

Jürgen Habermas
Auch eine Geschichte
der Philosophie

Band 1

Die okzidentale Konstellation
von Glauben und Wissen
Suhrkamp

SV

Jürgen Habermas
Auch eine Geschichte
der Philosophie

Band 1

Die okzidentale Konstellation
von Glauben und Wissen

Suhrkamp

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Erste Auflage 2019

© Suhrkamp Verlag Berlin 2019

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung, des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Satz: Satz-Offizin Hümmer GmbH, Waldbüttelbrunn

Druck: Pustet, Regensburg

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-58734-8 (Ln.)

ISBN 978-3-518-58736-2 (kart.)

Inhalt

BAND I: DIE OKZIDENTALE KONSTELLATION VON GLAUBEN UND WISSEN

Vorwort	9
Siglen	17
I. ZUR FRAGE EINER GENEALOGIE NACHMETAPHYSISCHEN DENKENS	
1. Krisenszenarien und Verfallsgeschichten in philosophischen Großtheorien des 20. Jahrhunderts	21 40
2. Religion als eine »gegenwärtige« Gestalt des objektiven Geistes?	75
3. Der okzidentale Entwicklungspfad und der Universalitätsanspruch nachmetaphysischen Denkens ...	110
4. Gesellschaftstheoretische Grundannahmen und programmatische Ausblicke	136
II. DIE SAKRALEN WURZELN DER ACHSENZEITLICHEN ÜBERLIEFERUNGEN	
1. Kognitiver Durchbruch und Bewahrung des sakralen Kerns	175 182
2. Mythos und Ritus	201
3. Der Sinn des Sakralen	246
4. Der Weg zur achsenzeitlichen Transformation des religiösen Bewusstseins	273
III. EIN PROVISORISCHER VERGLEICH DER ACHSENZEITLICHEN WELTBILDER	
1. Die Moralisierung des Heiligen und der Bruch mit dem mythischen Denken	307 312
2. Die Abkehr des jüdischen Monotheismus vom »Heidentum«	327
3. Buddhas Lehre und Praxis	361

4. Konfuzianismus und Taoismus	383
5. Von den griechischen »Naturphilosophen« zu Sokrates . .	406
6. Platos Ideenlehre – im Vergleich	434

ERSTE ZWISCHENBETRACHTUNG: DIE BEGRIFFLICHEN WEICHENSTELLUNGEN DER ACHSENZEIT	461
--	-----

IV. DIE SYMBIOSE VON GLAUBEN UND WISSEN IM CHRISTLICHEN PLATONISMUS UND DIE ENTSTEHUNG DER RÖMISCH-KATHOLISCHEN KIRCHE	481
--	-----

1. Das Urchristentum: Der verkündigende und der verkündigte Jesus	492
2. Die Begegnung von Christentum und Hellenismus in der gräkoromanischen Umgebung des Kaiserreichs	516
3. Plotin und Augustin: Die christliche Transformation des Platonismus	546
4. Die römisch-katholische Kirche – zwischen Heilsanstalt und weltlicher Macht	584

V. DAS CHRISTLICHE EUROPA: FORTSCHREITENDE DIFFERENZIERUNG ZWISCHEN <i>SACERDOTIUM</i> UND <i>REGNUM</i> , GLAUBEN UND WISSEN	617
---	-----

1. Kirche, Gesellschaft und Staat im »christlichen Europa« .	637
2. Die Herausforderungen des Aristoteles für die Theologie des 13. Jahrhunderts	676
3. Die Antworten des Thomas von Aquin	694
4. Die Ontologisierung der aristotelischen Ethik und der Umbau der praktischen Philosophie	724

VI. DIE <i>VIA MODERNA</i> : PHILOSOPHISCHE WEICHENSTELLUNGEN ZUR WISSENSCHAFTLICHEN, RELIGIÖSEN UND GESELLSCHAFTLICH-POLITISCHEN MODERNE	759
--	-----

1. Einleitung eines Paradigmenwechsels: Duns Scotus	765
2. Wilhelm von Ockham: Das doppelte Gesicht der »nominalistischen Revolution«	805

- 3. Die funktionale Ausdifferenzierung von Recht und Politik
und eine neue Form der gesellschaftlichen Integration . . . 852
- 4. Eine funktionalistische Theorie der staatlichen Macht
(Niccolò Machiavelli) und neue Legitimationsprobleme
(Francisco de Vitoria) 886

Inhalt BAND 2: VERNÜNFTIGE FREIHEIT. SPUREN DES
DISKURSES ÜBER GLAUBEN UND WISSEN 919

Inhalt

BAND 2: VERNÜNFTIGE FREIHEIT. SPUREN DES DISKURSES ÜBER GLAUBEN UND WISSEN

VII. DIE TRENNUNG VON GLAUBEN UND WISSEN:	
PROTESTANTISMUS UND SUBJEKTPHILOSOPHIE	7
1. Der Bruch Luthers mit der Tradition und der Gestaltwandel der Theologie	16
2. Theologische, gesellschaftliche und politische Weichenstellungen für das moderne Vernunftrecht	60
3. Der Kontext des Vernunftrechts: Gesellschaftsgeschichtliche Dynamik und Wissenschaftsentwicklung	98
4. Der Paradigmenwechsel zur Subjektphilosophie und das Folgeproblem der Begründung bindender Normen	137
ZWEITE ZWISCHENBETRACHTUNG: DIE ZÄSUR DER TRENNUNG VON GLAUBEN UND WISSEN	189
VIII. AN DER WEGSCHEIDE NACHMETAPHYSISCHEN DENKENS: HUME UND KANT	213
1. Humes Dekonstruktion des theologischen Erbes der praktischen Philosophie	228
2. Die anthropologische Erklärung der Phänomene von Recht und Moral	272
3. Kants Antwort auf Hume: Der praktische Sinn und der religionsphilosophische Hintergrund der transzendentalphilosophischen Wende	298
4. Die nachmetaphysische Rechtfertigung eines der Vernunft innewohnenden Interesses	332

IX. SPRACHLICHE VERKÖRPERUNG DER VERNUNFT: VOM SUBJEKTIVEN ZUM »OBJEKTIVEN« GEIST	375
1. Politische, wirtschaftliche, kulturelle und wissenschaftliche Anstöße zum Paradigmenwechsel	384
2. Motive zur linguistischen Wende bei Herder, Schleiermacher und Humboldt	428
3. Hegels Assimilation von Glauben an Wissen: Die Erneuerung metaphysischen Denkens nach Kant	468
4. Vernunft in der Geschichte: Autonomie versus Selbstbewegung des Begriffs	505

DRITTE ZWISCHENBETRACHTUNG: VOM OBJEKTIVEN GEIST ZUR KOMMUNIKATIVEN VERGESELLSCHAFTUNG ERKENNENDER UND HANDELNDER SUBJEKTE	557
--	-----

X. DIE ZEITGENOSSENSCHAFT DER JUNGHEGELIANER UND DIE PROBLEME DES NACHMETAPHYSISCHEN DENKENS	591
1. Ludwig Feuerbachs anthropologische Wende: Zur Lebensform organisch verkörperter und kommunikativ vergesellschafteter Subjekte	603
2. Karl Marx zum Thema der geschichtlich situierten Freiheit produktiv tätiger und politisch handelnder Subjekte	624
3. Der religiöse Schriftsteller Sören Kierkegaard zur ethisch- existentiellen Freiheit des lebensgeschichtlich individuierten Einzelnen	668
4. Interpretationsprozesse zwischen Wahrheitsbezug und Handlungsbezug: Peirce als Initiator des Pragmatismus	703
5. Zum Modus der Verkörperung der Vernunft in Praktiken der Forschung und der Politik	749
Postskriptum	767
Dank	808
Namenregister	811
Gesamtinhaltsverzeichnis	821

Ich habe während meiner aktiven Zeit als Hochschullehrer und Mitdirektor eines Max-Planck-Instituts das außerordentliche Privileg genossen, aus den konzentrierten Diskussionen mit einer vergleichsweise großen Zahl von scharfsinnigen, kritischen und einfallsreich konstruktiv denkenden Mitarbeitern sowie ehemaligen »Schülern« lernen zu können. Dieses Glück des Lernens voneinander ist mir erst in seinem vollen Gewicht zu Bewusstsein gekommen, seitdem ich es – wie bei der Abfassung dieses Buches – vermisse. In der zeitlichen Reihenfolge der jeweils engeren Zusammenarbeit danke ich dafür vor allem:

Oskar Negt
Ulrich Oevermann
Claus Offe
Gertrud Nunner-Winkler
Rainer Döbert
Klaus Eder
Günter Frankenberg
Axel Honneth
Lutz Wingert
Bernhard Peters (1949-2005)
Klaus Günther
Ingeborg Maus
Rainer Forst
Cristina Lafont
Peter Niesen
Thomas M. Schmidt

Von dem Ältesten aus dieser Reihe habe ich in philosophischer Hinsicht am meisten gelernt. Seinem Andenken widme ich dieses Buch:

Albrecht Wellmer (1933-2018)

Vorwort

Ein Motiv, das mich auch zu der müßigen und ziemlich lange anhaltenden Altersbeschäftigung mit der Geschichte der Philosophie geführt hat, möchte ich nicht verschweigen. Es hat mir einfach Spaß gemacht, die Lektüre vieler bedeutender Texte, die ich nie gelesen hatte, nachzuholen, und viele andere Texte, die ich in aktuellen Zusammenhängen schon so oft konsumiert hatte, wieder zu lesen – aber dieses Mal aus der Sicht eines alt gewordenen, auf sein eigenes, vergleichsweise verschontes Leben zurückblickenden Philosophieprofessors: Zum ersten Mal habe ich die Werke nicht nur systematisch verarbeitet und »gebraucht«, in vielen Fällen habe ich sie nun auch mit einem gewissen biographischen Interesse an den herausfordernden Lebensumständen ihrer Autoren wahrgenommen.¹ Das rechtfertigt natürlich nicht ein so waghalsiges, eigentlich unseriöses Unternehmen, bei dem mir auf jeder Seite bewusst war, in meinem Alter Bibliotheken von Sekundärliteratur nicht mehr berücksichtigen zu können. Also kann es bei diesem erneuten Durchgang durch die Geschichte der westlichen Philosophie bestenfalls um die Plausibilisierung einer Lesart gehen, und zwar im Hinblick auf eine, wie man heute wohl sagt, metatheoretische Frage: Was kann heute noch ein angemessenes Verständnis der Aufgabe der Philosophie sein? Das Buch sollte ursprünglich heißen: »Zur Genealogie nachmetaphysischen Denkens. Auch eine Geschichte der Philosophie, am Leitfaden des Diskurses über Glauben und Wissen«. Die Bedenken des Verlages gegen eine solch barocke Ausschweifung hätten mich nicht gestört, aber vor Abschluss des Manuskripts habe ich mich für die melancholische Kurzfassung des geplanten Titels entschieden – in Anspielung auf einen berühmten Essay von Johann Gottfried Herder. Nachdem ich die »Dritte Zwischenbetrachtung« fertiggestellt hatte, wurde mir nämlich klar, dass ich nur noch in der Traditionslinie von Kant und Hegel das Frühstadium des nachmeta-

¹ Wegen der bisher überwiegend systematischen Ausrichtung meiner akademischen Interessen konnte ich mich bei der Ausarbeitung nicht auf die Vorarbeit philosophiegeschichtlicher Vorlesungen stützen. Das war wohl nicht nur von Nachteil.

physischen Denkens um die Mitte des 19. Jahrhunderts grob würde skizzieren können. Die Darstellung der verzweigten Argumentationsketten, die sich *seitdem* in der Tradition von Hume und Bentham einerseits, von Kant, Schelling und Hegel andererseits ausdifferenziert haben, vor allem ein erneuter analytischer Durchgang durch jene Diskussionen, die sich zwischen diesen »Lagern« an zentralen Problemen entzündet haben, hätte mich bis tief in die Debatten der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, also meiner eigenen Lebenszeit verwickeln müssen. An diesen Kontroversen war mir als einem teilnehmenden Beobachter aufgefallen, dass sich in der Konkurrenz der Ansätze immer wieder dieselbe Differenz von Hintergrundannahmen spiegelt – ob nun in den Wahrheits-, Rationalitäts- oder Sprachtheorien, ob in der Logik und Methodologie der Sozialwissenschaften, in den ethischen Ansätzen oder, und vor allem, in den Moral-, Rechts- und Politiktheorien. Die eine Seite setzt ihre Analysen bei den Vorstellungen und Intentionen, Verhaltensweisen und Dispositionen der einzelnen Subjekte an, während die andere Seite bei denselben Fragen von intersubjektiv geteilten Symbol- und Regelsystemen, von Sprachen, Praktiken, Lebensformen und Traditionen ausgeht, um dann erst, anhand der entsprechenden Diskurstypen, die notwendigen subjektiven Bedingungen für die Beherrschung dieser Strukturen und den Erwerb entsprechender Kompetenzen zu untersuchen.² Diese Konkurrenzlage darzustellen, hätte mindestens ein weiteres Buch erfordert, und dafür reichen meine Kräfte nicht mehr aus. Ich habe andernorts die wichtigsten Argumente, die aus meiner Sicht in diesen Kontroversen von paradigmatischer Relevanz den Ausschlag geben, ohnehin schon behandelt.³

Dann drängt sich allerdings die Frage auf, warum die *Vorgeschichte* dieser Paradigmenkonkurrenz, die sich auch noch innerhalb der Sprachphilosophie des 20. Jahrhunderts fortgesetzt hat,⁴ von Inte-

2 Vgl. M. R. Bennett, P. M. S. Hacker, *Die philosophischen Grundlagen der Neurowissenschaften*, Darmstadt 2010.

3 J. Habermas, *Philosophische Texte. Studienausgabe in fünf Bänden*, Frankfurt/M. 2009.

4 C. Taylor, *Das sprachbegabte Tier. Grundzüge des menschlichen Sprachvermögens*, Berlin 2017, 211–244.

resse ist: Wozu soll eine ausschweifende *Genealogie* der entsprechenden theoretischen Weichenstellungen dienen? Die Kontroversen selbst sollten doch zur Klärung der systematischen Fragen genügen. Die kurze Antwort lautet: Weil es mir um ein anderes Thema geht, nicht um eine Reihe kontroverser Grundfragen, sondern um das implizite Verständnis von Philosophie, das sich in den paradigmatischen Voraussetzungen für die Behandlung dieser Fragen ausdrückt. Gründe im Streit um das professionelle Selbstverständnis der Philosophie sind auch Gründe für und gegen eine bestimmte »Lesart« der Geschichte der Philosophie. Freilich erheben sich gegen die Fruchtbarkeit einer solchen Fragestellung sogleich Einwände. Sprießen nicht Auffassungen von der eigentlichen Aufgabe philosophischen Denkens wie Zweige am Stamm der *durchgeführten* philosophischen Untersuchungen – und fallen sie nicht davon auch wieder wie dürre Zweige ab? Verdrängt nicht ein professionelles Selbstverständnis das nächste? Weiß man überhaupt, welche Art von Argumenten in einem solchen Streit zählen kann? Jeder überzeugende philosophische Ansatz spricht doch für sich selber; mit jedem neuen zeigt sich, was Philosophie leisten kann und was sie sein soll. Zu diesem Einwand passt das Kuhn'sche Bild vom kontingenten Auf und Ab der wissenschaftlichen Paradigmen; und aus der Sicht des mittleren Foucault lassen sich, wenn man will, hinter der Maske der Diskurse auch noch die herrschenden gesellschaftlichen Mächte entdecken.

Dem steht entgegen, dass Paradigmenwechsel auch in der Philosophie von Lernprozessen angestoßen werden und dass selbst das falsche Feyerabend'sche Bild vom zufälligen Auf- und Abstieg der Paradigmen noch eine gewisse Kontinuität voraussetzt: dass es überhaupt Theorien gibt, die sich als eine Fortsetzung der bisherigen Philosophiegeschichte zu erkennen geben. Bisher konnte man davon ausgehen, dass es auch weiterhin ernstzunehmende Versuche geben wird, Kants Grundfragen zu beantworten: »Was kann ich wissen?«, »Was soll ich tun?«, »Was darf ich hoffen?« und: »Was ist der Mensch?«. Aber ich bin unsicher geworden, ob die Philosophie, wie wir sie kennen, noch eine Zukunft hat – ob sich nicht das *Format* jener Fragestellungen überlebt hat, sodass die Philosophie als Fach nur noch mit ihren begriffsanalytischen Fertigkeiten und als die Ver-

walterin ihrer eigenen Geschichte überlebt. Die Philosophie folgt wie alle Disziplinen dem Zug zu einer immer weitergehenden Spezialisierung. An einigen Orten geht sie schon in der Rolle einer begriffsanalytischen Dienstleistung für die Kognitionswissenschaften auf; an anderen zerfasert der Kern der Disziplin in nützlichen Angeboten für einen wachsenden wirtschafts-, bio- oder umweltethischen Beratungsbedarf.

Solche aufgelesenen Beobachtungen müssen noch nicht viel heißen. Beunruhigender ist die Unvermeidlichkeit, ja Wünschbarkeit der fortschreitenden Spezialisierung, mit der auch die Philosophie der inneren Dynamik jeder wissenschaftlichen Arbeitsteilung und dem normalen Gang des wissenschaftlichen Fortschritts folgt; denn die Spezialisierung stellt für unsere Disziplin eine Herausforderung der besonderen Art dar. Was für andere Wissenschaften *nur* Fortschritte bringt, bedeutet für die Philosophie, die ja das Ganze nicht aus dem Auge verlieren darf, auch eine Herausforderung für jene Grundfragen, über die sie sich bisher definiert hat. Wenn sich die Philosophie »am Ganzen« orientieren soll, kann eine solche Formulierung heute natürlich nicht mehr auf ein metaphysisches, auch nicht auf ein sogenanntes »wissenschaftliches« Weltbild abzielen. Das Zeitalter der Weltbilder ist seit dem 17. Jahrhundert aus guten Gründen vorbei. Mich bewegt die Frage, was von der Philosophie übrigbleiben würde, wenn sie nicht nach wie vor versuchte, zur *rationalen Klärung unseres Selbst- und Weltverständnisses* beizutragen – dabei markiert der Bindestrich genau jenes Thema, das im Fortgang der Spezialisierung unter die Räder zu geraten droht.

Auch die Philosophie ist eine wissenschaftliche Denkungsart, aber sie ist keine Wissenschaft, die daran arbeitet, immer mehr über immer »weniger«, das heißt enger und genauer definierte Gegenstandsbereiche zu lernen; sie unterscheidet nämlich zwischen Wissenschaft und Aufklärung, wenn sie erklären will, was unsere wachsenden wissenschaftlichen Kenntnisse von der Welt *für uns bedeuten* – für uns als Menschen, als moderne Zeitgenossen und als individuelle Personen. Und dieser praktische Selbstbezug auf unsere Lebensführung stiftet bei der Verarbeitung jedes weiteren Lernfortschritts, jedes revisionistischen Zuwachses an Weltwissen erst den festzuhaltenden Bezug zum Ganzen eines immer unüberschaubarer werdenden

Wissenskosmos. Die Philosophie würde gleichwohl, wie ich meine, ihr Proprium verraten, wenn sie – und sei es auch im begründeten Bewusstsein einer Überforderung – den holistischen Bezug auf unser Orientierungsbedürfnis preisgäbe. Aber in diese Zone gerät eine Praxis und eine Auffassung von Philosophie, die sich ihrer Aufklärungsrolle entledigt und einem szientistischen Selbstmissverständnis erliegt, indem sie sich an der Seite der objektivierenden Wissenschaften vom selbstreferenziellen Bezug eines Beitrags zur rationalen Welt- und Selbstverständigung verabschiedet.⁵ Sie darf von Haus aus nicht vor dem Komplexitätswachstum unserer Gesellschaft und unseres immer weitergehend spezialisierten Wissens von der Welt resignieren, wenn sie – wie Kant zu seiner Zeit – ihre Zeitgenossen nach wie vor mit Gründen dazu ermutigen will, von ihrer Vernunft einen autonomen Gebrauch zu machen und ihr gesellschaftliches Dasein praktisch zu *gestalten*.⁶

Allerdings ist dieser Impuls zur Aufklärung, der sich im praktischen Bezug des philosophischen Denkens zum Orientierungsbedürfnis der Menschen angesichts der jeweils aktuellen Herausforderungen äußert, alles andere als selbstverständlich. Er zehrt nämlich von einer rätselhaften Initiative zum Gebrauch unserer *vernünftigen Freiheit*. Dieses große Thema hat die Philosophie von Kant bis Marx beschäftigt, ja okkupiert, und es bildet auch den roten Faden meiner Untersuchung. Demgegenüber begegnet man heute in szientistischer Gestalt einem modernen Wiedergänger des antiken Nezesitarismus, wobei der Widerspruch zum performativen Handlungsbewusstsein mit dem Pflaster eines kompatibilistischen Begriffs von Willensfreiheit zwar verdeckt, aber nicht aufgelöst wird. Darin spie-

5 »Szientistisch« nenne ich die Auffassung, dass sich die für wissenschaftliches Denken verbindlichen Rationalitätsmaßstäbe ausschließlich am Vorbild der Theoriebildung und der Verfahren nomologischer Naturwissenschaften zu orientieren haben.

6 Die Anknüpfung der frühen Kritischen Theorie an diesen kantischen Impuls vertritt sich in: M. Horkheimer, H. Marcuse, »Philosophie und kritische Theorie«, in: *Zeitschrift für Sozialforschung*, 6:3, 1937, 625–647, hier 636: »Wenn Vernunft die Gestaltung des Lebens nach der freien Entscheidung der erkennenden Menschen meint, so weist die Forderung der Vernunft nunmehr auf die Schaffung einer gesellschaftlichen Organisation, in der die Individuen nach ihren Bedürfnissen gemeinsam ihr Leben regeln.«

gelt sich ein Fatalismus, der sich in dem Maße ausbreitet, wie sich die Menschheit in die Komplexität der unbeherrschten Nebenfolgen ihrer selbsterzeugten ökonomischen und technologischen Wachstumsdynamik verstrickt. Aber das Thema des Gebrauchs vernünftiger Freiheit kehrt in seiner ganzen Wucht zurück, sobald sich die Philosophie ihres eigenen Entstehungskontextes vergewissert. Sobald sie erkennt, dass sie nicht mit einem absoluten Anfang beginnen kann und der Unterstellung eines *view from nowhere* entsagen muss, kann sie die Unabhängigkeit ihres Urteils nur durch einen historischen Selbstbezug sichern. Dieser Selbstbezug darf sich freilich nicht kurzatmig in der Reflexion auf die Bindungen des jeweils aktuellen Nachdenkens an den historischen Ort seiner gesellschaftlichen Bezüge und politischen Herausforderungen erschöpfen. Die historische Selbstvergewisserung muss weiter ausholen und sich auf eine Rekonstruktion von *beiden Strängen* des philosophischen Erbes erstrecken: Erst im Lichte des Erbes, von dem sich die Philosophie in ihrer nachmetaphysischen Gestalt gelöst hat, erkennt man das Erbe, das sie angetreten hat, in seinen richtigen Proportionen: die Emanzipation zum Gebrauch der vernünftigen Freiheit bedeutet Befreiung und normative Bindung in einem. Erst das Verständnis der Gründe, die seit der Reformation die Subjektphilosophie zur anthropozentrischen Blickwendung, vor allem zur nachmetaphysischen Verabschiedung des Glaubens an eine restituierende oder »rettende« Gerechtigkeit genötigt haben, öffnet die Augen für das Maß an Kooperationsbereitschaft, das kommunikativ vergesellschaftete Subjekte dem Gebrauch ihrer vernünftigen Freiheit zumuten müssen.

In ihren Anfängen gehörte die Philosophie zu den an einer Hand abzählbaren metaphysischen und religiösen Weltbildern der Achsenzeit. Das ist ihr zum Schicksal geworden. Denn seit der Entstehung des christlichen Platonismus im römischen Kaiserreich gewinnt der Diskurs über Glauben und Wissen für die weitere Entwicklung des philosophischen Erbes der Griechen eine konstitutive Rolle. Daher dient mir dieser Diskurs als Leitfaden für die Genealogie eines nachmetaphysischen Denkens, die zeigen soll, wie sich die Philosophie – komplementär zur Ausbildung einer christlichen Dogmatik in Begriffen der Philosophie – ihrerseits wesentliche Gehalte aus religiö-

sen Überlieferungen angeeignet und in begründungsfähiges Wissen transformiert hat.⁷ Genau dieser semantischen Osmose verdankt das an Kant und Hegel anschließende säkulare Denken das Thema vernünftiger Freiheit und die bis heute maßgebenden Grundbegriffe der praktischen Philosophie. Während die griechische Kosmologie entwurzelt worden ist, sind semantische Gehalte biblischen Ursprungs in die Grundbegriffe des nachmetaphysischen Denkens überführt worden.⁸

Die Frage, was sich die Philosophie noch zutrauen kann und soll, entscheidet sich heute, ungeachtet ihres unverhohlenen säkularen Charakters, an jenem transformierten Erbe religiöser Herkunft. Dieses ist allerdings nur in eine der beiden heute konkurrierenden Gestalten nachmetaphysischen Denkens eingegangen. Dieser Umstand wird so interpretiert, dass eine konsequente Lösung vom religiösen Erbe nur auf der empiristischen beziehungsweise naturalistischen Linie nachmetaphysischen Denkens gelungen ist. Gegen diese Annahme spricht der tiefe Einschnitt jener radikalen Religionskritik, mit dem sich das zugleich historische und materialistische Denken

7 Das Interesse, das mich als Philosophen in dieser Arbeit leitet, führt natürlich zu einer asymmetrischen Einstellung gegenüber dem Diskurs über Glauben und Wissen: Ich möchte nachvollziehen, was die Philosophie aus diesem Diskurs gelernt hat. Ob sich dieser Lernprozess erschöpft hat oder ob er etwa angesichts einer kategorial neuen Herausforderung wie der Abschaffung der Naturwüchsigkeit des menschlichen Organismus mit der Aussicht auf eine Erweiterung des säkularen Argumentationshaushaltes fortgesetzt werden kann, können wir a fortiori, also vor einem ernsthaft unternommenen Versuch selbst, nicht wissen. Eine Genealogie nachmetaphysischen Denkens, die in der Einstellung eines methodischen Atheismus durchgeführt wird, kann andererseits auch als eine Empfehlung verstanden werden, dass sich die Philosophie gegenüber diesem Anregungspotential lernbereit verhalten solle, ohne allerdings dafür Abstriche am autonomen Gebrauch der Vernunft zu machen. Im Verlaufe eines solchen Diskurses *unter Beteiligten* müssten natürlich auch die Philosophen eine andere, und zwar eine dialogische Einstellung gegenüber zweiten Personen einnehmen und zur *gegenseitigen* Perspektivenübernahme bereit sein. Zur Kritik an einer säkularistisch verhärteten Mentalität, die eine solche Einstellung blockiert, vgl. J. Habermas, »Religion und nachmetaphysisches Denken«, in: ders., *Nachmetaphysisches Denken II*, Berlin 2012, 96-119.

8 Insofern versuche ich mit dieser Genealogie nachmetaphysischen Denkens einen Gedanken auszuführen, den ich vor einem Vierteljahrhundert in der Diskussion mit Johann B. Metz entwickelt habe: J. Habermas, »Israel oder Athen: Wem gehört die anamnetische Vernunft? Johann Baptist Metz zur Einheit in der multikulturellen Vielfalt«, in: ders., *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays*, Frankfurt/M. 1997, 98-111.

der Junghegelianer bei aller Kontinuität von Hegel abwendet – freilich ohne damit das Interesse an den Spuren der Vernunft in der Geschichte und allgemein ein Verständnis ihrer philosophischen Arbeit aufzugeben, das auf die Beförderung vernünftiger Lebensverhältnisse ausgerichtet ist. Ein solches professionelles Selbstverständnis lässt sich mit einer plausiblen Lesart der Geschichte der Philosophie stützen, wenn sich diese Geschichte über Abgründe hinweg *auch* als eine unregelmäßige Folge von kontingent ausgelösten Lernprozessen begreifen lässt. Im Verlauf der in diesem Sinne »genealogischen« Darstellung sollen nicht nur die kontingenten Umstände deutlich werden, die jeweils zu Lernprozessen herausgefordert haben, sondern auch die Gründe, die dafür sprechen, an einem komprehensiven Begriff der Vernunft und einem entsprechend anspruchsvollen Selbstverständnis des philosophischen Denkens festzuhalten.

Die Arbeit an einem Buch und die Konzentration, die das erfordert, zehren auch an der Lebenszeit. So hätte die länger als ein Jahrzehnt währende Beschäftigung mit demselben Thema in der Einsamkeit und Freiheit eines Emeritiertendaseins leicht die Form eines bedrückenden Exerzitiums annehmen können. Dass es dazu nicht gekommen ist, verdanke ich Ute – und ich denke dabei nicht allein an die Anregungen aus den fortgesetzten Gesprächen mit ihr über die Themen des soeben Gelesenen, sondern überhaupt an die einfache, aber schwer in Worte zu fassende Tatsache ihrer Präsenz. Was diese für mich bedeutet, ließe sich auch mit einer Widmung nicht abgelenken.

Starnberg, im Dezember 2018

J. H.