

Auch eine Geschichte der Philosophie

Ulrich Duchrow

Nach menschlichem Ermessen wird dieses Buch ein Klassiker der Philosophie – und hoffentlich auch der Theologie. Denn Jürgen Habermas versteht mit Theodor W. Adorno die (westliche) Philosophie der Neuzeit als ein «Einwandern der Theologie in Profanes», und er sieht die Moderne in Gefahr, wenn sie diese sakralen Wurzeln als «Stachel im Fleisch» missachtet oder verliert. Insofern bestätigt Habermas die These von Hans Joas, dass «das Heilige» auch in der Moderne präsent ist (vgl. Rezension in *Neue Wege* 9/18).



Jürgen Habermas:
Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen. Suhrkamp Verlag, Frankfurt 2019, 920 Seiten.

Das Buch ist konzipiert als eine «Genealogie nachmetaphysischen Denkens» (Kap. I). Das bedeutet, die Vorgeschichte der neuzeitlichen Philosophie, beginnend mit der Subjektphilosophie von David Hume und Immanuel Kant, soll dargestellt werden, und zwar im Blick auf den Westen, spezifisch auf die Traditionen des alten Israel, der griechisch-römischen Kultur und der Synthese beider im Christentum. Es geht dabei nicht um abstrakte philosophische Begriffe, sondern letztlich um die Frage, ob und wie unter den Bedingungen der säkularen Moderne die krisenhafte Entwicklung der Welt unter dem Leitbegriff der «vernünftigen Freiheit» noch gestaltet werden kann. Das heisst, Habermas als Philosoph

und Soziologe betrachtet die kognitiven und praxisbezogenen philosophischen Entwicklungen und Paradigmenwechsel im Lauf der Geschichte immer auch in den wirtschaftlich-sozialen, politischen und rechtlichen Kontexten. Für heute fragt er sich, «ob denn in einer multikulturell geprägten Weltgesellschaft eine interkulturelle Verständigung über Grundsätze der politischen Gerechtigkeit überhaupt als möglich gedacht werden kann, obwohl die Parteien, die sich dabei begegnen, von den kulturellen Erbschaften konkurrierender Weltreligionen geprägt sind» (S. 125).

Entwicklung des Verhältnisses von Glauben und Wissen

Zur Beantwortung dieser Frage analysiert er zuerst «die sakralen Wurzeln der achsenzeitlichen Überlieferungen» (Kap. II). Dabei knüpft er an Karl Jaspers und die auf ihn aufbauende vergleichende Zivilisationsforschung an. Sie weisen darauf hin, dass zwischen dem 8. und 1. Jh. v.u.Z. in ganz Eurasien Philosophien und Religionen entstanden, deren Gründer bis heute die Grundlagen der verschiedenen Kulturen bestimmen: in China Konfuzius und Laotse, in Indien die Upanishaden und der Buddha, in Iran Zarathustra, in Palästina die Propheten, in Griechenland die Vorsokratiker, Sokrates, Plato, Aristoteles, die Tragödiendichter und andere.

Habermas charakterisiert diesen Durchbruch so (S. 188):
– Auf der Ebene der kulturellen Überlieferung entstehen

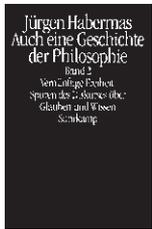
«Weltbilder», die eine «Reflexion auf die Stellung des Menschen im Ganzen des Seienden [...] widerspiegeln»;

– auf der Ebene der sozialen Beziehungen entsteht so ein universalistischer Standpunkt, der alle Gläubigen normativ bindet und gleichzeitig Distanz zur bestehenden politischen Ordnung ermöglicht;

– «auf der Ebene der individuellen Person entsteht mit dem Bezug zur Transzendenz ein vereinzelnder und zugleich reflektierter Blick auf sich selbst, so dass einerseits Freiheit und persönliche Verantwortung, andererseits das heilsgeschichtliche Interesse am Gelingen des eigenen Lebens zu Bewusstsein kommt». Dabei wird durch den Ritus (der den Mythos aktualisiert und durch Sprache die Bedeutung der Symbole intersubjektiv teilt) der Bezug zur sakralen Basis der kognitiven neuen Stufe aufrecht erhalten. Habermas vergleicht dann die achsenzeitlichen Weltbilder (Kap. III), beschränkt sich aber auf den altisraelitischen Monotheismus und den griechischen Kosmos-Monismus als Hauptbasis für die europäische Philosophiegeschichte.

Diese beginnt mit der «Symbiose von Glauben und Wissen im christlichen Platonismus» und der «Entstehung der römisch-katholischen Kirche» (Kap. IV). Damit spricht er die christliche Synthese aus den gegensätzlichen theozentrischen und kosmozentrischen Weltbildern an – allerdings im Kontext des Römischen Reiches, das seinerseits durch das römische Recht einen zentralen Einfluss auf die europäische Geschichte und spezifisch auf die Gestalt der Kirche ausübt. Habermas analysiert nach einem Blick auf das Urchristentum und das hellenistische Christentum insbesondere die Begegnung von Jerusalem und Athen in den Gestalten des Philosophen Plotin und des Theologen Augustin unter dem Aspekt der «christlichen Transformation des Platonismus». Dabei spielt Augustins klassische Formel «credo ut intelligam» (ich glaube, um zu verstehen) in verschiedenen Variationen und Entwicklungsstufen eine zentrale Rolle. Für die

«Ätiologie des nachmetaphysischen Denkens» eröffnet Augustin eine neue Phase der «Versprachlichung des Sakralen». Nach der Stufe des Mythos und dann der achsenzeitlichen Weltbilder leitet er mit seinen Konfessionen «die Umkehr der Blickrichtung vom Kosmos ins eigene Innere» ein, die dann mit René Descartes und Immanuel Kant eine weitere Gestalt in der Neuzeit annimmt. Augustin «erschliesst der Philosophie einen neuen Erfahrungsbereich dadurch, dass er die epistemische Autorität der Teilnehmerperspektive entdeckt» – in Ergänzung der Beobachterperspektive (S. 573ff.). Auch als Bischof repräsentiert er die nach Konstantin gross gewordene Autorität der Kirche.



Jürgen Habermas:
Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen. Suhrkamp Verlag, Frankfurt 2019, 820 Seiten.

Das christliche Europa des Mittelalters wird einerseits durch die Spannung und Konkurrenz zwischen *sacerdotium* und *regnum*, andererseits durch die neue Stufe des Verhältnisses von Glauben und Wissen bestimmt, die auf die Entdeckung der von den muslimischen Wissenschaftlern tradierten Schriften des Aristoteles folgt (Kap. V). Indem Thomas von Aquin dessen Ethik als Rahmen akzeptiert, entfällt die «ontotheologische Verankerung der obersten Normen in Schöpfung und Heilsgeschichte». So wird das Normative der Ethik entwirrt (692f.).

Das erkennende und handelnde Subjekt

Die Nominalisten Johannes Duns Scotus und Wilhelm von Ockham am Ende des 13. und in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts leiten den Abschied von der Metaphysik der achsenzeitlichen Weltbilder und damit den Paradigmenwechsel zur Neuzeit ein (Kap.VI). Sie kritisieren die thomistische

Auffassung der *analogia entis* zwischen Schöpfer und Kosmos und stellen stattdessen einen allmächtigen Gott mit absolut freiem Willen einer im Ganzen kontingenten Welt gegenüber. Ausserdem entkoppeln sie die Ethik als radikale Pflichtethik von theoretischer Einsicht. Ockham verschärft noch einmal den Begriff des individuellen Einzeldings und der individuellen Person aus der Beobachterperspektive. Habermas nennt es die «mentalistische Wende», die sich dadurch vorbereitet, dass Ockham «den ontologischen Dualismus von Geist und Materie in das epistemologische Verhältnis des erkennenden Subjekts zur Welt der Subjekte» verwandelt (S. 824). Gleichzeitig entwickelt dieser (im Kampf mit dem Papst) unter Berufung auf die evangelische Freiheit eine korporative Vorform von «Volkssouveränität» (S. 850). So wird das nominalistische Denken der Quellgrund reformatorischer Theologie wie auch «einer vom theologischen Denken emanzipierten, auf die Bewusstseinsleistungen des erkennenden und handelnden Subjekts gerichteten Philosophie» (S. 852).

Zur gleichen Zeit geschieht auch die «funktionale Ausdifferenzierung von Recht und Politik und eine neue Form der gesellschaftlichen Integration» (S. 852ff.). Das betrifft zuerst die Wirtschaft und ihre privatrechtlich organisierte Struktur in Form des seit dem 11. Jh. aufkommenden Frühkapitalismus des Handels und des Geldverleihs, sodann die fast schon moderne Rechts- und Verfassungskonzeption des Verhältnisses von Kirche und Staat durch Marsilius von Padua und die frühneuzeitliche Staatenbildung mit der Bindung der Herrschaft an das Recht. Der Höhepunkt dieser Entwicklung ist die «funktionalistische Theorie der staatlichen Macht» von Niccolò Machiavelli.

Gleichzeitig werden Legitimitätsprobleme durch die Ersetzung der traditionellen Herrschaft durch abstraktes Recht sichtbar. Der Bauernkrieg sucht die Antwort im egalitären Evangelium und dem Naturrecht, die Conquista wirft die Frage des Völkerrechts auf (S. 886ff.).

Entkopplung von Glauben und Vernunft – Wende zum Subjekt

Der 2. Band beginnt mit der «Trennung von Glauben und Wissen: Protestantismus und Subjektphilosophie» (S. 7ff.). Für Habermas beendet der Protestantismus das «Zeitalter des Weltbildes», indem er den Glaubensakt überhaupt von der Vernunft entkoppelt. «Der Glaube ist Sache des Vertrauens, nicht der Erkenntnis» (S. 35). Habermas sieht in der lutherischen «Aufhebung des Ritus in eine sprachliche Kommunikation mit Gott selbst» die Gefahr der «Aufhebung des sakralen Komplexes, das Versiegen der sakralen Quelle sozialer Integration» (S. 51). Luthers Lehre von den zwei Regimenten bereitet nach Habermas das moderne Vernunftrecht vor (S. 60ff.). Dessen Elemente wurden seit Thomas schrittweise entwickelt und in der Zeit der Konfessionskriege verbindlich formuliert: der Begriff eines allgemeinen Gesetzes, die Ausdifferenzierung subjektiver Rechte, Vereinigung ursprünglich freier und gleicher Rechtssubjekte im Naturzustand, Vergesellschaftung im Vertrag (S. 93ff.). Der Kontext der Entwicklung des Vernunftrechts ist die gesellschaftsgeschichtliche Dynamik des imperialen Kapitalismus und die Entwicklung der Naturwissenschaften auf mathematischer Basis. Die entscheidenden Denker dieser Wende zur Subjektphilosophie sind René Descartes, Blaise Pascal, Thomas Hobbes, Baruch de Spinoza, Francis Bacon, John Locke, Nikolaus Kopernikus, Galileo Galilei, Johannes Kepler, Isaac Newton (S. 98ff.).

Die eigentliche Wegscheidung nachmetaphysischen Denkens hin zur Subjektphilosophie findet sich bei David Hume (1711–76) und Immanuel Kant (1724–1804) (Kap. VIII). Hume dekonstruiert das theologische Erbe der praktischen Philosophie und führt letztlich in den Empirismus (S. 228ff.). Kant rekonstruiert die religiösen Grundbegriffe in seiner subjektphilosophischen Transzendentalphilosophie: «Was rational ist am Glauben, kann die Philosophie

aus Vernunft allein a priori einsehen» (S. 321). Allerdings überschreitet er dabei «die Grenzen der modernen Vernunftmoral» (S. 357). Seine Konzeption des transzendentalen Vernunftsubjekts wird ausserdem von der ihm folgenden Generation als zu abstrakt und zeitlos wahrgenommen.

So folgt auf Kants rationalistische und Humes empiristische Subjektphilosophie die «sprachliche Verkörperung der Vernunft: Vom subjektiven zum <objektiven> Geist» (S. 375ff., Kap. IX). Dies geschieht im Kontext der politischen Revolutionen zu philosophisch entworfenen, menschenrechtsbasierten Verfassungsstaaten in den USA und Frankreich, des Wandels vom Handels- zum Industriekapitalismus und der kulturellen Entdeckung der Geschichte in den historischen Wissenschaften. Adam Smith formuliert und legitimiert die mechanistische Eigengesetzlichkeit der egoistischen Kapitalakkumulation als System. Von Johann Gottfried Herder bis Friedrich Schleiermacher werden Geschichte, Sprache und Hermeneutik zum philosophischen Thema. Wilhelm von Humboldt schliesslich nimmt die Sprache «als Medium der Vergesellschaftung und der vernünftigen <Bildung> des Menschen» in den Blick: «Sprache und Vernunft stehen in einem internen Zusammenhang» (429ff.). Hegel folgt dem Modell der Menschwerdung Gottes und interpretiert diese als Entäusserung des Geistes in Natur und Geschichte samt deren Ausdrucksformen in Institutionen wie Recht, Staat und Kultur.

Die Auseinandersetzung der Junghegelianer Ludwig Feuerbach, Karl Marx und Søren Kierkegaard mit Hegel lassen sich auf den Begriff der «Detranszendentalisierung» der Vernunft bringen, der bis ins 20. Jahrhundert wirksam ist (Kap. X). Sie halten aber in Formen des «Materialismus» am «Kern einer vernünftigen Freiheit vergesellschafteter Subjekte» fest (S. 597). Feuerbach vollzieht dies im Bereich der Anthropologie. Marx begründet die kritischen Gesellschaftswissenschaften, indem er den zerstörerischen «systemisch gesteuerten Prozess der Selbstverwertung des Kapitals» (S. 654) bis heute gültig

analysiert. Er vernachlässigt allerdings mit verhängnisvollen historischen Wirkungen die politischen Freiheitsrechte. Kierkegaard wird mit seinen Schriften zur «ethisch-existentiellen Freiheit des lebensgeschichtlich individuierten Einzelnen» zum Begründer der Existenzphilosophie. Schliesslich initiiert Charles Sanders Peirce den Pragmatismus mit der Entfaltung der These, dass «erkennende und handelnde Subjekte [...] ihr Leben nur als kommunikativ vergesellschaftete Wesen reproduzieren» können.

Gefährdung der vernünftigen Freiheit

Habermas schliesst das brillante Werk mit einem Postskript, indem er auf die Gefährdung der vernünftigen Freiheit hinweist. Dem «entfesselten Finanzkapitalismus» stehen nur stagnierende politische Institutionen wie die Vereinten Nationen und die Europäische Union gegenüber (S. 800). Er hofft, dass seine Darstellung der «historischen Spuren jener moralisch-praktischen Lernprozesse» ermutigt, auf die «Praktiken und rechtlichen Gewährleistungen demokratischer Verfassungsstaaten» zu vertrauen (S. 806).

Nur einen kritischen Punkt, eine Differenzierung, und ein Desiderat will ich erwähnen. Bei der Darstellung der Achsenzeit folgt Habermas den idealistischen Darstellungen seit Jaspers. Es gibt aber neue sozialgeschichtliche Forschungen insbesondere des Althistorikers Richard Seaford, die belegen, dass das Eindringen des Geldes in das tägliche Leben seit dem 8. Jh. v.u.Z. sowohl für die philosophische und theologische Frage nach der «Einheit in der Vielheit» wie auch für die Frage nach den moralischen Massstäben angesichts der sozial destruktiven Folgen der Privat-Eigentums-Geldwirtschaft eine zentrale Rolle spielte.¹ Damit hätte die wechselseitig sich beeinflussende Entwicklung der ökonomisch-sozialen-politischen Entwicklungen bis zum heutigen Finanzkapitalismus auf der einen

und der philosophischen Auseinandersetzungen mit dieser von Geldvermehrung getriebenen Zivilisation auf der anderen Seite gezeigt werden können. Entsprechend müsste Habermas auch auf Marx' Analyse des Fetischismus der Waren, des Geldes und des Kapitals eingehen. Denn diese Analyse knüpft an die Götzenkritik der hebräischen Bibel und Jesu «Gott oder Mammon» an.

Die Differenzierung: Es ist grossartig, dass Habermas als Philosoph die bleibende Bedeutung des Heiligen, des Unverfügbaren betont. Er nimmt wahr, dass diese Dimension der Realität nur lebendig bleibt, wenn es eine rituelle Praxis gibt, etwa die Eucharistie. Er scheint dies allerdings nur in der römisch-katholischen Kirche zu finden. Seit den 1930er Jahren gibt es liturgische Bewegungen auch im Protestantismus. Dietrich Bonhoeffer wusste, dass die Kirche der Zukunft durch «Beten und Tun des Gerechten» leben wird. Das ist, etwa unter der Formel von «Kampf und Kontemplation», unter anderem bei den Brüdern von Taizé und den Schwestern von Grandchamp lebendig.

Das Desiderat: So wie Habermas die interreligiösen Zusammenhänge in der Achsenzeit skizziert hat, wäre zu wünschen, dass er sein heutiges Plädoyer für «vernünftige Freiheit» in das Gespräch mit den heutigen Religionen, insbesondere deren befreiungstheologische Bewegungen, einbringt. ●

○ Ulrich Duchrow, *1935, ist Theologe. In den 1970er Jahren war er Direktor des Lutherischen Weltbundes in Genf und Gastprofessor am Ökumenischen Institut Bossey. An der Universität Heidelberg lehrt er Befreiungstheologie aus ökumenischer Perspektive.

1 Richard Seaford: *Money and the Early Greek Mind. Homer, Philosophy, Tragedy*. Cambridge 2004.; ders.: *The origins of philosophy in ancient Greece and ancient India*. Cambridge 2020. Weitere Literatur bei Ulrich Duchrow: *Gieriges Geld: Auswege aus der Kapitalismuss-falle – Befreiungstheologische Perspektiven*. München 2013 (zugänglich auf www.ulrich-duchrow.de).