



Philosophische Fakultät

Hans-Peter Krüger | Christoph Demmerling | Jürgen Habermas

Kommunikative Vernunft

Jürgen Habermas, interviewt von
Christoph Demmerling und Hans-Peter Krüger

Suggested citation referring to the original publication:
Deutsche Zeitschrift für Philosophie 64(5) (2016), pp. 806–827
DOI <http://dx.doi.org/10.1515/dzph-2016-0061>
ISSN (print) 0012-1045
ISSN (online) 2192-1482

Postprint archived at the Institutional Repository of the Potsdam University in:
Postprints der Universität Potsdam
Philosophische Reihe ; 125
ISSN 1866-8380
<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:kobv:517-opus4-397848>

Interview

Kommunikative Vernunft

Jürgen Habermas, interviewt von Christoph Demmerling und Hans-Peter Krüger

DOI 10.1515/dzph-2016-0061

Abstract: Jürgen Habermas explicates the concept of communicative reason. He explains the key assumptions of the philosophy of language and social theory associated with this concept. Also discussed is the category of life-world and the role of the body-mind difference for the consciousness of exclusivity in our access to subjective experience, as well as the role of emotions and perceptions in the context of a theory of communicative action. The question of the redemption of the various validity claims as they are associated with the performance of speech acts is related to processes of social learning and to the role of negative experiences. Finally the interview deals with the relationship between religion and reason and the importance of religion in modern, post-secular societies. Questions about the philosophical culture of our present times are discussed at the end of the conversation.

Keywords: Jürgen Habermas, communicative action, communicative reason, critical theory, life-world, religion, post-secular society

Krüger: Herr Habermas, Sie gelten international als der Philosoph der kommunikativen Vernunft. Aber was kann dieses Schlagwort als Einstieg in unser Interview bedeuten? Kommunikative Vernunft scheint mir zunächst einmal zu bedeuten, dass Sie dasjenige, was in der Tradition von Kant und Hegel „Vernunft“ hieß, in der kommunikativen Alltagspraxis ansiedeln. In ihr kommunizieren wir vor allem sprachlich, um alle möglichen Handlungsformen miteinander zu koordinieren. Dabei wechseln wir zwischen den Perspektiven, die man entlang den Personalpronomen im Singular und Plural verstehen kann. Und nun kommen

Jürgen Habermas, Ringstraße 8b, 82319 Starnberg

Christoph Demmerling, Friedrich-Schiller-Universität Jena, Institut für Philosophie, 07737 Jena, christoph.demmerling@uni-jena.de

Hans-Peter Krüger, Universität Potsdam, Institut für Philosophie, Am Neuen Palais 10, 14469 Potsdam; wilhelm@uni-potsdam.de

zwei Schritte von diesem Ausgangspunkt in der kommunikativen Alltagspraxis hinzu, die mir für Ihre Denkweise charakteristisch zu sein scheinen: Einerseits gehen Sie in die Lebenswelt als Horizont unproblematischer Verweisungshorizonte zurück, wodurch die kommunikative Alltagspraxis kontextualisiert wird. Vieles von dem Dissensrisiko, das in nuce bereits in der alltäglichen Kommunikation steckt, entfaltet sich nicht in ihr, insoweit sie noch von einem gemeinsamen lebensweltlichen Vorverständnis gedeckt ist. Andererseits gerät die kommunikative Alltagspraxis vor allem in der Moderne unter Problematisierungsdruck, wodurch ein Explikationsbedarf entsteht, der in der Ausdifferenzierung verschiedener expertenkultureller Diskurspraktiken entfaltet wird. Von der Explikation dieser Resultate her wird einem klar, dass es bei der Vernunft, Verständlichkeit der Äußerungen vorausgesetzt, im Kern um die argumentative Einlösung von drei Geltungsansprüchen auf Wahrheit, normative Richtigkeit und Wahrhaftigkeit in einem fortwährenden Verfahren geht. – Kommen wir zum Anfang durch diese grobe Angabe von drei Schritten in Ihr Philosophieren hinein, oder habe ich da den Zugang zur kommunikativen Vernunft schon im Ansatz verfehlt?

Habermas: An nichts habe ich mich intensiver abgearbeitet als an der analytischen Sprachphilosophie des 20. Jahrhunderts von Frege und Carnap bis zu Davidson und Brandom, natürlich vor dem Hintergrund der großen Sprachpragmatiker von Humboldt über Peirce bis Wittgenstein und Gadamer. Das Interesse an Sprachpragmatik ist schon während des Studiums von Karl-Otto Apel angeregt worden. In der Zusammenarbeit mit dem streitbaren Semantiker Ernst Tugendhat habe ich dann meinen inzwischen entwickelten formalpragmatischen Ansatz zäh verteidigen müssen. Ausgangspunkt ist die dreifache Relation des „Sich – mit Anderen – über etwas in der Welt – Verständigens“. Dieses bühlersche Tripel liegt auch der von Tomasello analysierten Zeigehandlung zugrunde, mit der Mütter ihre elf Monate alten Kinder auf etwas aufmerksam machen. Die Verzahnung der objektivierenden Einstellung zu etwas in der Welt mit der interpersonalen Beziehung des Sprechers zum Adressaten ist für den Gebrauch der Sprache konstitutiv. Entscheidend war dann für mich die Entdeckung des „überschießenden“ semantischen Gehalts der pragmatischen Voraussetzungen, die wir im verständigungsorientierten Sprachgebrauch vornehmen *müssen*. So unterstellen wir gemeinsam eine objektive Welt von Gegenständen, auf die wir Bezug nehmen können; wir halten uns gegenseitig für zurechnungsfähig; wir gehen davon aus, dass wir „dieselbe“ Sprache und über „dieselben“ Gegenstände sprechen, dass wir meinen, was wir sagen, dass wir für die Geltungsansprüche, die wir mit unseren Äußerungen erheben, gegebenenfalls mit Gründen „geradestehen“ müssen, dass nur „gute“ Gründe zählen, dass jedes Einverständnis auf den wackeligen Beinen des „begründeten“ Ja- oder Nein-Sagens „aller“ Beteiligten beruht usw. Wenn wir ‚p‘ ernsthaft behaupten, kommen

wir nicht umhin, *p* „unbedingt“ für wahr zu halten; und wenn wir Anderen Vorwürfe machen, unterstellen wir einen normativen Kontext von „gültigen“ oder „berechtigten“ Erwartungen. Diese impliziten Voraussetzungen sind natürlich fehlbar, aber alles andere als trivial, weil sie oft über die Realität hinausschießen oder im Widerspruch zu ihr stehen. Sie haben oft einen kontrafaktischen Gehalt. Das kommt insbesondere in der Argumentationspraxis zum Vorschein, wo die unvermeidlichen Rationalitätsvoraussetzungen meist uneingelöste Antizipationen bleiben. Wenn wir „ernsthaft“ argumentieren, unterstellen wir, dass der „zwanglose Zwang“ des besseren Arguments zum Zuge kommt. Leider habe ich für diese Diskursvoraussetzungen bei der ersten Veröffentlichung 1972 den ganz irreführenden, weil reifizierenden Ausdruck „ideale Sprechsituation“ gewählt. Darüber vergisst man leicht die Hauptsache. Denn das Faszinierende an diesen *unvermeidlichen* Idealisierungen ist die *faktische* Rolle, die diese teilweise *kontrafaktisch* vorausgesetzten, gewissermaßen überschießenden Gehalte in der kommunikativen Alltagspraxis spielen. Denn dieses Stück detranszendentalisierter Vernunft bildet den *Boden* des kommunikativen Handelns: Es liegt der Koordinierung der Handlungen von Interaktionsteilnehmern, von denen jede ihre eigenen Pläne verfolgt, zugrunde, ist also für Vergesellschaftung überhaupt konstitutiv.

Der formalpragmatische Ansatz löst ein Problem, an dem die hegelmарxistische Tradition mit geschichtsphilosophischen Hintergrundannahmen herumlaboriert hat. Jede kritische Gesellschaftstheorie muss sich bei ihren kritischen Aussagen letztlich auf Spuren einer Vernunft beziehen, die sich in den gesellschaftlichen Praktiken selbst zu Wort meldet – in den beharrlich vorgetragenen oder den implizit bleibenden Gründen für ein „Nein“, gleichviel ob sich das Neinsagen in Situationen der Unterdrückung, Ausbeutung oder Entwürdigung als lauter Protest oder stummes Leiden ausdrückt. Weil verständigungsorientiertes Handeln den Kern der sozialen Lebenswelt bildet, können wir diese Spuren in den alltäglichen Routinen selbst aufspüren. Kommunikatives Handeln operiert in einem Netz von Gründen, die solange im Hintergrund bleiben, wie die reziprok erhobenen Geltungsansprüche von den Adressaten als glaubwürdig akzeptiert werden; aber jedes „Nein“ unterbricht die Routinen, jeder Widerspruch macht latente Gründe mobil. Daher kann der soziologische Beobachter, wenn er den kontrafaktisch überschießenden Vernunftgehalt in den Kommunikationsvoraussetzungen zum kritischen Maßstab macht, die zur gesellschaftlichen Realität geronnene Unvernunft *empirisch* aufspießen. Er braucht die sozialen Praktiken, die er als Tatsachen beschreibt, nur mit dem hermeneutisch ausgegrabenen Vernunftgehalt jener Voraussetzungen zu konfrontieren, die die Beteiligten selbst im Vollzug dieser Praktiken vornehmen. Das betrifft nicht nur die unauffälligen Episoden der Alltagskommunikation, sondern auch Institutionen und formal geregelte Praktiken – besonders deutlich dort, wo ihnen der ideale Anspruch

mit Rechtskraft auf die Stirn geschrieben ist. So würden wir uns gar nicht erst an demokratischen Wahlen beteiligen, wenn wir nicht voraussetzten, dass jede Stimme Gewicht hat und „zählt“. Das sind zwar idealisierende, aber aus der Beteiligtenperspektive notwendige Unterstellungen. Wenn diese Unterstellungen – wie in unseren postdemokratischen Zuständen – nachhaltig dementiert werden, sind zunehmende Wahlenthaltung oder populistische Wählermobilisierung die Folge der wahrgenommenen Diskrepanz zwischen Anspruch und Realität.

Gestatten Sie mir noch eine Bemerkung: Ich habe meine sprachphilosophischen Untersuchungen zwar zunächst im Zusammenhang mit Fragen der Gesellschaftstheorie entwickelt, aber deshalb müssen sie nicht weniger „vor Ort“, d. h. innerhalb des philosophischen Faches verteidigt werden. Allerdings muss sich die Philosophie seit Hegel ihrerseits fragen lassen, ob sie ihre genuine Aufgabe einer rationalen Klärung unseres Welt- und Selbstverständnisses ohne Gesellschaftstheorie, ohne eine *inhaltliche* Kooperation mit den Geistes- und Sozialwissenschaften überhaupt erfüllen kann. Ich muss nicht betonen, dass Adorno und der Frankfurter Hintergrund mein Verständnis von Philosophie bestimmt haben.

Demmerling: Herr Krüger hat bereits auf die Rolle der Lebenswelt bzw. von lebensweltlichen Vorverständnissen unserer selbst und der natürlichen und sozialen Welt hingewiesen. Der Begriff der Lebenswelt spielt ja im Rahmen Ihrer Konzeption von kommunikativer Vernunft und kommunikativem Handeln zweifellos eine gewichtige Rolle, und ich würde gerne einen Augenblick bei diesem Begriff und seiner Funktion verweilen, indem ich zwei Fragen dazu formuliere. Ihre systematische Ausarbeitung der Thematik – ich denke vor allem an die Überlegungen zum Verhältnis von System und Lebenswelt in der zweiten Zwischenbetrachtung der *Theorie des kommunikativen Handelns* – hat zu vielen kontroversen Diskussionen Anlass gegeben. Sie führen das Begriffspaar „System“ und „Lebenswelt“ im Grunde im Sinne einer analytischen Unterscheidung ein, aber immer wieder scheinen auch sozialontologische Unterstellungen eine Rolle zu spielen. Manchmal klingt es so, als würden Sie sich mit den Begriffen auf unterschiedliche Bereiche des gesellschaftlichen Seins beziehen. Könnten Sie, auch im Rückblick auf Ihre Überlegungen zum kommunikativen Handeln, noch einmal erläutern, wie die Unterscheidung, insbesondere aber auch der Begriff der Lebenswelt zu verstehen ist? Eine zweite Frage will ich anschließen: Wenn man an die Herkunft des Lebensweltbegriffs aus der phänomenologischen Tradition denkt, so wird er doch dort immer wieder aufgerufen, um daran zu erinnern, dass die Lebenswelt als Boden, Voraussetzung oder auch „Sinnesfundament“ (Husserl) der Wissenschaften fungiert. Dies scheint mir heute ein wichtiger Gedanke zu sein, zumal ja gerade in der aufgeklärten Welt die Auffassung dominiert, dass die Naturwissenschaft das Maß aller Dinge ist, wohingegen lebensweltliche Überzeugungen

gelegentlich als bloßer Aberglaube gelten. Wie würden Sie das Verhältnis von Lebenswelt und Wissenschaft, von lebensweltlichen und wissenschaftlichen Überzeugungen bestimmen? Lässt sich aus philosophischer Sicht eine Position skizzieren, in der sich das lebensweltliche Wissen mit dem Wissen der Wissenschaften vereinbaren lässt? Oder ist das eine abwegige Frage?

Habermas: Ganz im Gegenteil – damit legen Sie mir gleich zwei dicke Bretter vor die Füße. Die erste Frage bezieht sich auf die Konstruktion der Gesellschaftstheorie. Das phänomenologische Konzept der Lebenswelt ist von Alfred Schütz in die Soziologie eingeführt worden. Ich habe Husserls Begriff aber erst einmal von dem transzendentalen Subjekt, das sich als erste Person beobachtet, auf die sprachlich vermittelte Interaktion zwischen mehreren kommunikativ handelnden Subjekten umgestellt. In einem zweiten Schritt habe ich den lebensweltlichen „Hintergrund“ des performativ gegenwärtigen Gebrauchswissens nach verschiedenen Ressourcen genauer unterschieden – nach den angeeigneten kulturellen Überlieferungen, den eingewöhnten sozialen Bindungen und den angeborenen oder erworbenen Kompetenzen der beteiligten Personen. Bevor man nun diesen formalpragmatisch eingeführten Begriff der Lebenswelt als Begriff für die soziale Realität selbst verwenden kann, ist ein methodischer *Perspektivenwechsel* nötig. Der Sprachpragmatiker nimmt ja die phänomenologische Beschreibung von Kommunikationssituationen – auf der Linie des linguistisch umgedeuteten Husserl – *aus der Beteiligtenperspektive* vor, während der Soziologe das, was für jenen nur als lebensweltliches Hintergrundwissen in den Blick kommt, aus der Beobachterperspektive als das Ganze von „Kultur“, „Gesellschaft“ und „Person“ ausdrücklich zu seinem realen Gegenstand macht. Durch diesen Perspektivenwechsel wird für den Soziologen aus dem, was zunächst formalpragmatisch als *unthematischer* Hintergrund kommunikativen Handelns eingeführt worden ist, das eigentliche Thema: die Lebenswelt, die sich über kommunikatives Handeln – nun aber zusammen mit dem Vernunftgehalt der Kommunikationsvoraussetzungen – reproduziert.

Weiterhin fragen Sie, warum und wie ich dieses Konzept um den Begriff des „Systems“ ergänze. Einerseits will man mit dieser forschungspragmatischen Entscheidung die komplexen funktionalen Zusammenhänge, die sich mit einem intentionalistisch oder handlungstheoretisch angelegten Begriffsapparat schlecht erfassen lassen, angemessener beschreiben können. Andererseits ist diese Entscheidung durch die soziale Entwicklung selbst, also durch eine beobachtete Veränderung im Gegenstandsbereich motiviert. Im Zuge der schon in der frühen Neuzeit einsetzenden Globalisierung der Märkte hat sich die über das Geldmedium gesteuerte Wirtschaft zu einem rekursiv geschlossenen Teilsystem ausdifferenziert. Und dieses übt eine wachsende Erpressungsmacht gegenüber einem Staat aus, der sich seinerseits gegenüber Zivilgesellschaft und politischer

Öffentlichkeit zu einem administrativen System mit verstaatlichten Parteien verselbständigt hat. Mit dieser systemischen Realität gerinnt die Gesellschaft gewissermaßen über den Köpfen der kommunikativ vergesellschafteten Subjekte zu einem Stück zweiter Natur – was nicht per se, aber im Hinblick auf die Kolonisierung lebensweltlicher Bereiche kritische Folgen hat. In Zeiten des Neoliberalismus braucht man über die Ausbreitung instrumenteller Einstellungen in immer weitergehend monetarisierten Lebensbereichen nicht mehr zu spekulieren – man erfährt diese Konsequenzen handgreiflich.

Ihre zweite Frage zielt auf einen wissenschaftstheoretischen Blick, der mir mit seiner szientismuskritischen Stoßrichtung immer sympathisch war. Diese Erlanger Erbschaft findet ja bei Friedrich Kambartel, Jürgen Mittelstraß, Peter Janich und Carl Friedrich Gethmann ganz verschiedene Ausprägungen. Husserl spricht vom „Horizont“ der Lebenswelt und von ihrer „Bodenfunktion“. Beides ist richtig und wichtig. Aus der Beteiligtenperspektive steht uns die Lebenswelt nicht theoretisch vor Augen, sondern wir finden uns vorthoretisch in ihr immer schon vor. Sie *umfängt* und *trägt* uns, und wir zehren performativ von ihr, während wir als kooperierende Subjekte mit dem, was uns in der objektiven Welt begegnet, zurechtkommen müssen. Aus dieser Sicht ist auch die Wissenschaft ein *Modus des Umgangs* mit innerweltlichen Entitäten. Die Phänomenologie eröffnet einen legitimen und aufschlussreichen Blick auch auf Forschungspraktiken. Vor allem bringt uns dieser Blick zu Bewusstsein, dass wir uns, wie Apel und Janich fordern, in unseren wissenschaftlichen Selbstbeschreibungen „einholen“ müssen, weil wir uns darin nur solange wiedererkennen können, wie diese objektivierenden Beschreibungen nicht jeden Selbstbezug abschneiden. Uns fehlt einstweilen die Sprache, in der wir die zureichenden Bedingungen für den Take-off der soziokulturellen Entwicklung von *Homo sapiens* als Ergebnis der natürlichen Evolution in der Weise beschreiben können, dass wir uns unter diesen Beschreibungen selbst noch verstehen.

Krüger: Kommen wir bitte nach diesen Überlegungen zur Lebenswelt einmal auf Probleme des Lebendigen bzw. der Lebensführung zu sprechen. Sie sind in Ihrem Essay über „Die Zukunft der menschlichen Natur“ angesichts der Probleme, die aus einer entgrenzten Liberalisierung von Eugenik entstehen, auf Helmuth Plessners Körper-Leib-Differenz als Grenzproblem der Lebensführung eingegangen. Die Personen verschränken nicht nur ihre Perspektiven nach pronominalen Rollen in sprachlicher Kommunikation, sondern leben in ihrem ihnen je unververtretbaren Leib-Sein, das sie nur in Grenzen als Körper haben, also laut Plessner als Körper austauschen, vertreten oder ersetzen können. Das Leib-Sein scheint mir eine ganz wichtige Konkretisierung Ihrer Komplementarität zwischen Lebenswelt und kommunikativem Handeln darstellen zu können, weil man sich ja fragen muss, was an der Lebenswelt überhaupt das Lebendige sein soll, solange sie nur

als ein ganzheitlicher und opaker Verweisungshorizont im Hintergrund verstanden wird. Das Leib-Sein als habitualisiertes Medium der Lebensführung macht die Lebenswelt in Ausschnitten für die Situation aktuell und hält sie ansonsten abgeschattet als Potential im Hintergrund. Gleichwohl ist man vor seinen Überraschungen, seiner Spontaneität, seinem Lachen und Weinen laut Plessner nicht sicher. Als Umweltintentionalität ist der Leib schon immer woanders als bei sich selbst. In der Lebensführung vereitelt er die Autarkie des Ichs zu einer „Wir-Form des eigenen Ichs“: Es gibt die erste Person in der Lebensführung nicht anders als in ihrer Körper-Leib-Differenz.

Habermas: Sie haben völlig Recht, ich hätte von Plessners anthropologischen Grundeinsichten, die mir seit meinem Studium vertraut sind, explizit Gebrauch machen können – und sollen. Ich halte *Die Stufen des Organischen und der Mensch* neben *Sein und Zeit* und *Geschichte und Klassenbewusstsein* für das bedeutendste Werk der 20er-Jahre, jenes philosophisch fruchtbarsten Jahrzehnts des 20. Jahrhunderts. Ganz abgesehen von der wichtigen Dimension der Körpersprache, ohne die eine *Face-to-face*-Kommunikation nicht gelingen könnte, kann sich das verkörperte Ich nur als eine erste Person erfahren, weil es nicht nur einen Körper „hat“, sondern performativ sein eigener Leib „ist“. Dabei ist „performativ“ nicht ganz der richtige Ausdruck: Dieses „abgeschattete“ Bewusstsein, als Organismus zu leben, ist zwar eine Art von Vollzugswissen, aber nicht das Bewusstsein von einer eigenen Aktivität, sondern das passive Bewusstsein, das vom eigenen Organismus vollzogene Leben „zu sein“. Dieses gelebte und von Haus aus individuierte Leben lokalisiert uns jeweils im sozialen Raum und in der historischen Zeit. Die explizite Abgrenzung des Leib-Seins von der ontogenetisch vergleichsweise späten Erfahrung des Körper-Habens ist zwar keine notwendige Bedingung für das Ich-Sagen und die Selbstidentifikation. Aber der expressive Sinn, mit dem wir die Erlebnissätze der ersten Person Singular äußern, hängt vom Bewusstsein der Exklusivität des Zugangs zu unseren subjektiven, durch unser Leib-Sein individuierten Erfahrungen ab. Wenn wir in dieser Weise an anthropologische Bedingungen für die Beherrschung des Systems der Personalpronomina denken, fällt auch auf, dass Plessners Unterscheidung zwischen Leib-Sein und Körper-Haben für die Differenzierung zwischen Beteiligten- und Beobachterperspektive, vor allem für die Abgrenzung der Ich-Du-Beziehung der zweiten Person von der objektivierenden Einstellung der dritten Person wichtig ist. Interessant finde ich auch Ihren Hinweis auf das Leib-Sein, das die auf uns relative Umwelt mitkonstituiert und dabei nicht etwa Grenzen zieht, sondern ein verbindendes Medium ist für das, was Hegel – gegen die Subjektphilosophie gewendet – das Sein-beim-Anderen nennt. Im Übrigen zeigt Plessner mit seiner genialen Untersuchung über „Lachen und Weinen“, wie sich in diesen Reaktionen im Grenzbereich der Sprache die

sprachliche Natur des Menschen manifestiert: Mit Lachen und Weinen finden wir auf Situationen, die uns die Antwort verschlagen, doch noch eine Antwort.

Krüger: Wenn es sich so verhält, dann möchte ich die Frage anschließen, warum Sie Ihre Theorie des kommunikativen Handelns rationalitätstheoretisch anlegen und worin in dieser Hinsicht Grenzen bestehen könnten. Mir leuchtet ein, dass moderne Gesellschaften und Kulturen Rationalisierungstendenzen folgen, wenn man sie so normativ anspruchsvoll wie Sie, d. h. nicht nur deskriptiv begreift. Ich verstehe auch, dass man diese Tendenzen zum Ausgangspunkt der der Moderne immanenten Kritik nehmen kann. Dabei besteht Ihr Verdienst sicherlich darin, die intersubjektiven Maßstäbe zum Thema gemacht zu haben, gegen Szientismus und Existentialismus. Man kann die soziokulturelle Mitwelt weder in der Außenwelt noch in der Innenwelt unterbringen, sondern muss umgekehrt von ihr her, wie Sie sagen, von der Sozialwelt her die Unterscheidung zwischen objektiver und subjektiver Welt verstehen. Aber gerade wenn Sie so vorgehen, frage ich mich, was Ihre Theorie der Rationalisierung voraussetzt, und zwar nicht im Sinne eines einmaligen Anfangs, sondern einer bleibenden Bedingung. Wenn man ontologisch nicht dualistisch denkt, wenn man, wie Sie, die Vernunft „detranszendentalisiert“, dann entfällt auch ihr alter Gegensatz gegen Gefühle. Das Gefühlsleben, so z. B. Max Schelers These, weist selber schon eine Sinnordnung auf, die sich zwischen Liebe und Hass erstreckt oder den Anderen vergleichgültigt, die von der Gefühlsansteckung über das Einfühlen bis zu der Ambivalenz in Mitfreude und Mitleid reicht. Die spezifisch personale Gefühlskultur bleibt ambivalent, ich verstehe das Gefühl des Anderen, aber als aktuell seines, nicht meines. Diese Kultur bleibt für Gründe offen, sofern sie weder eine Verschmelzung darstellt, noch vom Ressentiment beherrscht wird. Gibt es nicht dem Nehmen und Geben von Gründen förderliche und sie hemmende Gefühlskulturen? Mir scheint, dass auch eine kommunikative Rationalisierung auf eine Sinnordnung im Gefühlsleben angewiesen ist, um lebbar bleiben zu können. – Sie selbst sind mir übrigens immer als das beste Beispiel für die Leidenschaft der Vernunft erschienen!

Habermas: Ich muss Ihnen recht geben: Ich habe die Gefühle nur im moralphilosophischen Zusammenhang behandelt, aber nicht als eigenes Thema. Und moralische Gefühle haben eine propositionale Struktur, sind sozusagen sprachnah, während die schwerer fassbaren, aber lebensweltlich relevanteren „Stimmungen“ mit unseren leibnahen Empfindungen in Kontakt stehen. Sie erinnern daran, wie wichtig die Einbettung von Rationalitätsstrukturen in den Gefühlshaushalt „entgegenkommender“ Lebensformen ist. Das Thema berührt sich mit Hegels Einbettung der Vernunftmoral in sittliche Kontexte, die von Gefühlskulturen wesentlich geprägt sind. Sie begreifen das mit Recht als einen Schritt zur *Detranszenden-*

talisierung der Vernunft. Lassen Sie mich nur hinzufügen, dass man sich diese nicht im intrapsychischen Format als Aufhebung eines Gegensatzes zwischen Kognition und Gefühl oder Leidenschaft vorstellen darf, als eine bloße Verschiebung der Gewichte innerhalb des Subjekts. Beim Gedanken der dezentrierenden Vergesellschaftung, Historisierung und Verkörperung des transzendentalen Subjekts in der Lebenswelt übertragen wir nämlich die transzendente Spontaneität auf einen nicht mehr im Subjekt selbst zentrierten *Kreisprozess*. Einerseits zehren die kommunikativ handelnden Subjekte, indem sie mit der objektiven Welt und miteinander „zurechtzukommen“ versuchen, von den „Vorschüssen“ der Lebenswelt, von Überlieferungen, sozialen Beziehungen und eigenen Kompetenzen. Andererseits kann sich die Lebenswelt nur über das kommunikative Handeln von Subjekten erhalten, die sich durch kreative Welterschließung und die Lösung von Problemen mit ihrer natürlichen und sozialen Umgebung auseinandersetzen.

Demmerling: Ich will an die Überlegungen anschließen, die die Frage betreffen, welche Rolle Gefühle im Rahmen einer Theorie des kommunikativen Handelns und einer dieser Konzeption gemäßen Moralphilosophie spielen könnten. Die philosophische Diskussion hat sich ja lange – wenn man nur die Hauptlinien betrachtet, könnte man sagen, von Platon bis hin zu den metaethischen Diskussionen des 20. Jahrhunderts – von der Idee leiten lassen, dass Vernunft und Gefühl einander entgegengesetzt sind. Sei es, dass man Gefühle als sinnliche Bestimmungen des Handelns aufgefasst hat, die dazu führen, dass sich Akteure Gründen als Ergebnissen vernünftiger Überlegung verschließen, sei es, dass man moralische Urteile lediglich als Ausdruck von Gefühlen angesehen hat, mit denen sich keine weitergehenden Wahrheitsansprüche verbinden. Nun haben Sie sich zwar eingehender mit der Rolle bestimmter Gefühle im Zusammenhang mit der Moral beschäftigt – ich denke an Ihre Auseinandersetzung mit Strawsons Analysen zur Entrüstung bzw. Empörung –, aber nach einer systematischen Diskussion der Gefühle sucht man in Ihrer Konzeption vergeblich. Ist Gefühlen nicht doch eine stärkere Rolle, vielleicht auch im Zusammenhang mit einer Moralbegründung, zuzuerkennen, als dies im Rahmen Ihrer Konzeption der Fall ist? Neben der Entrüstung wäre ja auch an die Gefühle der Scham oder Schuld zu denken. Was bliebe von der Institution der Moral, wenn wir uns eine Welt vorstellen, die ausschließlich von Wesen bevölkert wäre, die zu den emotionalen Reaktionen von Scham, Schuld oder Empörung nicht in der Lage sind? Blicke überhaupt etwas von der Moral?

Habermas: Nichts bliebe übrig. Es mag sein, dass ich den Kognitivismus der Diskursethik zu sehr in den Vordergrund gestellt habe, weil ich die empiristischen und naturalistischen Positionen, die so oder so Gefühle als die *Grundlage* der Moral auszeichnen, für falsch halte. Schon der erste Blick auf die Gattungsge-

schichte moralischer Vorstellungen belehrt uns darüber, dass die großen Schübe des moralischen Fortschritts – ich rechne auch in dieser Dimension mit Lernprozessen – jeweils durch die *Erweiterung* eines geteilten Horizonts gegenseitiger Perspektivenübernahme markiert werden. Grundsätzlich fühlen sich Mitglieder derselben sozialen Gruppe zur Einhaltung moralischer Normen verpflichtet und übernehmen im Konfliktfall auch die Perspektive des jeweils anderen. Die Grenzen moralischer Verpflichtungen erweitern sich im Laufe der jüngeren Menschheitsgeschichte mit der Größenordnung und dem Verkehr von kleinen Familienhorden über Stammesverbände und Staaten bis zu weltweiten Religionsgemeinschaften – und schließlich dem projektiven „Reich der Zwecke“, d. h. der idealisierend entworfenen Gemeinschaft aller moralisch zurechnungsfähig handelnden Personen einschließlich künftiger (und in gewisser Weise sogar vergangener) Generationen. Dieser Weg ist ohne die Kraft der Vernunft, die infolge blutiger Auseinandersetzungen Normen und Grundsätze sukzessive *verallgemeinert*, nicht zu erklären. Wir selbst leben inmitten systemisch bedingter politischer Konflikte, von denen wir spüren, dass sie nur gelöst werden können, wenn wir eine erweiterte Perspektivenübernahme über nationalstaatliche Grenzen hinaus politisch institutionalisieren.

Aber je abstrakter die Forderungen werden, umso eher ergeben sich im konkreten Anwendungsfall verständliche Dissonanzen mit unseren spontanen Gefühlen und Motiven. Gefühle sind auf Nahbereiche eingestellt, sie können nicht *der Motor der moralischen Entwicklung* sein. Das ist andererseits kein Grund für eine Vernachlässigung der Rolle, die Gefühle, vor allem die „prosozialen“ Gefühle, in diesem Zusammenhang spielen. Hume setzt auf Sympathie, und Kant begründet die Vernunftmoral auf das Pflichtgefühl als ein „Faktum der Vernunft“. Sie haben, Herr Demmerling, schon an Strawson und die Entdeckungsfunktion von Gefühlen wie Entrüstung oder Scham erinnert. Auch die Empathie spielt sowohl für die Wahrnehmung fremder Schmerzen und eigener Verpflichtungen wie für den Impuls, den guten Gründen eigene Handlungen folgen zu lassen, eine Rolle. Weniger offensichtlich ist die Tatsache, dass Empathie nicht nur für den Übergang vom moralischen Urteilen zum Handeln, also für die moralische Motivation, von Bedeutung ist, sondern für die Urteilsbildung selbst. Denn die moralische Kognition, die wir uns als mindestens virtuelle Teilnahme an praktischen Diskursen vorstellen können, verlangt auch dann, wenn wir ausschließlich die kognitive Operation im Blick haben, die Bereitschaft und die Fähigkeit zur Perspektivenübernahme, d. h. zur Einfühlung in die Situation aller Anderen, auch wenn diese kulturell oder sozial von uns noch so entfernt sind.

Ich selbst habe übrigens den „Sinn“ der Moral mit unserer gattungsspezifischen Verwundbarkeit und dem Bedürfnis nach Vermeidung physischen und seelischen Schmerzes erklärt. Die artspezifische Verletzbarkeit erklärt sich auch

nicht nur biologisch durch die ungewöhnliche lange Sozialisationsperiode der schutzlos aufwachsenden Kinder und durch das ungewöhnlich hohe Maß an intraspezifischer Aggression, sondern vor allem durch eine Gefährdung, die im Modus der Vergesellschaftung selbst angelegt ist. *Homo sapiens* entwickelt den reziprok schützenden Mantel moralischer Hemmungen, weil sich Menschen *im Zuge ihrer Vergesellschaftung* individuieren. Menschen bedürfen einer besonderen Schonung, weil sie ihre personale Identität allein auf dem hochriskanten Weg der Entäußerung an soziale Beziehungen ausbilden können. Mit jedem weiteren Schritt der Entäußerung und der Preisgabe an das Wohlwollen Anderer wächst die Gefährdung vonseiten dieser Anderen. Deshalb kann die exponierte und verwundbare Integrität des Einzelnen nur durch stabile Beziehungen der reziproken Achtung für und Rücksichtnahme auf den Anderen geschützt werden.

Krüger: Ihr Modell von der kommunikativen Rationalisierung sieht, den Geltungsansprüchen auf Wahrheit, normative Richtigkeit und Wahrhaftigkeit gemäß, weltliche Lernprozesse vor. In diesem Zusammenhang interessiert mich die Rolle – und nachdem wir über Gefühle gesprochen haben, liegt es vielleicht nahe, darauf zu kommen – die Sie der Anschauung und Wahrnehmung von Phänomenen beimessen. Ich meine jetzt mit „Anschauung“ die lebenspraktisch relevante Begegnung mit Phänomenen, deren qualitatives Ganzes sich nicht aus der Summe von empirischen Daten ergibt, und mit „Wahrnehmung“ eine Reduktion der Anschauung auf das, was expertenkulturelle Standardbeobachter aus ihr reproduzierbar machen. Mich leitet die Intuition, die Sie m. E. auch haben, dass nämlich eine solche Phänomenanschauung zwar begrifflich imprägniert ist, aber nicht darin aufgeht, weshalb sie nicht durch Argumente ersetzt werden kann. Wir könnten nichts erfinden und entdecken, wenn sich solche Phänomenbegegnung in nichts als Sprache auflösen ließe. Es gehört zum Ethos weltlichen Lernens, nicht wegzuschauen, wegzusehen, sich wegzuducken, sondern hinzuschauen, hinzuhören, sich zu exponieren, ästhesiologisch mit allen Sinnen für neue Sinnzusammenhänge offen zu sein, auch und gerade dann, wenn die Anschauung des Phänomens nicht zum bisherigen Diskurs passt. Wenn sich die Philosophie in Begriffsverwaltung erschöpfen würde, dann wäre sie tot. Egal, welcher Richtung jemand zugehört, Kierkegaard hat das Phänomen individueller Angst in der Moderne entdeckt, William James das Phänomen persönlicher Religionsbedürftigkeit aus Depressivität, Scheler das zwischenmenschliche Phänomen der Scham, Karl Jaspers „Grenzsituationen“. Charles Sanders Peirce hat diese Phänomene *Firstnesses* genannt, die man in keine *Secondnesses* (actio–reactio) und *Thirddnesses* (die Interpretation von Symbolen) auflösen kann. Ihre Anschauung ist ursprünglich, d. h. nicht ableitbar aus anderer Erkenntnis, wohl aber fehlbar wie alle Erkenntnis.

Habermas: Mir hat die Intuition hinter der Peirce'schen Zeichentheorie immer eingeleuchtet: Jede einfache Beobachtungsaussage wie „Dieser Ball ist rot“ enthält einen Aussageinhalt, der sich aus einem Gegenstandsbezug und einem Prädikat zusammensetzt. Aber anders als der Ball, der auch ohne unsere Referenz der Gegenstand ist, der er ist, genießt das Quale, also der Was-Gehalt einer *partikularen* Rotwahrnehmung, die sogleich als Instantiierung des Prädikats „rot“ verarbeitet wird, keine Bedeutung, die von der begrifflichen Allgemeinheit des Prädikats „rot“ unabhängig wäre. Dieses partikulare Was ist das in sinnlicher Unmittelbarkeit gegebene „Erste“, das aber einzig im Zuge der kognitiven Umformung in das Prädikat einer Aussage ins begriffliche Denken Eingang findet und sich daher *als solches* der Sprache entzieht. Offenbar ist das immer wieder als misslich empfunden worden und verleiht der unmittelbaren Anschauung einen besonderen Rang. Jedenfalls besteht von Plato bis hin zu Husserl, Wittgenstein und Adorno ein Bedürfnis, der Intuition einen Erkenntnisvorrang vor dem Diskurs einzuräumen. Die Antike hat die intellektuelle Anschauung zum Erkenntnisideal erhoben. Ich halte diesen Vorrang der *Noesis* vor der *Dianoia* für falsch. So wichtig Intuitionen sind, sie bedürfen der Explikation, um zu einer Erkenntnis zu führen. Peirce selbst hat ja den diskursiven Charakter der Erkenntnis immer betont. Der Gehalt eines Urteils lässt sich nur durch Schlussfolgerungen, also die Verknüpfung mehrerer Urteile entfalten. Und um einen Wissensbestand zu erweitern, müssen wir durch den Kreis der induktiven Sammlung von Daten, des abduktiven Auffindens von Hypothesen und der Deduktion von Erklärungen *hindurchlaufen* – Diskurs statt bloßes Hinsehen.

Krüger: In Ihren Vergleichen zwischen der Einlösung von Geltungsansprüchen haben Sie auch auf die Unterschiede verwiesen. Bei der Wahrheit schwebt uns doch die Unterstellung einer von uns unabhängigen, in diesem Sinne objektiven Welt vor, während wir bei der normativen Richtigkeit dies für die Präsupposition der sozialen Welt nicht tun können. Im Falle der Wahrhaftigkeit achten wir ohnehin auf den Zusammenhang der Sprache von jemandem mit seinen Taten. Sie haben sich von Ihrem frühen konsenstheoretischen Versuch, Wahrheit in zu starker Analogie zu Fragen der normativen Richtigkeit zu verstehen, seit langem distanziert. Die Darstellung von Sachverhalten, um in lebensweltlicher Praxis mit diesen auch instrumentell umgehen zu können, hat einen ganz anderen Sinn als den, sich in der Kommunikation mit bisher ausgeschlossenen, nun inkludierten Anderen vom eigenen Zentrismus zu befreien. Könnten Sie bitte Ihr Verständnis des Unterschieds zwischen Fragen nach der Wahrheit und nach der normativen Richtigkeit in Diskursen und lebensweltlichen Praktiken erläutern?

Habermas: Am hartnäckigsten hat mich mein Freund Albrecht Wellmer in eine Diskussion über den Begriff der „Wahrheit“ verwickelt, den ich ursprünglich als „gerechtfertigte Behauptbarkeit“ verstanden habe. Schließlich haben aber die realistische Intuition und der „warnende Gebrauch“ des Wahrheitsprädikats den Ausschlag gegeben. Wenn wir mit der grundsätzlichen Fallibilität von Aussagen rechnen, können wir eben nicht ausschließen, dass sich eine noch so gut gerechtfertigte Behauptung als falsch herausstellen kann. Mit dieser Revision ändert sich allerdings nichts in der Praxis. Denn wenn wir die Einsicht der linguistischen Wende, dass wir nur zu einer sprachlich imprägnierten Wirklichkeit Zugang haben, ernst nehmen, kann es am Ende keine „schlagenden“ Evidenzen geben, die eine Diskussion einfach abschneiden. Ob wir eine umstrittene Aussage annehmen oder ablehnen, kann sich letztlich immer nur an den „besseren Gründen“ entscheiden. In moralischen Begründungsdiskursen über die Verallgemeinerbarkeit von strittigen Handlungsnormen gilt das ohnehin; aber in diesem Fall ist schon der kontroverse Geltungsanspruch selbst ein epistemischer Begriff. Denn der moralische Sinn der „Richtigkeit“ einer wohl begründeten Norm erschöpft sich darin, dass diese Norm im Lichte guter Gründe allgemeine Anerkennung „verdient“. Im Unterschied zur Wahrheit von Aussagen, die Tatsachen, also die Existenz von Sachverhalten, ausdrücken, bezieht sich die Richtigkeit von Normen auf die verpflichtende oder bindende Kraft von generalisierten Verhaltenserwartungen, welche auf die Zustimmung der möglichen Adressaten und Betroffenen rechnen dürften, wenn diese an entsprechenden praktischen Diskursen teilnehmen würden.

Ein epistemischer Begriff ist „Richtigkeit“, weil er sich auf die kritisierbare Unterstellung der begründeten Zustimmung der möglicherweise Beteiligten und Betroffenen bezieht. Und weil diese Zustimmung nicht voluntaristisch, sondern als diskursiv erzieltes Einverständnis gedacht wird, müssen wir den moralischen Geltungsanspruch *in Analogie zur Wahrheit* begreifen. Gegen ein non-kognitivistisches Verständnis der Moral besteht die Diskursthetik darauf, dass wir es auch in diesen Fällen mit einem kognitiven Problem zu tun haben. Kognitiv arbeiten wir uns hier nicht an der falsifizierenden Kraft eines *Widerstandes* der Realität ab, aber am *Widerspruch* der jeweils Anderen, die ihre Interessen in bestehenden oder vorgeschlagenen Regelungen nicht hinreichend berücksichtigt finden. Hier tritt an die Stelle der Objektivität der Welt, an der unsere kognitiven Erwartungen scheitern, die hartnäckige Struktur der Intersubjektivität der Vergesellschaftung verletzbarer Personen, die auf die Anerkennung ihrer Ansprüche pochen. Deshalb erlaubt nur die hinreichend sensible Übernahme der Perspektive des jeweils Anderen eine Interessenverallgemeinerung, in der alle die Berücksichtigung ihres Interesses wiederfinden können. In Analogie zum Erkenntnisfortschritt können wir von einem moralischen Fortschritt sprechen, wenn wir die sozialkognitiven Grenzen der gegenseitigen Perspektivenübernahme *erweitern*

und uns in dem *größeren* Kollektiv gegenseitig als Andere, die füreinander Andere bleiben wollen, in eine gemeinsame Willens- und Meinungsbildung über Normen des Zusammenlebens einbeziehen. Vor der politischen Schwelle eines solchen moralischen Fortschritts verharren heute die Bürger der Europäischen Union: Sie müssen gegen den Widerstand der Rechtspopulisten – zunächst wohl erst innerhalb der Währungsgemeinschaft – die Zusammenarbeit über nationale Grenzen hinweg institutionell „vertiefen“, wenn das ganze Projekt nicht scheitern soll.

Krüger: Im Hinblick auf die Einlösung aller Geltungsansprüche entsteht die Frage nach dem Stellenwert negativer Erfahrungen für Ihr Verständnis von weltlichen Lernprozessen. Woher kommt geschichtlich gesehen die Motivation für die Einhaltung von z. B. liberalen Grundregeln? Verdankt sie sich der aktuellen illokutionären Bindekraft von Sprechhandlungen, die hier und jetzt soziales Handeln koordinieren? Oder versteht man diese Kraft erst aus einer Generationengeschichte, der doch in Europa jahrzehntelange Religionskriege (17. Jh.) und Ideologiekriege (20. Jh.) mit Massakern, Foltern, Leichenbergen vorhergingen: *Mutter Courage*? Und diese leidvolle Vorgeschichte kann von den Nachfolgern vergessen werden, wodurch sie sich in den Ideologiekriegen nur schlimmer zu wiederholen schien. Erneut scheint der erbarmungslose Bürgerkrieg zwischen Sunniten und Schiiten die Voraussetzung dafür zu sein, dass mit der Erschöpfung ihrer Gewaltarsenale der Einsatz von gewaltenteiliger Vernunft greifen kann. Ich meine das jetzt nicht zur Entlastung des Westens von seiner Verantwortung, sondern in dem Sinne, dass es ohne die Muslime in ihren Ländern vor Ort nicht gehen wird. – Welche Rolle spielt die Negativität der Erfahrung im weltlichen Lernen?

Habermas: Wir lernen aus negativen Erfahrungen, sowohl aus einer enttäuschten Erwartung wie von dem Widerspruch eines Diskussionspartners. Im Umgang mit der Natur – und mit allem, was wir letztlich als physikalischen Gegenstand betrachten können – lernen wir aus der Enttäuschung kognitiver Erwartungen; im Alltag sind es habitualisierte Erwartungen, in der Wissenschaft Hypothesen. Die Notwendigkeit der Revision solcher Irrtümer kann zu neuen Erkenntnissen führen – im objektivierenden Umgang mit Natur oder Gesellschaft führt sie dann zur Erweiterung von Verfügungs- oder Organisationswissen. Im Umgang mit anderen Personen können wir aus deren Widerspruch lernen. In der Wissenschaft kombinieren wir das eine (Experimente) mit dem anderen (Diskussion). In Zusammenhängen kommunikativen Handelns können wir ebenso aus dem Scheitern eigener Handlungspläne wie aus dem Nein-Sagen, den Protesten und dem Widerstand der anderen lernen. Wenn wir dann etwas lernen, kann das Ergebnis im Bereich des Orientierungswissens und des ethischen Selbstverständnisses oder auf der Ebene moralischer Einsichten liegen. Ob wir „aus der Geschichte“

etwas lernen können, ist eine Frage, die nicht leicht zu beantworten ist. Aber das Beispiel der Konfessionskriege im europäischen 16. und 17. Jahrhundert legt die Deutung nahe, dass sich die rechtliche Institutionalisierung der freien Religionsausübung, überhaupt die längerfristige Durchsetzung von republikanischen Verfassungen bis zum Ende des 18. Jahrhunderts *auch* als Ergebnisse eines langfristigen moralischen Lernprozesses und der sozialkognitiven Erweiterung des Horizonts gegenseitiger Perspektivenübernahme begreifen lassen.

Demmerling: Herr Krüger hat die Religionskriege des 17. Jahrhunderts angesprochen und auch auf aktuelle Auseinandersetzungen hingewiesen, die im Namen der Religion geführt werden. Vor kriegerischen Auseinandersetzungen wie in Syrien und offenbar religiös motivierten terroristischen Anschlägen, mit denen man inzwischen in jedem Winkel der Erde rechnen muss, kann niemand mehr die Augen verschließen. Aus der Perspektive eines naiven Aufklärers könnte man sagen, ja, hier zeigt sich die Gewalt und das zerstörerische Potential der Religion, weshalb man möglichst umgehend einen weltumspannenden Säkularisierungsprozess vorantreiben müsse. Sie haben schon vor einigen Jahren darauf aufmerksam gemacht, dass zur Signatur unserer Zeit nicht nur die Dominanz eines naturalistischen Weltbilds gehört, sondern sich ebenfalls eine gegenläufige Tendenz abzeichnet: ein Erstarken von Religiosität, die überdies auch politischen Einfluss eher gewinnt als verliert. Statt dagegen anzugehen, wie es von einem radikalen Aufklärer erwartet werden würde, sind Ihre Überlegungen zum Thema Religion außerordentlich behutsam. Religion, so schreiben Sie einmal, gehöre zum Kern einer Geschichte der Vernunft und in den religiösen Traditionen ließen sich durchaus vernünftige Intuitionen ausmachen. Mir scheint, Sie sind hier am Gott der Philosophen orientiert und ich frage mich, wie sich dieser Gott, ja, wie sich überhaupt alle Bemühungen der Religion eine rationale Seite abzugewinnen zu den religiösen Traditionen und dem Selbstverständnis der Gläubigen verhalten? Anders gefragt: Handelt es sich bei dem Versuch, rationale Elemente innerhalb religiöser Weltbilder aufzuspüren nicht um eine Rationalisierung, die sich letztlich einem intellektualistischen Fehlschluss verdankt, indem die Kategorien der Rekonstruktion von Religion auf das Phänomen der Religion und des religiösen Glaubens projiziert werden? Müsste eine angemessene Rekonstruktion des Religiösen dieses nicht beim Wort nehmen, d. h., vor allem Praxis und das Selbstverständnis der Gläubigen und Frommen zum Thema machen? Wenn man die Sache so ansieht, scheint aber von der Vernunft der Religion nicht allzu viel zu bleiben.

Habermas: Ich fürchte, lieber Herr Demmerling, dass Sie mich in meiner Intention nicht richtig verstehen. Vom Gott der Philosophen halte ich gar nichts. Nachdem Luther die Theologie auf eine nachmetaphysische Grundlage gestellt,

jedenfalls von metaphysischen Fragen gründlich entrümpelt hat, haben es auch die Philosophen im darauffolgenden Jahrhundert mit dem nachmetaphysischen Denken versucht – von Hobbes abgesehen, allerdings zunächst nur halbherzig. Jedenfalls haben seitdem immer mehr Philosophen versucht, „das Zeitalter der Weltbilder“ hinter sich zu lassen und „nachmetaphysisch“ zu denken. Kurz gesagt verstehe ich darunter einen Typus von philosophischer Reflexion, der den durchgängigen Fallibilismus der Wissenschaften teilt und auf Konstruktionen verzichtet, die auf abschließende und totalisierende Denkfiguren wie Gott oder das Absolute, das All-Eine usw. hinauslaufen. Dieses bescheiden gewordene Verständnis von Philosophie ändert aber nichts an der Tatsache, dass die Weltreligionen – nicht anders als die griechische Metaphysik mit ihrem eigenen kontemplativen Heilsweg eines Lebens in der Theorie – zur Geschichte der Vernunft gehören. Beide, Philosophie und Religion, haben ihren Ursprung im Mythos, also in dem Versuch, den Menschen und seine Stellung in der Natur zu verstehen. Und das will und soll die Philosophie immer noch, nämlich auf rationale Weise das Selbst- und Weltverständnis von Kultur und Gesellschaft erklären. Damit leistet die Philosophie bis heute auch einen kritischen Beitrag zur sozialen Integration. Seit der Säkularisierung der Staatsgewalt hat sie nicht zufällig die Legitimationsfunktion übernommen, die bis dahin Kirche und Religion wahrgenommen hatten. Mit der Rechtfertigung der Verfassungsprinzipien trägt sie zur politischen Integration, das heißt zum Zusammenhalt unserer gesellschaftlich und kulturell auseinanderdriftenden pluralistischen Gesellschaften bei.

Die moderne westliche Philosophie verstehe ich als das Ergebnis von Lernprozessen, die im Rahmen einer mehr als tausendjährigen Symbiose mit der christlichen Theologie stattgefunden haben. Wenn man genau hinsieht, hat nicht nur die Theologie versucht, in den für diesen Zweck eher unhandlichen Begriffen der Metaphysik die Erfahrungen des Glaubens an den „Gott in der Geschichte“ zu dogmatisieren. Im gleichen Zuge hat auch die Philosophie aus diesen Glaubenserfahrungen neue Konzepte für den weltlichen Gebrauch geschöpft oder, wenn Sie wollen, in eine säkulare Sprache „übersetzt“. Viele subjektphilosophische Grundbegriffe – das modernen Begriffsregister für „Wille“ und „Freiheit“, fast das ganze moraltheoretische Vokabular und natürlich die geschichtsphilosophischen Grundbegriffe, auch deren aktuell gebliebenen Begriffe wie „Kritik“ und „Krise“ – entstammen dieser theologischen Herkunft. Bei den Junghegelianern kann man unter atheistischen Vorzeichen eine unbeabsichtigte Fortsetzung dieses Prozesses einer begrifflichen Osmose beobachten. Auf andere Weise leisten religiöse Schriftsteller von Kierkegaard bis Buber, Benjamin und Levinas eine ähnliche Übersetzungsarbeit. Und niemand kann wissen, ob sich dieser Prozess der Aneignung religiöser Gehalte erschöpft hat. Dabei darf freilich die seit Kant klar gezogene Grenze zwischen Glauben und Wissen nicht verwischt werden. Ein

abschreckendes Gegenbeispiel bietet der Jargon des späten Heideggers: Abgesehen vom faschistischen Dunst geriert er sich als die säkulare Ausgabe eines Propheten und entzieht sich seinen Argumentationspflichten durch verkitschte Anleihen beim christlichen Vokabular.

Demmerling: Ja, jetzt verstehe ich besser, was Sie meinen, wenn Sie die Religionen als Bestandteile der Vernunftgeschichte ansehen. Aber erlauben Sie mir, was die Religion und ihre Vernünftigkeit betrifft, noch einmal nachzuhaken. Es ist unbestritten der Fall, dass es reflektierte Formen des Glaubens gibt, die sich den Errungenschaften des modernen Lebens anpassen, jedoch ohne ganz in ihnen aufzugehen. Ich frage mich manchmal, um welche Art von Religiosität es sich hier eigentlich handelt, und ob nicht reflektierte, aufgeklärte Gläubige in die Zwickmühle geraten, es entweder mit dem Glauben oder aber mit der Aufklärung nicht ganz so ernst nehmen zu können, wie sie selber wännen und es gerne hätten. Mit anderen Worten: Bringen sich aufgeklärte Formen von Religiosität die Religion nicht um ihren eigentlichen Gehalt, wenn sie die harten Schalen des Dogmatismus wegsprengen und stattdessen – lassen Sie mich dies einmal so deutlich formulieren – ein weichgespültes Verständnis des Religiösen etablieren, welches zwar ein Sinnstiftungspotential und Orientierungsangebote enthält, die jenseits von zweckrationalen Verwertungslogiken liegen, sich aber als solche nicht weiter von anderen ‚Ausstiegsprogrammen‘, etwa solchen ästhetischer Art, unterscheiden?

Habermas: Ich glaube nicht, dass es Sache einer nachmetaphysisch denkenden Philosophie ist, diese Frage zu stellen und zu beantworten. Wir beobachten ja im Zuge der Herausbildung moderner Gesellschaften nicht nur in soziologischer, sondern auch in sachlicher Hinsicht eine Spezifizierung des Religiösen. In der Moderne verliert die Kirche nicht nur *alle weltlichen Funktionen*, die über die Verwaltung der Heilsgüter und ihre geistlichen Aufträge wie Bibelverkündigung und Seelsorge hinausgehen. Auch in der religiösen Erfahrung selbst scheint sich der sakrale Komplex aus Lehre und Kultus im Zuge der Verinnerlichung des Glaubens spezifiziert zu haben. Der religiöse Erfahrungsbereich des Umgangs mit dem Sakralen hat einerseits den Bereich des Ästhetischen aus sich entlassen – die Kunst ist autonom geworden. Auf der anderen Seite hat die Theologie das Wissen der institutionalisierten Wissenschaft und der Philosophie das Vernunftrecht und die säkulare Gesellschaftsmoral überlassen. Die religiöse Ethik hatte im Hinblick auf das Heilsversprechen und eine „rettende“ Gerechtigkeit immer schon mehr und anderes im Auge als die in der aristotelischen Tradition fortgeführte Reflexion auf das „gute Leben“ und das in der kantischen Ethik vom Guten abgelöste „abstrakt Gerechte“. Diese *sachliche Spezifizierung* der Glaubensdimension mag einer, wie Sie sagen, reflektierten und mit der Aufklärung kompatiblen Form des Glaubens

entgegenkommen. Aber was sollte uns, die wir die Verbindung zur rituellen Praxis einer Gemeinde verloren oder aufgegeben haben, in die Lage versetzen, von außen die Konsistenz eines solchen Glaubensmodus zu bestreiten?

Demmerling: Ein letztes Wort noch zum Thema Religion. In einigen Ihrer jüngeren Publikationen verwenden Sie immer wieder die Rede von einer „postsäkularen“ Gesellschaft. Verstehe ich Sie richtig, dann sind Gesellschaften postsäkular, die einen Prozess der Aufklärung durchlaufen haben und in vielen ihrer Bereiche durchsäkularisiert sind, in denen sich aber gleichwohl religiöse Orientierungen erhalten haben, die zudem nach wie vor einen mehr oder weniger großen gesellschaftlichen Einfluss haben. Wie lässt sich diese Ungleichzeitigkeit erklären? Und ich möchte diese, vielleicht primär auf einer soziologischen Ebene angesiedelte Frage mit einer Frage verbinden, die möglicherweise psychologischer Natur ist: Wie ist es eigentlich zu erklären, dass auch Menschen, die ein aufgeklärtes Selbstverständnis besitzen, glauben?

Habermas: Sie beschreiben meinen Sprachgebrauch von ‚postsäkular‘ richtig. Aber berechtigen uns die archaischen Wurzeln des Religiösen dazu, von „Ungleichzeitigkeit“ zu sprechen? Sie kennen doch auch Personen, vor denen Sie großen Respekt haben und bei denen Sie sich, wenn Sie zufällig erfahren, dass diese ihren Glauben praktizieren, fragen, ob nicht die Lebensführung, die Sie hochschätzen, von diesem Glauben zehrt. Warum sollten wir uns ein Urteil über Einstellungen zutrauen, die wir nicht verstehen? Ich sehe nicht, dass sich mit einer engagierten, aber aufgeklärten Glaubenspraxis überhaupt noch Aussagen verbinden, die einen Atheisten, wenn dieser nicht gerade in einem szientistischen Weltbild befangen ist, provozieren müssten. In dieser Hinsicht finde ich beispielsweise den kritischen Teil des Buches von Tom Nagel, *Geist und Kosmos*, ganz hilfreich. Das Urteil über die „Ungleichzeitigkeit“ der Religion erscheint mir voreilig. Viele Religionsgemeinschaften verkörpern (noch?) eine gegenwärtige Gestalt des objektiven Geistes. Im Rückblick auf die lange osmotische Beziehung zwischen Theologie und Philosophie habe ich den Eindruck, dass wir nicht ausschließen dürfen, aus religiösen Überlieferungen semantische Gehalte, die noch nicht abgegolten sind, zu übersetzen und in die allgemein zugänglichen Diskurse einholen zu können.

Ich habe in der *Theorie des kommunikativen Handelns* zu zeigen versucht, dass ein Prozess der *Versprachlichung des Sakralen* bereits mit dem Mythos eingesetzt und sich dann mit der Entstehung der Weltreligionen fortgesetzt hat; dasselbe Schicksal erfahren diese nun in der Moderne an sich selbst. Ich beobachte heute die lebensweltlichen Symptome der Landnahme eines fast schon versiegelten, sich zum Universum abschließenden Kapitalismus, der weltweit die normativen Ressourcen aufsaugt und in den politischen Eliten wie in der Bevölkerung

ein Bewusstsein von Fellachen erzeugt, die sich ohnmächtig unter systemische Zwänge beugen. Vielleicht kann die Übersetzung vergessener religiöser Gehalte ins Profane – dafür ist Derrida ein Beispiel – dazu beitragen, uns die Grenzen unserer moralischen Vorstellungskraft, die Blockaden unserer Einfühlungsfähigkeit, den Mangel an Kooperationsbereitschaft und Solidarität angesichts drängender Handlungsalternativen wenigstens zu Bewusstsein bringen.

Demmerling: Kehren wir noch einmal zurück zu im engeren Sinne philosophischen Fragen. Sie haben die Entwicklung der Philosophie von der Nachkriegszeit bis heute – und da haben wir es mittlerweile mit einem Zeitraum zu tun, der gar nicht mehr so klein ist – hautnah miterlebt und auch mitgestaltet. Die Promotion im philosophisch eher konservativ geprägten Milieu der Bonner Universität, die Umgebung der Phänomenologie und Hermeneutik in der deutschen Philosophie der 1950er Jahre, danach die Zeit am Frankfurter Institut, die Habilitation in Marburg, die Arbeit an einer sozialtheoretisch aufgeklärten Philosophie und schließlich die Begegnung mit der analytischen Philosophie seit dem Ende der 1960er und Anfang der 1970er Jahre in ihren ganz unterschiedlichen Spielarten. Versucht man, sich Ihr philosophisches Werk als Ganzes vor Augen zu führen, wird schnell deutlich, dass Sie Theorieangebote aus beinahe allen Strömungen der Philosophie aufgegriffen haben, um auf den ersten Blick ganz unterschiedliche Fragen und Probleme im Rahmen einer Philosophie der kommunikativen Vernunft miteinander zu verbinden. Bei aller Heterogenität des von Ihnen verwendeten Materials: Gibt es so etwas wie eine ursprüngliche Einsicht, die alle anderen Einflüsse überstrahlt?

Habermas: Der heroische Gestus des einen tiefen Gedankens gehört zum fatalen deutsch-platonischen Erbe, mit dem meine Generation gebrochen hat. Man kann heute eine „Theorie aus einem Guss“ nicht mehr erwarten. Die *Theorie des kommunikativen Handelns* ist so komplex angelegt, dass sie an vielen verschiedenen Fronten gleichzeitig verteidigt werden muss. Als Gesellschaftstheorie hat sie philosophische „Vorarbeiten“ verlangt – nicht nur rationalitäts- und sprachphilosophische, sondern ebenso moralphilosophische, rechtsphilosophische, wahrheitstheoretische, argumentationstheoretische usw. Aber man darf diese philosophischen Fragen mit den gesellschaftstheoretischen Fragen nicht kurzschließen. Ich habe versucht, die einschlägigen philosophischen Themen in ihrem Eigensinn zu respektieren, auch wenn ich dazu Aufsätze und keine Bücher geschrieben habe. Aus diesem Grunde habe ich in den Einleitungen zu den fünf thematisch angeordneten Bänden der *Philosophischen Texte* (2009) versucht, gleichzeitig das disziplinäre Eigenrecht und den Zusammenhang meiner in Aufsätzen verstreuten philosophischen Arbeiten zu erklären.

Wenn man nach einem Angelpunkt sucht, bildet natürlich der pragmatische Begriff der kommunikativen Vernunft den Kern alles Weiteren. Die Vernunft differenziert sich nach den deskriptiven, normativen und expressiven Modi der Verwendung von Aussagen. Die Einheit dieser differenzierten Vernunft stellt sich nur über die Verständigungsabsicht operativ, also *im Vollzug* der Kommunikation her. Ich sage *Verständigungsabsicht*, weil ohne die Orientierung am Ziel des Einverständnisses die Produktivkraft der Negation ihre *Arbeit* nicht tun könnte. Die einigende Kraft des Diskurses bewährt sich über Negationen von Negationen. Denn was wir „Vernunft“ nennen, besteht *im Gebrauch* der Vernunft. Dabei bilden Gründe die Münzen, in denen sich die Vernunft gewissermaßen auszahlt. Bei aller gebotenen Differenzierung zwischen den je nach Geltungsanspruch spezifischen Begründungsmustern sorgt der diskursive Austausch von Gründen für ein Kontinuum, das sogar die Verbindung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft nicht ganz abbrechen lässt – obwohl beide nicht mehr in den metaphysischen und theologischen Grundbegriffen wie „Sein“, „Logos“ oder „Gott“ miteinander verklammert werden können. Mir fällt auf, dass die „kommunikative“ oft mit der „praktischen“ Vernunft verwechselt wird. Ich habe jedoch die „kommunikative Rationalität“ über die genannten Modi und Geltungsansprüche sprachtheoretisch als den *umfassenderen* Begriff eingeführt. Von diesem Begriff ausgehend, dienen mir sodann die Kommunikationsmodi als Leitfaden, um die ontologischen, sozialontologischen und subjekttheoretischen Voraussetzungen für Referenzen, also für die Bezugnahmen auf etwas in der objektiven, sozialen und subjektiven Welt, aufzuklären. Auf der anderen Seite führt die Analyse der Geltungsansprüche und der diskurstypischen Begründungsmuster zu den klassischen Fragen der Wahrheits- und der Erkenntnistheorie, der Moral- und Rechtstheorie sowie der Theorie der Gefühle, der ästhetischen Ausdrucksformen usw.

Demmerling: Was mich noch interessieren würde, ist Ihre Einschätzung der aktuellen Lage der Philosophie. Was sind die aus Ihrer Sicht maßgeblichen philosophischen Entwicklungen der letzten Jahre? Erwarten Sie sich von neueren Entwicklungen Impulse, denen vergleichbar, die beispielsweise von den Arbeiten Adornos, Heideggers oder Wittgensteins ausgegangen sind? Oder teilen Sie eine – wenn ich recht sehe – heute weit verbreitete Auffassung, der zufolge eine (im Prinzip ja begrüßenswerte) Professionalisierung in der Philosophie dazu führt, aus kleinen Fragen noch kleinere zu machen, und sich somit zu marginalisieren? Sehen Sie Gegengifte (nicht gegen die Professionalisierung, sondern gegen die Marginalisierung)? Sie selbst haben darauf aufmerksam gemacht, dass die als Begriffsanalyse verstandene Philosophie eine enge Beziehung zu lebensweltlichen Selbstverständnissen unterhält und dass sich die Philosophie nicht gänzlich – Ihre Worte – zu einem akademischen Fach zurückbilden solle, sondern

durchaus auch einen auf größere Zusammenhänge zielenden Orientierungsbedarf befriedigen könne und müsse. Meine Frage lautet: Wie? Und sind dazu Professionalisierungsstrategien zurückzunehmen?

Habermas: Das philosophische Klima hat sich geändert, nicht die Qualität der Arbeiten. Ich sehe viele produktive Untersuchungen – bei Ihren eigenen angefangen. Aber mit den Veröffentlichungen der jüngeren Kollegen, die ich auch in dieser Zeitschrift mit Interesse verfolgte, bin ich doch nicht mehr ausreichend vertraut. Ein verallgemeinerndes Urteil traue ich mir nicht zu. Obwohl ich selbst kein Vorbild für lupenreine Professionalisierung bin, habe ich ja die Kleinteiligkeit der Analyse nicht gescheut; denn nichts kann die Philosophie mehr in Verruf bringen als rhetorisch ansteckende, aber argumentationsarme und assoziationsreiche Stichwortsynthesen. Das Gegenmittel ist weder die Patentierung des Berufsnamens noch eine Art der Verwissenschaftlichung, die die Disziplin in den begriffsanalytischen Hilfsdiensten für die Kognitionswissenschaften aufgehen lässt. Die wissenschaftliche Denkungsart macht aus der Philosophie keine Wissenschaft unter anderen. Jedenfalls solange nicht, wie sie sich ihrer eigentlichen Aufgabe, mit einem langen Gedächtnis zur Welt- und Selbstverständigung der Gegenwart beizutragen, bewusst bleibt. Dafür ist es hilfreich, sich daran zu erinnern, dass wir als Philosophen Zeitgenossen der Junghegelianer geblieben sind – und nicht des 17. Jahrhunderts.

Ich kann niemandem einen Rat geben, aber als (zu?) alt gewordener Kollege eine Erfahrung mitteilen. Angelsächsische Kollegen aus meiner Generation wie Donald Davidson, Ronny Dworkin, Dick Bernstein, Tom McCarthy, Tom Nagel, Hilary Putnam, John Rawls, Dick Rorty, John Searle, Chuck Taylor oder Bernard Williams haben uns in Frankfurt nicht deshalb besucht, und sie haben sich auch nicht deshalb für die Arbeiten von Karl-Otto Apel, Dieter Henrich, Friedrich Kambartel, Robert Spaemann, Michael Theunissen, Ernst Tugendhat und anderer Kollegen interessiert, weil wir, die die deutsche Philosophie erst für die angelsächsische geöffnet haben, *nur noch* über den Kanal oder den Atlantik geschaut hätten. Man muss *voneinander* lernen können. Ich vertraue auf meine Reputation, für Nationalismus unanfällig zu sein, wenn ich an die Selbstverständlichkeit erinnere, dass der sogenannte deutsche Idealismus, der von Kant bis Marx reicht, immer noch unausgeschöpfte Anregungspotentiale enthält. Freilich sollten wir ebenso wenig vergessen, dass der amerikanische Pragmatismus der einzige *demokratische Zweig* des Junghegelianismus gewesen ist.

Demmerling und Krüger: Lieber Herr Habermas, wir danken Ihnen für dieses Gespräch!

Ausgewählte Publikationen von Jürgen Habermas

- Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt am Main 1981
- Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt am Main 1985
- Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main 1988
- Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt am Main 1992
- Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie, Frankfurt am Main 1996
- Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main 1999
- Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?, Frankfurt am Main 2001
- Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main 2005
- Philosophische Texte. Studienausgabe in fünf Bänden. Band 1: Sprachtheoretische Grundlegung der Soziologie. Band 2: Rationalitäts- und Sprachtheorie. Band 3: Diskursethik. Band 4: Politische Theorie. Band 5: Kritik der Vernunft, Frankfurt am Main 2009
- Zur Verfassung Europas. Ein Essay, Berlin 2011
- Nachmetaphysisches Denken 2. Aufsätze und Repliken, Berlin 2012
- Im Sag der Technokratie. Kleine Politische Schriften 12, Berlin 2013