

Das Dilemma der nachmetaphysischen Vernunft

Ein instruktiver Blick auf die Philosophie von Jürgen Habermas

VON ENGELBERT RECKTENWALD

1. Das Dilemma: Die Abwehr des Naturalismus ohne Metaphysik

Das Philosophieren von Jürgen Habermas zeigt bei aller Genialität und Redlichkeit, die es auszeichnet, das Dilemma, in welches ein Denken gerät, das die Existenz Gottes bestreitet und dennoch bemüht ist, nicht in einen kruden Naturalismus abzugleiten. Die berühmte Friedenspreisrede 2001¹ signalisierte den Versuch, in diesem Bemühen die Religion als Bündnispartner zu gewinnen, präziser ausgedrückt: den Versuch, jene Wahrheitsgehalte der Religion, die die Feuerprobe aufklärerischer Kritik bestehen, für dieses Bemühen fruchtbar zu machen.

Habermas prangert die Gefahr der Entpersonalisierung des Menschen durch den Naturalismus an. Er illustriert sie an einem frappierenden Beispiel, indem er auf den Philosophen Winfrid Sellars (1912–1989) und seine Schüler verweist, die „die altmodischen Sprachspiele unseres Alltags zugunsten der objektivierenden Beschreibung von Bewußtseinsvorgängen außer Kraft“ setzen wollen.² Mit den altmodischen Sprachspielen ist jegliche Rede über den Menschen gemeint, die ihn als Person und Autor eines einsichtsvollen, verantwortlichen und moralischen Handelns versteht und darstellt. Der Naturalismus kennt nur Natur. Er verwandelt Handlungen in Naturvorgänge. Sein Projekt der Naturalisierung versucht sich in dem Unterfangen, „die Intentionalität des menschlichen Bewußtseins und die Normativität unseres Handelns“ restlos in die extensionale „Begrifflichkeit von Physik, Neurophysiologie oder Evolutionstheorie“ zu bringen.³ Ein solches Unterfangen ist zum Beispiel die Teleosemantik, „die gedankliche Inhalte biologisch erklären will“⁴, indem sie etwa die Idee von Normativität evolutionistisch aus dem Bientanz herleitet, wie Habermas unter Hinweis auf einen einschlägigen Artikel Wolfgang Detels⁵ berichtet. Solchen Naturalisierungsversuchen erteilt Habermas eine radikale Absage:

¹ J. Habermas, Glauben und Wissen. Friedenspreisrede 2001, in: *Ders., Zeitdiagnosen. Zwölf Essays*, Frankfurt am Main 2003, 249–262.

² Ebd. 253

³ Ebd. 254

⁴ Ebd.

⁵ W. Detel, Teleosemantik. Ein neuer Blick auf den Geist?, in: *DZPh* 49 (2001) 465–491.

Der szientistische Glaube an eine Wissenschaft, die eines Tages das personale Selbstverständnis durch eine objektivierende Selbstbeschreibung nicht nur ergänzt, sondern ablöst, ist nicht Wissenschaft, sondern schlechte Philosophie.⁶

Doch was kann Habermas dem argumentativ entgegenhalten? Zunächst einmal die simple Tatsache, dass wir uns selbst ganz anders erleben als es der Naturalismus beschreibt, nämlich als sprach- und handlungsfähige Subjekte, als „Personen, die voneinander Rechenschaft fordern können, die von Haus aus in normativ geregelte Interaktionen verwickelt sind und sich in einem Universum öffentlicher Gründe begeben“.⁷ Der Kern unseres Selbstverständnisses sei „dieses Bewußtsein von rechenschaftspflichtiger Autorschaft“.⁸ Diese unser Leben in der Alltagswelt strukturierende Teilnehmerperspektive steht widerspenstig gegen die Beobachterperspektive des Naturwissenschaftlers. Damit beschreibt Habermas genau jene Dialektik zwischen Innen- und Außenperspektive, die das Lebensthema Thomas Nagels ist. Auch dieser wendet sich gegen die Dominanz der Außenperspektive, die der Innenperspektive jede epistemische Relevanz abspricht. Auch Nagel sah sich deshalb genötigt, den mit dieser Dominanz einhergehenden totalitären Welterklärungsanspruch der Evolutionstheorie zurückzuweisen. Nur war er nicht so klug wie Habermas, sich auf einen besonders plumpen Versuch solcher Erklärung wie den genannten Bienenanzug zu beschränken, sondern die Problematik tiefer und grundsätzlicher aufzugreifen, was ihm nach der Veröffentlichung von *Geist und Kosmos* eine Welle der Kritik einbrachte. Tatsächlich ist Habermas, will er die Naturalisierung des Geistes zurückweisen, gezwungen, das Gleiche zu tun. Die referierte biologische Erklärung der Moral ist für dieselbe nicht deshalb desaströs, weil sie auf die Evolution des *Bienenanzuges* rekurriert, sondern auf die *Evolution*.

Dem Antagonismus zwischen Beobachter- und Teilnehmerperspektive entspricht die Kant'sche Aufspaltung des Menschen in einen *homo phaenomenon*, in ein Naturwesen, wodurch er Teil der Sinnenwelt ist, und in einen *homo noumenon*, in ein Freiheitswesen, wodurch er ein Wesen der intelligiblen Welt (Johann Gottlieb Fichte: „Geisterwelt“⁹) ist. Als *phaenomenon* ist der Mensch Objekt der reinen, als *noumenon* Subjekt der praktischen Vernunft. Der Naturalismus depotenziert die Teilnehmerperspektive und reduziert den Menschen auf das, was die Naturwissenschaft über ihn herausfinden kann. Als vorläufige methodische Selbstbescheidung wäre er legitim. Diese Legitimität büßt er ein, sobald er sich zum Kriterium aller rational verantwortbaren Erkenntnis hochstilisiert. Ein neueres Beispiel dieser Art liefert uns etwa Klaus Peter Rippe, der in philosophischen

⁶ Habermas, *Glauben und Wissen*, 255.

⁷ Ebd.

⁸ Ebd.

⁹ So Fichte an mehreren Stellen in seinem Werk, wohl am bekanntesten in der Wendung „Synthesis der Geisterwelt“ in seinem Brief an Schelling von 1801: *J. G. Fichte, Briefwechsel*; Band 2, herausgegeben von H. Schulz, Leipzig 1930, 323.

Debatten nur eine Argumentation für akzeptabel hält, „die mit einem ontologischen Naturalismus vereinbar ist“.¹⁰ Unter einem solchen Naturalismus versteht er in treuer Nachfolge Willard Van Orman Quines die Meinung, dass nur Erfahrung und Naturwissenschaft uns zu verlässlichen Erkenntnissen über die Wirklichkeit verhelfen. Konsequenterweise scheidet er in der Diskussion der Frage, ob der Mensch eine moralische Sonderstellung gegenüber den Tieren einnimmt, das Argument aus der Idee der Gottebenbildlichkeit des Menschen ebenso aus wie die Erkenntnis, dass „der Mensch als intelligibles Wesen außerhalb der Naturordnung steht und Teil eines Geisterreichs ist“.¹¹

Mit Rippe stimmt Habermas überein, dass Religion und Metaphysik irreversibel überwunden seien. Doch während Rippe mit dem Umstand, dass diese Überwindung nur noch den Naturalismus übriglässt, zufrieden ist, hat Habermas ein waches Gespür für den Verlust, der dadurch droht. Der Schlüsselbegriff, mit dem er diesen Verlust abwehren will, ist der rettenden Übersetzung. Es geht ihm darum, die Aussagen der Religion so in die säkulare Sprache zu übersetzen, dass ihr kognitiver Gehalt erhalten bleibt. Zu diesem Gehalt gehört für ihn die Intuition, die hinter der Rede von der Gottebenbildlichkeit des Menschen steht. Während Rippe sie ersatzlos fallen lässt, meint Habermas: „Daß der Gott, der die Liebe ist, in Adam und Eva freie Wesen schafft, die ihm gleichen, muß man nicht glauben, um zu verstehen, was mit Ebenbildlichkeit gemeint ist.“¹² Und was ist mit ihr gemeint? Für Habermas lautet die Antwort, dass der Mensch intersubjektiv als Person konstituiert ist, begabt mit Freiheit und deshalb fähig zu Erkenntnis und Liebe. „Liebe kann es ohne Erkenntnis in einem anderen, Freiheit ohne gegenseitige Anerkennung nicht geben.“¹³

Doch die entscheidende Frage, die sich hier stellt, lautet: Kann ich diese Wahrheiten in einer Übersetzung retten, die gerade das weglässt, wodurch sie plausibel werden? Die Freiheit des Menschen wird ja gerade erst dadurch verständlich, dass ich ihn verstehe in seiner Abkünftigkeit von einem Schöpfer, der seinerseits frei ist, und nicht als das Produkt einer Natur, die ihn notwendigerweise vollkommen determiniert, weil sie selber durch und durch determiniert ist. Die Lücken übrigens, die die Quantenphysik gegebenenfalls in den Determinationszusammenhang reißt, werden in naturwissenschaftlicher Perspektive nicht mit einsichtsvoller Freiheit, sondern mit dem Spiel des Zufalls gefüllt. Die Quantenphysik kann deshalb Gottes Retterrolle für die Freiheit nicht übernehmen. Darin weiß ich mich mit Habermas einig: „Die deterministische These ist unabhängig davon, ob wir Natur-

¹⁰ K. P. Rippe, Kann es eine naturalistische Begründung für die moralische Sonderstellung des Menschen geben?, in: A. Holderegger/S. Weichlein/S. Zurbuchen (Hgg.), *Humanismus. Sein kritisches Potential für Gegenwart und Zukunft*, Fribourg/Basel 2011, 117–126, hier 118.

¹¹ Ebd. 117.

¹² Habermas, *Glauben und Wissen*, 261.

¹³ Ebd.

gesetze probabilistisch interpretieren. Denn Willkür lässt sich nicht auf Zufall zurückführen.“¹⁴ Ob mit oder ohne Quantenphysik: „Zufall und Notwendigkeit“ ist nach einem berühmten Buchtitel von Jacques Monod¹⁵ das Einzige, was gemäß der Naturwissenschaft die Welt regiert. Habermas beschreibt den Gegenentwurf zum naturalistischen Menschenbild in einer Weise, wie es ein christlicher Theologe nicht besser hätte tun können:

Die ins Leben rufende Stimme Gottes kommuniziert von vornherein innerhalb eines moralisch empfindlichen Universums. Deshalb kann Gott den Menschen in dem Sinne „bestimmen“, daß er ihn zur Freiheit gleichzeitig befähigt und verpflichtet.¹⁶

Die Pointe des Naturalismus besteht gerade darin, Gott durch die Natur zu ersetzen. Der Mensch ist nicht mehr Ebenbild eines freien Gottes, sondern Produkt einer unfreien Natur. Die Freiheit, die sich der Innenperspektive darbietet, ist täuschender Schein, der durch die außenperspektivische Analyse der Naturwissenschaften entlarvt wird. Habermas stellt sich dieser Analyse entgegen, aber er bleibt eine Erklärung der Genese von Freiheit schuldig. Die naturalistische lehnt er ab, weil sie die Freiheit dementiert, die metaphysische, weil Metaphysik überwunden sei. Er will an der Konsequenz des Gottesgedankens festhalten, ohne ihn selber festzuhalten. Personalismus wird zu einem reinen Wunschdenken.

2. Der moralische Standpunkt als Zuspitzung des Dilemmas

Schärfer noch als Habermas hat Max Horkheimer dieses Dilemma gesehen. Habermas zitiert ein Wort von ihm über die Kritische Theorie: „Sie weiß, daß es keinen Gott gibt, und doch glaubt sie an ihn.“¹⁷ Berühmt ist Horkheimers Diktum: „Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel.“¹⁸ Mit ihm setzte sich Habermas zehn Jahre vor seiner Friedenspreisrede in einem Aufsatz auseinander.¹⁹

In diesem Aufsatz zeigt Habermas anhand des Horkheimer'schen Denkens sehr schön die Aporie, in die die nachmetaphysische Vernunft geraten ist. Einerseits will Horkheimer am kognitivistisch begründeten Wahrheitsanspruch moralischer Urteile festhalten: Die Positivisten

wissen nichts davon, daß der Haß gegen einen anständigen und die Ehrfurcht vor einem niederträchtigen Menschen nicht bloß vor der Sitte, sondern vor der Wahrheit

¹⁴ J. Habermas, Freiheit und Determinismus, in: *Ders.*, Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main 2005, 155–186, hier 155.

¹⁵ J. Monod, Zufall und Notwendigkeit, München 1971.

¹⁶ Habermas, Glauben und Wissen, 262.

¹⁷ M. Horkheimer, Gesammelte Schriften; Band 14: Nachgelassene Schriften 1949–1972, Frankfurt am Main 1988, 508 (zitiert nach: Habermas, Glauben und Wissen, 260).

¹⁸ M. Horkheimer, Theismus – Atheismus (1963), in: *Ders.*, Gesammelte Schriften; Band 7: Vorträge und Aufzeichnungen 1949–1973, Frankfurt am Main 1985, 173–186, hier 184.

¹⁹ J. Habermas, Zu Max Horkheimers Satz: „Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel“, in: *Ders.*, Texte und Kontexte, Frankfurt am Main 2¹⁹⁹², 110–126.

verkehrte Regungen, nicht bloß ideologisch tadelnswerte, sondern sachlich verkehrte Erfahrungen und Reaktionen sind.²⁰

Andererseits dürfte es diese Einsicht nach der im Naturalismus zu Ende gedachten Aufklärung gar nicht mehr geben, da dieselbe moralische Werte aus dem Bereich der Wirklichkeit verbannt hat. Daraus ergibt sich die berühmte Schlussfolgerung, die Adorno und Horkheimer in der *Dialektik der Aufklärung* gezogen haben, dass es nämlich unmöglich sei, aus der Vernunft ein grundsätzliches Argument gegen den Mord vorzubringen. Diese Aussage ist berechtigt, insofern sie eine Kritik an der instrumentellen Vernunft darstellt. Die Kernfrage, die sich hier angesichts des Problems der Beziehung zwischen Moral und Vernunft stellt, ist die: Was ist nach der Kant'schen Vernunftkritik noch an nicht-instrumenteller Vernunft übriggeblieben? Horkheimer ist pessimistisch. Kants praktische Vernunft lehnt er als formalistische ab. Und Metaphysik ist der Vernunft für immer verschlossen. So bleibt für Horkheimer zur Rettung der Moral, jenseits der Vernunft, nur noch der Rückgriff auf die Theologie: „Diese hütet das Erbe einer inzwischen entmachteten substantiellen Vernunft“, so Habermas Horkheimer referierend.²¹

So weit will Habermas nicht gehen. Er setzt an die Stelle von Kants praktischer Vernunft die kommunikative Vernunft seiner Diskursethik. Mit diesem Ansatz kann er einen Gerechtigkeitsbegriff etablieren, der sich aus den Geltungsansprüchen ergibt, die jeder notwendigerweise anerkennt, der sich auf eine Kommunikation einlässt. Damit ist schon einmal viel für eine egalitäre, universalistische Moral gewonnen. Doch wie weit trägt dieser Ansatz? Streng genommen beschränkt sich die durch ihn ermöglichte Moral auf Fragen der Verfahrensfairness in der Suche nach einem Konsens über einen auszuhandelnden Kompromiss zwischen konfligierenden Interessen. Habermas spricht deshalb zu Recht von prozeduraler Vernunft. Aber eine solche Vernunft kann weder die Frage nach den materialen Gehalten dessen beantworten, was Interessen überhaupt legitimiert, noch jene nach dem, was das eine große Interesse an einem gelingenden, sinnvollen Leben befriedigen kann. Hier nun steht für Habermas Religion als Sinnressource bereit.

Habermas gibt zu, dass er Horkheimers Diktum nur widerlegen kann, insofern es bei dem zu rettenden Sinn um die im Diskurs erhobenen Wahrheitsansprüche geht. Diese können wir retten ohne Gott: „Nachmetaphysisches Denken unterscheidet sich von Religion dadurch, dass es den Sinn des Unbedingten rettet ohne Rekurs auf Gott oder ein Absolutes.“²² Nicht gerettet wird dagegen „ein unbedingter Sinn, der Trost spendet“

²⁰ M. Horkheimer, Notizen 1950 bis 1969 und Dämmerung. Notizen in Deutschland, Frankfurt am Main 1974, 102 (zitiert nach: Habermas, Zu Max Horkheimers Satz, 112f.).

²¹ Habermas, Zu Max Horkheimers Satz, 113

²² Ebd. 125.

angesichts von Leid und Ungerechtigkeit, und auch nicht ein Sinn, der dazu motiviert, überhaupt moralisch zu sein.

Der Verzicht auf Trost, das Aufgeben der Hoffnung auf endgültige Wiedergutmachung von Leid und Ungerechtigkeit mag als Heroismus intellektueller Redlichkeit angesichts der Wahrheitsfrage durchgehen. Wenn die Wahrheit freudlos ist, bleibt uns tatsächlich nur noch Horkheimers „metaphysische Trauer“²³. Mut zur Wahrheit bedeutet dann Mut zur Verzweiflung und das Eingeständnis, dass Horkheimers „Sehnsucht nach dem ganz Anderen“²⁴ unerfüllbar bleibt. In dieser Konsequenz ist Habermas recht zu geben.

Anders verhält es sich bei dem Mangel an Sinn, der den moralischen Standpunkt unterläuft. Habermas handelt das Problem unter dem Stichwort mangelnder motivationaler Kraft der normativen Vernunft ab. Dabei geht es nicht nur um die kontingente psychische Verfassung des Einzelnen. Das wäre trivial. Jedes einzelne Verbrechen, das auf der Welt geschieht, geht darauf zurück, dass beim Täter die Einsicht in das Gute nicht genügend Kraft hatte, sich gegen die Übermacht jener Leidenschaften durchzusetzen, die als Triebfeder hinter dem Verbrechen standen. Es geht um etwas Grundsätzlicheres, das die praktische Vernunft als solche tangiert. In seinem Aufsatz *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt* aus dem Jahr 2007 spricht Habermas von der Verzweiflung der praktischen Vernunft. Er meint damit ihre Ohnmacht, die sich zeigt, wenn sie

ohne geschichtsphilosophischen Rückhalt an der motivierenden Kraft ihrer guten Gründe verzweifelt, weil die Tendenzen einer entgleisenden Moderne den Geboten ihrer Gerechtigkeitsmoral weniger entgegenkommen als entgegenarbeiten.²⁵

Und er spricht davon, dass

die praktische Vernunft ihre eigene Bestimmung [verfehlt], wenn sie nicht mehr die Kraft hat, in profanen Gemütern ein Bewusstsein für die weltweit verletzte Solidarität, ein Bewusstsein von dem, was fehlt, von dem, was zum Himmel schreit, zu wecken und wachzuhalten²⁶.

Ganz deutlich bereits seine Aussage in einem früheren Aufsatz: „Tatsächlich kann eine nachmetaphysisch denkende Philosophie die Frage, an die auch D. Tracy erinnert – warum überhaupt moralisch sein? –, nicht beantworten.“²⁷ In seinem Horkheimer-Aufsatz gibt er sich ebenfalls pessimistisch im Hinblick auf eine „motivierende Antwort auf die Frage“,

²³ M. Horkheimer, Zu Theodor Haeckers „Der Christ und die Geschichte“, in: *Ders.*, Kritische Theorie. Eine Dokumentation; Band 1, herausgegeben von A. Schmidt, Frankfurt am Main 1968, 361–373, hier 372.

²⁴ So der Titel eines Gesprächs mit Helmut Gunkler, in: *Horkheimer*, Gesammelte Schriften; Band 7, 385–404.

²⁵ J. Habermas, Ein Bewußtsein von dem, was fehlt, in: *M. Reder/J. Schmidt* (Hgg.), „Ein Bewußtsein von dem, was fehlt“. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, Frankfurt am Main 2008, 26–36, hier 30.

²⁶ Ebd. 30f.

²⁷ J. Habermas, Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits, in: *Ders.*, Texte und Kontexte, 127–156, hier 144.

warum wir „überhaupt moralisch sein sollen“, und zieht die Konsequenz: „In *dieser* Hinsicht ließe sich vielleicht sagen: einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel.“²⁸

Damit spricht Habermas ein Defizit an, das in seiner Philosophie dem moralischen Standpunkt als solchem innewohnt. Einerseits beansprucht der moralische Standpunkt eine der Vernunft einsichtige absolute Geltung, andererseits kann er nicht garantieren, dass es sinnvoll ist, konsequent nach ihm zu handeln und sein Leben nach ihm auszurichten. Die innere Sinnhaftigkeit des moralischen Standpunkts ist bedroht, wenn das Unrecht triumphiert und das letzte Wort hat, wenn folglich jene moralischen Nihilisten wie Friedrich Nietzsche recht haben, die behaupten, dass er uns in Wirklichkeit nur vom wahren Leben abhalte. Dabei spielt es keine Rolle, ob man die Sinnlosigkeit des Lebens propagiert oder seinen Sinn in außermoralische Werte wie Macht oder Lustgewinn verlegt. Der entscheidende Punkt ist der, dass die Geltung der Moral von innen her bedroht ist, wenn der moralische Standpunkt nicht mehr imstande ist, sich gegen den Vorwurf der Sinnlosigkeit zu wehren, sei es, weil er angeblich der eigentlichen Sinnerfüllung im Wege stehe, sei es, weil das Leben im Ganzen sinnlos sei. Auch auf diesen Zusammenhang können wir Adornos Wort „Es gibt kein richtiges Leben im falschen“ abwandelnd anwenden: „Es gibt keine sinnvolle Moral im Sinnlosen.“

Wenn Blaise Pascal sagt: „Die Gerechtigkeit ist ohnmächtig ohne die Macht; die Macht ist tyrannisch ohne die Gerechtigkeit“,²⁹ dann dürfen wir darin die Einsicht in den Sachverhalt erkennen, um den es hier geht. Wenn die Gerechtigkeit ohnmächtig ist, dann ist der, der sich ihr verschreibt, der Dumme, und jener, der nach dem Grundsatz handelt, dass das Recht des Stärkeren gelte, darf sich durch den praktischen Erfolg seines Grundsatzes in seinem moralischen Nihilismus bestätigt fühlen. Oder nochmals anders gewendet: Sokrates' Grundsatz, es sei besser, Unrecht zu leiden als Unrecht zu tun, kann vor dem Vorwurf der Torheit nur geschützt werden, wenn – aufs Ganze gesehen – der moralisch Handelnde sich durch seine Moralität nicht selbst ruiniert und um das bringt, was die Erfüllung seines Menschseins ausmacht. Wenn die Antwort auf die Sinnfrage aus anthropologischer Perspektive anders ausfällt als aus moralischer, dann ist es um die Geltung moralischer Normen geschehen. Deren Autorität wird von innen her ausgehöhlt, wenn sie vom Standpunkt des moralischen Nihilismus aus ungestraft der Lächerlichkeit preisgegeben werden kann und damit gegen ihre eigene Intention dessen Anspruch bestätigt, dass nur er sich im praktischen Leben bewährt. Wenn Moral nicht lebbar oder – aufs Ganze gesehen – nur etwas für solche ist, die sich damit abfinden, auf der Verliererseite des Lebens zu stehen, würde ein Schatten auf ihren Anspruch fallen,

²⁸ Habermas, Zu Max Horkheimers Satz, 125 (Hervorhebung im Original).

²⁹ *Blaise Pascal*, Gedanken, Berlin 2012, 70.

der ihr Licht verdunkelt. Umgekehrt bedeutet das: Die strahlende Evidenz sittlicher Einsicht ist unvereinbar mit einem Weltbild, das jenen Schatten unvermeidlich macht.

3. Die Unvereinbarkeit des moralischen Standpunkts mit dem naturalistischen Weltbild

Hier zeigt sich, dass die Anerkennung moralischer Normen in ihren Konsequenzen nicht weltbildneutral ist. Habermas' Konzeption baut ganz auf der Trennung von Moralität und Weltbild auf. Das Weltbild mit seinen Fragen nach dem Woher, Wohin und Wozu des Menschen und der Welt im Ganzen überlässt er der Kompetenz der empirischen Wissenschaften, während er die Konzeption der Moralität allein aus der Teilnehmerperspektive der Diskursteilnehmer entwickelt. Er will die Moral vor den Naturwissenschaften retten, ohne deren totalitären Welterklärungsanspruch in die Schranken zu weisen, denn das würde Metaphysik bedeuten.

Zwar meint Habermas, dass die nachmetaphysische Vernunft ohne Rückgriff auf Metaphysik und Theologie mit dem Naturalismus fertig werden kann. Doch ein Blick in den Aufsatz *Freiheit und Determinismus*³⁰, wo er das versucht, lässt Zweifel aufkommen. Tatsächlich bleibt ihm hier nur der Rekurs auf die Teilnehmerperspektive, um den epistemischen Totalitätsanspruch des objektivierenden Zugriffs der Naturwissenschaften, insbesondere der Neurologie, abzuwehren. Doch dieser Rekurs wird zu einem hilflosen Appell, wenn er schreibt, der Preis des Determinismus sei die Notwendigkeit, „das Selbstverständnis rational Stellung nehmender Subjekte zur Selbsttäuschung“ zu erklären.³¹ Denn diese Selbsttäuschungsthese ist nicht der Preis, sondern exakt der Inhalt der naturalistischen These. Der Clou des Naturalismus ist ja gerade jener Aufklärungsgestus, mit dessen Hilfe er sich einen Spaß daraus macht, unser lebensweltliches Selbstverständnis als Illusion zu entlarven.

So zutreffend Habermas' Darlegungen über Willensfreiheit, Zurechenbarkeit und verantwortliche Handlungsurheberschaft, die unser personales Selbstverständnis ausmachen, auch sind, so autodestruktiv ist seine Warnung vor einer Ontologisierung des Perspektivdualismus zu einem Dualismus von Geist und Natur. Er will nur einen „methodologischen Dualismus der Erklärungsperspektiven von Teilnehmern und Beobachtern“ gelten lassen.³² Aber er bleibt jede Erklärung schuldig, wie dieser schwache Dualismus logisch konsistent sein kann mit seiner Ablehnung des Reduktionismus und des Epiphänomenalismus, den er bei Wolf Singer kritisiert. Denn wenn Geist, Freiheit und Selbstbewusstsein kein echtes ontisches Plus gegenüber

³⁰ Habermas, *Freiheit und Determinismus* (Anm. 14).

³¹ Ebd. 179.

³² Ebd. 166.

der Natur implizieren, bleibt rätselhaft, was sie denn anderes sein sollen als bloße Epiphänomene von Naturvorgängen. Oder ganz banal gefragt: Kann Materie als solche frei, verantwortlich oder moralisch sein? Wenn wir diese Eigenschaften notwendigerweise an Personalität binden, dann deshalb, weil Personsein kategorial über Materiesein hinausgeht. Auch unsere Leiberfahrung und unsere Identifizierung mit unserem Leib ändert nichts an diesem Sachverhalt. Wenn auch unser bewusstes Leben verkörpert („embodied“) ist, so ist doch letztlich das, *was* verkörpert ist, etwas anderes als der Körper selbst. Fichtes polemisches Wort über jene Menschen, die sich eher „für ein Stück Lava im Mond, als für ein Ich halten“,³³ zielt auf jene Ureinsicht der Bewusstseinsphilosophie, die jeden graduellen Übergang zwischen dem Ich und der Lava ausschließt, auch wenn diese Lava die komplexe Form eines menschlichen Gehirns hat. Auch der von Habermas in Anschlag gebrachte *linguistic turn* nach dem angeblichen Scheitern der Bewusstseinsphilosophie kann diese Einsicht nicht als überholt erweisen.

Zwar scheint Habermas, wenn er sowohl von „sozialisierten Gehirnen“ wie auch von „sozialisierten Geistern“³⁴ spricht, eine Austauschbarkeit dieser Begriffe zu belegen. Doch erstens kann er diesen Sprachgebrauch nicht durchhalten, und zweitens gibt er zu, dass auch mit der Leugnung der ontologischen Differenz zwischen Geist und Gehirn das Problem der Wechselwirkung zwischen der Kausalität der Natur und jener aus Freiheit nicht aus der Welt geschafft ist. Habermas versucht das Problem zu präzisieren und beschreibt es als das Problem der Interaktion zwischen den determinierenden neuronalen Prozessen und dem, was er die „kulturelle Programmierung“ des Gehirns nennt.³⁵ Damit meint er die Handlungsmotivation durch Gründe. Aber das so gefasste Problem dieser Interaktion wird gerade dann unlösbar, wenn der Adressat der neuronalen Prozesse und der intentional erlebten Motivation ein und dasselbe Subjekt, nämlich das Gehirn ist. Dieses Konzept führt zu einer Überbestimmtheit des Gehirns: Die naturwissenschaftliche Erklärung seines Verhaltens will ja, weil deterministisch, auch als hinreichend anerkannt werden und lässt deshalb keinen Raum für eine weitere Erklärung aus der Innenperspektive. Wenn das Gehirn beziehungsweise der Körper alles ist und die Rede von „Geist“ dasselbe nur aus anderer Perspektive meint, bleibt für die auch Habermas so teure Freiheit kein Platz mehr. Wie soll das Ich, das frei ist, mit dem Gehirn, das naturgesetzlich determiniert ist, identisch sein können? Habermas zeigt überzeugend, dass Handlungsgründe Ermächtigungsinstanzen zur freien Entscheidung sind, also in ihrer Wirkung das Gegenteil von determinierender

³³ J. G. Fichte, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, in: *Ders.*, Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, herausgegeben von R. Lauth und H. Jacob; Band I,2: Werke 1793–1795, Stuttgart-Bad Cannstatt 1965, 175–451, hier 326.

³⁴ Habermas, Freiheit und Determinismus, 177 und 178.

³⁵ Ebd. 179.

und damit entmächtigender Naturkausalität. „Programmierung“ ist ein Wort, das im normalen Sprachgebrauch einen Vorgang beschreibt, der gerade keine Freiheit stiftet, sondern nur eine besondere Weise der Determination darstellt. Der Zusatz des Adjektivs „kulturell“ kann dem nicht abhelfen. Sprachliche Gewaltstrieche können den Dualismus in der Sache nicht aus der Welt schaffen. Es bleibt bei der Frage: Wie soll ein und dasselbe Subjekt gleichzeitig zur Freiheit ermächtigt und von Naturgesetzen determiniert sein? Eine Korrelation zwischen Bewusstseinsvorgängen und neuronalen Prozessen soll und braucht gar nicht bestritten werden. Aber sie setzt, sofern man beide Wirklichkeiten ernst nimmt, eine ontologische Verschiedenheit der Korrelate voraus. Deshalb ist und bleibt Intentionalität nicht in Naturkausalität übersetzbar. Davon ist ja auch Habermas überzeugt. Nur liegt eben diese Unübersetzbarkeit in der dualistischen Struktur der Wirklichkeit begründet. Der Weg, auf dem uns Habermas an einem starken Dualismus von Geist und Natur vorbeiführen will, erweist sich als Sackgasse. Diesen Dualismus hat übrigens Kant gerade auch mit seiner Vernunftkritik erneut bestätigt und verankert, denn dieselbe lebt ganz aus der Einsicht, dass Vernunft als solche etwas anderes ist als alles, was uns jemals als Natur erscheinen kann. Das sonst so beliebte Verdikt, nicht hinter Kant zurückgehen zu dürfen, scheint recht selektiv angewandt zu werden. Man kann nicht den Ertrag seiner Vernunftkritik dogmatisieren, ohne ihre Voraussetzungen zu teilen. Die Widerlegung des Reduktionismus ist ohne Abschied vom Materialismus nicht zu haben: Das ist ein gemeinsamer Nenner der metaphysischen wie der nachmetaphysischen Vernunft. Doch nur für erstere wird dieser Sachverhalt nicht zu einem Dilemma.

Die Folge von Habermas' Weltbildneutralität ist für seine eigene Position desaströs. Er muss den Naturwissenschaften das Monopol in allen Fragen überlassen, die das Woher betreffen. Da er keine Alternative zu einer materialistisch imprägnierten Evolutionstheorie anbieten kann, bleibt der behauptete Bereich einer kommunikativen Vernunft, der in sich alles birgt, was unser personales Selbstverständnis ausmacht, eine verlorene Insel im Meer des Naturalismus, die der anschwellenden naturwissenschaftlichen Objektivierung schutzlos preisgegeben ist. Die von Habermas prätendierte Einhegung naturwissenschaftlicher Aussagen auf eine bloß regionale Geltung ist angesichts dieses Sachverhalts illusorisch. Sein als unwiderruflich proklamierter Abschied von jeder Metaphysik bedeutet die Absage an jede Art von Festland, das jenes Meer einhegen und als Binnengewässer in eine Region jener Landschaft integrieren könnte, die als eine geborene Heimat der Vernunft in Frage käme.

4. Habermas' Zurückweichen vor den Konsequenzen

Habermas lehnt es auch ab, jene Insel als archimedischen Punkt zu benutzen, um von hier aus eine Brücke übers Meer zum Festland zu konstruieren.

Einen solchen Versuch hat in der Diskussion mit Habermas Josef Schmidt SJ unternommen.³⁶ Er wählt einen anderen Ansatz als ich. Während ich wie oben beschrieben einfachhin von der in der sittlichen Erfahrung gegebenen Geltung moralischer Normen und ihren Implikationen ausgehe, spinnt Schmidt den Habermas'schen Gedanken der Unhintergebarkeit der Diskursvoraussetzungen weiter. Die Diskursethik verschafft sich ja einen festen Grund durch den Nachweis, dass der Leugner einer unbedingten Geltung etwa von Wahrheitsansprüchen oder von Handlungsrechtfertigungen in einen performativen Widerspruch zu sich selbst gerät, sobald er am Diskurs teilnimmt. Schmidt lädt nun dazu ein, diese Unhintergebarkeit oder, wie er es nennt, den „reflexiven Zirkel der Vernunft“³⁷ nicht nur faktisch hinzunehmen, sondern auch seinerseits reflexiv zu begründen. Der Naturalismus kann diese Begründung nicht leisten. Schmidt verankert den Zirkel deshalb im Gedanken Gottes als der „schlechthinnige[n] Unbedingtheit“, aus der

die unausweichliche Verpflichtung auf Wahrheit und Güte wie auch die Befähigung, dies zu erfassen, zu verstehen und zu begründen [ist]. Mit dieser Unbedingtheit ist dann auch der absolute Selbstzweck gegeben, der Selbstzweck Gottes, der in uns präsent ist und als Norm und Ziel unseres Strebens unseren Selbstvollzug ausmacht. Er ist es, der uns die unbedingte Achtung abfordert, wo immer er erscheint: in uns selbst und in jedem Mitmenschen.³⁸

Es ist nun interessant zu sehen, wie Habermas auf diese Einladung reagiert. Er könnte sich ja darauf einlassen und, wenn er nicht damit einverstanden ist, zu zeigen versuchen, dass Schmidts Schlussfolgerungen falsch oder jedenfalls nicht zwingend seien. Stattdessen antwortet er in seiner sehr höflich und vornehm gehaltenen Replik: „Nun, diese weiterreichenden Züge muß und kann der Agnostiker auf sich beruhen lassen.“³⁹ Was heißt das?

(a) Tatsächlich *kann* der Agnostiker die Sache auf sich beruhen lassen, insofern er Pragmatiker ist, dem es letztlich einfach darum geht, dass der Diskurs funktioniert. In diesem Fall genügt es, sich auf die unmittelbaren Voraussetzungen des Diskurses zu verständigen, ohne sich auf eine Reflexion ihrer Verortung im Weltganzen einzulassen. An anderer Stelle meint Habermas sogar, die Sprachpragmatik setze die Prämissen der Körper-Geist-Problematik „außer Kurs“.⁴⁰ Natürlich tut sie das nicht. Sie löst nicht das Körper-Geist-Problem, sondern richtet ihren Fokus im Zuge der „kommunikationstheoretischen Wende“ auf ein Problemfeld, in dem es nicht mehr vorkommt. Das hängt mit jener Strategie zusammen, die die Bewusstseinsphilosophie dadurch für überwunden erklärt, dass sie an

³⁶ J. Schmidt, Ein Dialog, in dem es nur Gewinner geben kann, in: *Reder/Schmidt* (Hgg.), „Ein Bewußtsein von dem, was fehlt“, 79–93.

³⁷ Ebd. 91.

³⁸ Ebd. 90f.

³⁹ J. Habermas, Eine Replik, in: *Reder/Schmidt* (Hgg.), „Ein Bewußtsein von dem, was fehlt“, 94–107, hier 106.

⁴⁰ J. Habermas, Metaphysik nach Kant, in: *Ders.*, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 2013, 18–34, hier 28.

die Stelle subjektiver Einsichten die Öffentlichkeit grammatischer Ausdrücke setzt⁴¹ – als ob die Intersubjektivität der Sprache jemals den jeweils höchst individuellen und freien Akt der erkenntnismäßigen Aneignung oder Ablehnung des sprachlich Vernommenen ersetzen könnte.

(b) Und der Agnostiker *muss* die Sache auf sich beruhen lassen, solange er Agnostiker bleiben *will*. Aber muss er das wollen? Habermas betreibt einen großen Aufwand, um zu zeigen, dass das Denken nach Kant nie mehr zur Metaphysik zurückfinden kann.⁴² Seine souveräne Beherrschung des philosophiegeschichtlichen Stoffes erlaubt es ihm, aus dem dichten Netz historischer Ideenverläufe auf geniale Weise jene herauszugreifen, die ihn ein Bild zeichnen lassen, das die ganze Philosophiegeschichte im Sinne eines kontinuierlichen Aufklärungsfortschritts auf die Diskursethik zulaufen lässt. Die Ideengeschichte, wie er sie skizziert, erscheint wie der Gang der Vernunft selbst. Doch bei genauerem Hinschauen stellt sich heraus, dass das Ergebnis des sich auf höchstem Abstraktionsgrad bewegenden Durchlaufs durch die Philosophiegeschichte in Wirklichkeit von vornherein der klammheimliche Kriterienlieferant für seine Selektion der Ideenverläufe war. Mit anderen Worten: Das gewünschte Vexierbild ist nur deshalb das Ergebnis jener Linien, die es zeichnen, weil es zuvor ihr Favorisierungsprinzip war. So ist zum Beispiel nicht einsichtig, nach welchen Kriterien Infragestellungen Kant'scher Theoreme das eine Mal als legitim erachtet werden, das andere Mal als Rückfall in voraufgeklärte Zeiten gelten sollen. Wenn das Kriterium der Gebrauch des eigenen Verstandes ist, dann kann nur die Bereitschaft zur Reflexion auf die Implikationen dessen, was die Bedingung der Möglichkeit der Diskursethik ausmacht, als aufgeklärtes Denken durchgehen, vollkommen gleichgültig, ob solche Reflexion auf metaphysisches Festland vordringt oder nicht.

Doch bei Habermas reichen die Gründe seiner Reflexionsverweigerung tiefer. Wer befindet sich im Dialog? Habermas und Schmidt, Philosoph X und Theologe Y? Das ist nicht die Perspektive Habermas'. Wenn wir in seiner Replik solchen durchaus typischen Wendungen begegnen wie jener, dass „sich die säkulare Vernunft mit den Mitteln nachmetaphysischen Denkens Gehalte aus der christlichen Überlieferung nach eigenen Maßstäben anzu-eigen versucht“,⁴³ dann erahnen wir, dass sich für Habermas nicht einzelne, um Erkenntnis ringende Personen im Dialog befinden, sondern verschiedene Vernunfttypen. Die säkulare Vernunft setzt sich mit der metaphysischen Vernunft auseinander, und Habermas ist ihr Prophet. Insofern er sich ein für alle Mal auf die Rolle des Repräsentanten der säkularen Vernunft festgelegt hat, kann er sich nicht mehr auf einen Gedankengang einlassen, der ihn aus ihr herausführen würde.

⁴¹ J. Habermas, Motive nachmetaphysischen Denkens, in: Ebd. 35–60, hier 54.

⁴² Vor allem in seinem Aufsatz „Motive nachmetaphysischen Denkens“ (Anm. 41).

⁴³ Habermas, Replik, 103.

Damit hängt ein letztes Phänomen zusammen, das hier angesprochen werden soll. Einerseits will Habermas das Wahre an der Religion im Geist der Aufklärung retten, andererseits betont er immer wieder, dass die säkulare Vernunft sich nicht anmaßt, über die Wahrheit der Religion zu richten. Aber wie soll es möglich sein, ohne Urteil über den Wahrheitsgehalt die wahren und damit rettungswürdigen Gehalte der Religion aus der Gesamtmasse des religiös Geglauten herauszufiltern? Auflösen lässt sich dieser Widerspruch nur, wenn man diese beiden Akte der Rettung und der Urteilsenthaltung auf verschiedene Subjekte verteilt: Der Einzelne mag sich der Religion öffnen, sich ihre Wahrheitsgehalte aneignen und ihre Sinnressourcen in den gesellschaftlichen Diskurs einspeisen; die säkulare Vernunft als solche kann das nicht, ohne aufzuhören, sie selbst zu sein; sie bleibt notwendigerweise agnostisch und antimetaphysisch.

Aber eine für sich agierende säkulare Vernunft, wie sie hier vorausgesetzt wird, gibt es nicht; sie ist ein Abstraktionsbegriff. Es gibt nur den Einzelnen, der frei ist und sich entscheiden muss, ob er seine Vernunft für die Erkenntnis jener Wahrheiten öffnet, deren Nutzen Habermas retten will, ohne sie selbst anzuerkennen. Nach dem Motto: „Wasch mich, aber mach mich nicht nass“, kann der einzelne Philosoph nicht verfahren. Die Idee der Menschenwürde als absoluter Wert bleibt nur dann auf Dauer von Nutzen, wenn sie von der Wissenschaft nicht entzaubert werden kann, sondern überzeugend in der Wirklichkeit verankert wird. Wenn sie aber innerhalb eines naturalistischen Weltbildes nicht zu halten ist, kommt jeder Einzelne, der von ihr überzeugt ist, nicht umhin, sich den Konsequenzen zu stellen und sich einem alternativen Weltbild zu öffnen, in dem Würde, Vernunft und Moral ihren Platz haben. Dafür bietet sich das theistische Weltbild an, in dem die Vernunft am Anfang steht, nämlich als göttliche: Aus ihr erklärt sich ganz zwanglos sowohl die Intelligibilität des materiellen Kosmos, von der die Naturwissenschaften profitieren, wie auch die höherstufig intelligible Welt der Personen mit ihrem moralischen und axiologischen Inventar.

Summary

Jürgen Habermas sees in religion a possible ally against a Modern Age, that is getting derailed in the way that it both reduces the human being to something merely naturalistic and deprives the normative faculty of reason of its motivating power. In response he suggests the project of a “salvific” translation of religious truthfulness into secular speech. However, the question has to be raised, whether this could actually be separated from a theistic conception of the world, and how far the idea of a normative faculty of reason could harmonize with a naturalistic conception of the world.