprochene und geschriebene Wörter einer Sprachgemeinschaft zur Verfügung stehen, anschließen und sie für sein gestecktes Ziel einer definitorischen Festigung von Kants Programm der Begründung von Erkenntnissen und moralischen Normen fruchtbar machen. Nach Reinhold ist es, wenn es in dieser Sache zu einem allgemeingültigen und allgemeingeltenden Resultat unter den Kant-Interpreten kommen soll, nicht ausreichend, eine gesteigerte Klarheit und Deutlichkeit von Begriffen anzustreben. Da wir uns in Wörtern und Sätzen aus-

drücken, müssen wir auch die Bedeutungen der jeweiligen Wortzeichen klären und dabei unbemerkte sprachliche Mehrdeutigkeiten aufdecken, die zu Missverständnissen oder bloßen Scheinverständnissen führen. Reinhold hat aus diesem Problemzusammenhang nach 1810 eine als *philosophia prima* einzustufende „Synonymik" entwickelt, deren Aufgabe darin besteht, mittels Aufstellung semantisch ausreichend bestimmter Wortfamilien die natürliche philosophische Sprache von irreführenden synonymen und homonymen Ausdrücken zu reinigen. Auf diese Weise wird das auf Leibniz zurückgehende Desiderat einer Reform der natürlichen Sprache mit Herders Forderung einer Einheit von Vernunft und Sprache kombiniert und zu einem Projekt gebündelt, das in die Richtung der neupositivistischen Sprachanalytik weist. Es versteht sich, dass hiermit nicht die kommunikative, intersubjektive Vernunft im Mittelpunkt steht, dass damit jedoch der Blick auf eine sprachkritische Seite des *linguistic turn* geworfen wird, die sich durch den Ansatz einer intersubjektiven Verständigung allein nicht erfassen lässt.

2.2 „Detranszendentalisierung" – eine fragliche Kennzeichnung der nachkantischen Denkentwicklung

Ein signifikantes Stichwort in Habermas' Nachzeichnung des Übergangs von einem subjektiven Geist kantischer Provenienz zu einem objektiven Geist im Sinne sowohl der „linguistischen Wende" als auch Hegels lautet „Detranszendentalisierung" (372f., 510f., 551f.). Damit soll gesagt sein, Kants Verständnis eines transzendentalen oder intelligiblen Subjekts, welches im Bereich sowohl der theoretischen als auch der praktischen Vernunft einen Ausgangspunkt darstelle, sei aus der Sicht einer Philosophie des sprachvermittelten, objektiven Geistes kritisiert und überwunden worden, da es sich als ein den Bereichen von Geschichte, Gesellschaft und Kommunikation entrücktes Subjekttheorem herausgestellt habe. Demgegenüber setze sich mit den sprachphilosophisch interessierten Autoren und mit Hegel die Einsicht durch, es sei von einem Subjekt auszugehen, das sich „mit seinen Ansprüchen im eingelebten Horizont einer Lebenswelt" vorfinde, „die es intersubjektiv mit anderen kommunikativ vergesellschafteten Subjekten teilt" (373). Habermas grenzt die so verstandene „Detranszendentalisierung" von Kants Konzept eines transzendentalen oder intelligiblen Subjekts von einer zu kritisierenden „Extranszendentalisierung" ab (372f.). Letztere soll besagen, dass Kants Konzept eines transzendentalen oder intelligiblen Subjekts über seine begrenzte Sphäre hinausgeführt und „in eine allumfassend inflationierte, das heißt alles einbegreifende Subjektivität" (372) eingegliedert worden sei. Habermas moniert damit, dass bei Fichte, Schelling und Hegel neben aller berechtigten Kritik an einem abstrakten, einseitigen Subjektverständnis Kants gleichzeitig eine wenig Erfolg versprechende, wenn nicht sogar eine für den Gang der aufgeklärten Vernunft

fatale Transformation von Kants Standpunkt des endlichen Subjekts zu einem neuen Standpunkt des unendlichen Subjekts oder absoluten Geistes stattfinde. Die besagten drei Denker, oder jedenfalls Schelling und Hegel, haben in dieser Beziehung „eine Denkfigur Plotins wieder aufgenommen und die rekursive Bewegung des absoluten Geistes als den totalisierenden Prozess einer derart sich entäußernden, sich selbst aufstufenden und wiederum einholbaren Reflexion ausbuchstabiert" (372f.).

Die Wiederausrichtung auf ein Unendliches, der sich Habermas fortan nicht weiter kritisch zuwendet, hat bekanntermaßen noch andere Konsequenzen. Sie führt zu einer Revision und einer darauf folgenden Elimination von Kants These der Unerkennbarkeit der Dinge als an sich betrachtet, was aus der Optik Kants einer Wiedereinführung des Dogmatismus gleichkommt, aus der Sicht Fichtes, Schellings und Hegels aber erklärtermaßen als Übergang zu einem gegenüber Kant vervollständigten, dynamisierten und durch Strukturen dialektischer Selbstbewegung bereicherten Idealismus und Idealrealismus begriffen wird. Der mit dieser Sichtweise von Neuem akzeptierte spekulative Monismus, der nicht selten unter der Losung einer Synthese von Kant und Spinoza stand, hat zur Folge, dass eine Kernaufgabe aller künftigen Philosophie darin gesehen wird, das Verhältnis von intelligiblem und empirischem Subjekt und damit letztlich von Subjekt und Objekt, Geist und Natur von einem Einheitsgrund her zu denken. Begriffe der Identität, Einheit, Vereinigung und Ganzheit werden so neben Subjekt und Autonomie zu neuen, sowohl systemisch als auch emanzipatorisch bedeutsamen Idealvorstellungen. Der Begriff der Vereinigung wird als Gegenbegriff zu Teilung, Erstarrung, Entfremdung und Herrschaft eingeführt. Er zählt so auch zum Hauptvokabular einer aufgeklärten, gegen Herrschaft von Menschen über Menschen und über die Natur gerichteten Vorstellung von Vernunft und Freiheit.

Desgleichen gehört zu jenem Vorgang, den Habermas „Extranszendentalisierung" nennt, ein an Resultate Kants anschließender Prozess erkenntnismethodischer und systemischer Selbstverständigung. Bei diesem von Reinhold, Fichte, Schelling, Hegel und anderen Mitstreitern des Deutschen Idealismus durchlaufenen Prozess wird Kants transzendentales Deduktions- und Beweisprogramm zunächst grundsatzphilosophisch gefestigt, danach im Hinblick auf ein Verfahren, das progressive, regressive und rekursive Denkschritte miteinander kombiniert, umformuliert. Dabei geht es bei dieser Umformulierung nicht um einen Bruch mit der bei Kant einsetzenden transzendentalen Frage nach der Bedingung der Möglichkeit von synthetischer Erkenntnis a priori. Es geht darum, im Umkreis dieser Frage ein verbessertes Begründungsverfahren zu generieren. Eine Rolle spielt dabei das Bestreben, Kants transzendentales Beweisargument, demzufolge die Kategorien des Verstandes im Bereich der Erscheinungen objektiv gültig seien, da sich durch sie allein Erfahrungssätze überhaupt artikulieren ließen, von einer angeblich fatalen Zirkularität zu befreien. Bei der Herausbildung ei-

nes verbesserten Begründungsverfahrens wird vornehmlich von der Ansicht ausgegangen, dass eine transzendentale Begründung von Erkenntnis gegenüber Kant holistisch zu erweitern sei, da die Gültigkeit von Erkenntnis von einem System des Erkennens abhänge. Dabei soll geklärt werden, welcher Anfang in einem System des Erkennens zu machen, welche Methode des Fortschreitens in ihm zu verfolgen und welche Art von Überprüfung seiner Resultate in Angriff zu nehmen sei. Spätestens mit Hegels System der Logik stoßen wir auf ein sehr entwickeltes und ausgereiftes Paradigma dieser systemischen Begründungsart. Und mit Marx' Methode der kritischen politischen Ökonomie liegt wenige Jahrzehnte danach ein weiterer großer Wurf dieser Richtung vor. Man hat es somit nicht unwesentlich der von Kant eingeführten transzendentalen Erkenntnisfrage zu verdanken, dass im Laufe des 19. Jahrhunderts die neue, mit der Französischen Revolution einsetzende Geschichtsepoche und die moderne bürgerliche Ökonomie in einer derart umgreifenden und vielschichtigen Form auf philosophische Begriffe gebracht werden.

Wie erwähnt, versteht Habermas unter „Detranszendentalisierung" den am Fortschreiten von Kant zu Hegel festzumachenden Übergang von einem transzendentalen zu einem in die Lebenswelt diffundierten und kommunikativ fundierten Subjektverständnis. Er kritisiert damit an der Vorstellung von transzendentaler Subjektivität unter anderen Vorzeichen nochmals das seines Erachtens defizitäre Subjektverständnis der kantischen Philosophie. Bemängelt wird also erneut, in der kantischen Philosophie sei weder das erkennende noch das wollende Subjekt ausgehend von einem intersubjektiven Subjektverhältnis begriffen worden.

An dieser Stelle wird man den Eindruck nicht los, dass Habermas ein Subjektproblem in ungerechtfertigter Weise zu einem Problem der Transzendentalität macht. Mit dem kritischen Kant wird unter „transzendental" vor allem eine über die formale Logik hinausgehende inhaltliche Logik, eine Logik, bei der methodisch oder beweistheoretisch mit der Frage der Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung und Erkenntnis operiert wird, verstanden. Nun gibt es wohl, wenn man bei Kant ansetzt, einsichtige Gründe, von Bedingungen zu sprechen, die mit dem Vermögen des erkennenden Subjekts zu tun haben und nicht von dem zu erkennenden Objekt ausgehen. Und insofern kann man auch von einer Verbindung von Subjektivität und Transzendentalität sprechen. Mit der Frage eines monologischen oder intersubjektiven Subjektverständnisses hat dies aber nichts zu tun. In beiden Fällen kann von einer transzendentalen Denkart die Rede sein. Kurzum: Habermas verfehlt mit dem Ausdruck „Detranszendentalisierung" die Sache, die er kritisiert. Es wird etwas „detranszendentalisiert", was mit „transzendental" gar nicht gemeint sein muss. Aber nicht nur dies. Habermas' Ausdruck „Detranszendentalisierung" verleitet auch dazu, jene Bedeutung des Transzendentalen, die im Erkenntnisbereich des Denkwegs von Kant zu Hegel von Belang ist, zu übergehen. Bei dieser Bedeutung

geht es wie gesehen nicht primär um eine Subjekt-, sondern um eine Methodenfrage. Nicht das Subjekt, sondern das Organ des Erkennens steht bei dieser Bedeutung zur Diskussion. Von daher besagt ein Fortschreiten zum Standpunkt der Intersubjektivität noch wenig über Erfolg oder Misserfolg im Gang des transzendentalen Erkennens.

Angesichts der Vielschichtigkeit, die sich bei der identitätsphilosophischen Denkströmung der Nachkantianer manifestiert, ist schließlich ebenfalls ein kritisches Wort zu Habermas' Beurteilung einer „extranszendentalisierten" kantischen Subjektivität angebracht. Zwar versteht sich, dass das Aufheben der transzendentalen in eine alles umgreifende Subjektivität keineswegs unproblematisch ist und unter den Maßstäben nachmetaphysischen Denkens, mit denen Habermas operiert, Rückschritt oder Eskapismus bedeutet. Doch gilt es gleichzeitig zur Kenntnis zu nehmen, dass bei den Nachkantianern ein Einheits- und Ganzheitsdenken und ein damit verbundenes Individualitäts- und Differenzbewusstsein ausgebildet wird, das sich unabhängig von der Makrostruktur einer totalisierenden Aufhebungsidee entfalten kann. Das monistische Identitätsdenken im Übergang von Kant zu Hegel bringt im Bereich der Naturphilosophie und der philosophischen Ästhetik Denkfiguren der (mit Ernst Bloch zu sprechen) Allianz von Menschen- und Naturwelt hervor, die sich fortan auch ohne Eingliederung in einen metaphysischen Rahmen und insofern unter nachmetaphysischen Voraussetzungen geltend machen lassen.

Dass dieser das Programm einer Dialektik der Aufklärung antizipierende Ansatz, auf einen aktuellen Stand gebracht, einer aufgeklärten Vernunft und Freiheit würdig und zuträglich ist, stellt sicherlich auch Habermas, der gelegentlich auf Friedrich Schillers ästhetisch-pädagogische Reaktion gegenüber der „modernen Entfremdungserfahrung" hinweist (402), nicht in Frage. Allerdings bleibt diese Denkfacette in Habermas' Gesamtsicht allzu weit hinter der Grundforderung einer intersubjektiv und solidarisch gestalteten Lebenswelt zurück.

2.3 Hegel – kein nachmetaphysischer, dennoch ein moderner und aktueller Denker

Kommen wir zu den Hegel gewidmeten Teilstücken aus Abschnitt IX. Habermas beginnt hier mit einem Vergleich Hegel'scher Ansichten mit Resultaten Herders, Schleiermachers und Humboldts und wendet sich danach einer Kontrastierung Hegels mit Kant zu. Zentral eingegangen wird auf das berühmte, für den Autor der *Grundlinien der Philosophie des Rechts* typische Bestreben, im Gegenzug zu Kant die praktisch-vernünftige Sphäre menschlicher Moralität an soziale Querelen um wechselseitige Anerkennung zu binden und in eine Beziehung zu sozialpolitischen Instanzen der Sittlichkeit sowie zur Weltgeschichte zu stellen. Ferner werden in konkretisierender Absicht wiederholt einschlägige Staats-, Religions- und Ge-

schichtsideen aus den von Schülern Hegels veröffentlichten *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* und *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* herangezogen. Im Blick auf ein Gesamturteil wird das Augenmerk erwartungsgemäß auf die Verortung der Position Hegels im Spannungsfeld von Metaphysik und Nachmetaphysik gerichtet. Es wird danach gefragt, inwieweit sich der in die Galerie der großen Metaphysiker gehörende Hegel dennoch für nachmetaphysisches Denken fruchtbar machen lässt. Die sprachpragmatischen Ergebnisse Herders, Schleiermachers und Humboldts sowie der metaphysikkritische und säkulare Standpunkt Kants bilden dabei den Maßstab für die Grenzziehung zwischen metaphysischem und nachmetaphysischem Denken. Daneben spielen der Sache nach in Habermas' Gesamtbeurteilung von Hegels Denken aber auch andere Zugänge eine Rolle. So ist bei ihm auch eine Vergegenwärtigung traditionell besprochener Verdienste oder Gebrechen der Philosophie Hegels bedeutsam.

Im Lager der Linkshegelianer und in heutigen sozialphilosophischen Strömungen, die an linkshegelianisches Gedankengut anschließen, ist es gang und gäbe, dem großen Weltweisen die Realität verdrängende Idealisierungen und ideologische Rechtfertigungen des Status quo zur Last zu legen, ihm aber immer auch bleibende philosophisch-wissenschaftliche Verdienste zuzuerkennen. Legendär in Bezug auf Letzteres sind die sinngemäß auf den jungen Marx zurückgehenden Behauptungen, Hegel sei der erste Philosoph, der die Weltgeschichte als Produkt menschlicher Selbsterzeugung durch Arbeit begriffen und sich ernsthaft mit der Veränderungsdynamik der modernen bürgerlichen Gesellschaft und ihrer politischen Ökonomie beschäftigt habe. Auch Habermas bewegt sich in seiner Weise innerhalb dieses linkshegelianischen Diskurses, würdigt er doch bei aller Kritik an den metaphysischen Verfehlungen Hegels dessen vorzügliche Fähigkeit, beim philosophischen Begreifen sozialpolitischer Verhältnisse „die zeitgenössische Politische Ökonomie im Blick" zu haben (475), sowie mit besonderem Nachdruck dessen Pionierleistung in der Zusammenführung der philosophierenden Vernunft mit einem methodischen Denken weltgeschichtlicher Zustände und Prozesse. Hegel, so liest man hierzu, sei der „erste *geschichtlich denkende* Philosoph", nehme als „Erster ein philosophisches Interesse an der Entstehung der europäischen Moderne" (473), sei der „Erste, der sich beim Übergang vom subjektiven zum objektiven Geist klarmacht, was es heißt, Spuren der praktischen Vernunft *in der Geschichte selbst* zu identifizieren" (510f.).

Es ist bemerkenswert, dass Habermas mit dieser Würdigung nicht nur die überragende individuelle Leistung eines philosophischen Gelehrten herausstellt, sondern auch zu erkennen gibt, dass offenbar nicht allein der Weg nachmetaphysischen Denkens eine fortschreitende Annäherung an das Ideal einer Welt, in der Vernunft und Freiheit den Ton angeben, ermöglicht. Jedenfalls wird mit Hegel als Denker der Geschichte und der europäischen

Moderne de facto eingeräumt, dass der in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts relevante Fortschritt im Bewusstsein von Freiheit und Vernunft nicht nur einer das Stadium der kommunikativen Vernunft antizipierenden „linguistischen Wende" und einem säkularen Denken kantischer Art zu verdanken ist, sondern auch einer kontinuierlich arbeitenden und ziemlich einsam voranschreitenden methodisch-wissenschaftlichen Vernunft. Es ist somit von einem Beitrag Hegels zum Verständnis der Moderne auszugehen, der unabhängig von der Frage nach metaphysischem oder nachmetaphysischem Denken besteht und beurteilt werden muss.

In einem auf das Jahr 1968 zurückgehenden Aufsatz mit dem Titel *Arbeit und Interaktion*[23] hat Habermas für die These Partei ergriffen, Hegel habe in seinen Jenaer Vorlesungen zur Philosophie des Geistes die Heranbildung des objektiven Geistes auf den Stufen des Arbeitsprozesses und des Gebrauchs von Werkzeug und Sprache anhand einer Matrix intersubjektiver Prozesse modelliert, diese zu einem späteren Zeitpunkt aber preisgegeben. Dieses in der Literatur als Hegel'sche Verdrängung der Intersubjektivität bekannt gewordene und seit längerem die Diskussion zum sozialphilosophischen Anerkennungsbegriff befeuernde Thema greift Habermas vor dem Hintergrund einer Unterscheidung zwischen metaphysischen und nachmetaphysischen Philosophemen erneut auf. Sein Ergebnis ist dabei unverändert kritisch. Es wird resümiert, der frühe Jenaer Hegel habe die „Kritik am Mentalismus", die sich bei Herder, Schleiermacher und Humboldt finde, ebenso gutgeheißen wie deren Parteinahme für Ideen der Intersubjektivität und der sprachlichen Vermittlung des Geistes. Doch sei Hegel schließlich bei seinen Stufendarstellungen zu den Begriffen von Subjekt und Geist nach dem Muster der „reflexiven Aufhebung der Substanz in das Subjekt" vorgegangen (471) und insofern im „Rahmen der Subjektphilosophie" verblieben (473). Von daher lautet das Verdikt, Hegel habe seinen Ansatz der Intersubjektivität konterkariert. Sein nachmetaphysisches Denken stehe hier, mit anderen Worten, unter dem Diktat der Metaphysik. Habermas knüpft an diese Diagnose am Ende ebenfalls eine sozialpolitische Pointe. Er erwähnt, dass Hegel die „demokratische Selbstermächtigung der französischen Nation zu Staatsbürgern" abgelehnt habe, und deutet dies als eine „Konsequenz aus der Anlage seiner nach Kant subjekttheoretisch erneuerten Metaphysik" (523).

Habermas' Einschätzungen sind hier insofern nicht von der Hand zu weisen, als Hegel den Fortschritt zu Freiheit und Vernunft in staats- und geschichtsphilosophischer Perspektive in der Tat einem anonymen oder zentralisierten Prinzip der Subjektivität überantwortet zu haben scheint. Doch ist einzuräumen, dass Hegel sein Konzept der Intersubjektivität in

[23] HABERMAS, J.: *Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser „Philosophie des Geistes"*, in: DERS: *Technik und Wissenschaft als „Ideologie"*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1968, 9–47.

manchen Systembereichen durchaus – und ohne Abstriche – geltend gemacht und darüber hinaus mithilfe von Überlegungen zur Sprache konkretisiert hat, bei denen neben den bekannten Auffassungen zum spekulativen Satz und zur Vereinigungsfunktion der Satzkopula folgerichtig auch die Rolle der Personalpronomina hervorgehoben wird. Unter dem Begriff des „Geistes", wie man ihn bei Hegel sowohl in den frühen Jenaer Jahren als auch in späteren Perioden findet, soll, so an einschlägiger Stelle der *Phänomenologie des Geistes*, ein irreduzibles Verhältnis von „Ich" und „Wir" begriffen werden. Die Einheit der diversen selbstbewussten Personen wird unter dem Dasein gelungener Anerkennungsbeziehungen ein „*Ich*, das *Wir*, und *Wir*, das *Ich* ist".[24] Dies spricht dafür, dass nach Hegel mit dem Auftreten des Selbstbewusstseins nicht nur ein Weg der Vermittlung mit der Substanz in Gang gesetzt, sondern ebenfalls, ähnlich wie in Humboldts Ich-Du-Beziehung, eine grundlegende und offenkundig auch genuin sprachlich verfasste Struktur der Intersubjektivität vorausgesetzt wird.[25] Von daher erweist sich Habermas' Ansicht, Hegel lasse die Intersubjektivität in einem Verhältnis von Subjekt und Substanz aufgehen, als verkürzt. Wenig einleuchtend ist zudem der von Habermas konstruierte Zusammenhang von Hegels Verbleiben bei einem Paradigma metaphysischer Subjektivität und dem erwähnten Demokratiedefizit. Was spricht prinzipiell dagegen, dass – dem Beispiel nicht weniger Kantianer und Fichteaner aus den 1790er-Jahren folgend[26] – auch unter Bedingungen einer (metaphysischen) Subjektphilosophie demokratisches Gedankengut geltend gemacht werden kann? In Sachen Demokratiedefizit ist nicht zuletzt auch zu bedenken, dass Hegel unter den Prinzipien der Substanzialität und Subjektivität zum Teil jene modernen ökonomischen, rechtlichen und politischen Errungenschaften auf den Begriff bringt, die zu den Voraussetzungen demokratischer Willensbildung gehören und insofern einer solchen Willensbildung nur beschränkt unterliegen können.

Am negativsten fällt Habermas' Bewertung der Philosophie Hegels verständlicherweise dort aus, wo in einem engeren Sinne deren Stellung zur Metaphysik und ihrer Geschichte zur Debatte steht. Hegel selbst versteht sich, ähnlich wie Kant, als kritischer Erneuerer der Metaphysik. Kants kritizistischer Richtschnur zufolge erweist sich Hegel aber als Befürworter einer neuen Metaphysik alten Typs. Mit seinem Anspruch, im Gegenzug zur Einschränkung der Erkenntnis auf den Bereich der sinnlichen Anschauung und Erfahrung wiederum eine Erkenntnis strenger Art, ein absolutes

[24] HEGEL: *Gesammelte Werke*, hg. von der Rheinisch-Westfälichen Akademie der Wissenschaften. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1968ff., Band 9, 108.

[25] Zum Vergleich Hegels und Humboldts, der belegen kann, dass die Unterschiede ihrer sprachphilosophischen Ansätze weit geringer sind als gemeinhin behauptet, siehe WESTERKAMP, Dirk: *Spekulative Epen*, 174–185.

[26] Man denke beispielsweise an den Kantianer und Reinhold-Schüler Johann Benjamin Erhard und dessen radikaldemokratische Forderungen.

Wissen, im Bereich des Übersinnlichen zu etablieren, teilt Hegel ein Grunddogma der vorkantischen Metaphysik. Wie mit dem Hinweis auf die Plotin-Erbschaft bei Schelling und Hegel schon vorweggenommen, lässt Habermas an diesem kritischen Befund denn auch keinen Zweifel. Seines Erachtens assimiliert Hegel einen Glauben alten metaphysischen Zuschnitts an ein neuartiges Wissen und „überbietet" damit „noch den Anspruch der christlichen Philosophie des Mittelalters" (481). Hegel passt sich mit seiner angeblich neuen Metaphysik der christlichen Dogmatik an und löst „Augustins Programm ein, indem er die anstößige Lehre der Trinität buchstäblich ‚auf den Begriff bringt'" (488). Hegel findet bei aller Modernität keinen Zugang zu einer säkularisierten Gestalt nachmetaphysischen Denkens. Im Gegenteil. Er „erneuert" das längst zu Ende gegangene „Zeitalter der Weltbilder" (506).

Eine dieses wenig schmeichelhafte Urteil mildernde, da gegenläufige Tendenz zeichnet sich nach Habermas allerdings dadurch ab, dass Hegel, wie sich dem Leser seiner *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* erschließt,[27] die „vormalige" oder vorkantische „Metaphysik" unisono als eine dingliche, auf ein Substanz- und Verstandesdenken fokussierte Form von Metaphysik beschreibt, als „Dogmatismus" einstuft und insofern entschieden von sich weist. Die vormalige Metaphysik war Hegel zufolge nicht in der Lage, ihren Gegenstand (die Substanz, Gott, das Eine) in seiner Selbstbewegung und seinem Werden zu begreifen. Demgegenüber soll die eigene Metaphysik dies nun leisten können, indem die Substanz mit einem Selbstverhältnis des Subjekts zusammengeführt, das Verstandes- zu einem Vernunftdenken erhoben wird. Habermas erkennt und anerkennt darin einen Hegel, der insofern „nachmetaphysisch" denkt, „als er die Totalität nicht mehr *als solche* zum Gegenstand macht – als Sein oder das Eine oder als Gott-und-die-Welt; er denkt sie stattdessen in Gestalt der *Performanz* der ‚aufhebenden' Vermittlungsakte aller transitorisch gesetzten Besonderungen und Vereinzelungen des Allgemeinen im konkreten Allgemeinen" (496). Hegels Umgang mit dieser performativen, vermittelnden Denkart, einer Denkart, die er in seinem System der Logik auch als Selbstbewegung des Begriffs kenntlich macht, erscheint Habermas zufolge in der Summe allerdings als ein scheiternder nachmetaphysischer Ausbruchsversuch aus dem Gefängnis der erneuerten Metaphysik. Der Fehler liegt dabei nach Habermas darin, dass der Geschichtsphilosoph Hegel von dieser Denkart in einer brachialen Weise Gebrauch gemacht hat. Im Unterschied zum irenischen Gesprächsdialektiker Schleiermacher setzt Hegel sich als ein politischer Dialektiker in Szene, der die Negation und Gewalt des Weltgeschehens abbildet. Von daher „verwandelt" sich „Schleiermachers buchstäbliche Dialektik des wahrheitsorientierten Austauschs von Argumenten und Gegenargumenten" bei Hegel „in die zur anonymen Gewalt gewordene Dy-

[27] Siehe HEGEL: *Gesammelte Werke*, Band 20, 70.

namik der als Schmerz der Entzweiung erfahrenen Negation, die im Weltgeschehen selbst operiert und die treibende Kraft für die Übergänge ‚von der Substanz zum Subjekt' darstellt" (496).

Hier sei der Gerechtigkeit halber daran erinnert, dass die vermittelnd-dialektische Denkart Hegels doch sehr wohl auch andere Seiten kennt. Wie man der Einleitung zur *Phänomenologie des Geistes* entnehmen kann, hat auch Hegel dialektisches Denken produktiv zugunsten der Wahrheitsfindung eingesetzt. Er hat zwar kein dialogisches Argumentationsmodell entwickelt, jedoch, wie Habermas aufgrund der Beschäftigung mit der Kant-Kritik Hegels aus diesem Text bekannt sein dürfte,[28] ein als Selbstprüfung des Bewusstseins umschriebenes Verfahren, das der Überprüfung der Ansprüche wahren Wissens dient und das sich mit seiner Idee des wechselseitigen Anmessens von Begriff und Gegenstand gewinnbringend auf heutige korrespondenz- und kohärenztheoretische Wahrheitstheorien beziehen lässt.

Vereinzelt zwar brauchbare Sachkritik, insgesamt aber im Blick auf nachmetaphysisches Denken wenig Fortschrittliches lässt sich Habermas zufolge schließlich jenem Hegel abgewinnen, der gegen Kants Standpunkt der Moralität jenen der Sittlichkeit in die Waagschale geworfen hat. Mit seiner teleologischen und damit konsequentialistischen Ethik der Sittlichkeit bleibt Hegel, was die Standards einer anhand der Unterscheidung von Sein und Sollen ausdifferenzierten, die Geltung von Normen prüfenden moralischen Vernunft betrifft, hinter Kants deontologischem und verfahrensethischem Ansatz zurück. Und mit seiner Befürwortung des Vorrangs sittlicher Staatzwecke gefährdet Hegel die kantische Idee moralischer Subjektautonomie. Gewisse Einwände Hegels gegen die von ihm als formalistisch, abstrakt und wirkungslos bezeichnete kantische Ethik lassen sich zwar so zuspitzen, dass sie der Behebung von Defiziten des kantischen Ansatzes dienen können. Doch rechtfertigen sie, wie Habermas meines Erachtens zurecht resümiert, keineswegs „Hegels Unterordnung der Moralität unter eine Sittlichkeit, mit der sich die zur objektiven Macht entfaltete Vernunft über den Eigensinn der Subjekte hinwegsetzt" (550).

Beachtenswert ist, dass Habermas an dieser Stelle Hegel erneut in einer übergeordneten Weise ein positiv einzuschätzendes Denken der Modernität und Aktualität zubilligt. Wie Habermas betont, eröffnet Hegel mit seiner historischen und machttheoretischen Betrachtung des Verhältnisses von Moralität und Sittlichkeit einen „neuen Diskurs". Er nimmt sich der Frage an, „wie sich im Rahmen einer kapitalistisch mobilisierten und beschleunigt komplexer werdenden Gesellschaft die prekäre Balance zwischen der Solidarität der vertrauten, aber poröser werdenden Herkunftsweisen einerseits und den funktionalen Imperativen der wirtschaftlichen Dynamik

[28] Zu beachten ist *Erkenntnis und Interesse*, 3. Auflage. Frankfurt a.M.: Surhkamp 1975, 14–35.

andererseits stabilisieren lässt" (548). Hegel wird hier von Habermas nachgerade zum Inspirator der Systemtheorie Luhmanns erhoben. Man könnte dieser Richtung folgend auch Hegels Standpunkt der Sittlichkeit anhand einer System- und Stabilitätsfrage auslegen: Es wird der Versuch unternommen, die ökonomischen, politischen und weltgeschichtlichen Bedingungen auszuloten, die es ermöglichen, das System der Menschenrechte aufzustellen, durchzusetzen und wirksam zu praktizieren. Mit diesen Überlegungen zu Hegel als modernem Denker wird in der Sache aber freilich auch nochmals unterstrichen, dass die Gegenüberstellung von metaphysischem und nachmetaphysischem Denken nur beschränkt aussagekräftig ist.

2.4 Hegel und die Religion. Die nötige Erinnerung an Hegels frühe Kritik an der christlichen Religion

Da Habermas seine Genealogie nachmetaphysischen Denkens zugleich als Reflexion zur heutigen Aufgabe des Philosophierens begriffen wissen möchte, bringt er bei seinen Einlassungen zu Hegel nicht zuletzt die von diesem eigens artikulierten Bedürfnisse, Ziele, Statusbestimmungen und Erneuerungsabsichten der Philosophie zur Sprache. Habermas tritt hier als psychologisierender Diagnostiker der Philosophie Hegels in Erscheinung. Diese soll in ihrer visionären Gestalt als eine heilend-religiöse Reaktion auf die „bestürzende Urszene der Auflösung der gesellschaftlichen Solidarität" auszulegen sein (479). Hegel wolle mittels seiner Idee der Sittlichkeit diese Solidarität auf einer historisch höheren Stufe wiederherstellen, was aber ohne entsprechende „Religion" nicht möglich sei. In diesem Sinne wird der in der Tübinger Theologie verwurzelte Hegel als Gelehrter und Denker ‚rekonstruiert', dem es von A bis Z um Erneuerung und Aktualisierung der Theologie, und zwar der christlichen, ging:

> Von den Tübinger Anfängen der romantischen Beschwörung einer erneuerten Volksreligion im *Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus* bis zur enzyklopädischen Zusammenfassung des reifen Systems ist Hegel davon überzeugt, dass die Philosophie das einzige Bedürfnis, das ihr eine Existenzberechtigung gibt, allein in der Rolle einer, sagen wir so: zeitgemäßen Theologie erfüllen kann. Sie soll nämlich den kultischen Kern aller Religionen auf ihren christlichen Begriff bringen und inmitten einer zerrissenen Moderne die Wiederherstellung der Integrität eines versöhnten Zusammenlebens lehren. (479)

Dieses (fast schon an Hans Küngs Hegel-Auslegung erinnernde) Bild von Hegel als versöhnend-religiösem Denker christlicher Provenienz hat einiges für sich, ist aber unvollständig und verkürzend. Der erwähnte Hegel der Tübinger Anfänge ist mit seiner Parteinahme für eine subjektive, nichtpositive Religion, ähnlich wie sein Jugendfreund Hölderlin, ein Anhänger der griechischen Volks- oder Gemeinschaftsreligion und zugleich ein vehementer Kritiker der christlichen Religion und Staatlichkeit. Bis ans Ende seiner Frankfurter Hauslehrerjahre verleiht er in einem polemischen Stil,

der sich bei seiner späteren progressiven Jüngerschaft wiederfinden wird, der Überzeugung Ausdruck, dass die christliche Religion, wie bereits die Geschichte ihrer Anfänge mit dem Leben und Wirken der Person Jesu zeige, eine typische Privatreligion und staatliche Herrschaftsreligion sei, somit eine Religion, die nicht zur Stiftung einer solidarischen Gesellschaft tauge.[29] Erst im Laufe seiner Jenaer Dozentur kann Hegel sich mit der christlichen Religion anfreunden und die Forderung einer neuen, öffentlichen und gemeinschaftstauglichen Religion mit religiösen Inhalten christlichen Zuschnitts verbinden. Zu dieser Wende kann Hegel unter anderem deshalb gelangen, weil er sich zunehmend auf christliche Liebes-, Aufhebungs- und Versöhnungsmotive konzentriert und die christliche Religion so an sein Ideal der griechischen Volks- oder Gemeinschaftsreligion adaptiert. Nicht ohne eine vorgängige Christianisierung des Hellenentums wird er zum Geschichtsphilosophen im Geiste der christlichen Welt. Darüber hinaus ist zu beachten, dass Hegel der Religion in ihrem Daseins- und Erneuerungsanspruch stets auch Grenzen gesetzt hat. Während er in einem Systemfragment aus dem Jahre 1800 noch betont, dass alle Philosophie „mit der Religion aufhören" müsse,[30] wird ab 1802, im Einklang mit der Forderung, spekulatives Wissen über allen Glauben zu erheben, die Philosophie als die oberste Stufe menschlicher Geistestätigkeit betrachtet und fortan bei den Bestimmungen zu dem Stufengebilde des absoluten Geistes von einem Ende nicht nur der Kunst, sondern auch der Religion gesprochen.

Natürlich bleibt bei Hegel die Religion und speziell die christliche auch mit dieser Endzeitthese insofern maßgebend, als die Philosophie erklärtermaßen religiöse Inhalte zu läutern und zu einer begrifflichen Form zu erheben hat. Und insofern ist Habermas' Auffassung wohl zutreffend, Hegel habe christliche Mythen der Trinität und Menschwerdung Gottes in eine logisch-philosophische Form transformiert. In Anbetracht der vorausgegangenen Radikalkritik an der christlichen Religion als einer Privatreligion und staatlichen Herrschaftsreligion ist aber Habermas' Meinung zu korri-

[29] Habermas hat bei einer früheren Bezugnahme auf den jungen Hegel der 1790er-Jahre dessen kritische Haltung zur christlichen Religion in einer abgeschwächten Form wiedergegeben. Seiner Ansicht nach ging es im Tübinger Kreis Hegels und Hölderlins um die Stiftung einer Volksreligion, die von vorneherein nicht nur griechischen Harmonieidealen, sondern auch dem Plan einer „reformatorischen Anknüpfung an das Urchristentum" entsprochen habe (siehe *Der philosophische Diskurs der Moderne*, 35). Das Bestreben, Hegel als gleichsam bruchlosen christlichen Vernunftdenker zu porträtieren, ist damit vorgezeichnet. Habermas hat bei dieser Bezugnahme bereits auch ausdrücklich das *Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* hinzugezogen und betont, dass Hegel mit ästhetisch-religiösen Vereinigungsideen im Sinne von Schillers ästhetischer Erziehung des Menschen sympathisierte, an dieser „ästhetischen Utopie" (44) aber zu zweifeln begann und sich seit der Jenaer Zeit klar davon abwandte. Jetzt wird auch diese ehemalige „romantische Beschwörung" der Volksreligion dem Hegel'schen Gesamtprojekt einer die Moderne versöhnenden christlichen Religion einverleibt.

[30] Siehe HEGEL: *Gesammelte Werke*, Band 2, 344.

gieren, mit Hegels erneuter Totalisierung des Religiösen komme es zu einem Rückfall hinter das mit der Aufklärung erreichte Konzept eines säkularen, sich von religiös-kirchlicher Vormundschaft emanzipierenden Staates. Der frühe Hegel lehnt den Kirchenstaat entschieden ab. Und so ist es auch beim späten Hegel. Im § 270 der *Grundlinien der Philosophie des Rechts* wird die „Trennung" von Kirche und Staat als richtige Maßnahme neueren Staats- und Religionsdenkens bezeichnet und damit ein Postulat des aufgeklärten Staatsdenkens mitbesiegelt. Wenn Hegel an dieser Stelle dennoch eine Übereinstimmung von Religion und Staat fordert, so ist dies nicht „zwingend", wie Habermas argumentiert, eine Folge davon, dass der Autor der *Grundlinien* keine „durchgängige Säkularisierung der Staatsgewalt" bzw. keine „vernunftrechtliche Begründung der Staatsgewalt" befürwortet (541). Die verlangte Übereinstimmung von Religion und Staat kann auch bestehen und besteht hier bei Hegel in der Tat auch deshalb, weil er an seiner jugendlichen Kontrastierung von Gemeinschafts- oder öffentlicher Religion und Privatreligion festhält. Entsprechend wird als Leitgedanke proklamiert, der Staat könne und solle Religion keineswegs befehlen, der Staat dürfe allerdings von einer durch philosophische Vernunft geläuterten Religion erwarten, dass diese seine Ziele der Sittlichkeit mitbefördere. Dieser Leitgedanke, mit dem an der Aufklärungs- und Vereinigungsfunktion der Religion festgehalten wird, hat einen eigenständigen Status. Hegel hätte ihn also auch im Falle einer vernunftrechtlichen und demokratischen Staatsbegründung vertreten können.

Habermas sieht dies offenbar anders. Um in diesem Punkt als positives Gegenbild zu Hegel nochmals die Exponenten der „linguistischen Wende" ins Spiel zu bringen, verweist Habermas schließlich auf Schleiermachers Plädoyer für eine nüchterne „funktionale Spezifizierung der Kirche auf Verkündigung und Seelsorge" (481), für einen „religiösen Pluralismus" (486) im Bereich der Religionswissenschaft sowie für die „nonkognitivistische Auffassung" einer Religion des Gefühls und der Anschauung (482). Es ist hier nicht in Abrede zu stellen, dass Hegel mit seiner Idee einer mit der philosophischen Vernunft und dem sittlichen Staatszweck konformen Religion zu einer anderen religionspolitischen Fraktion gehört als Schleiermacher. Ob dies aber ausreicht, Schleiermacher insgesamt als säkularen und „liberalen" Religionsdenker zu qualifizieren (485) und einem Hegel entgegenzusetzen, dessen Religionsidee eine „in der Tendenz gegenaufklärerische Konsequenz" aufweist (542), ist fraglich. Wir befinden uns nach 1815 in einer Phase der europäischen Restauration, in welcher aller Aufklärungsphilosophie im Namen der „christlichen Philosophie" der Kampf angesagt wird und in welcher der angebliche philosophische Pantheist Hegel weit eher als der wenngleich nicht unkritisch auftretende, so doch generell der bestehenden Religionspolitik angepasste Schleiermacher mit Anfeindungen seitens der christlichen Orthodoxie zu kämpfen hat.

Nicht beantwortet ist selbstredend auch mit einer günstigeren Einschätzung von Hegels philosophisch-religiösem Epos einer zu versöhnenden Moderne die Frage, wie zeitgemäß dieses intellektuelle Großprojekt für uns heute noch sein kann. Wird hier nicht etwas angestrebt, was sich inzwischen längst überholt hat und im Grunde schon zu Hegels Zeit sehr zweifelhaft war? Hegel hat, worauf Habermas an einer Stelle kurz eingeht (504), am Ende der *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* von einem „Mißton" gesprochen,[31] der sich beim Gedanken einstellt, dass eine Versöhnung nicht nur zwischen Religion und Philosophie, sondern auch zwischen philosophischer Religion und religiösem Bewusstsein des Volkes zustande kommen sollte. Hegel hat, mit anderen Worten, auf das Misslingen einer wirklichen Weltwerdung seiner Versöhnungsidee reflektiert und ist sich dabei auch seiner eigenen, von seiner linken Jüngerschaft später beklagten Verstiegenheit in eine hermetische philosophisch-religiöse Sphäre bewusst gewesen. Seine Krisenüberlegungen verschärfen sich für uns heute, wenn wir bedenken, dass zu seinen Zeiten die christliche Religion im Bewusstsein des Volkes doch immerhin noch gut verankert war. Was kann so für uns von Hegels Philosophie aktuell noch bleiben?

Sicherlich die unentwegte Absicht, den Fortschritt im Bewusstsein von Vernunft und Freiheit mit dem Ziel zu befördern, den Menschenrechten, dem politischen Frieden, der sozialen Gerechtigkeit und einem allgemeinen, gleichmäßigen ökonomischen Wohlstand der Menschen zum Durchbruch zu verhelfen, die Natur dabei nicht als Gegner, sondern als das Anderssein des Geistes zu betrachten. Um die hierfür nötigen solidarischen Kräfte aufbieten und bündeln zu können, braucht es wohl aber neue Ideen. Dabei kann in dieser Sache der Hegel in der Gestalt des Verfassers (oder Mitverfassers) des *Ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus* nach wie vor eine Anregung bieten. Denn dieser war mehr als nur Anhänger einer romantisch-ästhetischen Utopie. Er war der Überzeugung, zur Realisierung der großen Menschheitsziele bedürfe es der Vereinigungskraft einer neuen „Mythologie der *Vernunft*".[32] Und er dachte hierbei, seiner Zeit voraus, an eine ästhetische, religiöse und philosophische Kultur der kritischen Vernunft. Er war damit sehr nahe an jenem Programm der kommunikativen Vernunft, das Habermas bis heute verfolgt. Und Habermas selbst ist am Ende dem ganzheitlich-idealistischen Denkduktus des besagten Verfassers näher, als er dies wahrhaben möchte.[33]

[31] Siehe HEGEL: *Werke in zwanzig Bänden*. Ed. E. Moldenhauer und K.M. Michel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1971, Band 17, 342–344.

[32] Siehe HEGEL: *Gesammelte Werke*, Band 2, 616.

[33] Für Diskussionen und wertvolle Hinweise danke ich Jan Holzheu, Silvan Imhof und Jean-Claude Wolf.

Zusammenfassung
Habermas' neueste, im Rahmen einer umgreifenden Genealogie nachmetaphysischen Denkens unternommene Darstellungen zu Kant und Hegel sind insofern gewinnbringend, als Kants Konzeption der Vernunftkritik in produktivem Vergleich mit dem empiristischen Skeptizismus Humes, Hegels System der Vernunft in vertiefter Konfrontation mit sprachphilosophischen Ansätzen bei Herder, Schleiermacher und Wilhelm von Humboldt wiedergegeben wird. Zu bemängeln ist, dass Habermas notwendige Verständniskontexte wie die vorkantische deutsche Schul- und Aufklärungsphilosophie und die frühen nachkantischen Systementwürfe der Richtung Reinholds und Fichtes so gut wie ausgeklammert. Dies führt ihn zu Verkürzungen und Verzerrungen in der Interpretation Humes, Kants und Hegels und hat zur Folge, dass er über weite Strecken von einer wenig überzeugenden Gegenüberstellung von transzendentalem und metaphysischem Denken einerseits und nachmetaphysischen Denken andererseits Gebrauch macht.

Abstract
*In his recent genealogy of post-metaphysical thought (*Auch eine Geschichte der Philosophie*), Habermas offers his accounts of the philosophies of Kant and Hegel. These portrayals are valuable insofar as he productively compares Kant's conception of critical reason with Hume's standpoint of empirical skepticism, and interprets Hegel's system of reason in profound confrontation with the so-called "linguistic turn" initiated by Herder, Schleiermacher, and Wilhelm von Humboldt. A serious defect of this exposition is Habermas' failure to take into account the pre-Kantian German* Schulphilosophie *and the early post-Kantian* Systemphilosophie *inaugurated by Reinhold and Fichte. This leads Habermas to misrepresent and distort Hume, Kant, and Hegel, resulting, in some cases, in an unconvincing contrast between transcendental and metaphysical thought on the one hand, and post-metaphysical thought on the other.*