

Die Figur des Dritten.

Über Jürgen Habermas' *Auch eine Geschichte der Philosophie*

*Magnus Schlette, Heidelberg*

Vier Monate vor Erscheinen seines jüngsten Werks und ein viertel Jahrhundert nach seiner Emeritierung hielt Jürgen Habermas im Sommer letzten Jahres seine Abschiedsvorlesung an der Frankfurter Goethe-Universität: Unter den Blicken einer vierstelligen Anzahl von Hörern – die Vorlesung fand in dem größten Hörsaal der Universität statt und wurde parallel in die benachbarten, gleichermaßen brechend gefüllten Hörsäle übertragen – bilanzierte der international bekannteste deutsche Gegenwartsphilosoph – nicht die Summe seines Gelehrtenlebens, aber doch den gedanklichen Kern, um den sein Schaffen in über sechs Jahrzehnten gekreist hat: Noch einmal Moralität und Sittlichkeit, die Frage also nach dem Spannungsverhältnis, in dem für ein nachmetaphysisches Denken die epistemische Begründung universaler Gerechtigkeitsprinzipien einerseits und die Voraussetzungen und Bedingungen ihrer praktischen Verwirklichung andererseits stehen.

Diese Frage bildet bereits den Hintergrund seiner Untersuchungen zum Strukturwandel der Öffentlichkeit in der entstehenden bürgerlichen Welt des 18. Jahrhunderts, mit denen sich der junge Habermas habilitiert hatte, und sie hält sich durch bis zu dem *opus magnum*, dessen Veröffentlichung zum Zeitpunkt der Abschiedsvorlesung unmittelbar bevorstand: *Auch eine Geschichte der Philosophie*, eine dichte, auf 1800 Seiten geballte geistes- insbesondere philosophiegeschichtliche Genealogie der Rationalitätsstandards, die im und für den gegenwärtigen Diskurs über die Grundlagen

eines zukunftsfähigen politischen Gemeinwesens billigerweise erhoben werden dürfen und müssen.

Natürlich stand Habermas' Vorlesung im Zeichen dieses noch gar nicht erschienenen Werkes, wiewohl er sich meiner Erinnerung nach auf das neue Buch gar nicht ausdrücklich bezog. Es musste aber eigentlich jedem halbwegs informierten Hörer der Vorlesung klar sein, dass der Abschied von der Universität im Zusammenhang mit dem Ergebnis dieser unglaublichen Anstrengung gelehrter Forschung stand, der sich Habermas in den letzten zehn Jahren, zwischen seinem 80. und seinem 90. Lebensjahr unterworfen hatte. Jedenfalls habe ich den Eindruck gewonnen, die Vorlesung bildete den geeigneten institutionellen und symbolischen Rahmen, um klarzumachen, das, was da im November 2019 erscheinen würde, werde eben das sein, was Habermas im Rückblick auf sein Gelehrtenleben vor allem in die Waagschale einer gewissenlichen Selbstprüfung zu legen habe; eine abschließende Selbstverständigung über die zentralen Aufgaben der eigenen Profession und der Verantwortung der Philosophie gegenüber der Gegenwart.

Rainer Forst bemerkte in seiner Laudatio auf Habermas sinngemäß, das Werk stehe beispiellos aus den Publikationen der Zunft heraus, weil es sich einen umfassenden Blick auf eine zweitausendjährige Denktradition erlaube, der angesichts der immer noch zunehmenden Spezialisierung auch der Geisteswissenschaften wohl niemandem nach Habermas noch möglich sei. Habermas selbst weiß um das Risiko seiner Unternehmung. Der Haupttitel des Buchs, eine Anspielung auf Herders *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, nimmt die ironische Bescheidenheitsgeste seines Vorbilds auf, um dem Leser unter anderem zu signalisieren, der Autor wisse um seine tatsächliche Unbescheidenheit. Dabei demonstriert Habermas mit dem zweibändigen Werk nur in

*actu*, was zugleich Gegenstand eines Plädoyers ist, das er der eigentlichen Untersuchung in Gestalt des Vorworts vorangestellt hat: gegen den Druck der einzelwissenschaftlichen, positivistischen Forschung, die auch Habermas für ebenso unabwendbar wie unabdingbar hält, verteidigt er das Eigenrecht einer in Gestalt der Philosophie universitär institutionalisierten Denkungsart, die er auch als komprehensiver Vernunft bezeichnet. Zur Auszeichnung dieser Denkungsart beruft er sich auf Kant:

„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 [...]. (Habermas 2019, I, 11).

Dazu muss man nun wissen, dass Kant die Philosophie speziell „in weltbürgerlicher Absicht“ in die Pflicht nimmt, diese „Grundfragen“ zu ventilieren. Darunter versteht er eine Philosophie, die wesentlich der begrifflichen Selbstvergewisserung der Menschen über ihr Selbst- und Weltverhältnis dient. Dabei geht es um eine intellektuelle Rechenschaftsgabe über die Bedeutung, die unser Weltwissen jeweils für jeden von uns im Horizont einer gemeinsam geteilten, auf Verständigung und Kooperation angewiesenen Praxis besitzt. An diese Denkungsart einer komprehensiven Vernunft in weltbürgerlicher Absicht schließt Habermas, man kann schon sagen, vorbehaltlos an. Sie zeichne den praktischen Bezug der rechtverstandenen Philosophie auf das „Orientierungsbedürfnis der Menschen“ (I, 13) über ihre gemeinschaftlich verfolgten Handlungsziele aus.

Die philosophische Denkungsart vermittelt den Weltbezug der einzelwissenschaftlich akkumulierten Kenntnisse mit dem Selbstbezug der Bürger in ihrer Eigenschaft sowohl als interessengeleitete Individuen wie als gemeinwohlorientierte Angehörige gesellschaftlicher und kultureller Kollektive; sie vermittelt zwischen Welt- und Selbstbezug durch die Rechenschaftsgabe darüber, was das Weltwissen für die Lebensführung des einzelnen in der Gesellschaft bedeutet. Andersorts im Buch erläutert Habermas die komprehensiv-strukturelle Struktur der philosophischen Denkungsart durch den Gedanken der Vermittlung zwischen unterschiedlichen Perspektiven der Vergewisserung des einzelnen über sein Selbst- und Weltverhältnis: Die Anwendung allen Wissens, das wir über die Welt erwerben (in der Perspektive der Dritten Person), ist einerseits in subjektiven, überzeugungs- und interessenbasierten Verstehensprozessen zentriert (also bezogen auf die Perspektive der Ersten Person Singular) und andererseits eingebettet in Verhältnisse der Reziprozität, in denen sich die Bürgerinnen und Bürger aufeinander einlassen, um ihre Überzeugungen und Interessen unter wechselseitiger Berücksichtigung der Überzeugungen und Interessen des jeweils Anderen zur Geltung zu bringen (aus der Perspektive der Zweiten Person); das wiederum tun sie im Horizont von gesellschaftlich anerkannten Maßstäben und Normen, die sich historisch für die Geltendmachung ihrer Überzeugungen und Interessen entwickelt haben (als Perspektive der Ersten Person Plural). Uns über die vielfältigen Perspektiven unserer Selbstvergewisserung öffentlich und in einer die Bürgerinnen und Bürger stellvertretenden Rechenschaft prägnant zu verständigen, ist laut Habermas die Aufgabe der Philosophie; damit wolle sie „die Entfaltung der Rationalität der Gesellschaft im Ganzen fördern“ (II/225).

Die Förderung gesellschaftlicher Rationalität durch die Philosophie beruht demnach auf der Ausübung der Denkungsart komprehensiver Vernunft; diese Vernunft problematisiert die Wechselbeziehung der unterschiedlichen Perspektiven, aus denen das gesellschaftlich verfügbare wissenschaftliche Wissen in der Spannung zwischen seinem Wahrheitsbezug, dem Eigeninteresse und der Gemeinwohlbindung der Bürgerinnen und Bürger geltungswürdiges Handlungswissen wird. Mit dieser Aufgabe bürdet Habermas der Philosophie zumindest eine Teilverantwortung für die Ausbildung einer politischen Kultur auf, welche die Menschen zur kooperativen Ausübung ihrer Selbstbestimmung in Gestalt eines demokratischen Gemeinwesens vergemeinschaftet. Freilich darf die politische Kultur in den westlichen Gesellschaften laut Habermas nicht mehr ohne weiteres mit einer bestimmten nationalen Kultur der Mehrheitsgesellschaft identifiziert werden.

„Das Konfliktpotential von Lebensformen, die füreinander ihre Integrität wahren wollen, kann letztlich nur durch das Band einer gemeinsamen *politischen Kultur* entschärft werden. In diesem Fall erfordert die Überbrückung normativ geschützter kultureller Abstände die Entkoppelung der historisch gewachsenen Mehrheitskultur [...] von einer kreativ erweiterten und konstruktiv entwickelten politischen Kultur, in der sich erst alle Bürger gleichermaßen wiedererkennen können“ (II/795).

Als Beispiele für das besagte Konfliktpotential von Lebensformen nennt Habermas einerseits den Zustrom von Einwanderern aus fremden Kulturen in bestehende demokratische Gemeinwesen, andererseits aber auch die Hürden transnationaler politischer Einigungsprozesse, die vom globalisierungsbedingten Strukturwandel der national organisierten Gesellschaften und ihrer Beziehungen untereinander erzwungen wird. In diesem Rahmen soll die Philosophie also, wenn ich recht sehe, gleichsam die Rolle eines Taktgebers für die

Ausbildung einer alle kulturellen Binnendifferenzen zugleich respektierenden und transzendierenden politischen Kultur spielen. Aber kann sie das auch? Kann sie der Verantwortung gerecht werden, die Habermas ihr zuweist? Zweifel daran sind laut Habermas berechtigt, und zwar aus drei Arten von Gründen:

- Die universitär institutionalisierte Philosophie hat sich im Gefolge des Aufstiegs der Naturwissenschaften zu den wissenschaftlichen Leitdisziplinen immer weitergehend auf wissenschaftstheoretische Fragestellungen beschränkt; die perspektivenintegrative Denkungsart der komprehensiven Vernunft droht zugunsten eines reduktiven Naturalismus des Geistes an institutionellem Einfluss zu verlieren.
- Aber selbst dann, wenn sich in der Kant folgenden philosophischen Denkungsart an der deliberativen Begründung normativer Orientierungen unseres Selbst- und Weltverhältnisses festhalten lässt und die Denkungsart komprehensiver Vernunft nach wie vor Einfluss auf die Verfahren politischer Willensbildung behalten sollte, scheint im globalen Maßstab der Konfrontation unterschiedlicher Zivilisationen diese Begründungsquelle politischer Willensbildung durch ihre offenkundig westliche Herkunft diskreditiert zu sein. So hat insbesondere der postkoloniale Diskurs für die Pfadabhängigkeit einer vermeintlich transkulturellen universalen Vernunft von einer bestimmten kulturellen Herkunft sensibilisiert.
- Die komprehensive Vernunft scheint nun selbst in ihrem *eigenen* kulturellen Herkunftskontext an Strahlkraft einzubüßen. Denn während sich in den westlichen Gesellschaften „die Ausfallbürgschaft für den sozialen Zusammenhalt“ (801) auf politische Kulturen verlagere, die überhaupt erst aus einer erfolgreichen Praxis

politischer Willensbildung hervorgehen sollen, attestiert Habermas denselben Gesellschaften einen Abbau der strukturellen Voraussetzungen, unter denen die Willensbildung demokratisch wirkmächtig werden könnte: die Globalisierung der Märkte, die Deregulierung des Bankensektors, soziale Ungleichheit, die digitale Zersplitterung einer diskursiven Öffentlichkeit sind hier einige Schlagworte. Die motivationale Bindungskraft der *Ergebnisse* unserer Verständigung darüber, wie wir uns als Menschen verstehen und wie wir gemeinsam leben wollen, ist nicht identisch mit der Einsicht in die Legitimität der *Verfahren*, durch die diese Ergebnisse erzielt worden sind. Die Symptome der sogenannten Postdemokratie machen das deutlich, aber es handelt sich Habermas zufolge dabei um ein Strukturproblem nachmetaphysischen Denkens, das die neuzeitliche Philosophie von Anfang an geplagt hat und heute lediglich besonders drastisch ins Gewicht fällt.

Mit diesem Szenario der komprehensiven Vernunft, ihres Geltungsanspruchs und dessen dreifacher Infragestellung haben wir die Ausgangslage im Blick, von der her sich der Skopus von Habermas' Alterswerk erschließt. Charles Taylor schrieb am Ende seiner ebenfalls voluminösen geistesgeschichtlichen Studie zu den *Quellen des Selbst*, es sei ihm bei diesem Buch darum gegangen, „wieder Luft in die beinahe versagenden Lungen des Geistes zu pumpen“ (Taylor 1994, 899). Er verstand seine Studie als eine „Rückgewinnung“ verschütteter Traditionen, um der Gegenwart Sinndimensionen von Personalität zu erschließen, die andernfalls verloren zu gehen drohen. In gewissem Sinne ist Habermas' Projekt ähnlich angelegt, auch er bemüht sich darum, den intellektuellen Diskurs, in dem sich der Geist einer Zeit verkörpert, durch sein Projekt zu beatmen. Nur geht es ihm nicht wie Taylor

darum, Tiefenschichten des Selbstseins zu erschließen, sondern darum, die tragenden Strukturen der demokratischen Lebensform sichtbar zu machen, ohne die das staatliche Gebilde, das wir Demokratie nennen, keine Chance auf Zukunft hat. Und wie Taylor geht auch Habermas den Weg einer historischen Erinnerung. Dabei hält er sich an sein Vorbild Kant, der ebenfalls der Geschichte Spuren entnehmen wollte, die uns in der Hoffnung, auf dem rechten Weg zu sein, bekräftigen würden.

*Auch eine Geschichte der Philosophie* versteht sich als der genealogische Nachvollzug der Philosophiegeschichte als einer Reflexionsgestalt des historischen Lernprozesses, in dem die komprehensive Vernunft sich sukzessive auf ihr Proprium besinnt; und dieses Proprium ist die universalistische Gewährleistung sozialer Integration und deren Verkörperung in entsprechenden gesellschaftlichen Institutionen. Eine Reflexionsgestalt dieses Lernprozesses ist die Philosophie, insofern sie sowohl eine seiner genuinen Ausdrucksformen ist, als auch zu ihm Stellung nimmt und ihn durch ihre Stellungnahme befördert. Die *Philosophiegeschichte* wiederum muss die Entwicklung der Philosophie als einer Reflexionsgestalt des historischen Lernprozesses so rekonstruieren, dass sich aus der historischen Erinnerung Bindungskräfte mobilisieren lassen, die ihrer postkolonialen Infragestellung ebenso standhalten wie ihrer postdemokratischen Nivellierung.

Um dieses Ziel zu erreichen, beschreitet Habermas einen Weg, der von ihm bereits in einer zentralen Denkfigur seines gesellschaftstheoretischen Hauptwerks angelegt worden ist: die Rekonstruktion der (komprehensiven) Vernunft in der Geschichte unter dem Gesichtspunkt einer sukzessiven



Versprachlichung des Sakralen. In der *Theorie des kommunikativen Handelns* liest sich das so:

„Die Entzauberung und Entmächtigung des sakralen Bereichs vollzieht sich auf dem Wege einer Versprachlichung rituell gesicherten normativen Grundverständnisses; und damit geht die Entbindung des im kommunikativen Handeln angelegten Rationalitätspotentials einher. Die Aura des Entzückens und Erschreckens, die vom Sakralen ausstrahlt, die bannende Kraft des Heiligen wird zur bindenden Kraft kritisierbarer Geltungsansprüche zugleich sublimiert und veralltäglicht“ (Habermas 1988, II, 118f).

An dem Gedanken der Entwicklungsgeschichte des kommunikativen Handelns bzw. – dem Sprachgebrauch des Spätwerks folgend – der komprehensiven Vernunft als einer sukzessiven Versprachlichung des Sakralen hält Habermas auch knapp vierzig Jahre nach Veröffentlichung der *Theorie des kommunikativen Handelns* fest. Während er aber damals diese Gedankenfigur aus einer Rekonstruktion der Religionstheorie Emile Durkheims entwickelt hatte, substantiiert er sie in seinem Alterswerk durch eine weitgehend quellenbasierte Rekonstruktion der abendländischen Geistesgeschichte. Und während er der Versprachlichung des Sakralen in der *Theorie des kommunikativen Handelns* lediglich einen Unterabschnitt zur sozialevolutionären Herkunft des kommunikativen Handelns als einer eigenständigen rationalen Praxisform vorbehielt, ist das damalige Randthema heute zur zentralen Tangente seines Spätwerks geworden.

Von diesem Bedeutungszuwachs ist die Gedankenfigur selbst nicht unberührt geblieben. Erkennbar war bereits seit Habermas' Friedenspreisrede vor fast zwanzig Jahren sein gewachsenes Interesse an der Religion, die sich als ein lebendiger Faktor der Gesellschaftsentwicklung entgegen der modernisierungstheoretischen Prognosen in den meisten

Weltgegenden keineswegs erledigt hatte. Und so ist denn auch die Figur der Sublimierung des Sakralen zu den Bindungskräften einer nachmetaphysischen Lebensorientierung durch diejenige einer *Übersetzung* substituiert worden: Rechnet der Begriff der Sublimierung noch damit, dass die Substanz des Sakralen vollständig vom nachmetaphysischen Denken aufgezehrt wird, so der Begriff der Übersetzung mit einem intrinsischen Gehalt des Sakralen, der sich seiner restlosen Transformation widersetzt. Darin drückt sich meines Erachtens eine neuartige Wertschätzung der Religion als einem unverzichtbaren Faktor der Enkulturation komprehensiver Vernunft aus. Und diese Wertschätzung spiegelt sich in Habermas' Alterswerk wider, denn es begreift die Philosophiegeschichte als eine Fortsetzungsgeschichte andauernder Übersetzungsarbeit zwischen der Religion bzw. der Theologie als innerreligiöser Reflexionsgestalt der Religion und der Philosophie.

Wir können also jetzt festhalten: Die Entwicklungsgeschichte der komprehensiven Vernunft, die das nachmetaphysische Denken seiner Herkunft versichern soll, ist genau genommen gar nicht identisch mit der Entwicklungsgeschichte der Philosophie; die Entwicklungsgeschichte der komprehensiven Vernunft ist vielmehr die Geschichte einer andauernden Übersetzungsleistung, in der die Philosophie auf ihr Geschwister, die Theologie, bezogen bleibt, anders formuliert: die Entwicklungsgeschichte der komprehensiven Vernunft ist ein selbstreflexiver Prozess, in dem die Vernunft ihre Rationalitätspotentiale dadurch sukzessive schärft und artikuliert, dass sie auf das Sakrale als das ihr Andere konstitutiv bezogen bleibt. Die Entwicklungsdynamik dieser Übersetzungsgeschichte ist nun mitnichten eine Selbstbewegung des Begriffs im Spannungsverhältnis von Theologie und Philosophie, sondern sie wird von historisch kontingenten

Umständen angetrieben. Habermas rekonstruiert diese Entwicklungsdynamik der Übersetzungsgeschichte zwischen der Religion bzw. Theologie und der Philosophie folgendermaßen:

Im Zentrum steht die Metamorphose von Weltbildern, die den Menschen das Woher, das Wohin und den Sinn ihrer Existenz zugleich identitätsstiftend und sozialintegrativ erschließen. Die Metamorphose dieser Weltbilder beruht auf dem Druck, der einerseits durch das wachsende empirische Weltwissen auf die *veritativen* Geltungsansprüche der Weltbilder ausgeübt wird, und der andererseits durch soziale Konflikte, die sich aus dem gesellschaftlichen Strukturwandel ergeben, auf die *normativen* Geltungsansprüche dieser Weltbilder einwirkt. Unter diesem doppelten Druck durchlaufen die Weltbilder die Entwicklungsphasen des Mythos, des Theismus, dann der Arbeitsteilung von Theologie und Philosophie als Reflexionsgestalten des Theismus und schließlich der Ausdifferenzierung der Philosophie aus der Theologie. Den besagten Entwicklungsphasen entspricht ein wachsendes Bewusstsein von der Perspektivendifferenz zwischen Wahrheitsansprüchen und Richtigkeitsansprüchen und später auch ein Bewusstsein von der unhintergehbaren Symbolizität der Weltbilder. Der Mythos vermag nicht kategorial zwischen veritativen und normativen Geltungsansprüchen zu unterscheiden, aus Tatsachenbehauptungen folgen unmittelbar normative Konsequenzen und umgekehrt. Ferner ist er sich seiner eigenen Symbolizität nicht bewusst. Die großen Monotheismen ziehen zwar eine Unterscheidung zwischen Wahrheits- und Richtigkeitsaussagen ein und bilden folglich Ontologien und Ethiken mit jeweils eigenen Geltungslogiken aus, aber erst seit dem Hochmittelalter wird auch die unhintergehbare Symbolizität der Weltbilder im Diskurs zwischen der Theologie als Auslegungsinstanz der Offenbarung und der Philosophie als Artikulationsinstanz einer Vernunftreligion

reflektiert. Seit Luther beschränkt sich die Theologie dann auf die Reflexion einer richtigen, an der Offenbarung orientierten Glaubenspraxis und stößt sich von der rationalen Weltdeutung durch die Philosophie ab, die sich ihrerseits von der Theologie emanzipiert und zum Sachwalter einer agnostischen Fundierung der komprehensiven Vernunft wird.

Wie kann das nachmetaphysische Denken sich nun als Resultat eines Lernprozesses der Versprachlichung des Sakralen verstehen, das zugleich der postkolonialen Kritik und dem postdemokratischen Defätismus zu widerstehen vermag? Zunächst zur postkolonialen Kritik der nachmetaphysischen Vernunft: Habermas verarbeitet in dem ersten Hauptteil seines Buches die Achsenzeitdebatte, derzufolge sich in unterschiedlichen Weltzivilisationen strukturhomologe Konzepte einer absoluten Transzendenz herausgebildet haben. Mit dem Begriff der absoluten Transzendenz steht den unterschiedlichen Kulturen gleichermaßen das semiotische Potential zur Verfügung, um Geltungsansprüche, die in Ausübung der komprehensiven Vernunft erhoben werden, unter Bezugnahme auf eine unbedingte Instanz des Wahren und Richtigen in ihrer Vorläufigkeit und Fallibilität auszuweisen. Durch den Sinnüberschuss der absoluten Transzendenz gegenüber allen Annahmen, das Wahre und Richtige erkannt zu haben, inhäriert diesen Kulturen gleichermaßen ein Universalisierungspotential der Vernunft. Der spezifisch westliche Entwicklungsweg ist nur eine Fallgeschichte unter anderen, die potentiell gleichermaßen im Ausgang von einer partikularen Herkunftskultur zur Institutionalisierung eines kontexttranszendierenden Universalismus gelangen können. Die Perspektivenübernahme des nachmetaphysischen Denkens ist grundsätzlich allen Angehörigen anderer achsenzeitlicher Kulturen in dem Maße möglich, in dem sie den Entwicklungspfad der

westlichen Kultur als eine Sinngestalt der achsenzeitlichen Konstellation verstehen. Die Philosophie*geschichte*sschreibung kann mithin die Perspektivenübernahme des nachmetaphysischen Denkens als einer Errungenschaft der achsenzeitlichen Innovation auch Angehörigen anderer Kulturen *ansinnen*.

Wie aber soll – mit Charles Taylor – die „Rückgewinnung“ der Entstehungsdynamik nachmetaphysischer Vernunft dem postdemokratischen Defätismus Einhalt gebieten können? Welche Bindungskräfte vermag die komprehensive Vernunft aus der Rückgewinnung ihrer Übersetzungsgeschichte zu ziehen, in der die Philosophie seit ihrer Ausdifferenzierung aus der Theologie sich einem methodischen Agnostizismus verpflichtet hat und gleichsam aus eigener Kraft, ohne Anrufung einer bindenden göttlichen Autorität und ohne Vertrauen auf die rettende Gerechtigkeit Gottes, ihren Maximen Geltung verschaffen muss? In Habermas' Worten:

„Was konnte, nach der metaphysikkritischen Entkoppelung des Wissens vom Glauben, an die Stelle der Autorität des göttlichen Willens und seiner Gesetze treten, um die Bindungskraft moralischer Normen zu begründen? Es ist keine Übertreibung zu sagen, dass Kant seine Philosophie im Ganzen auf die Lösung dieses Problems angelegt hat“ (Habermas 2019, II, 343).

Der Auseinandersetzung mit Kant kommt in Habermas' Werk eine herausgehobene Stellung zu. Habermas pointiert Kant als den ersten wirkungsgeschichtlich relevanten Philosophen, der sich der Notwendigkeit dieser Übersetzungsleistung unter nachmetaphysischen Bedingungen vollends bewusst geworden sei. Die Pointe besteht darin, unter nachmetaphysischen Bedingungen einen Begriff davon wachzuhalten, was ich die Figur des Dritten nennen möchte. Ich will das an einem Hobbesianischen Beispiel erläutern und damit dann auch schließen:

Denken Sie sich zwei verfeindete Interaktionspartner. Beide werden sich aus purem Selbsterhaltungstrieb der Notwendigkeit bewusst miteinander zu kooperieren. Dazu müssen sie Verhaltensweisen der Kooperation ersinnen und sie ausüben. Um einen gemeinsamen Grund zu finden, auf dem diese Verhaltensweisen zu beiderseitigem Vorteil gereichen, müssen sie in der Lage sein, sich jeweils in die Perspektive des Anderen zu versetzen, um verstehen zu können, aus welchen Gründen der Andere die ersonnenen Verhaltensweisen potentiell als für sich vorteilhaft einzusehen vermag. Aber selbst dann, wenn beide zur Perspektivenübernahme des Anderen in der Lage sind, wenn sie verstehen, was für den Anderen die Grundlagen der Einigung sein können, ist durch nichts garantiert, dass sich beide daran halten, wenn sich vorübergehend die Möglichkeiten ergeben, ohne negative Konsequenzen anders zu handeln als vereinbart. Streng genommen können beide keine Verhaltensnorm erlassen, da jederzeit jeder der beiden, wenn es ihm passt, behaupten kann, es sei niemals eine Verhaltensnorm aufgestellt worden und im Falle des Widerspruchs des Anderen einfach Aussage gegen Aussage steht. Auf der Basis der Perspektivenübernahme allein lässt sich also das Misstrauen in den Anderen nicht zugunsten einer belastbaren Kooperation überwinden. Der einzige Ausweg ist die Figur des Dritten: entweder der Ermächtigung einer dritten Person, sanktionsbewehrt über die Einhaltung der Norm zu wachen, die den Erfolg der Kooperation sichern soll – das ist Hobbes' Lösung –, oder im Sinne eines internalisierten Dritten, also einer gewissenlichen Autorität, die ich als in mir wirksam erfahre und die zugleich doch nicht ich bin, eine vertraute Fremdheit, an die ich mich gebunden fühle, gleichsam eine Transzendenz von innen – das ist Kants Lösung.

Wenn ich Habermas richtig verstehe, dann glaubt er, dass die komprehensive Vernunft unter nachmetaphysischen Bedingungen nur dann ihre Bindungskraft erhalten wird, wenn sie sich ein Sensorium für die Figur des Dritten, für eine Transzendenz von innen bewahrt; das Sensorium für eine Autorität und eine ausstehende Gerechtigkeit, die nicht von dieser Welt sind, aber auch nicht eine Sache des religiösen Glaubens. Und wenn ich ihn weiterhin richtig verstehe, dann mutet er den Kirchen eine sozusagen zivilreligiöse Funktion zu: nämlich in der liturgischen Praxis ihres lebendigen Glaubens integrationskräftige Sinnressourcen zu mobilisieren, aus denen die Übersetzungsarbeit der Philosophie weiterhin für die Beseelung der säkularen politischen Kultur zehren kann. Dabei vertraut er insbesondere auf den gemeinschaftlich zelebrierten Gottesdienst der Gläubigen, da der Ritus Transzendenz vergegenwärtigt, ohne sie propositional auf eine vernunftkritisch decouvrierbare Weise vereindeutigen zu müssen. Deshalb ist es auch gefährlich, den Transzendenzbezug konkretistisch ausbuchstabieren zu wollen. Nicht zufällig endet das Buch mit einer Referenz an den Negativismus Theodor W. Adornos. Aber für Adorno war die Vergegenwärtigung der Transzendenz im säkularen Bewusstsein wesentlich eine Sache der Kunst. Habermas' Indienstnahme der Kirchen für die Sinnressourcen einer defätistisch verzagenden Moderne kann den Eindruck eines ,tragischen Agnostizismus' (Bronislaw Malinowski) nicht ganz aus der Welt schaffen.