

Trostlose Vernunft?

Vier Kommentare zu Jürgen Habermas'
Konstellation von Philosophie und
Geschichte, Glauben und Wissen

Burkhard Liebsch

Bernhard H. F. Taureck

Burkhard Liebsch | Bernhard H. F. Taureck

Trostlose Vernunft?

Vier Kommentare zu Jürgen Habermas' Konstellation
von Philosophie und Geschichte, Glauben und Wissen



Meiner

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

eISBN (PDF) 978-3-7873-3972-3

eISBN (ePub) 978-3-7873-4016-3

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2021. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53, 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Konvertierung: Bookwire GmbH.

INHALT

Vorwort

Kapitel I · Geschichtliche Perspektiven ›heil‹-loser Vernunft

Jürgen Habermas' implizite Geschichtsphilosophie - und was sie vermissen lässt

Burkhard Liebsch

1. Geschichte der Philosophie als Philosophie der Geschichte? | 2. Rückblick auf Herder | 3. Zur geschichtsphilosophischen Dimension kommunikativer Rationalität | 4. Verarmung kommunikativer Vernunft und autonomer Selbstbestimmung | 5. Geschichte als Lernprozess? | 6. Gegenthesen | 7. Schluss

Kapitel II · Philosophie und religiöser Glaube

Versuch weiterführender Überlegungen in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas

Bernhard H. F. Taureck

Einleitung | 1. Das thematische Spektrum. Das Ziel: Fortsetzung des philosophischen Denkens | 2. Religionskritik und die Rückkehr des Heiligen | 3. Elemente und Modelle des Profanen und des Sakralen | 4. Erstes Beispiel: Die scholastische Mittelalterzeit | 5.

Zweites Beispiel: Was in der Zeit Machiavellis geschah | **6.** Drittes Beispiel: Die Zeit Kants, Goethes, Hegels, Schleiermachers | **7.** Transzendenz: Wozu christliche Gläubigkeit dient. Nietzsches verfehlte Rechtfertigung des Christentums | **8.** Die *fides qua* und die *fides quae* bei Habermas | **9.** Inwiefern universalisiert das Christentum den Sinn der Achsenzeit? | **10.** Was bedeutet religiöser Glaube? | **11.** Luther: Erlösung als selbstentzweiter Glauben | **12.** Gott als Abgrund bei Kant und Einsamkeit Gottes bei Hegel

Kapitel III · Rückhaltlos verweltlicht?

Philosophie vor ihrer Auflösung oder Verwirklichung

Burkhard Liebsch

1. Nichtendenwollende Moderne | **2.** Praktische Perspektiven trostloser Philosophie | **3.** Da-sein, Geschichte und Gewalt | **4.** Vom Bedürfnis nach Selbstvergewisserung zur Sensibilität | **5.** Konterkarierte Rationalität | **6.** Endlich in der Welt angekommen? | **7.** Ausgesetzt und ausgeliefert?

Kapitel IV · Beantwortung der Frage:

Welche verborgene Rolle spielt Habermas' demokratisches Projekt in seinem *Opus magnum* von 2019?

Bernhard H. F. Taureck

1. Drei Optionen | **2.** Demokratie als Projekt | **3.** Die übersehene Aspektdifferenz einer künftigen Demokratie | **4.** Inwiefern demokratisch-selbstbezügliche Herrschaft des Allgemeinen zur Selbstzerstörung des Staatsvolkes führen würde | **5.** Inwiefern Habermas an die US-Republik unter dem Namen einer »Demokratie« anknüpft | **6.** Welcher Topologie folgt Habermas? | **7.** Votum für eine Erweiterung

der okzidentalen Rationalität durch die Weisheitslehren des
Laotse als Konsequenz aus der Achsenzeit

Anmerkungen

Namenregister

VORWORT

Wir befinden uns gegenwärtig politisch-ökologisch in einer verfahrenen, hyperkomplexen globalen Lage, in die wir nicht zuletzt durch Exzesse technischen und ökonomischen Könnens geraten sind, dem seit langem nicht nur fatale destruktive Begleiterscheinungen und Kehrseiten vorgerechnet werden. Sie werfen auch die *radikale* Frage nach Ursachen auf, die eine instrumentelle, an berechenbarem Gewinn orientierte Mentalität selbst - und nicht etwa bloß die von ihr mitverantwortenden Kollateralschäden - zu revidieren zwingen. Ist diese Mentalität tief in der Anthropogenese verwurzelt? Oder in einer missverstandenen Auffassung des biblischen Imperativs, sich die Erde ›untertan‹ zu machen? Ging daraus langfristig die in der Neuzeit verbreitete Geringschätzung der Natur hervor, zu deren *maître et possesseur* sich ökologisch außerordentlich ignorante, im Grunde rücksichtslose, juridisch nur mit Mühe in Schach zu haltende Subjekte aufgeworfen haben, die sich in ihrem Willen zu immer mehr Macht in gewaltsame Antagonismen verstrickten, aus denen längst auch Kriege, die noch Hegel als zu geistigem Fortschritt dienlich meinte rechtfertigen zu können, keinen wenigstens vorübergehenden Ausweg mehr weisen? Betreffen diese radikalen Fragen eine spezifisch westliche Pathologie der Geschichte, der wir in Europa rest- und alternativlos verfallen sind, oder hat sie

ungeachtet immer wieder gewiesener Auswege längst die im Entstehen begriffene Weltbürgergesellschaft erfasst? Wie auch immer man diese Fragen im Einzelnen beantworten wird, nicht zu bestreiten ist, dass sie Teil einer derzeit rigorosen nachträglichen Prüfung aller uns geschichtlich geradezu ausmachenden Überlieferungen sind, auf die wir in der Suche nach »Selbstvergewisserung« – ein von Jürgen Habermas oft verwendetes Wort – weniger denn je einfach zurückgreifen können.

Es sind die aus der weltfremden Ferne ihrer Biogenese zu uns stoßenden Nachkommen, unsere Kinder und Kindeskinde, die, sobald sie ›alt genug‹ sind, von uns wissen wollen, was es mit der Welt auf sich hat, in der sie sich zu ihrem Erstaunen und Erschrecken vorfinden, ohne dass sie irgendjemand um ihre vorherige Einwilligung gefragt hätte (oder hätte fragen können). Mit umso mehr Recht fragen sie gegenwärtig, wie es zur aktuellen Verfassung dieser zugleich technisch außerordentlich fortgeschrittenen *und* ökologisch destruktiven Welt kommen konnte. Welchen Anteil hatte und hat weiterhin daran neben unserem konkreten Verhalten auch unser Denken, auf das gerade die Philosophen so überaus stolz sind, die es mit Hegel, Husserl oder Heidegger als angeblich ursprünglich europäisches für sich in Anspruch nehmen? Machen sie nicht im Grunde immer noch glauben, an ihrem Denken werde die Welt genesen und nicht etwa zugrunde gehen – vorausgesetzt, man begreift es als ›auf-den-Grund-gehendes‹ und zugleich ›Gründe gebendes‹? Wie auch sollte die Welt an einer derart aufgefassten Vernunft Schaden erleiden?

In einer weltgeschichtlichen Situation, wo uns derart radikale Fragen bedrängen und verunsichern, ist es ein riskantes Unterfangen, mit einer Besinnung auf den Zusammenhang von Geschichte und Philosophie aufwarten

zu wollen, wenn sie sich nicht einfach auf ›Philosophiegeschichte‹ beschränken soll, die allenfalls von ›akademischem‹ Interesse wäre. Riskant ist es besonders deshalb, weil ein solcher Versuch damit rechnen muss, überbordenden, keinesfalls auf unsere ›geistige‹ Geschichte reduzierbaren Fragen wie den angedeuteten in der Gegenwart ausgesetzt zu werden, die den Sinn jedes Versuchs tangieren, Philosophie und Geschichte mit Blick auf die Gegenwart *so* in Beziehung zu setzen, dass man sich davon auch etwas für die gegenwärtig so eminent gefährdet erscheinende Zukunft unserer Nachkommen versprechen kann.

Mit seinem jüngsten, hier diskutierten Werk *Auch eine Geschichte der Philosophie* (2019) zielt Habermas ja keineswegs nur auf die Vergangenheit dieser Disziplin, wie es auf den ersten Blick den Anschein haben mag, sondern mitten ins Herz unserer politischen Gegenwart; und zwar mittels zweier begrifflicher Hebel (Wissen und Glauben), die er in der Überzeugung neu zu konfigurieren verspricht, dass bloß instrumentelle und epistemische Weltverhältnisse, wie sie die okzidentale Welt bislang bestimmt haben, genauso in eine Sackgasse führen wie ›gläubige‹, im weitesten Sinne religiöse, die sich über alle kognitiven, kritisch zu prüfenden Ansprüche hinwegsetzen. Deshalb sucht Habermas nach Verschränkungen von Wissen und Glauben, die offenbar keine dialektische Synthese zulassen, sondern einander widerstreiten und vielfache Konflikte heraufbeschwören, sich aber auch gegenseitig herausfordern und es dabei verhindern, dass wir uns als epistemische oder religiöse Subjekte je selbst genügen. Das ist, glücklicherweise, muss man wohl sagen, ausgeschlossen, wo es sich bei der fraglichen Zeit, die es gedanklich zu begreifen gilt, wie bei Habermas um eine *gesellschaftliche Zeit* bzw. um *die Zeit vergesellschafteten*

Lebens handelt, dem wir nach der Überzeugung vieler seit langem geradezu restlos ausgeliefert zu sein scheinen. So befindet François Ewald, es gebe schlechterdings »kein Außerhalb der Gesellschaft« mehr.¹ Wie viele andere auch scheint er sich mit einer transzendenzenlosen, sich vollkommen selbst genügenden Immanenz ohne Weiteres arrangieren zu wollen. Dabei müsste er doch wissen, wie sehr sich gerade im vergangenen 20. Jahrhundert Autoren unterschiedlichster Provenienz darum bemüht haben, zu zeigen, dass niemand je in jener Zeit und in der Geschichte aufgehen kann, in der sie praktisch und narrativ Gestalt annimmt. Dokumentiert die Geschichte nicht über weite Strecken unsere radikale Auslieferung an die Schrecken einer Gewalt, die auf Auswege und Fluchten aus aller Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit zu hoffen zwingt, sei es in meditativer Versenkung, im weltabgewandten Exil eines Eremiten oder in negativ-theologischer Ausrichtung auf das Andere von Zeit und Geschichte? Dennoch, oder vielmehr gerade deswegen, insistierte Imre Kertész, der Auschwitz überlebt hat, liege das »Heil des Menschen« zwar »außerhalb seiner geschichtlichen Existenz - jedoch nicht in der Vermeidung geschichtlicher Erfahrungen, im Gegenteil, in ihrem Erleben, ihrer Aneignung und der tragischen Identifizierung mit ihnen«. Das Wissen erschien ihm sogar als »die einzig würdige Rettung, das einzige Gut«. ² Das schreibt einer, dessen einziges Zuhause nach seinem eigenen Bekunden das Exil war - fern von »jeder möglichen Zuflucht« - und der in seinem »ausgesetzten Leben« allen »grauenhaften Siegen« zu widerstehen versprach und dabei doch wusste, dass die unaufhebbare Negativität seiner (und unserer) »ausgesetzten Gegenwart«³, in der das Exil zu einer allgemeinen »Befindlichkeit« zu werden scheint⁴, etwas Besseres herbeizuführen versprechen muss.

Wie auch immer aber jene vergesellschaftete Zeit, der sich viele, allen voran Fundamental- und Radikaldemokraten, offenbar restlos zu überantworten bereit sind, praktisch geschichtliche Form annimmt und in Richtung auf eine womöglich zu fördernde, zu bejahende Zukunft auszurichten wäre (eine politische Hauptsorge nicht nur von Habermas) – sie kann nicht über all das verfügen, was unter Titeln wie Exteriorität, Außen, Neutralität, Reales, unaufhebbare Alterität und radikale Fremdheit von Emmanuel Levinas über Michel Foucault, Maurice Blanchot und Jacques Lacan bis hin zu Bernhard Waldenfels zur Sprache gebracht und gegen eine »Alteritätsvergessenheit« (Marcel Hénaff) in Stellung gebracht worden ist, die einen Grauschleier indifferenter Immanenz über alles und jeden zu legen droht. Angeblich leben wir durch und durch in Wissensgesellschaften; und Algorithmen drohen wirklich ›alles‹, jedenfalls alles Verwertbare, über uns in Erfahrung zu bringen. Aber ist die Rede von Erfahrung hier nicht bloß noch eine *façon de parler*, eine abgedroschene Redensart? Kann von Erfahrung im Ernst überhaupt noch die Rede sein, wo jegliche radikale Alterität ›vergessen‹ und wie bei Habermas unbesehen einer »Aneignung« von allem und jedem das Wort geredet wird?

Wie auch immer es sich damit verhalten mag: Derartige, das philosophische Denken des 20. Jahrhunderts umtreibende, erstaunlicherweise bei Habermas allerdings kaum abgebildete Fragen (von den Genannten werden nur Foucault und Levinas ohne weitere Diskussion wenigstens flüchtig gestreift) verlangen nach gastlichen Orten, an denen sie aufzuwerfen wären, ohne dass immer schon vorentschieden wird, was wir im Hinblick auf denkbare Antworten wissen oder glauben können, sollen, dürfen ... – und wen dieses vielleicht problematischste aller

Personalpronomen (>wir<) überhaupt meint. Suggestiert es nicht eine Einheit, ein Einverständnis oder eine Gemeinschaft aller Menschen, von der man sich vielerorts weiter entfernt denn je, mag es um eine *in statu nascendi* sich befindende Welt-Gesellschaft politisch stehen, wie es wolle? Nach wie vor droht man sich gegenseitig atomare Verstrahlung und terroristische Vernichtung an; weitgehend ungehindert verwüsten die Einen die ökologischen Lebensgrundlagen der Anderen; und ein desozialisiertes, gegen öffentliche Supervision weitgehend abgeschirmtes Finanzkapital setzt mit seinem *high frequency trading* quasi täglich alles aufs Spiel. Was vermag in derart vergesellschafteten Zeiten noch jenes Wissen, das in der aristotelischen *Metaphysik* als geradezu selbstverständliches Worumwillen menschlichen Lebens beschrieben wird? Und was erst irgendein Glaube, der sich darum scheinbar gar nicht schert?

Mit und gegen Habermas sind nicht zuletzt diese Fragen neu und radikal aufzuwerfen. Wir streben mit den folgenden vier Beiträgen selbstverständlich keinen vorzeitigen Abschluss der Debatte an, die seine beiden Bände anstoßen werden. Zudem wollen wir keine probaten, vermeintlich besseren, gar globalen >Lösungen< für die Problematik einer zeitgemäßen Konfiguration von Wissen und Glauben offerieren, die bei Habermas eigentümlich überpolitisiert erscheint und alles, was kommunikativer Rationalität entgeht, einem am Ende in jeder Hinsicht >trostlosen<, >privaten< und (im altgriechischen Sinne des Wortes) >idiotischen< Leben überlässt.

Das von Habermas mehrfach wiederholte Eingeständnis ist bezeichnend genug, der im Grunde einzige Inhalt seines Projektes sei die schrittweise verbesserte Institutionalisierung von Verfahren vernünftiger kollektiver Willensbildung, die weit über das Politische hinaus

rationalisierend in die sogenannte Lebenswelt eingreife, aber keinerlei Trost biete angesichts unserer vielzitierten Endlichkeit, mannigfaltigen politischen Scheiterns und der Verzweiflung angesichts des Versagens von Staat, Recht und transnationalen Organisationen – eines Versagens, das uns gegenwärtig drastisch vor Augen geführt wird, wo populistische Akteure jenseits und diesseits des Atlantiks erfolgreich auch den demokratischen ›Geist‹ eben der Institutionen von innen unterhöheln, auf die viele ihre kosmopolitischen Hoffnungen gesetzt haben.

Das Eingeständnis der Trostlosigkeit sollte aber auch jedem eine Warnung sein, der ernsthaft glaubt, *mehr* versprechen zu können (ohne dabei Gefahr zu laufen, etwa in eine trivialisierte Beratungsphilosophie abzugleiten, die das Elend der Welt womöglich nur kaschiert). Vorläufig erlauben wir uns im Folgenden denn auch lediglich heterodoxe Nachfragen mit Blick auf von Habermas teils ignorierte, teils anders rekonstruierte Überlieferungen, aber auch mit Rücksicht auf praktische Herausforderungen der Gegenwart und einer Zukunft, der mit kommunikativer Rationalität allein, wie sie Habermas unentwegt verteidigt, nicht beizukommen sein wird.

In einer heroischen Denkbewegung versucht Habermas die griechische Metaphysik, ihre christliche Fortsetzung, die Renaissance, Kant, den Deutschen Idealismus und den nachfolgenden Aufbruch der Philosophie in Richtung einer *terra incognita* als Lernprozess zu verstehen, wobei zugleich fernöstliche Varianten der Achsenzeit mitbedacht werden. Habermas bleibt dabei vergangenheitsorientiert, während er zugleich bemüht ist, seine von ihm dargestellte Vergangenheit als Wissensvoraussetzung der Gestaltung einer universellen Zukunft nahezulegen. Dabei kommt Marxens Vision, dass das Reich der Freiheit nicht in der Vergangenheit, sondern in der Zukunft liegt, allerdings zu

kurz. Zugleich gebührt ihm das Verdienst, Philosophiegeschichte nicht bloß als Spur eines erloschenen Lebens zu beschreiben, sondern als Weg, den vielstimmiges Denken weiterhin selbst zu bahnen hat. Während der Grundkatastrophe des Ersten Weltkriegs verfasste 1917 der Lyriker Antonio Machado im am Krieg nicht beteiligten Spanien jenes bekannte Gedicht über den Weg:

Wanderer, es sind deine Spuren
der Weg, sonst nichts;
Wanderer, es gibt keinen Weg,
was Weg ist, entsteht gehend.
Gehend entsteht Weg,
und blickst du zurück,
so siehst du den Pfad,
zu dem du nie mehr zurückkehrst.
Wanderer, es gibt keinen Weg,
es gibt eine Kielspur im Meer.⁵

Machados Zeilen fassen auch die prekäre Lage des philosophischen Denkens zusammen. Das Vergangene wird Zukunft, die neu zu bahnen ist. Es kommt – als nicht-apokalyptische, sondern eher als im griechischen Sinn tragische Offenbarung – darauf an, dass man dessen innewird, was man zuvor bereits ohne Wissen innehatte.

Nachdem beide Autoren im Zuge eines über einjährigen Dialogs gemeinsam zu ermitteln versucht haben, wie heute der *Krieg als Drohung* zu verstehen ist⁶, setzen sie hier zum zweiten Male zu einer gemeinsamen, komplementären, aber mit Absicht nicht dialektisch synthetisierten Einschätzung der *Gewalt der Gegenwart* an. Weit mehr als Habermas beunruhigt uns diese Gewalt; und wir sind gemeinsam davon überzeugt, dass sie ›uns alle‹ betrifft und zur Auslotung künftig noch zu begehender Wege zwingt.

›Uns‹, das heißt: jeden einzelnen, jeden als Einzelnen, unverfügbar Anderen, und alle Menschen weltweit, die in ihrer unaufhebbaren Alterität dennoch zusammengehören – was sie wenigstens negativ vor allem die Gewalt lehren müsste, die sie in ihren politischen Verhältnissen derart heraufbeschwören, dass sie diese ganz zu ruinieren droht. Diese Sorge teilen wir mit Habermas. Anders als er aber haben wir heterogene, irreduzibel vielstimmige Überlieferungen im Blick, die dazu verhelfen sollten, diese Verhältnisse so weit wie möglich aufzuklären. Und wir sind uns mehr als Habermas dessen bewusst, dass das Denken dabei nicht umhinkann, von dem zu zeugen, was ihm inkommensurabel bleibt, ohne sich in Wissen oder Glauben ›aneignen‹ zu lassen.

Ob in Formen des Wissens, des Glaubens oder vernünftiger Freiheit, bei Habermas dient letztlich alles genau dem: der *Aneignung*, wie sein vielleicht wichtigster, aber auch verräterischster operativer Begriff lautet. Dieser zeigt verlässlich an, wo es an fälliger Distanz zur Last des so überaus gewaltträchtigen geistigen Erbes fehlt, das Habermas unentwegt für eine offenbar als vorbildlich betrachtete Rationalität genuin okzidentaler Herkunft in Anspruch nimmt. Was wir hier vorlegen, lässt sich in dieser Perspektive als Zwischenstation im Prozess weiterer Distanzierung verstehen, die weder diese Rationalität einfach verwerfen soll noch auch vergessen darf, was ihr inkommensurabel bleibt. Bedenken wir auch dies: Wenn uns Monate einer seit langem drohenden und dann betäubend peripher und zentral einsetzenden Pandemie inzwischen von uns selbst trennten, folgt dann aus Habermas und den hier vorgestellten Gedanken die Frage: Dass wir uns dort sammeln könnten, wo zuvor nur Ausweglosigkeit vermutetet wurde?

BL/BT, im September 2020

KAPITEL I

Geschichtliche Perspektiven ›heil- loser Vernunft

Jürgen Habermas' implizite
Geschichtsphilosophie – und was sie
vermissen lässt

– *Burkhard Liebsch* –

Es steht außer Frage, daß keines der historischen philosophischen Systeme in der Lage war, [den geschichtlichen Menschen] gegen den Schrecken der Geschichte zu verteidigen.

Mircea Eliade¹

Hier müssen wir, wider die mächtige Sprachlosigkeit, zu sprechen beginnen.

Peter Härtling²

1. Geschichte der Philosophie als Philosophie der Geschichte?

Philosophen, die ihre Berufung in weitgehend dekontextualisierter Begriffsanalyse sehen, wird nachgesagt, sie glaubten, ihr analytisches Tun mache Erinnerung an die Genealogie der von ihnen bearbeiteten Begriffe weitgehend überflüssig, Philosophie komme insofern ohne Geschichte aus. (Woraus Kontrahenten unnachdsichtig den Schluss ziehen, in diesem Fall komme die Geschichte ohne Weiteres auch ohne solche Begriffsarbeiter aus.) Die gegenteilige Position besagt, Philosophie gehe in ihrer eigenen Geschichte auf. Philosophie und Geschichte der Philosophie wären dann im Grunde dasselbe – zumal wenn es sich nur um Fußnoten zu Platon handelt, wie manche meinen (1/432, 772 f.³). Zumindest seit Platon ›dreht sich‹ Philosophie demnach um das, was dieser in der Form einer Wiederholung fingierter sokratischer Dialoge vorgedacht hat, bietet seitdem aber »nichts Neues unter der Sonne«. Dieses noch von Hegel in seinen Vorlesungen über die Vernunft (in) der Geschichte in Anlehnung an das Buch *Kohelet* (1.10) wiederholte Diktum würden die Philosophen zumindest mit Blick auf die Geschichte ihrer Disziplin bis heute nur bestätigt finden.⁴ Was diese Geschichte inzwischen hervorgebracht hat, nimmt sich so gesehen aus, als sei es gleichsam vorgezeichnet gewesen in ihren Anfängen, die nachträglich als Ursprünge erscheinen.

Habermas schließt sich weder der einen noch der anderen Richtung an. Weder will er ahistorische Begriffsanalyse betreiben noch auch die Philosophie, die

ihm vorschwebt, in deren Geschichte aufgehen lassen. Vielmehr glaubt er, dass sie originäre, in unserer Gegenwart sich stellende Probleme aufwirft, deren Vorlauf seine Geschichte der Philosophie zu rekonstruieren unternimmt. Letztere entspringt auf diese Weise einer nachträglichen Deutung dessen, was die Anfänge der Philosophie freigesetzt haben. Von diesen Anfängen her lassen sich allerdings vielfältige Geschichten der Philosophie nacherzählen. Der bestimmte Artikel kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass sie unvermeidlich selbst vom Plural affiziert wird. Wie die Vielzahl der bereits vorliegenden Philosophiegeschichten in der Einheit *einer* philosophischen Geschichte aufgehen können soll, weiß offenbar niemand anzugeben. *Die* Geschichte der Philosophie, die alle bereits erzählten Geschichten der Philosophie(n) in sich aufheben würde, gibt es nicht und kann es auch nicht geben. Letztere erweisen sich als genauso inkompossibel wie plurale Perspektiven, die sich nicht zum Gesamtbild einer Stadt oder gar des Universums zusammensetzen lassen (wie es einst Leibniz vorschwebte). Habermas hält sich mit verschiedenen Geschichten von diversen Philosophien allerdings gar nicht erst auf. Vielmehr liegt ihm an einer normativen Rekonstruktion einer Vorgeschichte des gegenwärtig als richtig Eingesehenen, das er als geschichtlich orientierungswirksam zur Geltung bringen möchte, also so, dass es in gegenwärtig sich abspielende und zukünftige Geschichte eingreifen kann. Ohne den geringsten, ohnehin nicht zu erfüllenden Anspruch auf Vollständigkeit des historisch Vergegenwärtigten will Habermas Letzteres in praktischer Absicht so rekonstruieren, dass es reale Geschichte rational auszurichten erlaubt. Was unter dem Titel *Auch eine Geschichte der Philosophie* präsentiert wird, zielt in Wahrheit geschichtsphilosophisch auf

Rationalitätsansprüche, denen weiterführende geschichtliche Prozesse gerecht werden sollen, sofern sie eine Angelegenheit menschlicher Praxis und Willensbildung sind.

Aber ist das Attribut ›geschichtsphilosophisch‹ nicht ganz und gar obsolet? Bezieht es sich nach klassischem Verständnis nicht auf die Einheit einer alles und jeden umfassenden Geschichte, die (ungeachtet diverser Rehabilitierungsversuche) längst zerfallen bzw. nicht mehr glaubwürdig darzulegen ist? Heute hat alles (s)eine Geschichte. Die Wassermühle als überholte Technik ebenso wie das Wasser selbst, transnationale Machtgefüge ebenso wie jeder Einzelne, ja sogar das angeblich infolge eines »Urknalls« entstandene Universum und auch die sogenannte Dunkle Materie und Energie, aus der es nach aktuellem physikalischem Erkenntnisstand überwiegend besteht. Sind nicht selbst die kleinsten subatomaren Partikel aus Anderem entstanden? Die entsprechenden Genealogien bewahrheiten sich indessen erst heute, in unserer Gegenwart.

Heute gilt als weitgehend unbestritten, dass es lange keine ›Geschichte‹ im Singular gab, allenfalls Geschichten. Reinhart Kosellecks Rede von einem Kollektivsingular Geschichte ist in diesem Zusammenhang die Standardreferenz.⁵ Vor *der* Geschichte gab es demnach Geschichten und vor diesen wiederum nur Ahistorisches. Geht man von komplexen Geschichtsvorstellungen auf deren elementarere ›Vorläufer‹ wie die parataktische Annalistik zurück⁶ und fragt dann, was ihnen wiederum vorausging, so ist damit zu rechnen, dass sich früher oder später alle Spuren verlieren in einer hunderttausende von Jahren währenden Zeit der Anthropogenese, deren Anfänge nichts Schriftliches und nicht einmal Höhlenmalerei, sondern nur Knochen, gewisse Fragmente und Relikte

hinterlassen haben. Genauer: *Hinterlassen* haben sie streng genommen gar nichts. Relikte etc. sind nur *übrig und erhalten geblieben*.⁷ So zeugen sie von immer neuem, schierem Untergang, dessen mineralische Produkte die obersten Schichten der Erde ausmachen.⁸

Heute wissen wir: Wir sind aus Toten/m zusammengesetzt. Aber das allein macht keine Geschichte aus. Vielmehr setzt dieser Begriff im üblichen Verständnis einen Anfang voraus, der sich auf ein Ziel oder Ende zubewegt (hat), sei es auch nur ein Abbruch oder Untergang, von dem man wenigstens nachträglich erzählen kann, ohne dabei das jeweils Spätere als im Vorangegangenen präformiert oder determiniert ausgeben zu müssen. Solange eine Geschichte im Gang ist, muss vorläufig unentschieden bleiben, worin sie mündet. Und davon sollte auch eine nacherzählte Geschichte noch etwas ahnen lassen, die die Kontingenz dessen, was hätte anders kommen können, nicht einfach unterdrückt, sei es durch nachträgliches Teleologisieren, sei es durch Retrodiktionen, die deutlich machen, ›wie es kommen musste‹, sei es durch einen *(un-)happy endism*, der das (un-)glückliche Ende schon im Voraus kennt.⁹

So weit geschichtliche Überlieferung zurückreicht, bezeugt sie das Interesse der Menschen an nachvollziehbaren Konfigurationen von Anfängen und Enden – sei es im Mythos, sei es in narrativen Praktiken der Verknüpfung von *res gestae* in der Form einer *historia rerum gestarum*. Aber von einfachen Fabelkompositionen, die Aristoteles in seiner *Politik* als *mythos* bezeichnete, über das historisch reflektierte Erzählen, wie wir es bei Thukydides finden, bis hin zur Etablierung einer Geschichte, die nicht nur ganze Ethnien und politische Lebensformen, Dynastien, Imperien und Weltreiche, sondern schließlich die Menschheit im Rahmen einer Welt-

und Universalgeschichte umfassen sollte, war es ein weiter Weg. Und dieser Weg scheint sich insofern als Sackgasse erwiesen zu haben, als man nicht wissen kann, ob diese Geschichte nicht nur diverse Anfänge (ohne bereits absehbares Ende) erkennen lässt, sondern darüber hinaus einen Ursprung und ein Ziel hat, wie es noch Karl Jaspers für denkbar hielt.¹⁰ Von einer Geschichtsphilosophie, die quasi kraft Amtes diese Fragen entscheiden könnte, weil man ihr höhere oder tiefere Einsicht in die entscheidenden geschichtlichen Zusammenhänge zutraut, kann keine Rede mehr sein und konnte wohl nie die Rede sein, wenn Karl Löwith, Habermas' wichtigster Gewährsmann in dieser Hinsicht (1/597 ff.), recht hat mit seiner Behauptung, dass es sich zu keiner Zeit je um Fragen philosophischen Wissens, sondern stets nur um Fragen des Glaubens gehandelt haben kann.¹¹ Theologisch motivierter Glaube habe dazu verleitet, auch auf die Geschichte als zu einem guten Ende führende zu bauen, die sich nicht darin erschöpfen sollte, einfach so katastrophal wie bisher weiterzugehen oder abzubrechen, zu verkümmern oder zu versanden (um das Mindeste zu sagen), sondern Rettung und Heil verspricht.

Löwith ging es in seinem Klassiker *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* nicht darum, den Ursprung religiösen Glaubens aufzuzeigen, sondern darum, zu entlarven, wie er zu einem *Glauben an die Geschichte* führen konnte, der im Wesentlichen zwei Deutungen zulässt: Entweder führt ›die‹ Geschichte für jeden Einzelnen, das eigene Volk oder alle Menschen zu einem guten, Rettung und Heil versprechenden Ende, das ›nach‹ *ihr oder im Anderen der Zeit* eintreten wird, oder aber sie *realisiert selbst* dieses gute Ende und entpuppt sich, allen widersprechenden Evidenzen zum Trotz, ihrerseits als ein Heilsgeschehen, das so oder so, auch unter ›säkularisierten‹ Bedingungen, zu

quasi paradiesischen Zuständen führen wird.¹² Löwith hielt es für unbestreitbar, dass sich nichts dergleichen *wissen* lässt und dass der entsprechende Glaube an die Geschichte seine Glaubwürdigkeit längst vollkommen eingebüßt hat, so dass geschichtstheologisch entscheidende Fragen wie die, ob das Eschaton *in* der Geschichte oder *durch sie hindurch* erreichbar ist (1/604), ob es selbst geschichtliche Wirklichkeit werden kann oder sie ein für alle Mal abbrechen muss, aus seiner Sicht bereits merkwürdig überholt wirkten. Habermas bescheinigte ihm einen »stoischen Rückzug vom historischen Bewußtsein«¹³ überhaupt, das auf jegliche philosophische Deutung ›der‹ Geschichte verzichtet und sich damit abfindet, dass wir zwischenzeitlich, zwischen Geburt und Tod, nur insoweit geschichtlich existieren, als Weisen der Erzählung davon Rechenschaft ablegen können, wie man sie bereits in der Antike kannte, ohne die geringste Vorstellung von *einer* Geschichte zu haben, deren Ursprung und Ziel alle Geschichten einbegreifen könnte. Was bleibt? Vor uns und nach uns eine Nicht-Geschichte, die jeglicher Erinnerbarkeit spottet. Demnach »gibt es keine Erinnerung an die Früheren, / und auch an die Späteren, die erst kommen werden, auch an sie wird es keine Erinnerung geben / bei denen, die noch später kommen werden«, wie es bereits im Buch *Kohelet* heißt. Selbst ein Erzähler und Geschichtsschreiber wie Thukydides, der mit seinem Werk einen »Besitz für immer« hinterlassen wollte, bietet dementsprechend ein Bild von »furchtbarer Diesseitigkeit«, wie ein Kommentator meinte.¹⁴

Mehr als zweieinhalbtausend Jahre später bestätigt die moderne Kosmologie diesen Befund: Alles, was man Geschichte nennt, kann nur eine zwischenzeitliche Angelegenheit sein. Nicht einmal Knochen werden zurückbleiben, wenn die Sonne in annähernd vier

Milliarden Jahren der Erde als Roter Riese bedrohlich nahe rücken und alles auf ihr versengen wird, was bis dahin nicht emigrieren konnte. Unsere zwischenzeitlichen Geschichten wird niemand erzählen können, ganz gleich, ob sie früher oder später zum Ende kommen. Wir sind nur eine Episode und womöglich objektiv »verloren«, wie Edgar Morin und Anne B. Kern in ihrem *Versuch einer planetarischen Politik* für die Erde schreiben, die sich trotz allem als *terre-patrie* sollte erweisen können.¹⁵

Was die großen monotheistischen Religionen dagegen eint, ist wenn nicht nur, so doch im Wesentlichen ihr Widerstand gegen dieses in der modernen Kosmologie affirmierte, aber seit jeher befürchtete Verlorensein – von Ägypten mit seinen Pyramiden, die wenigstens privilegierten Machthabern den Weg in ein ungefährdetes Jenseits eröffnen sollten, wo die Zeit keinen Schaden mehr anrichtet, über das Judentum bis hin zum Christentum und Islam mit der Erwartung, aus exiliertem irdischem Leben eines Tages in paradiesische Verhältnisse ewiger Geborgenheit heimkehren zu können.¹⁶ Jedes Mal handelt es sich um Religionen, denen Habermas die Idee rettender Gerechtigkeit und ein Heilsversprechen zuschreibt – im Gegensatz zu einer Geschichte, in der fast nichts »wiedergutmacht« werden kann¹⁷, jedenfalls gerade nicht das, was am allermeisten danach verlangt: das Schlimmste, das Äußerste, die extreme Gewalt, das Böse, wie es – von Vergil, Dante und John Milton einmal ganz abgesehen – besonders seit Bartolomé de Las Casas und Carl v. Clausewitz bis hin zu Hannah Arendt, Eric Hobsbawm, Kate Millet, Tzvetan Todorov u. v. a. beschrieben wird.

Seit Löwiths Buch ist nicht mehr dessen Kernthese strittig, dass sich »moderne« Geschichtsphilosophie in die Perspektive jenes Versprechens eingeschrieben hat. Umstritten ist vor allem seit Hans Blumenbergs

Verteidigung der »Legitimität der Neuzeit« dagegen, wie dies zu deuten ist, ob als Säkularisierung, Transformation oder Abbruch der entsprechenden theologischen Erbschaft. Dass die von Geschichtsphilosophen beschriebene Weltgeschichte *selbst* als Heilsgeschehen, also als durch Geschichte selbst herbeigeführtes Heil zu verstehen ist, daran mag allerdings niemand mehr glauben angesichts solcher Lehrstücke wie der Transformation des Marxismus in Leninismus und schließlich Ultrabolschewismus und Stalinismus sowie eines chauvinistischen Nationalismus in rassistische Vernichtungspolitik. Insofern hat heute jeder Hegelianer einen schweren Stand, der der Weltgeschichte eine wogegen auch immer ›heilsame‹ immanente Vernunft glaubt wenn nicht nachweisen zu können, so doch nach wie vor unterstellen zu dürfen, um schließlich an sie zu glauben.

Viel mehr Zustimmung erfährt dagegen die Geschichtstheorie Kants – abzüglich seines Vertrauens auf eine letztlich alles zum Guten wendende »Vorsehung« –, die mehrfache, schier unüberwindliche Missverhältnisse wie die zwischen guten Absichten und üblen Folgen, antagonistischer »ungeselliger Geselligkeit« und Fortschritt, individueller Lebenszeit und Weltgeschichte unumwunden zugibt, ohne sie dialektisch aufheben zu wollen.¹⁸ Gerade angesichts dieser Missverhältnisse suchte Kant den pragmatischen Sinn jedes Einsatzes für das künftig Bessere zur Geltung zu bringen, ohne zu beschönigen, dass die Handelnden selbst davon womöglich ›nichts haben‹. Dabei begegnete Kant der Vorstellung, ein gutes Ende der Welt-Geschichte (falls es ein solches geben sollte) sei auf intentionale Weise erreichbar, ebenso mit Skepsis wie der bloßen Hoffnung darauf, es werde irgendwann von außen in sie einbrechen und die Geschichte der Menschen abbrechen – die, aus heutiger

Sicht zumal, längst keinen immanent fortschrittlichen und insofern auch legitimen Sinn mehr erkennen lässt. Es mag noch hier und da gewisse Fortschritte geben (etwa medizinische; auch die aber so gut wie nie ohne Kehrseiten); doch *der* Fortschritt, der die Geschichte der menschlichen Gattung im Ganzen erfassen und zu einem guten Ende bringen könnte, ist offenbar nicht mehr zu verteidigen. Selbst Hegel hätte allerdings ohne Weiteres zugestanden, dass es sich hier nicht bloß um eine Frage des Wissens um das Ende handeln kann. Es komme darauf an, wie man die Geschichte »ansieht«, lehrte er bekanntlich. Es handele sich um eine Frage der Perspektive. Nehme man die richtige ein, nämlich diejenige, die alle anderen Perspektiven vernünftig in sich einbegreift, so werde einen die Geschichte ebenfalls »vernünftig ansehen« – bzw. sie werde sich »vernünftig« ausnehmen (VG, 31).

Mit Rekurs auf den gleichen Begriff, den der Perspektive (oder verwandte Begriffe wie Sehe-, Gesichts- und Standpunkt), hat man bestritten, Hegel selbst könne der unvermeidlichen Endlichkeit und Selektivität seines eigenen Geschichtsdenkens entkommen. Das Prinzip des weltgeschichtlichen Denkens, nämlich die »Totalität aller Gesichtspunkte« (VG, 32), hilft uns in der Sache nicht weiter. Wir sind nicht nur als endliche Wesen nicht dazu in der Lage, eine solche Totalität zu konstruieren. Geschichtliche Perspektiven erweisen sich wie auch visuelle von vornherein als *inkompossibel* und lassen sich daher nicht zum Geometral einer Perspektive zusammenfügen, die alle anderen in sich zu integrieren vermöchte. Darauf wird von Maurice Merleau-Ponty bis hin zu Paul Veyne mit Recht insistiert.¹⁹

Kein Denken erscheint so gesehen provinzieller als gerade dasjenige, das seiner eigenen Standortbindung

entkommen zu können meint; keines dagegen offener als dasjenige, das sich in dieser Hinsicht unumwunden als anfechtbares zu erkennen gibt, das nicht für sich in Anspruch nimmt, privilegierte Einsicht in *die* (eine) Geschichte aller zu haben, und sich dem Schrecken stellt, den viele mit dem Gedanken verbinden, sie seien rückhaltlos ›der‹ Geschichte ausgeliefert. Wie sollte dieser Gedanke in der ausweglosen Lage derjenigen zu ertragen gewesen sein, die realisierten, in den Schützengräben des Ersten Weltkriegs dazu verurteilt zu sein, zu verrecken, wie im Archipel Gulag oder in den Vernichtungslagern der Nazis durch Arbeit vernichtet oder wie unter Pol Pot und vieler anderer Despoten und Mittäter ohne Umschweife oder nach langer Folter spurlos ›liquidiert‹ zu werden? Fällt nicht im Tod jedes Opfers im Grunde ein vernichtendes Urteil über die Geschichte? Ging mit jedem von ihnen nicht die Welt unter? So überzogen solche Fragen auf den ersten Blick auch anmuten mögen, prominente Philosophen wie Emmanuel Levinas und Jacques Derrida haben sie aufgeworfen und uns als erratische Einsprüche gegen jedes Denken hinterlassen, das naiv, skrupellos oder selbstgerecht noch auf ›das Kommen des Besseren‹ setzen will und den ›Preis‹ zu rechtfertigen bereit ist, um den es angeblich ›erkauft‹ werden muss.

Zeigen solche Fragen ohne Weiteres, wie anachronistisch sich die Idee einer (zeitgemäßen) Geschichtsphilosophie im Grunde längst ausnimmt, die viele tatsächlich für eine nach Kant, Hegel und F. W. J. Schelling erledigte Angelegenheit zu halten scheinen, welche allenfalls noch von historischem Interesse sein kann? Nicht unbedingt, denn schon Voltaire, auf den man den Ausdruck *philosophie de l'histoire* zurückführt, glaubte zu wissen, dass die Geschichte nur eine Reihenfolge

unaufhörlicher Gewalt, Verbrechen und Kriege darstellt (was Sigmund Freud und viele andere sinngemäß wiederholt haben). Und auch Johann Georg Herder, an den Habermas anknüpft – bezeichnenderweise, indem er den Genitiv umdreht, so dass aus einer *Philosophie der Geschichte* scheinbar etwas ganz anderes, nämlich eine *Geschichte der Philosophie* wird –, lag nicht daran, die Gewaltsamkeit der *res gestae* zu beschönigen. Bei näherem Hinsehen zeigt sich allerdings, dass Habermas' Geschichte der Philosophie wiederum auf eine Geschichtsphilosophie hinausläuft, die sich nicht bloß auf eine Untersuchung der Genealogie der eigenen Begriffe beschränkt, sondern annimmt, mit diesen komme genau die Vernunft zur Sprache, die die Geschichte des Abendlandes und letztlich aller Menschen *trotz allem* voranzubringen verspricht. Das soll wenigstens nachträglich deutlich geworden sein und dabei zugleich einen zukunftsweisenden Orientierungsbedarf befriedigen, ohne dass es nötig wäre, einen der Geschichte immanenten ›Geist‹ zu hypostasieren. Wenn das zutrifft, müsste sich zeigen, dass nicht nur die Philosophie nicht ohne ihre Geschichte auskommt, sondern auch die Geschichte der Philosophie bedarf; genauer: dass sie nach dieser, von Habermas rekonstruierten Philosophie geschichtlicher Vernunft verlangt, die in der Gegenwart kommunikativer Rationalität ihren letzten Rückhalt haben soll. In dieser Hinsicht markiert Habermas' Rückbezug auf Herder zugleich eine kritische Distanz.

2. Rückblick auf Herder

Mit Blick auf Voltaire und die »Trümmer der weltlichen Geschichte« (43) entwirft Herder²⁰ eine Philosophie dieses

Gegenstandes, der er, wie Habermas seiner Geschichte der Philosophie, ein einschränkendes »auch« voranstellt.²¹ Ihr Thema ist, wie die Menschheit nach und nach die Erde erobert, ihrem Bilde und der noch von Kant und Hegel bemühten Vorsehung gemäß, die die Menschheit die Stufen einer universalgeschichtlichen Leiter erklimmen lässt (44, 49, 51). Dabei bleibt unvermeidlich das Meiste auf der Strecke, und alles in Wahrheit Weiterführende muss gelernt werden (50, 65). Letzteres zeigt sich »verteilt in tausend Gestalten«; »und doch wird ein Plan des Fortstrebens sichtbar«, Herders »großes Thema«: nämlich eine »leitende Absicht auf Erden« – wider die Franzosen, die unter »dem blendenden Titel ›Aus der Geschichte der Welt‹« alles Mögliche zum Beweis ihrer Zweifel hernehmen, ob sie je etwas anderes lehrt als fortwährendes Scheitern (70 f.). Dagegen macht Herder geltend, wie alles »nichts als Grundlage« für das Spätere ist und so die Chance bietet, »eine verfallene Welt zu bessern« (71, 75).

Dabei verspottet er jene naiven Aufklärer, die eine allgemeine »Verbesserung der Welt [...] zu Philosophie und Ruhe herleiten« wollen. »In unserem Jahrhundert ist leider so viel Licht!«, ruft Herder aus²² und unterstellt, es könne auch an einem Übermaß von Aufklärung liegen, dass man das Wichtigste nicht erkennt. Frisst ein weitgehend poliziertes Europa nicht seine Kinder (81 f.)? Sind etwa im Ernst »die ewigen Völkerzüge und Verwüstungen, Vasallenkriege und Befehdungen [sowie] Kreuzzüge« zu verteidigen, aus denen die aufgeklärte europäische Gegenwart hervorgegangen ist? Nicht verteidigen, nur erklären will Herder sie als »Werkzeuge zu großem Guten in der Zukunft«, gerät dabei freilich selbst in die Nähe einer geradezu verächtlich kommentierten »Lieblingsphilosophie des Jahrhunderts«, die lehrt, warum das alles hat sein müssen, »ehe das runde, glatte, artige

Ding erscheinen konnte, was wir sind« (83 f.). Dem will Herder »nichts hinzusetzen« bis auf einige seines Erachtens unbestreitbare Befunde: Simple Mechanik, tausende kleine Zufälle, mitwirkende Ursachen, »gleichsam hingeworfene Begebenheiten« und Kräfte, »denen sich die Menschen meistens widersetzen«, wo sie die Folgen nicht übersahen - das macht Geschichte aus. All das erweist sich als »von Menschen unüberdacht, ungehofft, unbewürkt« (88). Und was infolgedessen aus ihnen wird, erscheint als bloße Resultante einer Geschichtlichkeit, die sie nicht in den Griff bekommen - weshalb sie allen Grund haben, sich nicht bloß als deren »Mittel« zu verstehen (84). So widersetzt sich Herder jenen »Affen der Humanität«, die solche Bedenken gar nicht hegen und den »erbärmlichen Fehlschluss« von ihrer historischen Bildung auf wirkende Ursachen begeben (93, 96). Alle Bildung, Erziehung und Aufklärung habe jedoch keinerlei Wirkung. Ihre »Schätze liegen da und werden nicht gebraucht«. Und alle Lehrbücher der Erziehung, »wie wir tausend haben«, vermögen offenbar nichts daran zu ändern, dass die Welt bleiben wird, wie sie ist (98 f.). Und doch wähnt man in Europa »gewissermaßen alle Völker und Weltteile unter unserm Schatten«, hält »die Wilden, je mehr sie unsern Branntwein und Üppigkeit lieb gewinnen, auch unsrer Bekehrung reif«. Sollen sie doch »alle Menschen wie wir sein«, so »poliziert und glücklich«, wie wir in unserem gesellschaftlichen Leben anscheinend ja sind, das in Wahrheit nur zu Resignation, Sättigkeit, Selbstgerechtigkeit, »ewiger Ruhe, Friede, Sicherheit und Gehorsam in Europa« führt (101 f.), während gleichzeitig »drei Weltteile durch uns verwüstet« werden und der »große Gott Mammon« herrscht. Ungeachtet dieser exportierten Gewalt sei alles »wie überschwemmt mit schönen Grundsätzen, Entwicklungen, Systemen,