

*Hans Albert*

## **Die dualistische Metaphysik von Jürgen Habermas**

Eine kritische Untersuchung seines ‚nachmetaphysischen  
Denkens‘

---

### **Abstract:**

In contrast to traditional philosophy, Habermas does not view his ‘postmetaphysical thought’ as a conception of reality that claims to be true. Actually, however, his ‘post-metaphysical thought’ is a metaphysical dualism, which stands in opposition to the metaphysical naturalism proposed by other contemporary philosophers. In a specific way, he draws upon the Kantian idea of the constitutive function of reason. He holds, as other constructivists, an idealistic metaphysics that leads him to the construction of an epistemic dualism, contrasting the objective world of the natural sciences with the ‘Lebenswelt’. It turns out that he is unable to solve the problems connected with this view. Metaphysical realism, which avoids these problems, is rejected by him. His ‘postmetaphysical thought’, Habermas tells us, does not presume to decide what is reasonable or not in religious teachings. The core of religious experience, he suggests, is ‘opaque’ and therefore immune to criticism. Faith and knowledge are, as it seems, incommensurable, so that a reasonable critique of religion is impossible. Thus, he consents to an arbitrary restriction of the use of reason, as proposed also by Joseph Ratzinger.

Jürgen Habermas hat vor längerer Zeit zusammen mit Karl Otto Apel eine philosophische Auffassung entwickelt, die als eine Transformation der Scheler-schen Lehre von den Wissensformen anzusehen ist.<sup>1</sup> Diese philosophische Auffassung war mit der Idee der Letztbegründung verbunden, die schon Edmund Husserl und Hugo Dingler vertreten hatten. Er ist dann im Gegensatz zu Apel von dieser Idee abgerückt.<sup>2</sup> Und schließlich ist er zu einer Auffassung übergegangen, die er selbst als ‚nachmetaphysisches Denken‘ charakterisiert.<sup>3</sup>

In „der Gestalt des nachmetaphysischen Denkens“, so stellt Habermas nun fest, halte die Philosophie „von bloßer Weltbildproduktion Abstand“ (Habermas 2008, 1f.). Wie aber, so fragt er dann, könne sie „dieser Forderung genügen, ohne zugleich den Bezug zum Ganzen preiszugeben“? Vorher hatte er behauptet,

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu Albert 1994, 82ff. und passim.

<sup>2</sup> Ich habe mich schon mit der merkwürdigen Art und Weise beschäftigt, in der Habermas dabei vorgeht, vgl. dazu Albert 2003.

<sup>3</sup> Vgl. dazu Jürgen Habermas 2005.

wir wendeten die Ausdrücke „Weltbild“ oder „Weltanschauung“ heute, wenn wir sie nicht pejorativ gebrauchten, lieber „retrospektiv auf die ‚starken‘ Traditionen der Vergangenheit an, die in der einen oder anderen Weise auf die kosmologischen und theozentrischen Weltbilder der Achsenzeit zurückgehen“. Dazu gehöre „in wesentlichen Teilen auch die griechische Philosophie“.

Die Habermassche These und die an sie anschließende Frage bezieht sich also zunächst nur auf die Philosophie in der Gestalt des ‚nachmetaphysischen Denkens‘, also auf die Habermassche Selbstdeutung seiner Philosophie. Andere zeitgenössische Philosophen knüpfen durchaus in der Weise an diese ‚starken Traditionen‘ an, daß sie ‚Weltanschauungen‘ zu produzieren suchen, nämlich Auffassungen der Wirklichkeit, die mit einem Wahrheitsanspruch verbunden sind. Was das Habermassche ‚nachmetaphysische Denken‘ angeht, so ist es aber, wie ich meine, nichts anderes als eine metaphysische Konzeption und zwar, wie sich bei näherer Betrachtung herausstellt, ein metaphysischer Dualismus, der im Gegensatz steht zu anderen metaphysischen Auffassungen, nämlich zum Beispiel zu dem metaphysischen Naturalismus, der von vielen anderen Philosophen heute vertreten wird.<sup>4</sup>

Dieser Dualismus ist, wie mir scheint, im wesentlichen darauf zurückzuführen, daß Habermas in einer bestimmten Weise auf den transzendentalen Idealismus Kants zurückgreift.<sup>5</sup> Er stellt fest, daß „Kants Ideenlehre [...] allgemein einen performativ gegenwärtigen Hintergrund“ beleuchtet, „der nur dann vergegenständlicht wird, wenn die theoretische Vernunft die Grenzen des legitimen Verstandesgebrauchs überschreitet“. „In der Unterscheidung zwischen Ideen der praktischen und der theoretischen Vernunft“ so meint er, lasse „sich schon der Vorgriff auf die Differenz zwischen Lebenswelt und objektiver Welt“ entdecken. In dieser Lesart biete „Kants Ideenlehre Anschlußstellen für den detranszendentalisierten Begriff einer weltentwerfenden, aber in der kommunikationstheoretisch beschriebenen Lebenswelt situierten Vernunft“.<sup>6</sup> „Allerdings mussten“, wie er dann sagt, „die Engpässe des mentalistischen Paradigmas erst überwunden werden, bevor hinter der Fassade des transzendental begriffenen subjektiven Geistes die Lebenswelt entdeckt werden konnte“. Dabei denkt er an die „sprachpragmatische Aufhebung“ der Transzendentalphilosophie, die mit Humboldt begann und dann über Hegel, Peirce und Dewey sowie über Husserl und Dilthey zu Heidegger und Wittgenstein führte.

Soweit ich sehe, will Habermas auf diese Weise den Unterschied zwischen der für die Naturwissenschaften charakteristischen Denkweise und dem hermeneutischen Denken als Resultat einer geistesgeschichtlichen Entwicklung erweisen, die in den Dualismus des ‚nachmetaphysischen Denkens‘ führt, den er heute vertritt.

<sup>4</sup> Für eine interessante Analyse moderner philosophischer Auffassungen vgl. Morgenstern 2008, ein Buch in dem sein Autor auf eine ganze Reihe von Autoren eingeht, die auch für Habermas eine Rolle spielen.

<sup>5</sup> Vgl. dazu Jürgen Habermas 2008, 22ff.

<sup>6</sup> Das hat Habermas schon in Habermas 2005, 27–83, zu zeigen versucht.

Die Geistes- und Sozialwissenschaften nutzen nach Habermas „die alltagsprachlichen Erfahrungen und Kenntnisse [...] entweder als ‚Quelle‘ einer philologisch aufgeklärten historisch-kritischen Forschung oder sie modellieren daraus Bereiche von empirisch zu erhebenden und unter theoretischen Gesichtspunkten auszuwertenden Daten“. „Mit diesem Schub zur wissenschaftlichen Objektivierung der *lebensweltlich konstituierten Ausschnitte der Alltagswelt*“, werde, so meint er, „der monolithische Begriff der objektiven Welt, der sich der Erkenntnistheorie unter dem Eindruck der Newtonschen Physik aufgedrängt hatte, noch problematischer“. „Während sich die Naturwissenschaften der Idee unparteilicher Beurteilung auf den Wege der Eliminierung lebensweltlicher Qualitäten der Alltagswelt nähern und kontraintuitives Wissen produzieren“, so stellt Habermas fest, „können die Geistes- und Sozialwissenschaften *dasselbe* Ziel nur auf den Wege der hermeneutischen Vergewisserung und vertiefenden Rekonstruktion von lebensweltlichen Umgangserfahrungen und Praktiken anstreben“.

Damit wiederholt er eine Auffassung über die Geistes- und Sozialwissenschaften, die ich seinerzeit einer durchschlagenden Kritik unterzogen habe, auf die er, soweit ich sehe, nie eingegangen ist. Ich habe zu zeigen versucht, daß die Praxis dieser Wissenschaften durchaus naturalistisch verstanden werden kann und daß das Modell kommunikativen Handelns, das Habermas damit verbindet, unhaltbar ist.<sup>7</sup>

Habermas stellt dann die Frage, wie sich „die transzendente Grundeinsicht in die normative Verfassung und den gesetzgebenden Charakter des menschlichen Geistes gegen die empirischen Evidenzen der geschichtlichen Vielfalt soziokultureller Lebensformen verteidigen läßt“ (Habermas 2008, 28). Diese ‚Grundeinsicht‘ möchte er offenbar nicht aufgeben. Insofern knüpft er an die Kantsche Idee der konstitutiven Funktion der Vernunft und damit an den erkenntnistheoretischen Antirealismus des Kantschen Denkens an, der sich als inakzeptabel erwiesen hat.<sup>8</sup> Die Gesetzesaussagen der Naturwissenschaften lassen sich auf bestimmte Aspekte der Wirklichkeit beziehen, die unabhängig vom menschlichen Denken existieren, wie untern anderem Karl Popper gezeigt hat,<sup>9</sup> dessen Argumente zu dieser Problematik Habermas zwar teilweise zur Kenntnis genommen, aber nicht berücksichtigt hat. Statt dessen hat er den sogenannten ‚internen Realismus‘ Hilary Putnams bevorzugt, der de facto auf eine neue Version des Idealismus hinausläuft,<sup>10</sup> eine Position, die Putnam selbst inzwischen aufgegeben haben dürfte.

Die „kommunikationstheoretische Fassung von Husserls Konzept der Lebenswelt“ erlaubt, wie Habermas dann feststellt, eine „Detranszendentalisierung der leistenden Subjektivität, ohne diese ihrer welterzeugenden Sponta-

<sup>7</sup> Vgl. dazu Albert 1994, 230–262.

<sup>8</sup> Vgl. dazu Albert 1987, 18–22 und passim.

<sup>9</sup> Das hat schon Einstein betont, der eine realistische Interpretation seiner Relativitätstheorie vertreten hat. Diese Theorie ist mit der Kantschen Auffassung unvereinbar.

<sup>10</sup> Für eine Kritik dieser Auffassung vgl. Musgrave 1999, 181f., sowie die Aufsätze von E. Tegtmeier und A. Musgrave in Gadenne 1998, 157–201.

neität zu berauben“. Diese Fassung verdanken wir bekanntlich Jürgen Habermas, der in dieser Formulierung den idealistischen Charakter seines Denkens offenbart. Seine Auffassung involviert also, wie ich schon erwähnt habe, eine metaphysische Position. Insofern kann man das ‚nachmetaphysische Denken‘, das da von Habermas propagiert wird, zweifellos als ‚metaphysisch‘ im üblichen Sinne dieses Wortes charakterisieren. Und zwar vertritt er eine idealistische Metaphysik, wie das auch andere moderne Konstruktivisten tun. Es ist nicht uninteressant, daß dieser Philosoph ebenso wie die logischen Positivisten des ‚Wiener Kreises‘ nicht wahr haben will, daß er eine metaphysische Auffassung vertritt.<sup>11</sup>

Am Ende seines Essener Vortrags kommt Habermas auf seine Ausgangsfrage zurück, „wie nun die fortschreitende Versachlichung unseres Bildes von der objektiven Welt zu verstehen ist“ (Habermas 2008, 30ff.). „Erweist sich am Ende“, so fragt er nun, „auch das reflexiv zugängliche Wissen der performativ gegenwärtigen Lebenswelt als eine naturwissenschaftlich durchschaute Illusion, oder zieht die epistemische Rolle der Lebenswelt einer naturwissenschaftlich angelegten Revision des im Alltag operativen Selbstverständnisses vergesellschafteter Subjekte *als lernender, rational motivierter und verantwortlich handelnder Personen* Grenzen“?

Der „lebensweltliche Hintergrund“ der „kommunikativ Handelnden“ sei, so räumt er zunächst ein, „dem innerweltlichen Geschehen *nicht grundsätzlich* entzogen. Sonst könnten lebensweltliche Praktiken und Artefakte auch nicht als Entitäten in der Welt behandelt sowie zu Gegenständen der Humanwissenschaften bzw. der Philosophie gemacht werden.“ Was spreche „dann aber gegen die Aussicht, den performativ gegenwärtigen Hintergrund unserer Praktiken *vollständig*, also einschließlich der Forschungspraktiken selber, auf die Objektseite zu bringen, und dies in den *Kategorien* der – ihrer Art nach bekannten – *Naturwissenschaften*“?

Wir seien, so meint er dann, mit einem „semantisch unüberbrückbaren epistemischen Dualismus, d.h. mit einem gespaltenen Bild von der objektiven Welt konfrontiert. Das humanwissenschaftliche Vokabular“ lasse „sich nicht ans naturwissenschaftliche anschließen, Aussagen des einen Vokabulars“ ließen „sich nicht in Aussagen des anderen übersetzen“.

„Wenn wir die objektive Welt als Gesamtheit physikalisch messbarer Zustände und Ereignisse konzipieren, nehmen wir“, so sagt er dann, „eine versachlichende Abstraktion in der Weise vor, daß dem innerweltlichen Geschehen im Umgang mit manipulierbaren Gegenständen alle bloß ‚subjektiven‘ oder lebensweltlichen Qualitäten abgestreift werden. Dieses verliert alle Qualitäten, die ihm aus *sonstigen* Umgangserfahrungen (z.B. als Werkzeug oder Hindernis, als Gift oder Nahrung, als Behausung oder unwirtliche Umgebung) ‚projektiv‘ anhängen. Auf der anderen Seite“ müsse „sich ein Interpret, der Zugang zu kulturellen Äußerungen, zu Handlungen, Texten, Märkten usw. sucht, wesentlich auf die Praktiken selbst einlassen, denen die lebensweltlich konstituierten Aus-

<sup>11</sup> Vgl. Bergmann 1954.

schnitte der Alltagswelt ihre Qualitäten verdanken. Die Interpretin“ schöpfe „dabei aus einem Vorverständnis, das sie auf der Basis einer Umgangssprache, das heißt als Teilnehmerin an einer kommunikativen Alltagspraxis und als Angehörige einer intersubjektiv geteilten Lebenswelt *vorgängig* erworben“ habe.

In diesen Aussagen unseres Autors zeigt sich, daß die Schwierigkeit, die er sieht, darauf zurückgeht, daß er offenbar in seiner Betrachtung eine Naturwissenschaft vergessen hat, deren Berücksichtigung ihm geholfen hätte, seine dualistische Auffassung zu überwinden, nämlich die Biologie. Alle von Habermas erwähnten lebensweltlichen Qualitäten kommen nämlich im biologischen Denken und in der biologischen Forschung vor. Die durch Darwin begründeten biologischen Auffassungen sind seit einiger Zeit dabei, die Humanwissenschaften zu revolutionieren. Daß sie auch epistemologische Bedeutung haben, zeigt die evolutionäre Erkenntnistheorie.<sup>12</sup> Was Habermas die „Lebenswelt“ nennt, ist der natürliche Gegenstand von biologisch fundierten Untersuchungen. Auch die kulturelle Evolution hat letzten Endes biologische Grundlagen. Damit erweist sich der epistemische Dualismus, den Habermas als unüberbrückbar postuliert, als Resultat einer Betrachtung, in der die Bedeutung einer der wichtigsten Naturwissenschaften für unsere Wirklichkeitsauffassung übersehen wurde.<sup>13</sup>

Habermas räumt ein, daß die „natur- und humanwissenschaftliche Doppelperspektive“, die er uns anbietet, „einer tiefsitzenden Intuition“ widerspricht (Habermas 2008, 33). Der „Begriff der ‚objektiven Welt‘ fungiert“, wie er sagt, „immer noch als eine *einheitsstiftende* Idee“. „Die Vernunft“, sagt er, sei „unzufrieden‘ mit einem ontologischen Dualismus, der in der Welt selbst aufricht und nicht nur epistemischer Natur ist“. „Andererseits“ sei „die bipolare Versachlichung Ergebnis einer eigensinnigen Weltbildentwicklung“. Jene „semantisch befestigte Doppelperspektive“ sei „lebensweltlich tief verankert und“ ziehe „der naturwissenschaftlichen Selbstobjektivierung des menschlichen Geistes konzeptuelle Grenzen. Eine Person würde sich unter einer noch so genauen naturalistischen Beschreibung weder als Person überhaupt noch als diese individuelle Person (als ‚sie selbst‘) wiedererkennen können.“

Daß jede naturalistische Beschreibung einer Person selektiven Charakter hat, ist sicher richtig. Aber dasselbe gilt bekanntlich für jede andere Beschreibung. Das daran anknüpfende Habermasche Argument für die konzeptuelle Begrenztheit naturalistischer Beschreibungen ist daher irrelevant. Die These, daß sich eine Person unter einer solchen Beschreibung nicht wiedererkennen würde, gilt also entweder für jede andere Beschreibung auch, oder sie ist ungültig.

Das „Dilemma, daß uns die Unterstellung einer objektiven Welt zu einer monistischen Beschreibung drängt, an der uns ein epistemischer Dualismus hindert“, ist, wie ich oben erwähnt habe, Konsequenz eines Defizits im Habermaschen Denken, das in ähnlicher Weise bei Heidegger zu finden ist. Wer davon

<sup>12</sup> Vgl. dazu Vollmer 1985.

<sup>13</sup> Damit zeigt sich im Habermaschen Denken ein ähnliches Defizit wie im Denken Martin Heideggers, vgl. dazu Albert 1994, 28ff., wo ich auf die Heidegger-Kritik Karl Löwiths eingehe, die sich darauf bezieht.

ausgeht, daß es eine ‚objektive Welt‘ gibt, ist keineswegs, wie Habermas meint, darauf angewiesen, „das naturwissenschaftlich monopolisierte Weltwissen vom lebensweltlichen Welt- und Selbstverständnis“ zu ‚entkoppeln‘. Die Annahme einer solchen Welt ist nämlich mit einem ‚lebensweltlichen Welt- und Selbstverständnis‘ ohne weiteres vereinbar.

Dieses Welt- und Selbstverständnis war ursprünglich mit einem naiven Realismus verbunden, an den der kritische Realismus anknüpfen konnte, der für die Entwicklung der Wissenschaften maßgebend war. Die Resultate der Wissenschaften haben dann immer wieder zu Korrekturen des Alltagsdenkens und damit zu Änderungen dieses Welt- und Selbstverständnisses geführt.<sup>14</sup> Das Problem der Willensfreiheit und das der möglichen Verantwortung von Personen für ihre Handlungen, das für unser Selbstverständnis von großer Bedeutung ist, ist im Rahmen des kritischen Realismus keineswegs unlösbar.<sup>15</sup>

„Andere suchen“ nach Habermas „am Leitfaden der objektbereichsspezifischen Grundbegriffe von Physik und Biologie, Psychologie und Humanwissenschaften nach den Konstitutionsbedingungen des Weltwissens in der Lebenswelt. Dann“ stelle „sich über welterschließende Theoriesprachen, Methodologien und lebensweltliche Praktiken wiederum ein erkenntnistheoretischer Zusammenhang zwischen den objektspezifischen ‚Weltausschnitten‘ her“ (Habermas 2008, 34). Wie aber „lassen sich“, so fragt er dann, „die weltentwerfenden Praktiken selber noch als in der Welt Vorkommendes denken? Weil sich die entworfenen Wahrheitsmöglichkeiten nur an einem uns kontingent widerfahrenden Geschehen bewähren können, müssen wir von einer Art Wechselwirkung zwischen unseren Praktiken und diesem Geschehen selbst ausgehen. Im Scheitern unserer Projekte zeigt sich diese Verbindung; ohne eine Konfrontation könnten wir nichts von der Welt lernen.“

Schon in der Habermasschen Fragestellung kommt der idealistische Charakter seines Denkens zum Vorschein. Er spricht von ‚weltentwerfenden‘ Praktiken, wo es sich de facto um Praktiken des Entwurfs von Auffassungen über die Welt handelt. Daß sich solche Entwürfe als etwas in der Welt Vorkommendes denken lassen, ist unter realistischen Voraussetzungen selbstverständlich. Und daß diese Praktiken in Wechselwirkung mit dem Geschehen stehen und sich daran bewähren müssen, versteht sich unter diesen Voraussetzungen ebenso von selbst. Nur die idealistische Metaphysik unseres ‚nachmetaphysischen‘ Denkers läßt diese Zusammenhänge als seltsam erscheinen.

„Wer das ontologische Folgeproblem der erkenntnistheoretischen Wende als falsch gestellte Frage“ abweise, „und auch die Sprachstufen nicht im Sinne der Schichtenontologie Nicolai Hartmanns in die Realität selbst hineinprojizieren“ wolle, so stellt Habermas nun fest, der müsse „sich mit dem Plural von einigen tief verankerten welterschließenden Perspektiven abfinden“, dann „zerfalle die Welt selbst in den Partikularismus lebensweltlich relevanter Weltausschnitte“.

<sup>14</sup> Vgl. dazu Albert 1987, 45ff.

<sup>15</sup> Vgl. dazu zum Beispiel Gadenne 2004, Kapitel 7, Freiheit und Determinismus, 123–153. Wie Gadenne zeigt, ist die Sprachspielkonzeption, die der Wittgensteinschen Spätphilosophie entstammt, völlig ungeeignet, das Problem der Willensfreiheit zu lösen (147f.).

Zu diesen Ansätzen gehört, wie er sagt, „auch die Theorie der Erkenntnisinteressen“, die er zusammen mit Karl Otto Apel seinerzeit entwickelt habe. Ich habe diese Theorie damals einer durchschlagenden Kritik unterzogen, in der ich gezeigt habe, daß das für die Realwissenschaften maßgebende Interesse an der Erkenntnis wirklicher Zusammenhänge in ihr nicht berücksichtigt wird, und daß die in ihr auftretenden Wissensformen von Apel und Habermas de facto als technologische Disziplinen gedeutet werden.<sup>16</sup> Man braucht sich also keineswegs, wie Habermas sagt, mit einer Pluralität welterschließender Perspektiven abzufinden. Diese These ist nur eine Konsequenz der Habermasscher Fehldeutungen, die ich seinerzeit kritisiert hatte.

Wer „an dem schwarzen Loch der ontologischen Frage nach Herkunft und Existenz der Lebenswelt nicht verharren“ möchte, so bekommen wir nun zu hören, habe Optionen, die meist „auf spekulative Wege“ führen. Zu den Alternativen, die er dann nennt, gehört die „Wiedergewinnung religiöser Erfahrungen, das religiös-metaphysische Einheitsdenken und der szientistische Naturalismus“. Das seien aber „nicht die einzigen Wege, auf denen wir versuchen können, den epistemischen Dualismus mit einem ontologischen Monismus zu versöhnen“. „Nach der vorgeschlagenen kommunikationstheoretischen Lesart“, so teilt er uns mit, „verschwindet die transzendente Spontaneität der leistenden Subjektivität in den lebensweltlichen Praktiken, über die sich die Reproduktion der Lebenswelt mit den Ergebnissen innerweltlicher Lernprozesse verschränkt. Dieser Kreisprozess“ lasse „sich gewiß auch an Vorgängen im sozialen Raum [...] exemplifizieren. Aber diese Detranszendentalisierung“ sei „nicht radikal genug, um aus der selbstbezogen rekonstruktiven Analyse der allgemeinen Strukturen möglicher Lebenswelten in eine andere Richtung auszubrechen, in Richtung einer evolutionären Entstehung soziokultureller Lebensformen überhaupt“. Wenn ich recht verstehe, ist demnach die von Habermas selbst gewählte Alternative nicht imstande, den von ihm vertretenen epistemischen Dualismus mit dem ontologischen Monismus zu versöhnen. Dafür habe ich natürlich volles Verständnis. Das Problem, daß er hier nicht lösen kann, geht auf die Schwächen zurück, die mit seinem ‚nachmetaphysischen Denken‘ verbunden sind.

Schließlich möchte Habermas „wenigstens in heuristischer Absicht die Frage nach der Möglichkeit einer empirisch angelegten Theorie aufwerfen, mit der ein in dieser Weise charakterisierter Geist seine naturgeschichtliche Genese so einholt, daß er sich darin wiedererkennen kann“ (Habermas 2008, 37f.). „Aus evolutionärer Sicht“, so erfahren wir nun, biete „sich die Perspektive einer ‚Naturgeschichte des Geistes‘ an“. „Aus dieser Sicht erscheinen“, wie er sagt, „die philosophisch beschriebenen allgemeinen Strukturen der Lebenswelt als die empirischen Ausgangsbedingungen für beschleunigte kulturelle Lernprozesse. Die Aufgabe bestünde darin, die Konstellation von Eigenschaften, die diese Bedingungen erfüllen, naturgeschichtlich zu identifizieren und aus einer natürlichen Evolution zu erklären, die ihrerseits als ‚Lernprozess‘ begriffen“ werde. „Die reflexiv, also ‚von innen‘ rekonstruierten allgemeinen Strukturen der Lebens-

---

<sup>16</sup> Vgl. dazu Albert 1971 sowie 1975.

welt müssten sich wie die emergenten Eigenschaften anderer evolutionärer Stufen aus einer empirisch beschriebenen Ausgangskonstellation ‚erklären‘ lassen“. Natürlich schwebte „ein solches Unternehmen in der Gefahr, eine metaphysisch angelegte Naturphilosophie bloß in ein nachmetaphysisches Gewand zu kleiden“.

Ich bin mir nicht klar darüber, inwieweit Habermas hier die Möglichkeit einräumen möchte, daß die Probleme, die er aufgeworfen hatte, sich als im Rahmen eines metaphysischen Realismus lösbar erweisen könnten, wie er zum Beispiel von Karl Popper vertreten wurde. Daß sich ein solches Unternehmen „in ein nachmetaphysisches Gewand kleiden“ würde, wäre allerdings kaum zu befürchten. Das ‚nachmetaphysische Denken‘ von Jürgen Habermas ist, wie ich anfangs schon festgestellt habe, in Wirklichkeit eine metaphysische Konzeption, und zwar ein metaphysischer Dualismus und darüber hinaus eine moderne Version des Idealismus. Was den idealistischen Charakter der Habermasschen Konzeption angeht, so ist er schon in den Arbeiten zu finden, die aus der Zeit seiner engen Zusammenarbeit mit Karl Otto Apel stammen. Der Dualismus, den er in seinem Essener Vortrag vertritt, geht, wie schon erwähnt, auf die Art seines Rückgriffs auf die Kantsche Ideenlehre zurück. Meine Untersuchung hat gezeigt, daß er nicht imstande war, die Probleme zu lösen, die er sich dadurch eingehandelt hat. Mit seinem ‚nachmetaphysischen Denken‘ ist er nicht besser gefahren als mit seinen früheren philosophischen Bemühungen. Die Produkte dieses Denkens leiden unter denselben Schwächen wie diese Bemühungen. Das hängt damit zusammen, daß er die Kritik an seinen früheren Versuchen nicht ernst genommen hat.

Es ist vielleicht angebracht, noch auf eine weitere Frucht seines ‚nachmetaphysischen Denkens‘ einzugehen, die unter anderem in seinem oben erwähnten Buch zu finden ist. Es handelt sich dabei um die Behandlung der Religionsproblematik. Schon in seiner Rede in der Paulskirche im Jahre 2001 hatte sich eine Wende in seinem Denken über diese Problematik angedeutet. Er hatte damals von der säkularen Gesellschaft ein neues Verständnis von religiösen Überzeugungen gefordert, die nicht nur Relikte der Vergangenheit seien, sondern eine kognitive Herausforderung für die Philosophie darstellten. In dem Gespräch mit Joseph Ratzinger im Jahre 2004 machte er dann den Vorschlag, „die kulturelle und gesellschaftliche Säkularisierung als einen doppelten Lernprozeß zu verstehen, der die Traditionen der Aufklärung ebenso wie die religiösen Lehren zur Reflexion auf ihre jeweiligen Grenzen nötigt“ (Habermas 2005a, 17). Die Philosophie müsse das Fortbestehen der Religion „gleichsam von innen her als eine kognitive Herausforderung ernst nehmen“. Sie trete nicht mit dem Anspruch auf, selber zu bestimmen, „was von den Gehalten religiöser Traditionen [...] wahr oder falsch ist“. Er plädiert dann dafür, „den Gehalt biblischer Begriffe einem allgemeinen Publikum von Andersgläubigen und Ungläubigen“ durch eine „rettende Übersetzung“ zu erschließen. Als Beispiel führt er die „Übersetzung der Gottebenbildlichkeit des Menschen in die gleiche und unbedingt zu achtende Würde aller Menschen“ an. Wie dieses Beispiel zeigt, ist der Ausdruck ‚rettende Übersetzung‘ eine jener Habermasschen Wortschöpfungen, die geeig-

net sind, wichtige Unterscheidungen unter den Teppich zu kehren. Was durch diese ‚Übersetzung‘ verloren geht, ist eben die für den biblischen Begriff zentrale Gottesidee. Überdies mutet unser Autor „säkularisierten Bürgern“ zu, religiösen Weltbildern grundsätzlich „ein Wahrheitspotential“ zuzugestehen. Habermas ist offenbar ebenso wie Ratzinger davon überzeugt, daß religiöse Auffassungen Einsichten enthalten, die den Wissenschaften nicht zugänglich sind und die sich daher auf der Grundlage wissenschaftlicher Forschungsergebnisse nicht kritisieren lassen.

Drei Jahre später wendet sich Habermas „einerseits gegen die bornierte, über sich selbst unaufgeklärte Aufklärung, die der Religion jeden vernünftigen Gehalt abstreitet“ und andererseits auch „gegen Hegel, für den die Religion sehr wohl eine erinnerungswürdige Gestalt des Geistes darstellt, aber nur in der Art eines der Philosophie untergeordneten ‚vorstellenden Denkens‘“. <sup>17</sup> „Der Glaube“, so sagt er dann, „behält für das Wissen etwas Opakes, das weder verleugnet noch bloß hingegenommen werden darf“. Das von ihm vertretene ‚postmetaphysische Denken‘ könne, wie er meint mit „dem Vernunftdefätismus, der uns heute sowohl in der postmodernen Zuspitzung der ‚Dialektik der Aufklärung‘ wie im wissenschaftlichen Naturalismus“ begegne, alleine fertig werden.

In seinem oben erwähnten Buch geht Habermas dann auf die Konsequenzen seiner Auffassungen für die Religionsproblematik ein. Das ‚nachmetaphysische Denken‘, so teilt er uns mit, „enthält sich [...] der rationalistischen Anmaßung, selbst zu entscheiden, was in den religiösen Lehren vernünftig und was unvernünftig ist“ (Habermas 2005, 141–150). „Eine Apologie des Glaubens mit philosophischen Mitteln“ sei „nicht Sache der agnostisch bleibenden Philosophie“. Den ihm fremden „opaken Kern der religiösen Erfahrung“ muß dieses Denken offenbar unberührt lassen, denn es „enthält [...] sich [...] des Urteils über religiösen Wahrheiten“ und wendet sich „gegen eine szientistisch beschränkte Konzeption der Vernunft“, die dazu neigt, „die Grenze zu verwischen zwischen theoretischen Erkenntnissen der Naturwissenschaften, die für die Selbstdeutung des Menschen und seine Stellung in der Natur relevant sind“ und „einem daraus synthetisch hergestellten naturwissenschaftlichen Weltbild“.

Was nun die Charakterisierung der Philosophie als ‚agnostisch‘ angeht, so beruht sie auf einer Entscheidung, deren Berechtigung schwerlich plausibel zu machen ist. Es gibt bekanntlich im philosophischen Denken heute wie früher auch ausdrücklich atheistische Positionen. Man denke zum Beispiel an die religionskritischen Arbeiten von John L. Mackie und von Norbert Hoerster.<sup>18</sup> Und es gibt offenbar auch philosophische Positionen theistischer Charakter. Dazu gehört zum Beispiel die Position Richard Swinburns,<sup>19</sup> aber auch die von Joseph Ratzinger, dem Gesprächspartner von Habermas. Daß Ratzinger seine philosophischen Auffassungen im Rahmen seiner Theologie entwickelt, ist kein Grund, sie undiskutiert beiseitezuschieben.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> Vgl. seinen Artikel in der *Neuen Zürcher Zeitung* vom 10. Februar 2007.

<sup>18</sup> Vgl. Mackie 1985 und Hoerster 2005.

<sup>19</sup> Vgl. dazu Swinburne 1977.

<sup>20</sup> Ich habe mich jedenfalls bemüht, sie zu analysieren und sie einer kritischen Prüfung zu unterzie-

Das religiöse Denken pflegt mit metaphysischen Auffassungen verbunden zu sein, die mit anderen Auffassungen dieser Art konkurrieren, wobei es um die Lösung der gleichen Probleme geht. Und was den „opaken Kern der religiösen Erfahrung“ angeht, so handelt es sich um ein Phänomen, das sich keineswegs, wie Habermas meint, der Analyse entzieht.<sup>21</sup> Als Verfechter des ‚nachmetaphysischen Denkens‘ braucht er sich natürlich nicht an der Lösung solcher Probleme zu beteiligen. Allerdings ist es sehr interessant, daß ein Denker, der so großen Wert auf die hermeneutische Kompetenz des von ihm vertretenen philosophischen Ansatzes legt, sich nicht imstande sieht, auf religiöse Erfahrungen einzugehen und ihren Kern als ‚opak‘ deklariert.

Was die „strikte Grenzziehung zwischen Glauben und Wissen“ angeht, die Habermas vornimmt, so entspricht sie den von Ratzinger vertretenen Auffassungen, in denen eine ähnliche Kompetenzregelung zwischen Theologen und den Vertretern anderer Disziplinen vorgenommen wird. Er vertritt offenbar wie Ratzinger die These, daß die betreffenden Problembereiche inkommensurabel seien, so daß sich diese Kompetenzregelung aus der Natur der Sache ergibt. Tatsächlich handelt es sich aber um eine künstliche Grenzziehung, die bestenfalls dafür sorgen kann, daß mögliche Widersprüche zwischen Resultaten des Denkens in verschiedenen Bereichen unter den Teppich gekehrt werden. Abgrenzungen zwischen Disziplinen sind lediglich Tatbestände der wissenschaftlichen Arbeitsteilung, die sich bekanntlich als Hindernisse für den Erkenntnisfortschritt erweisen können.<sup>22</sup>

Man kann dem Verfechter des ‚nachmetaphysischen Denkens‘ daher eine willkürliche Einschränkung des Vernunftgebrauchs bescheinigen, wie sie im philosophischen Denken ungewöhnlich ist. Er verzichtet ohne jede Not auf eine zentrale philosophische Aufgabe und glaubt damit einem Konflikt zwischen Wissenschaft und Religion aus dem Wege gehen zu können. Daß im Rahmen des theologischen Denkens selbst immer wieder Probleme aufgetaucht sind, die damit zusammenhängen, daß Glaubenswahrheiten durch Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung in Frage gestellt wurden, muß nach dieser Auffassung wohl auf Missverständnissen beruhen. Offenbar war zum Beispiel Albert Schweitzer nicht in der Lage zu erkennen, daß Resultate seiner Forschungen für seinen religiösen Glauben irrelevant waren. Er hatte Philosophie, Theologie und Medizin studiert und sah sich nicht in der Lage, diese Disziplinen so sauber auseinander zu halten, wie das eigentlich nötig gewesen wäre. Hätte er das ‚nachmetaphysische Denken‘ gekannt, dann hätte er sich die Habermassche Grenzziehung zunutze machen können. Allerdings hätte er dann seine kritische Einstellung gegen die Illusion eingetauscht, man könne durch geeignete hermeneutische Setzungen der Metaphysik entkommen.

---

hen, vgl. Albert 2008. In Ratzingers Arbeiten spielen übrigens ebenso wie in den Arbeiten anderer Theologen wissenschaftstheoretische Argumente eine große Rolle.

<sup>21</sup> Vgl. dazu zum Beispiel James 1979 und Proutfoot 1984.

<sup>22</sup> Vgl. dazu meinen Aufsatz: Der methodologische Revisionismus und die Abgrenzungsproblematik (Albert 2001).

Wer nicht bereit ist, die willkürlichen Grenzziehungen und Kompetenzregelungen zu honorieren, die uns von einem philosophischen Ansatz zugemutet werden, der eine pragmatisch motivierte Beschränkung des Gebrauchs der Vernunft für richtig hält, darf die Konsequenz ziehen, daß die Religionskritik der Aufklärung keineswegs überholt ist. Nur eine korrupte Hermeneutik, die die Suche nach Wahrheit dem Streben nach Konsens opfert, kann einen anderen Eindruck erwecken. Wer die Dominanz des Konsensmotivs in seinem Denken zur Kenntnis genommen hat, den Geburtsfehler seiner philosophischen Auffassung, wird nicht überrascht sein, daß Habermas bereit ist, dieses Opfer zu bringen. Er ist mit seinem ‚nachmetaphysischen Denken‘ der Religionskritik der Aufklärung buchstäblich in den Rücken gefallen.

## Literatur

- Albert, H. (1971), „Hermeneutik und Realwissenschaft. Die Sinnproblematik und die Frage der theoretischen Erkenntnis“, in Hans Albert (Hrsg.), *Sozialtheorie und soziale Praxis*, Meisenheim: A. Hain, 42–77.
- (1975), *Transzendente Träumereien. Karl-Otto Apels Sprachspiele und sein hermeneutischer Gott*, Hamburg: Hoffmann u. Campe.
- (1987), *Kritik der reinen Erkenntnislehre. Das Erkenntnisproblem in realistischer Perspektive*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- (1994), *Kritik der reinen Hermeneutik. Der Antirealismus und das Problem des Verstehens*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- (2001), „Der methodologische Revisionismus und die Abgrenzungsproblematik“, in: D. Aleksandrowicz und H. G. Ruß (Hrsg.), *Realismus-Disziplin-Interdisziplinarität*, Amsterdam–Atlanta: Rodopi, 111–130.
- (2003), „Jürgen Habermas und das Problem der Letztbegründung. Notizen zum Begründungsprogramm der Diskursethik“, in: *Kritik des transzendentalen Denkens. Von der Begründung des Wissens zur Analyse der Erkenntnispraxis*, Tübingen: Mohr Siebeck, 176–182.
- (2008), *Joseph Ratzingers Rettung des Christentums. Beschränkungen des Vernunftgebrauchs im Dienste des Glaubens*, Aschaffenburg: Alibri.
- Bergmann, G. (1954), *The Metaphysics of Logical Positivism*, New York–London–Toronto: Longmans.
- Gadenne, V. (1998) (Hrsg.), *Kritischer Rationalismus und Pragmatismus*, Amsterdam–Atlanta: Rodopi.
- (2004), *Philosophie der Psychologie*, Bern: Huber.
- Habermas, J. (2005), *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze*, Frankfurt: Suhrkamp.
- (2005a), „Vorpolitische Grundlagen eines demokratischen Rechtsstaates?“, in: J. Habermas und J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, 7. Auflage, Freiburg–Basel–Wien: Herder.

- 
- (2008), „Von den Weltbildern zur Lebenswelt“, Vortrag gehalten am 19.9.2008, XXI. Deutscher Kongress für Philosophie, 15.9.2008–19.9.2008, Universität Duisburg-Essen.
- Hoerster, N. (2005), *Die Frage nach Gott*, 2. Auflage, München: Beck.
- James, W. (1979), *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*, Olten–Freiburg: Walter-Verlag.
- Mackie, J. L. (1985), *Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes*, Stuttgart: Reclam.
- Morgenstern, M. (2008), *Metaphysik der Moderne. Von Schopenhauer bis zur Gegenwart*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Musgrave, A. (1999), *Essays on Realism and Rationalism*, Amsterdam–Atlanta: Rodopi.
- Vollmer, G. (1985), *Was können wir wissen?*, Band 1., Beiträge zur Evolutionären Erkenntnistheorie, Stuttgart: Hirzel.
- Proutfoot, W. (1984), *Religious Experience*, Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press.
- Swinburne, R. (1977), *The Coherence of Theism*, Oxford: Clarendon Press.