

Peter Niesen | Rezension | 15.10.2024

Habermas' ursprüngliche Einsicht

Rezension zu „Es musste etwas besser werden ...‘. Gespräche mit Stefan Müller-Doohm und Roman Yos“ von Jürgen Habermas

Jürgen Habermas

„Es musste etwas besser werden ...“ .

Gespräche mit Stefan Müller-Doohm und

Roman Yos

Deutschland

Berlin 2024: Suhrkamp

253 S., 28,00 EUR

ISBN 978-3-518-58819-2

Als der greise Hans-Georg Gadamer den Frankfurter Wittgenstein-Kongress im Jahr 1989 eröffnete,¹ bat er die Anwesenden um Nachsicht: Er habe es nicht geschafft, sich in die jüngere Sekundärliteratur einzuarbeiten. Er sähe sich daher nicht in der Lage, die verhandelten Probleme auf dem Niveau heutiger Fragen diskutieren zu können. Diskutieren könne er sie nur auf dem Niveau *ewiger* Fragen.

Habermas' Verständnis von Philosophie, das der vorliegende Gesprächsband zum Thema macht, ist ein anderes, ein zugleich zeitlich situiertes, professionelles und praktisches. Mit Blick auf Zeitgenossen wie Robert Spaemann, Karl-Otto Apel, Dieter Henrich, Michael Theunissen und Ernst Tugendhat, den „philosophisch Klarste[n] und Nüchternste[n] von uns allen“, hält er fest, die Genannten seien letztlich alle von metaphysischen Interessen angetrieben worden. Bei ihm hingegen werde „man ähnlich ‚tiefe‘ Motive nicht finden können“ (S. 15). Der von Habermas ins Spiel gebrachte Gegensatz von Oberfläche und Tiefe überzeugt aber selbst nur an der Oberfläche. Doch der Reihe nach.

Der Soziologe Stefan Müller-Doohm und der Historiker Roman Yos, beide durch ihre verdienstvollen Biografien bestens ausgewiesen,² sprechen mit Habermas über die Entwicklung seines Werks und dessen intellektuelle, politische und akademische Kontexte. Dabei interessieren sie sich vor allem für den philosophischen Charakter seiner Arbeiten, für seinen „Weg zur Philosophie“ und für sein „philosophisches Selbstverständnis“ (S. 11 u. 103). Sie setzen damit einen Kontrapunkt zu Philipp Felschs jüngstem Versuch einer

Gesamtdarstellung.

Die Ironie von Felschs Buch *Der Philosoph*³ besteht ja darin, dass in ihm von Philosophie gar nicht die Rede ist, sondern von der Art und Weise, wie Habermas die Bundesrepublik inkarniert. Nicht umsonst hatte der Kulturwissenschaftler Felsch den Theoriebegriff in seiner 2015 veröffentlichten Geschichte des Merve-Verlags⁴ negativ bestimmt: Als Theorie galt ihm dasjenige „schwierige Denken“,⁵ das nicht Philosophie ist. Was ein, geschweige denn *der Philosoph* ist, konnte sich ihm daher in der Auseinandersetzung mit Habermas nicht über eine Kulturtechnik, die man als Wissensform ernstnehmen muss, sondern nurmehr als Existenzweise erschließen.

Im Gegensatz zu Felschs Würdigung kreist der vorliegende Gesprächsband immer wieder um die Frage, wie sich heute eine genuin philosophische Tätigkeit begreifen lässt. Gegenüber Yos und Müller-Doohm bezeichnet sich Habermas in tiefstapelnder Absicht als „Philosoph und Soziologe“ (S. 14), als ob die Doppelqualifikation dem Ausdruck „Philosoph“ etwas von seinem Gewicht, von seiner Aura nehmen könne. Aus der Parallelführung lässt sich schließen, dass er Philosophie ebenso wie Soziologie zunächst als Beruf verstanden wissen will. Daneben verweist er auf seine Habilitation im Fach Politikwissenschaft – samt deren Vorgeschichte auf der Suche nach einem Betreuer seiner Habilitation, die ins Genre des BRD Noir gehört – und auf die betreffende Schrift, den *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, sein nach wie vor erfolgreichstes Buch, dessen erste Auflage 1962 in einer politikwissenschaftlichen Reihe erschien. Für Habermas scheint also die fachliche Ausdifferenzierung des Systems der Universität festzulegen, um welchen Typ von Sprechhandlung es sich handelt.

Damit sind zwei der wesentlichen Antriebselemente von Habermas benannt: sein Bekenntnis zur Professionalität im jeweiligen Fach wie sein ausgeprägter Spürsinn für Relevanzen, der von einer durch und durch akademischen Lebensrealität geprägt ist, in die seine Frau Ute und er im Zuge der Erstberufung nach Heidelberg eintauchen und in der sie sich bis heute bewegen. Das erste und das sechste Kapitel dokumentieren diese vielfältigen Begegnungen und Einflüsse, von Karl Löwith bis Hannah Arendt, von Gershom Scholem bis Charles Taylor und von Michel Foucault bis Thomas Nagel. Philosophie kommt in diesem Leben weder als Existenzform noch als Reservoir überzeitlichen Wissens vor, sondern als akademische Tätigkeit, die sich gegenüber anerkannten Standards verantworten können muss, genauer: als Tätigkeit, die in ein Gewebe von Anforderungen an Mittelbarkeit, Forschungsstand, Folgerichtigkeit, Originalität etc. eingebettet ist, das die Beteiligten in die Lage versetzt zu erkennen, wann eine Arbeit tatsächlich einen produktiven Beitrag zu

einem kooperativen Unternehmen leistet. Diese Auffassung von der zeitgenössischen wie von der klassischen Philosophie, die als „verarbeitende Exegese“ voranschreitet (S. 161), aber als zeitgenössische Stellungnahme gelingt oder scheitert, unterscheidet ihn von Wittgenstein ebenso wie vom späten Gadamer.

Allerdings tätigt Habermas die normativen Aussagen, die sein Werk prägen, eben „als Philosoph“ (S. 100), und daher kann er die Frage nach zeitlich übergreifenden Herausforderungen letztlich nicht abweisen. Diese stellen sich ihm jedoch nicht in Gestalt ewiger Fragen, sondern vielmehr in Form von Herausforderungen, die der erreichte Stand sozialer Evolution unabweisbar macht und die jeweils auf der Höhe der einzelwissenschaftlichen und philosophieinternen Entwicklung adressiert werden müssen. Damit situiert Habermas die Philosophie als Disziplin inmitten der umliegenden Wissenschaften, wie er es bereits in seinem Aufsatz „Die Philosophie als Platzhalter und Interpret“ von 1983 nahelegte.⁶ Was die Platzhalterfunktion angeht, also die Risikobereitschaft, sehr weitgehende universalistische Thesen im spekulativen Schnittpunkt der *einzelwissenschaftlich* beglaubigten Anregungen zu formulieren, scheint Habermas heute zurückhaltender zu agieren als zur Hochblüte der von ihm rezipierten Ansätze von Noam Chomsky, Lawrence Kohlberg oder Jean Piaget in den Siebziger- und Achtzigerjahren. Was hingegen die Interpretenrolle angeht, so ist diese stabil geblieben, bezeichnet Habermas doch die Herausforderung, „den Zuwachs an Erkenntnissen über das innerweltliche Geschehen, also ein wissenschaftlich erweitertes Weltverständnis, reflexiv auf unser Selbstverhältnis zu beziehen“, als „die eigentliche“, wenngleich sie permanent überfordernde, „Aufgabe der Philosophie“ (S. 89 f.).

Allerdings scheint Habermas' Rückzug auf eine kognitive Arbeitsteilung zwischen Philosophie und Einzelwissenschaften seinen Gesprächspartnern nicht vollständig zu genügen, weshalb sie wesentliche Teile der Unterredung den Inhalten der 1981 erschienenen *Theorie des kommunikativen Handelns* und des 2022 publizierten Werks *Auch eine Geschichte der Philosophie* widmen.⁷ Die zentralen Kapitel des Buches behandeln die Schwierigkeit, unter nachmetaphysischen Bedingungen Philosophie zu betreiben. Die betreffenden Textpassagen in den Kapiteln vier und fünf setzen eine gewisse Vertrautheit mit Habermas' Schriften voraus und bieten eine dichte, keineswegs einführende Lektüre. Dabei verstehen es Müller-Doohm und Yos, sowohl klärend einzuhaken, wo es not tut, als auch dort, wo die Selbstreflexion tiefer schürft als anderswo, die Zügel schießen zu lassen.

Die oben aufgeworfene Frage nach Herausforderungen der sozialen Evolution führt auf die richtige Fährte, ins Zentrum von Habermas' Philosophie, und damit dorthin, wo er selbst

seinen originären Beitrag zur Entwicklung der Disziplin lokalisiert (S. 118). So sieht Habermas seine zentrale Innovation darin, eine einheitliche Theorie der in sprachlicher Kommunikation erhobenen Geltungsansprüche vorgelegt zu haben. In der *Theorie des kommunikativen Handelns* und einer Reihe nachfolgender Arbeiten hatte er die These begründet, dass sprachliche Kommunikation überall die Möglichkeit freisetzt, nein sagen zu können, das heißt, einander mit Gründen zu widersprechen. Später hat Habermas das auf die glückliche Formel der „kommunikativen Freiheit“ gebracht,⁸ und die Einwände, die auf die ursprüngliche, missverständliche Formulierung einer „idealen Sprechsituation“ reagierten, wären wohl längst vergessen, wenn nicht ChatGPT sie in jüngster Zeit wieder in die Seminararbeiten spülte.

Heute verhandelt man die übergreifende Thematik in einem anderen Vokabular, nämlich unter der Frage, ob es verschiedene Typen von Normativität gibt – epistemische, funktionale, moralische, politische –, wie diese sich voneinander unterscheiden, was sie gemeinsam haben und worauf sie beruhen. Im Unterschied zu Habermas' ursprünglicher Einsicht kommt die sprachpragmatische Ebene dabei allerdings kaum noch vor. Habermas selbst hatte den Ausdruck „normativ“ stets in einer denkbar weiten Bedeutung gebraucht, und charakteristischerweise unter Einbeziehung der kommunikativen, der sogenannten illokutionären Normativität, aus der sich die fundamentale Freiheit, zu Zumutungen ja oder nein zu sagen, ebenso ergibt wie die „eigentümlichen Bindungskräfte“, die aus sprachlichen Interaktionen resultieren. Sie sind der Schlüssel zu seiner Vorstellung sozialer Integration und noch seine Rechts- und Demokratietheorie greifen in begründender Absicht auf sie zurück.

Habermas' ureigene Konzeption der sprachlichen Bindungskräfte besetzt ebenfalls einen gedachten Schnittpunkt, aber nicht den, auf den die Philosophie die Einzelwissenschaften hin verlängert. Er markiert vielmehr den *innerphilosophischen* Fluchtpunkt, auf den ein Gespräch zwischen den Erfindern der Sprechakttheorie, der verifikationistischen Semantik und der Theorie radikaler Interpretation hätte hinauslaufen können, wenn es jemals stattgefunden hätte – und wenn maßgebliche Protagonisten wie John Searle, Michael Dummett oder Donald Davidson verstanden hätten, dass Sprachphilosophie immer auch praktische Philosophie ist und Aussagen über eine universelle Alltagspraxis generiert, die letztlich nicht anders als „schwach normativ“ zu verstehen ist. Diese Aspekte von Habermas' Philosophie sind merkwürdigerweise in der internationalen Rezeption wenig präsent. Während seine Beiträge zu Moral, Recht und Demokratie breite Aufmerksamkeit erfahren, wird das sprachphilosophische Herzstück seines Denkens in der globalen Diskussion weitgehend ignoriert.⁹ Nicht einmal herausragende Beiträge wie die

Gesamtdarstellung von Kenneth Baynes,¹⁰ die zahlreiche Brücken schlägt zur analytischen Philosophie der Gegenwart, haben es vermocht, eine Debatte zu initiieren, geschweige denn einen bleibenden Austausch zu etablieren. Selbst Robert Brandom, dessen Theorie Richard Rorty Habermas einst als bedeutungstheoretisches Gegenstück zu seiner Sprachpragmatik empfohlen hatte, ließ Habermas' Verständnis sprachlicher Bindungskräfte an sich abprallen (S. 216). Liegt es daran, dass das Professionalitätsverständnis heutiger akademischer Philosophie sich die Formulierung gedanklicher Fluchtpunkte nicht mehr zutraut? Habermas kontrastiert zu Recht sein eigenes Verständnis des *linguistic turn* als Paradigmenwechsel mit dem lediglich „methodischen“ Selbstverständnis der analytischen Philosophie, die Beweiskraft eben in sprachlichen Ausdrücken und nicht allein in subjektiven Evidenzen aufsucht. Auch wenn die Sprachphilosophie sich in der Zwischenzeit zu linguistischer Gewalt und hermeneutischer Ungerechtigkeit, zu Hassrede und *deniability* geäußert und selbst zur Publikation eines *Handbook of Social and Political Philosophy of Language* bereitgefunden hat,¹¹ so ist ihre praktisch-philosophische Dimension im Innern des akademischen Fachs doch offenbar randständig geblieben. Das muss nicht heißen, dass ein ‚szientistisches‘ Verständnis von Sprache unwiderruflich obsiegt hat, doch der Kampf um die Etablierung der Sprachphilosophie als erste Philosophie, wie ihn etwa Karl-Otto Apel mit seinem Ansatz einer Transzendentalpragmatik geführt und Herbert Schnädelbach dann kanonisiert haben,¹² scheint mittlerweile aufgegeben.

Im vorliegenden Gesprächsband nimmt Habermas zudem einige „Ausbesserungen am Theoriegebäude“ vor (S. 163–175), die auch nach seiner eigenen Auffassung eine Neubewertung zentraler Elemente mit sich bringen. Erstens betont er stärker als früher, dass der Sonderstatus epistemischer Normativität, also des Wahrheitsanspruchs von Wissensbehauptungen, sich von den praktischen Ansprüchen auf Richtigkeit beziehungsweise Authentizität stark unterscheidet, indem er vollständig „semantisch“, also innersprachlich, rekonstruierbar sei. In früheren Beiträgen hatte er die Eigenlogik von Wahrheitsansprüchen stärker darin lokalisiert, dass sie im Unterschied zu praktischen Ansprüchen auch unter der Voraussetzung ihrer bestmöglichen Begründung scheitern können, weil es eben die Realität sei, die das letzte Wort habe.¹³ Seine knappen Bemerkungen zu diesem Punkt lassen offen, inwiefern hier tatsächlich ein Neuaufbruch vorliegt. Zweitens, und diese Korrektur erscheint für die Anlage des Gesamtgebäudes womöglich folgenreicher, präzisiert er rückblickend sein Verständnis des Ursprungs moralischer Bindungskräfte, die er gattungsgeschichtlich nun nicht mehr wie noch in der Theorie des kommunikativen Handelns aus einer ursprünglichen „Versprachlichung des Sakralen“ hervorgehen sieht, sondern aus gesellschaftlichen Loyalitäten, denen dann der Monotheismus und andere Kulturen der Achsenzeit Verfahren der Universalisierung

aufbürdeten (S. 163–175). Diese Umstellung ist für einen Autor, der seine Inspirationen nach eigenen Angaben stärker aus der „biblischen“ als aus der „griechischen“ Tradition zieht (S. 16), keine Kleinigkeit. Unverändert vertritt Habermas jedoch eine andere grundlegende These aus der Theorie des kommunikativen Handelns, nämlich dass die schwer zu bestimmende kommunikationsimmanente Normativität, die der Freiheit, ja oder nein zu sagen, zugrunde liegt, zu jeder Zeit und an jedem Ort ihre ebenso bindende wie die Individuen kommunikativ freisetzende Kraft entfaltet und mithin empirisch universell verbreitet ist. Hier scheinen die Evolutionstheorie der Vernunftmoral und der sprachanthropologische Allgemeinheitsanspruch in Konkurrenz miteinander zu treten. Kann ein konventionalistischer Ursprung der Sozialintegration die behauptete nicht konventionelle Normativität der sprachlichen Bindungskräfte unangetastet lassen, die sich aus dem frei erteilten Einverständnis oder dem begründeten Widerspruch ergeben? Die Ausbesserungen am Theoriegebäude geben somit Anlass zu der erneuerten Frage, ob das mit sprachlichen Äußerungen eingegangene Risiko, sich dem Widerspruch auszusetzen, einen eigenständigen sprachlichen Ursprung und innersprachliche Gelingensbedingungen hat, oder ob es ein Wiederhall konventionell-gesellschaftlicher Normativität ist. Man kann sich daher dem Wunsch nicht verschließen, dass das nächste ausführliche Gespräch mit Habermas von Fachkolleg*innen aus der Sprachphilosophie und der empirischen Sprachwissenschaft moderiert werde.

Endnoten

1. Der Kongress ist dokumentiert in: Brian McGuiness et al., „Der Löwe spricht ... und wir können ihn nicht verstehen“. Ein Symposium an der Universität Frankfurt anlässlich des hundertsten Geburtstags von Ludwig Wittgenstein, Frankfurt am Main 1991. Gadammers einleitende Worte fanden keinen Eingang in den Band.
2. Stefan Müller-Doohm, Jürgen Habermas. Eine Biographie, Berlin 2014; Roman Yos, Der junge Habermas. Eine ideengeschichtliche Untersuchung seines frühen Denkens 1952–1962, Berlin 2019.
3. Philipp Felsch, Der Philosoph. Habermas und wir, München 2024.
4. Philipp Felsch, Der lange Sommer der Theorie. Geschichte einer Revolte 1960–1990, München 2015.
5. Ebd., S. 16 u. passim.
6. Jürgen Habermas, Die Philosophie als Platzhalter und Interpret, in: ders., Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt am Main 1983, S. 9–28.
7. Jürgen Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bde., Frankfurt am Main 1981; ders., Auch eine Geschichte der Philosophie, 2 Bde., Berlin 2022.
8. Peter Niesen, Communicative Freedom, in: Amy Allen / Eduardo Mendieta (Eds.), The Cambridge Habermas Lexicon, Cambridge u.a. 2019, S. 49–52.
9. Zu den Ausnahmen, die die Regel bestätigen, gehören etwa die Arbeiten von Maeve Cooke sowie die frühen Schriften von Cristina Lafont, die aber nicht zum Mainstream der analytischen Philosophie zählen.
10. Kenneth Baynes, Habermas, London 2015.
11. Justin Khoo / Rachel Katharine Sterken, The Routledge Handbook of Social and Political Philosophy of Language, London 2021.
12. Vgl. Karl-Otto Apel, Transformation der Philosophie, Frankfurt am Main 1976; Herbert

Schnädelbach, Philosophie, in: Ekkehard Martens / Herbert Schnädelbach, Philosophie: Ein Grundkurs, 2 Bde., Reinbek b. Hamburg 1985, Bd. 1, S. 37–76.

13. Siehe dazu Jürgen Habermas, Wahrheit und Rechtfertigung, Frankfurt am Main 1999, S. 230–269.

Peter Niesen

Peter Niesen ist seit 2013 Professor für Politikwissenschaft, insbesondere Politische Theorie, an der Universität Hamburg. Er war 2007 Gründungsmitglied des Exzellenzclusters „Herausbildung normativer Ordnungen“. Zu seinen neueren Veröffentlichungen zählt „Reframing civil disobedience: Constituent power as a language of transnational protest“, Journal of International Political Theory (2019).

Dieser Beitrag wurde redaktionell betreut von Karsten Malowitz.

Artikel auf soziopolis.de:

<https://www.sozopolis.de/habermas-urspruengliche-einsicht.html>