

Sonderdruck aus:

Hegel-Jahrbuch 2009

Hegels politische Philosophie
Zweiter Teil

Begründet von Wilhelm Raimund Beyer (†)

Herausgegeben von
Andreas Arndt
Paul Cruysberghs
Andrzej Przylebski

ISBN: 978-3-05-004579-5



Akademie Verlag

Ugo Balzaretti, Basel

SPÉKULATION UND RÄSONNEMENT. REICHEN GRÜNDE ZUR SELBSTBESTIMMUNG?
ZU JÜRGEN HABERMAS' WIEDERAUFNAHME DER POLITISCHEN PHILOSOPHIE
HEGELS

Eher Habermas' Nähe zu Kant als die zu Hegel hat dessen Interpreten bisher am meisten beschäftigt.¹ Habermas' Zurückgreifen auf Kantische Mittel soll freilich als Versuch verstanden werden, Hegels Projekt einer Aufklärung der Aufklärung zu realisieren. Die Verbindung zwischen Vollendung der aufklärerischen Rationalität und der Herausarbeitung einer Souveränität, deren Gewalt eine gewaltlose ist, erlaubt es Habermas, eine Wiederholung von Hegels politischem Programm mit anderen Mitteln aufzustellen.

Dieses Programm glaubt Habermas jedoch erst durchführen zu können, indem er Hegels spekulative Philosophie aufgibt. Seine Lektüre ist dementsprechend von einer an Positionen der Junghegelianer orientierten Anverwandlung von Motiven im Denken des jungen Hegels geprägt, insbesondere von dessen intersubjektivitätstheoretischen Ansätzen.

Wie aber soll eine nicht spekulative Wiederaufnahme der politischen Philosophie Hegels überhaupt möglich sein, wenn der Begriff des Staates »den schwersten Begriff für das Rasonnement, d.h. für die reflektierende Verstandesbetrachtung [ausmacht], weil er in den vereinzelt Bestimmungen stehen bleibt und darum auch nur Gründe, endliche Gesichtspunkte und das ›Ableiten‹ aus Gründen kennt«?²

In meinem Beitrag werde ich nicht nur umreißen, welche Bedeutung die Anknüpfung an Hegel für Habermas' Theorie einer kommunikativen Vernunft hat, sondern auch kurz die Probleme anführen, die diese mit sich bringt. Insbesondere werde ich aufzeigen, wie der von ihr angestrebte Weg zur Rettung des philosophischen Projekts der Moderne der kommunikativen Vernunft Habermas' dadurch versperrt bleibt, dass sie sowohl die Möglichkeit einer *unmittelbaren* Einlösung des Prinzips der Identität von Identität und Differenz über Religion wie auch eine *mittelbare* über spekulative Logik ablehnt.

Das Übergewicht, das in der Rezeption Habermas' der Nähe zu Kant eher als derjenigen zu Hegel zukommt, ist nicht ohne Grund. Der Anlass dafür ist im transzendentalen Charakter der formalen Pragmatik zu suchen, die ihm die Grundlagen für seine Theorie des kommunikativen Handelns liefert. Die

1 Zu Habermas und Kant, siehe etwa: M.T. MORALES, *Systemtheorie, Diskurstheorie und das Recht der Transzendentalphilosophie. Kant – Luhman – Habermas*, Würzburg 2002; R. BRANDT, »Habermas und Kant«, in: *Deutsche Zeitschrift der Philosophie* 50 (2002); H.-K. KEUL, »Subjektivität and Intersubjektivität. Zum Freiheitsbegriff bei Kant und Habermas«, in: *Deutsche Zeitschrift der Philosophie* 50 (2002), 69–86; Andres BORDUM, »Immanuel Kant, Jürgen Habermas and the categorical imperative«, in *Philosophy & Social Criticism* XXI (2005) 851–874; P. GILABERT, »Considerations on the Notion of Moral Validity in the Moral Theories of Kant and Habermas«, in: *Kant Studien* 97 (2006), 210–227. Selbst die Literatur zum Verhältnis von Habermas zu Hegel hebt meistens die Nähe zu Kant hervor; siehe etwa: R. PIPPIN, »Hegel, Modernity and Habermas«, in: ders., *Idealism as Modernism, Hegelian Variations*, Cambridge/New York 1997, 157–184; P. COBBEN, »Hegel und Habermas on Rights. A critical comparison of their basic conceptions«, in: *Synthesis philosophica* 29/30 (2000), 227–251 ; M. MILLER, »Kant, Hegel and Habermas. Does Hegel's Critique of Kant apply to discourse Ethics?«, in: *Auslegung* 25 (2001), 63–86. Die Nähe zu Hegel wird hingegen stärker betont von: Kenneth BAYNES, Freedom and recognition in Hegel and Habermas«, in *Philosophy and Social Criticism* 28 (2002), 1–17; J. GRUMLEY, »Hegel, Habermas and the spirit of critical theory«, in *Critical Horizons* 6 (2005), 46–64.

2 G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt am Main 1970, Bd. 7, § 279.



Kategorien von Habermas' »kommunikativer Vernunft« gewinnen aber andererseits ihre Berechtigung erst als Bedingungen der Möglichkeit für die intersubjektive Erzeugung einer gewaltfreien Vermittlung von Allgemeinem und Einzelem, Gesellschaft und Individuum. Dahinter verbirgt sich ein Hegelsches Projekt im eigentlichen Sinne: Die Aufhebung der Abstraktion eines unberechtigt verabsolutierten Allgemeinen und der aufklärerischen Entzweiungen zwischen Natur und Geist, Praxis und Theorie, Sittlichkeit und Moralität, die damit einhergehen, hin zu einem konkreten Allgemeinen, das sich im Anderssein des Einzelnen bei sich selbst weiß. Die eigentliche Deduktion von Habermas' formalpragmatischen Kategorien besteht im Nachweis dessen, ob sie die Tauglichkeit besitzt, eine solche vermittelnde Funktion zu erfüllen. Das Zurückgreifen der Theorie des kommunikativen Handelns auf Figuren der Transzendentalphilosophie findet somit seine Rechtfertigung in der Erfüllung eines im Grunde Hegelschen Projekts.

Nicht weniger als die Philosophie Hegels lässt sich die von Habermas insofern als eine Aufhebung der Transzendentalphilosophie verstehen. Sie erhebt den Anspruch, die für die Aufklärung prägende Auffassung von Rationalität überhaupt zu vervollständigen. Diese wird nicht aufgegeben, sondern re-funktionalisiert und bewahrt durch die Ergänzung deren Einseitigkeit. Hegelisch genug hat Habermas dementsprechend sein eigenes Unterfangen als eine »Vollendung« des philosophischen Projekts der Moderne charakterisiert.

Sieht man von Habermas' Vorbehalten gegen die Einschränkungen der Möglichkeit einer kritisch bewussten Stellung der Subjekte gegenüber den Urteilen der Weltgeschichte ab,³ gestattet es die Verbindung dieser Vollendung der aufklärerischen Rationalität mit der Herausarbeitung einer Souveränitätsform, die Herrschaft repressionsfrei ausübt, Habermas' politische Philosophie als eine Übernahme derjenigen Hegels mit anderen Mitteln zu verstehen. Bestand Hegels philosophisch-politisches Programm grundsätzlich in der Überwindung – mittels der Aufhebung der Einseitigkeit der aufklärerischen Rationalität – der lediglich agonalen Interaktionen der bürgerlichen Gesellschaft auf die vermittelnde Souveränität des Staats hin, so strebt Habermas' Wiederbelegung der »vereinigenden Macht der Vernunft«⁴ gegen deren moderne instrumentale Verengung die Herausarbeitung einer Staatsherrschaft an, deren Gewalt eine gewaltlose sei.

Doch zu diesem Zweck bleibe aus Habermas' Sicht Hegels Aufhebung der Subjektphilosophie zu eng am Reflexionsbegriff angehängt: Die Verschiebung vom »Ich denke« der reinen Apperzeption auf eine absolute Totalität, die sich real entäußert, um zu sich selbst zurückzukehren, wiederhole auf einer differenten Stufe lediglich die Subjekt-Objekt-Relation. Mit dieser und der »Repression«, die aus der »Unterjochung eines zum Objekt gemachten Subjekts«⁵ resultiere, sei es aber nicht möglich, das aufklärerische Projekt einer Vereinigung durch Vernunft zu retten. Erforderlich sei hingegen der Wechsel von einer subjektzentrierten zu einer kommunikativen Vernunft, die sich von Subjektivität auf Intersubjektivität, von »Vergegenständlichung« auf »Verständigung«⁶ umstellt.

Aus diesem Grunde greift Habermas nicht unmittelbar auf Hegel zurück, sondern begibt sich vielmehr auf die Spuren der »untergründige[n] Verwandtschaft zwischen Positionen der Junghegelianer und Motiven im Denken des jungen Hegels«⁷, so wie es schon 1967 in einem berühmten Aufsatz über die Jenaer Realphilosophie Hegels, »Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser »Philosophie des Geistes«, formuliert war.

3 Vgl. Habermas' Heidelberger Antrittsvorlesung (1962), »Hegels Kritik der Französischen Revolution«, und das Nachwort zu G. W. F. HEGEL, *Politische Schriften*, Frankfurt am Main 1966, 343–370, »Zu Hegels Politischen Schriften«, jetzt beide in J. HABERMAS, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophischen Studien*, Frankfurt am Main 1971⁴ (1963), 128–147 bzw. 148–171.

4 J. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main 1985, 82.

5 Ebd. 41.

6 Ebd. 41.

7 Zuerst publiziert in: *Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, hg. v. H. Braun und M. Riedel, Stuttgart 1967, 132–155; wieder aufgenommen in: J. HABERMAS, *Technik und Wissenschaft als »Ideologie«, Frankfurt am Main 1968.*



Habermas wiederholt Positionen der Junghegelianer durch Preisgabe der identitätsphilosophischen Voraussetzungen der Philosophie Hegels und durch den Versuch, der damit einhergeht, Geschichtsphilosophie ohne absoluten Geist zu denken. Diese begreift er mit dem Marx der Pariser Manuskripte als Naturgeschichte des Bildungsprozesses der Menschengattung. Seine kommunikative Vernunft versteht er so auch nicht als reine Theorie, sondern als die nie interessenfreie, sondern stets praktisch orientierte Entfaltung immanenter Rationalitätspotentiale der Lebenswelt. Als solche entspricht sie der »geschichtlich situierte[n], leiblich inkarnierte[n], mit der äußeren Natur konfrontierte[n]« Vernunft der Linkshegelianer und insbesondere des jungen Marx.⁸

In Motiven des Denkens vom jungen Hegel findet Habermas andererseits nicht nur eine Auffassung von Geist als einem durch gesellschaftliche Praxis vermittelten Bildungsprozess, die der linkshegelianischen Aufhebung vom absoluten Geist, an der er sich orientiert, entspricht. Im Begriff von Kampf um Anerkennung spürt er Ansätze einer später von Hegel preisgegebenen Theorie der Intersubjektivität auf. Diese entwickle eine »Dialektik des sittlichen Verhältnisses« als selbstständig und nicht als bloße Manifestation der »Dialektik des Selbstbewusstseins«. Hegels frühe Schriften würden somit gestatten, die »versöhnende Kraft einer Vernunft« zu denken, »die sich nicht bruchlos aus Subjektivität herleiten lässt«. ¹⁰ Dadurch stünden sie dem Programm von Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns am nächsten, »den in der Subjektphilosophie entwickelten Reflexionsbegriff der Vernunft kommunikationstheoretisch einzuholen und umzuformen«, so dass eine »Selbstbezüglichkeit« erreicht sei, »die ohne den in die Grundbegriffe der Subjektphilosophie aufgenommenen Zwang zur Objektivierung auskommt«. ¹¹

Eine selbstständige Dialektik des sittlichen Verhältnisses las Habermas in seinem Aufsatz von 1967 in die in den Jena-Vorlesungen über Natur- und Geistesphilosophie 1803/04 und 1805/06 und im fragmentarisch erhaltenen *System der Sittlichkeit* erarbeitete Jenaer Realphilosophie hinein. Diese sei nicht lediglich als eine Vorstufe zur *Phänomenologie des Geistes* zu verstehen, sondern eher als eine eigene, später von Hegel aufgegeben Systematik für den Bildungsprozess des Geistes anzusehen. Sprache, Arbeit und sittliche Interaktion als Spielarten der Vermittlung seien dabei nicht als Manifestationen des Geistes in der absoluten Bewegung der Reflexion seiner selbst zu interpretieren, sondern als der dialektische Zusammenhang, aus dem Geist erst entstehen kann. Sie bilden Konstruktionsprinzipien für die naturgeschichtliche Selbsterzeugung der Menschengattung, nicht aber Entäußerungen des Absoluten.

Die These Habermas' ist gewagt: Auch die Jenaer Philosophie des Geistes endet doch mit einer Theorie des »absolut freie[n] Geist[es]« in seinen drei Gestalten, »Kunst, Religion und Wissenschaft«. ¹² Sie weist aber ausgezeichnet die Strategie, die Habermas in seiner Anknüpfung an den Jungen Hegel verfolgt. Beim Jungen Hegel sucht Habermas aber nicht nur nach einer selbstständigen Dialektik des sittlichen Verhältnisses. Zuerst in Hegels theologischen Jugendschriften der Frankfurter Zeit und dann wiederum in der Jenaer Philosophie des Geistes findet er eine Auffassung von Sittlichkeit, die nicht von einem Verhältnis der Erkenntnis, sondern von einem der Liebe ausgeht. Zusammen mit der Verselbständigung einer rein sittlichen Interaktion von der Bewegung der Entäußerung und der Wiederkehr des Geistes in sich, in der Habermas lediglich die Wiederholung auf einer anderen Ebene der Probleme der Reflexionsphilosophie sieht, stelle dieser zweite Zug die entscheidende Voraussetzung für die Überwindung der subjektphilosophischen Logik der Vergegenständlichung zugunsten einer Logik der intersubjektiven Verständigung dar, die auf einem reziproken Anerkennungsverhältnis aufbaut.

8 HABERMAS, *Der philosophische Diskurs*, 354; zur Vernunft als in kommunikativer Praxis angelegtem Rationalitätspotential, vgl. auch ders., *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main. 1981, Bd. I, 74.

9 HABERMAS, *Der philosophische Diskurs*, 43.

10 Ebd. 39.

11 Ebd. 374–75.

12 Vgl. etwa: G. W. F. HEGEL, *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, hg. v. R.-P. HORSTMANN, Hamburg 1987, 253 ff.



Habermas lehnt sich dabei vor allem an das Frankfurter Fragment *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* an.¹³ In den für die Schrift zentralen Begriffen »Leben« und »Liebe« findet er den Umriss eines intersubjektivitätstheoretischen Ansatzes, der an die versöhnende Kraft einer Vernunft, die sich nicht bruchlos aus Subjektivität herleiten lässt, neu anknüpft. Die christlichen, insbesondere Paulinischen Begriffe von ἀγάπη« und »ζωή« bieten die Möglichkeit, die Zerrissenheit zu überwinden, die aus der Abstraktheit der jüdischen Auffassung vom Gesetz entsteht. Dieser Zustand der Entzweiung und der Not zeichnet sich ähnlich wie bei Hegels Kritik an der Soll-Ethik der Reflexionsphilosophien Kants und Fichtes durch die Beherrschung und Verdinglichung vom Selbst, von den Anderen und von der Welt aus. »In der Not wird entweder der Mensch zum Objekt gemacht und unterdrückt – oder er muss Natur zu einem Objekt machen und unterdrücken.«¹⁴

»Ἀγάπη«, »Liebe« stellt demgegenüber das grundlegende Gebot dar, das alle anderen in sich einschließt und die Einseitigkeit des Gesetzes ergänzt und aufhebt. Sie bildet nach den Paulinischen Worten der Römerbriefe, die Liebe sei die Vollendung des Gesetzes (»πλήρωμα ὅν νόμου ἡ ἀγάπη«)¹⁵, den Hegel sich aneignet, »die Ergänzung ([d.h. griechisch] das πλήρωμα des Gesetzes«, die »den Menschen in seiner Ganzheit wieder herstellt«.¹⁶ Als solche bedeutet Liebe die »Aufhebung des Rechts«.¹⁷ Sie setzt »ζωή«, »Leben« als deren Grund voraus. Leben ist übereinstimmende Totalität. Im Gegensatz zum Substantialitätsdenken des abstrakten Begriffs, das Entitäten absolut setzt und sich auf das Prinzip des ausgeschlossenen Widerspruchs versteift, sind Wesen im Reich des Lebens – wie im Fall der Fortpflanzung Vater und Sohn – sowohl sich selbst gleich als auch different, Einzelner und Staat, Teil und Ganzes. Jeder ist »ein Teil, aber zugleich das Ganze«.¹⁸

Diesem harmonisch zusammenhängenden »All des Lebens« gegenüber ist Liebe die »Beziehung Verschiedener«, insofern diese sich durch die »Empfindung des Ganzen« oder durch das »Gefühl« der »Vereinigung Entgegengesetzter« auszeichnet.¹⁹ Dahingehend lässt sich auch der wahre Sinn des evangelischen Grundgebots der Nächstenliebe klarmachen: »und liebe deinen Nächsten als dich selbst heißt nicht, ihn so sehr lieben als sich selbst; [...] sondern: liebe ihn als [einen,] der du ist.«²⁰

»Leben« stellt somit den einheitlichen Grund einer Beziehung zwischen Verschiedenen dar, die durch »Liebe« zugleich als Identische empfunden werden. Beide, »Leben« und »Liebe«, bilden das »πλήρωμα«, d.h. die Ergänzung des Gesetzes, die die eine abstrakte Vernunft auszeichnende Entgegensetzung zwischen Pflicht und Neigung, Allgemeinem und Besonderem, Begriff und Wirklichkeit aufhebt:

Da aber hier in dem Komplement der Gesetze (und was damit zusammenhängt) Pflicht, moralische Gesinnung und dergleichen aufhört, Allgemeines, der Neigung [entgegengesetzt], und die Neigung aufhört, Besonders, dem Gesetze entgegengesetzt zu sein, so ist jene Übereinstimmung Leben und, als Beziehung Verschiedener, Liebe, ein Sein, das als Begriff, Gesetz ausgedrückt notwendig dem Gesetze, d.h. sich selbst gleich, oder als Wirkliches, als Neigung, dem Begriffe entgegengesetzt, gleichfalls sich selbst, der Neigung, gleich ist.²¹

Die einigende Kraft der biblischen Begriffe von »Leben« und »Liebe« bleibt allerdings zu *unmittelbar*, um eine Vermittlung zwischen Religion und Vernunft, Glauben und Wissen gewähren zu können.

13 Vgl. insb. HABERMAS, »Arbeit und Interaktion« 17 ff.; ders., *Erkenntnis und Interesse*, 78 ff. und *Der philosophische Diskurs*, 39ff.

14 G. W. F. HEGEL, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* in Frankfurt am Main 1986, Bd. I, 274–418 insb. 318.

15 *Röm.* 13,10.

16 Ebd. bzw. 329 und 324.

17 Ebd. 331.

18 Ebd. 376.

19 Ebd. bzw. 363, 329 und 321.

20 Ebd. 363; Interpolation des Herausgebers.

21 Ebd. 327.



Ihre Wirkung ist andererseits auch zu schwach, als dass sie der Zwiespältigkeit der modernen, durch die Radikalisierung von Arbeitsteilung und Tausch geprägten bürgerlichen Gesellschaft gerecht würden.

Dieser Unterbestimmtheit trägt Hegels Jenaer Philosophie des Geistes Rechnung. Der »Liebe« kommt dabei eine weitere entscheidende Bedeutung zu: Sie bildet die Beziehungsform der familiären Verhältnisse. Im »natürlichen Ganzen« der Familie – wie es im Vorlesungsmanuskript zur *Naturphilosophie und Philosophie des Geistes* aus den Jahren 1805/06 heißt – lebt der Einzelne in einem Zustand des »unmittelbar[en] Anerkanntsein[s]«; »er ist durch Liebe Verbundenes«. ²² In der »Totalität« der Familie vollständig »absorbiert«, hat er sich jedoch noch nicht in seine Differenz gesetzt. Aus diesem Grunde stellt er noch keine »Person« dar. Ähnlich wie es auf einer weiteren Stufe der Entfaltung des Geistes für den Fall des »Reiches der Sittlichkeit« gelten wird, etwa bei der »schönen glücklichen Freiheit der Griechen« oder bei den urchristlichen Gemeinden, denen der Frankfurter Hegel besonderes Augenmerk geschenkt hatte, ist jeder in der Familie »unmittelbar eins mit dem Allgemeinen«; »weiß sich unmittelbar allgemeines« und »tut – insofern – auf seine Besonderheit Verzicht«. ²³ Diese strukturellen Mängel erfordern die Umformulierung der Philosophie der Sittlichkeit, die Hegel in seiner Frankfurter Zeit und in der frühen Jenaer Periode noch vertrat, ²⁴ in eine Philosophie des Geistes, die mit einer »höhere(n) Entzweiung« auch eine höhere Versöhnung gestattet: »es ist eine höhere Abstraktion notwendig, ein größerer Gegensatz und Bildung, ein tieferer Geist«. ²⁵

Die Theorie des absoluten Geistes, die daraus hervorgeht, zeichnet sich in ihrer formalen Struktur von Einheit, von Allgemeinheit und Einzelheit, Identität und Differenz, als Selbstbewusstsein aus. In ihr und durch sie ist nicht nur die Unmittelbarkeit des Liebesverhältnisses in Familie und absoluter Sittlichkeit in einer Form der Zugehörigkeit, die Differenz zulässt, aufgehoben. Auch die Unmittelbarkeit des Glaubens an Leben und Liebe bleibt nicht mehr lediglich eine Behauptung der positiven Religion, »eine Versicherung«, sondern sie wird zum Ergebnis eines absolut vollendeten Systems von Vermittlungen. Sie ist jetzt eine »Einsicht«. »Diese Einsicht ist die Philosophie, absolute Wissenschaft« oder »spekulative Philosophie«, die Glauben in Wissen aufhebt, sofern sie »denselben Inhalt als den der Religion« in der »Form des Begriffs« zu artikulieren vermag. ²⁶

An Hegels Loslösung von den christlich-antiken Vorbildern, die seine Frankfurter Zeit und seine frühe Jenaer Periode prägen, knüpft auch Habermas an. Die Überwindung der Idee von der sittlichen Totalität, insofern diese die Form der Volksreligion idealisierter historischer Gemeinschaften wie der urchristlichen Gemeinde und der griechischen Polis annahm, sei aber anders als es bei Hegel der Fall ist, unabhängig von Prämissen der Bewusstseinsphilosophie zu vollziehen. Die Rationalisierung der Lebenswelt durch kommunikative Vernunft, die Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns ermöglicht, versteht er ebenso wie Hegel die absolute Wissenschaft seiner »spekulativen Philosophie« als eine Rekonstruktion des religionsphilosophischen Konzepts vom sittlichen Lebenszusammenhang. Wie es 1985 treffend in *Der philosophische Diskurs der Moderne* lautet, strebe diese kommunikative Rationalisierung der Lebenswelt an, »die religiöse Macht der Vereinigung im Medium der Vernunft zu regenerieren«. ²⁷

Völlig unklar bleibt jedoch, wie dieser Versuch gelingen könnte. Weder für Religion noch für Spekulation bietet Habermas' propositionale Logik der Kommunikation einen hinreichenden Ersatz. Die Möglichkeit einer Versöhnung schafft weder die Reduktion der religiös gegründeten liebenden Kommunikation auf eine sprachlich vermittelte Vereinigung zwischen Subjekten noch die Ersetzung der angeblichen Schwärmerei von Hegels Spekulation durch eine gesunde »kommunikative Vernunft«. Denn sei

22 HEGEL, *Jenaer Systementwürfe III*, 203.

23 Ebd. 239.

24 Vgl. R.-P. HORSTMANN, *Einleitung*, in: HEGEL, *Jenaer Systementwürfe III*, IX–XXXVII, insb. XV ff. und L. SIEP, *Anerkennung als Prinzip des praktischen Philosophie: Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Freiburg – München 1979.

25 HEGEL, *Jenaer Systementwürfe III*, 203.

26 Ebd. 260–61.

27 HABERMAS, *Der philosophische Diskurs*, 31.



es unmittelbar über Gefühle wie im Fall der Religion, sei es mittelbar über Urteile und Schlüsse von Urteilen wie im Fall der Logik, nur das spekulative Prinzip der Vereinigung der Gegensätze bei deren Bestehen kann die Vernunft zu jener Einheit mit sich selbst führen, die sie zum Fundament der gewaltlosen Gewalt einer rational legitimierte Regierung werden lassen kann.

Die Annahme, es sei möglich, normative religiöse Inhalte restlos in eine säkulare Sprache zu übersetzen, ist für die Rettung der modernen, aufklärerischen Rationalität, die Habermas vorschlägt, grundlegend. Sie durchzieht sein gesamtes Werk und erfährt dabei keine grundsätzliche Veränderung. Sie macht den Kern von Habermas' Anlehnung an Hegels theologische Jugendschriften in den Sechziger Jahren aus, die später maßgebend für seine Interpretation des philosophischen Diskurses der Moderne sein wird. Sie steht aber auch im Zentrum von Habermas' *Theorie des kommunikativen Handelns*, wo die kommunikative Vernunft und die Rationalisierung von religiös verankerter Normativität, die sie erst ermöglicht, als »Versprachlichung des Sakralen« verstanden werden. Und schließlich bestimmt sie auch die jüngste Auseinandersetzung um Glauben und Wissen.²⁸

Wie aber kann das in der kommunikativen Praxis angelegte Vernunftpotential Kommunikation im religiösen Sinne unter Verzicht auf Hegels spekulatives Grundprinzip der Identität von Identität und Nichtidentität einholen? Wie kann eine diskursive Praxis nach einem im Wechselspiel der Personalpronomina eingeschriebenen symmetrischen Anerkennungsverhältnis, propositional und im Hinblick auf eine ideale vollständige Sprachgemeinschaft, auf diese Art und Weise Gründe liefern und hinnehmen, dass daraus ein die Interessen eines jeden berücksichtigender Konsens resultiert und nicht vielmehr eine schlechte Unendlichkeit, in der Rationalität an ihrer immanenten Negativität zugrunde geht? Bei Habermas, der sich den Weg des Glaubens genauso wie jenen des Spekultativen versperrt, ist auf diese Frage keine Antwort zu finden.

Ugo Balzaretto
Via Nizzola 10
CH-6500 Bellinzona
ugobalzaretto@hotmail.com

28 So in: J. HABERMAS, *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*, Frankfurt am Main 2001, geht es einmal mehr um die »Kooperative Übersetzung religiöser Gehalte« (20). Dort entwickelt Habermas das Ideal einer »Säkularisierung, die nicht vernichtet« und die sich »im Modus der Übersetzung vollzieht« (29). Ähnlich in: J. HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 2005, wird erneut die »kooperativen Übersetzung von Gehalten aus den religiösen Idiomen in eine allgemein zugängliche Sprache« angestrebt (11). Habermas denkt an die Möglichkeit, die normativen Gehalte der Religion rational aufzuheben. Dabei stellt er sich wieder ins Zeichen Hegels: »Ich verteidige in diesem Streit Hegels These, dass die großen Religionen zur Geschichte der Vernunft selbst gehören« (12–13). Ziel bleibt insofern weiterhin die »Übertragung von Inhalten religiöser Rede in eine postreligiöse und nachmetaphysische Form der Darstellung« (138).

