

Jürgen Habermas
Zwischen
Naturalismus
und Religion

Philosophische Aufsätze
suhrkamp taschenbuch
wissenschaft

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 1918

Zwei gegenläufige Tendenzen kennzeichnen die geistige Situation der heutigen Zeit: Mit den Fortschritten etwa in Biogenetik und Hirnforschung dringt eine naturwissenschaftlich objektivierte Selbstauffassung von Personen auch in alltägliche Handlungszusammenhänge ein. Damit verbindet sich für die Philosophie die Herausforderung eines scientistischen Naturalismus. Auf der anderen Seite ist eine Revitalisierung von Glaubensüberlieferungen und die Politisierung von Glaubensgemeinschaften zu beobachten. Daraus erwächst für die Philosophie die Herausforderung einer fundamentalistischen Grundsatzkritik am nachmetaphysischen Selbstverständnis der westlichen Moderne. Jürgen Habermas lotet das Spannungsfeld zwischen Naturalismus und Religion aus. Er plädiert einerseits für ein angemessenes naturalistisches Verständnis der kulturellen Evolution, das dem normativen Charakter des menschlichen Geistes Rechnung trägt, andererseits für eine adäquate Deutung der Säkularisierungsfolgen einer kulturellen und gesellschaftlichen Rationalisierung.

Jürgen Habermas ist emeritierter Professor für Philosophie an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main. Sein Werk erscheint im Suhrkamp Verlag.

Jürgen Habermas
Zwischen Naturalismus
und Religion

Philosophische
Aufsätze

Suhrkamp

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

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1918

Erste Auflage 2009

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2005

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung durch Rundfunk
und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Umschlag nach Entwürfen
von Willy Fleckhaus und Rolf Staudt
Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-29518-2

I 2 3 4 5 6 - 14 13 12 11 10 09

Inhalt

Einleitung	7
I DIE INTERSUBJEKTIVE VERFASSUNG DES NORMENGELEITETEN GEISTES	
1. Öffentlicher Raum und politische Öffentlichkeit. Lebensgeschichtliche Wurzeln von zwei Gedanken- motiven	15
2. Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft	27
3. Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung. Kleine Replik auf eine große Auseinandersetzung	84
II RELIGIÖSER PLURALISMUS UND STAATSBÜRGERLICHE SOLIDARITÄT	
4. Vorphilosophische Grundlagen des demokratischen Rechts- staates?	106
5. Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den »öffentlichen Vernunftgebrauch« religiöser und säkularer Bürger	119
III NATURALISMUS UND RELIGION	
6. Freiheit und Determinismus	155
7. »Ich selber bin ja ein Stück Natur« – Adorno über die Naturverflochtenheit der Vernunft. Überlegungen zum Verhältnis von Freiheit und Unverfügbarkeit	187
8. Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie	216

IV TOLERANZ

9. Religiöse Toleranz als Schrittmacher kultureller Rechte	258
10. Kulturelle Gleichbehandlung – und die Grenzen des Postmodernen Liberalismus	279
11. Eine politische Verfassung für die pluralistische Weltgesellschaft?	324
Nachweise	367
Namenregister	369

Einleitung

Zwei gegenläufige Tendenzen kennzeichnen die geistige Situation der Zeit – die Ausbreitung naturalistischer Weltbilder und der wachsende politische Einfluss religiöser Orthodoxien.

Auf der einen Seite werden die von therapeutischen und eugenischen Hoffnungen begleiteten Fortschritte in Biogenetik, Hirnforschung und Robotik erfolgreich in Szene gesetzt. Mit dieser Programmatik soll eine naturwissenschaftlich objektivierte Selbstauffassung von Personen auch in alltägliche Kommunikations- und Handlungszusammenhänge eindringen. Die Einübung in eine Perspektive der Selbstobjektivierung, die alles Verständliche und Erlebte auf Beobachtbares reduziert, würde auch die Disposition zu einer entsprechenden Selbstinstrumentalisierung fördern.¹ Für die Philosophie verbindet sich mit dieser Tendenz die Herausforderung eines szientistischen Naturalismus. Nicht die Tatsache, dass alle Operationen des menschlichen Geistes durchgängig von organischen Substraten abhängig sind, ist strittig. Die Kontroverse geht vielmehr um die richtige Art der Naturalisierung des Geistes. Ein angemessenes naturalistisches Verständnis der kulturellen Evolution muss nämlich sowohl der intersubjektiven Verfassung des Geistes wie dem normativen Charakter seiner regelgeleiteten Operationen Rechnung tragen.

Die Tendenz zur Ausbreitung naturalistischer Weltbilder begegnet auf der anderen Seite einer unerwarteten Revitalisierung wie auch der weltweiten Politisierung von Glaubensgemeinschaften und religiösen Überlieferungen. Für die Philosophie verbindet sich mit der Wiederbelebung religiöser Kräfte, von der nur Europa ausgenommen zu sein scheint, die Herausforderung einer grundsätzlichen Kritik am nachmetaphysischen und nichtreligiösen Selbstverständnis der westlichen Moderne. Strittig ist nicht die Tatsache, dass es politische Gestaltungsmöglichkeiten nur noch innerhalb des alternativlos gewordenen Universums der im Westen entstandenen

¹ Vgl. J. Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur* (erweiterte Ausgabe), Frankfurt/M. 2002.

wissenschaftlich-technischen und wirtschaftlichen Infrastrukturen gibt. Kontrovers ist vielmehr die richtige Deutung der Säkularisierungsfolgen einer kulturellen und gesellschaftlichen Rationalisierung, die die Verfechter religiöser Orthodoxien zunehmend als den eigentlichen welthistorischen Sonderweg des Okzidents anprangern.

Diese gegenläufigen intellektuellen Tendenzen wurzeln in gegensätzlichen Traditionen. Der harte Naturalismus lässt sich als Konsequenz aus den wissenschaftsgläubigen Prämissen der Aufklärung verstehen, während das politisch erneuerte religiöse Bewusstsein mit den liberalen Prämissen der Aufklärung bricht. Aber diese Gestalten des Geistes stoßen nicht nur in akademischen Kontroversen aufeinander, sondern verwandeln sich in politische Mächte – sowohl innerhalb der Zivilgesellschaft der führenden Nation des Westens wie auch auf internationaler Ebene in der Begegnung der Weltreligionen und der weltbeherrschenden Kulturen.

Aus der Sicht einer politischen Theorie, die sich mit den normativen Grundlagen und den Funktionsbedingungen demokratischer Rechtsstaaten befasst, verrät sich in dieser Opposition auch eine geheime Komplizenschaft: Die beiden gegenläufigen Tendenzen bringen den Zusammenhalt des politischen Gemeinwesens durch weltanschauliche Polarisierung gewissermaßen arbeitsteilig in Gefahr, wenn es auf beiden Seiten an der Bereitschaft zur Selbstreflexion fehlt. Eine politische Kultur, die sich, sei es in Fragen der Forschung an menschlichen Embryonen, der Abtreibung oder der Behandlung von Komapatienten, entlang der Bruchlinie säkular/religiöser Gegensätze unversöhnlich polarisiert, stellt selbst in der ältesten Demokratie den staatsbürgerlichen Commonsense auf die Probe. Das liberale Staatsbürgerethos verlangt von beiden Seiten die reflexive Vergewisserung von Grenzen sowohl des Glaubens wie des Wissens.

Wie gerade das Beispiel der USA zeigt, ist der moderne Verfassungsstaat auch erfunden worden, um einen friedlichen religiösen Pluralismus zu ermöglichen. Erst die weltanschaulich neutrale Ausübung einer rechtsstaatlich verfassten säkularen Herrschaftsgewalt kann das gleichberechtigte und tolerante Zusammenleben verschiedener, in der Substanz ihrer Weltanschauungen oder Dok-

trinen nach wie vor unversöhnter Glaubengemeinschaften gewährleisten. Die Säkularisierung der Staatsgewalt und die positive wie negative Freiheit der Religionsausübung sind zwei Seiten derselben Medaille. Sie haben die Religionsgemeinschaften nicht nur vor den destruktiven Folgen der blutigen Konflikte untereinander, sondern auch vor der religionsfeindlichen Gesinnung einer säkularistischen Gesellschaft geschützt. Der Verfassungsstaat kann freilich nur dann seine religiösen wie seine nicht-religiösen Bürger voreinander in Schutz nehmen, wenn diese im staatsbürgerlichen Umgang miteinander nicht nur einen Modus Vivendi finden, sondern aus Überzeugung in einer demokratischen Ordnung zusammenleben. Der demokratische Staat zehrt von einer rechtlich nicht erzwingbaren Solidarität von Staatsbürgern, die sich gegenseitig als freie und gleiche Mitglieder ihres politischen Gemeinwesens achten.

In der politischen Öffentlichkeit muss sich diese in kleiner Münze erhobene staatsbürgerliche Solidarität auch und gerade über weltanschauliche Grenzen hinweg bewähren. Gegenseitige Anerkennung bedeutet beispielsweise, dass religiöse und säkulare Bürger bereit sind, in öffentlichen Debatten aufeinander zu hören und voneinander zu lernen. In der politischen Tugend des zivilen Umgangs miteinander drücken sich bestimmte kognitive Einstellungen aus. Diese können nicht verordnet, sondern nur erlernt werden. Aus diesem Umstand ergibt sich aber eine Konsequenz, die in unserem Zusammenhang von besonderem Interesse ist. Indem der liberale Staat seinen Bürgern ein kooperatives Verhalten über weltanschauliche Grenzen hinweg ansinnt, muss er *voraussetzen*, dass sich die dazu auf religiöser wie auf säkularer Seite erforderlichen kognitiven Einstellungen bereits als Ergebnis historischer Lernprozesse herausgebildet haben. Lernprozesse dieser Art sind nicht nur zufällige Mentalitätsänderungen, die sich unabhängig von rational nachvollziehbaren Einsichten »ereignen«. Aber ebenso wenig lassen sie sich über Medien von Recht und Politik hervorbringen und steuern. Der liberale Staat ist langfristig auf Mentalitäten angewiesen, die er nicht aus eigenen Ressourcen erzeugen kann.

Das liegt auf der Hand, wenn man an die Toleranzerwartungen denkt, die religiöse Bürger im liberalen Staat erfüllen müssen. Fundamentalistische Gesinnungen sind unvereinbar mit der Mentalität,

die hinreichend viele Bürger teilen müssen, wenn das demokratische Gemeinwesen nicht auseinander fallen soll. Aus religionsgeschichtlicher Perspektive lassen sich die kognitiven Einstellungen, die religiöse Bürger im zivilen Umgang mit Andersgläubigen und Ungläubigen einnehmen müssen, als Ergebnis eines kollektiven Lernprozesses begreifen. Im christlich geprägten Westen hat offenbar die Theologie die Rolle eines Schrittmachers bei dieser hermeneutischen Selbstreflexion überlieferter Doktrinen übernommen. Ob die dogmatische Verarbeitung der kognitiven Herausforderungen vonseiten der modernen Wissenschaft und des religiösen Pluralismus, des Verfassungsrechts und der säkularen Gesellschaftsmoral »gelingen« ist, und ob dabei von »Lernprozessen« überhaupt die Rede sein darf, lässt sich natürlich nur aus der Innenansicht jener Traditionen beurteilen, die auf diese Weise an moderne Lebensbedingungen Anschluss finden.

Kurzum, die Meinungs- und Willensbildung in der demokratischen Öffentlichkeit kann nur funktionieren, wenn eine hinreichend große Anzahl von Staatsbürgern bestimmte Erwartungen an die Zivilität ihres Verhaltens auch über tief greifende Differenzen des Glaubens und der Weltanschauung hinweg erfüllen. Aber damit dürfen die religiösen Bürger nur in der Annahme konfrontiert werden, dass sie faktisch die dafür erforderlichen kognitiven Voraussetzungen erfüllen. Sie müssen gelernt haben, ihre eigenen Glaubensüberzeugungen in ein reflexiv einsichtiges Verhältnis zur Tatsache des religiösen und weltanschaulichen Pluralismus zu setzen, und sie müssen das Wissensprivileg der gesellschaftlich institutionalisierten Wissenschaften ebenso wie den Vorrang des säkularen Staates und der universalistischen Gesellschaftsmoral mit ihrem Glauben in Einklang gebracht haben. Darauf kann die Philosophie, anders als die an den Gemeindeglauben anschließende Theologie, keinen Einfluss nehmen. In dieser Hinsicht beschränkt sich die Philosophie auf die Rolle eines Beobachters von außen, dem es nicht zusteht, über das zu urteilen, was innerhalb einer religiösen Lehre als Begründung gelten darf oder verworfen werden muss.

Die Philosophie kommt erst auf der säkularen Seite ins Spiel. Denn auch die nicht-religiösen Bürger können die staatsbürgerlichen Solidaritätserwartungen nur unter der Bedingung erfüllen, dass sie

gegenüber ihren religiösen Mitbürgern und deren Äußerungen eine bestimmte kognitive Einstellung einnehmen. Wenn sich beide Seiten im demokratischen Stimmengewirr einer weltanschaulich pluralistischen Öffentlichkeit begegnen und über politische Fragen streiten, ergeben sich aus der Forderung nach gegenseitiger Achtung gewisse epistemische Pflichten. Auch die Teilnehmer, die sich in einer religiösen Sprache ausdrücken, haben Anspruch darauf, von ihren säkularen Mitbürgern ernst genommen zu werden. Diese sollen also den in religiöser Sprache formulierten Beiträgen nicht von vornherein einen rationalen Gehalt absprechen dürfen.

Zwar gehört es zum gemeinsam geteilten Verständnis der demokratischen Verfassung, dass alle Gesetze, alle gerichtlichen Entscheidungen, alle Verordnungen und Maßnahmen in einer öffentlich, also allen Bürgern gleichermaßen zugänglichen Sprache formuliert werden und im Übrigen einer säkularen Rechtfertigung fähig sein müssen. Aber im informellen Meinungsstreit der politischen Öffentlichkeit befinden sich Bürger und zivilgesellschaftliche Organisationen noch diesseits der Schwelle einer institutionellen Inanspruchnahme der staatlichen Sanktionsgewalt. Hier darf die Meinungs- und Willensbildung nicht durch Sprachverbote kanalisiert und von möglichen Ressourcen der Sinnstiftung abgeschnitten werden.² Insofern hat die Achtung, die säkularisierte Bürger ihren gläubigen Mitbürgern entgegenbringen sollen, auch eine epistemische Dimension.

Andererseits dürfte den säkularen Bürgern Aufgeschlossenheit gegenüber einem möglichen rationalen Gehalt religiöser Beiträge – und erst recht die Bereitschaft, sich an der kooperativen Übersetzung dieser Gehalte aus den religiösen Idiomen in eine allgemein zugängliche Sprache zu beteiligen – nur unter einer kognitiven Voraussetzung zugemutet werden, die wesentlich umstritten ist. Denn in ihren Augen kann ja der Konflikt zwischen weltlichen und doktrinär beglaubigten Überzeugungen prima facie nur dann den Charakter eines vernünftigerweise zu erwartenden Dissenses haben, wenn auch aus säkularer Sicht plausibel zu machen ist, dass religiöse

2 J. Habermas, »Glauben und Wissen«, in: ders., *Zeitdiagnosen*, Frankfurt/M. 2003, 249-262.

Überlieferungen nicht schlechthin irrational oder sinnlos sind. Nur unter dieser Voraussetzung können nicht-religiöse Bürger davon ausgehen, dass die großen Weltreligionen vernünftige Intuitionen und lehrreiche Momente unabgegotener, aber legitimer Forderungen mit sich führen *könnten*.

Das ist freilich Gegenstand einer offenen Diskussion, die nicht durch Verfassungsgrundsätze präjudiziert werden kann. Es ist keineswegs ausgemacht, welche Seite Recht behalten wird. Der Säkularismus des wissenschaftlichen Weltbildes beharrt darauf, dass die archaischen Denkformen religiöser Lehren durch Erkenntnisfortschritte der etablierten Forschung pauschal überholt und entwertet worden sind. Hingegen grenzt sich das gewiss fallibilistische, aber nicht-defätistische nachmetaphysische Denken im Zuge der Reflexion auf die eigenen Grenzen – und auf die in ihm selbst angelegte Tendenz zu Grenzüberschreitungen – nach beiden Seiten hin ab. Es misstraut naturalistischen Wissenschaftssynthesen nicht weniger als offenbarten Wahrheiten.

Die weltanschauliche Polarisierung zwischen religiösen und säkularen Lagern, die den Zusammenhalt unter Staatsbürgern gefährdet, ist ein Gegenstand der politischen Theorie. Aber sobald die kognitiven Voraussetzungen für die Funktionsbedingung staatsbürgerlicher Solidarität in den Blick kommen, muss sich die Analyse auf eine andere Ebene begeben. Wie das Reflexivwerden des religiösen Bewusstseins in der Moderne, so hat auch die reflexive Überwindung des säkularistischen Bewusstseins eine epistemologische Seite. Schon die Benennung dieser beiden komplementären Lernprozesse verrät die distanzierte Beschreibung aus der Sicht eines nachmetaphysischen Beobachters. Aber aus der Sicht der Teilnehmer, zu denen dieser Beobachter selbst gehört, ist der Streit offen. Die Streitpunkte sind klar. Auf der einen Seite geht die Diskussion um die richtige Art der Naturalisierung eines von Haus aus intersubjektiv verfassten und normengeleiteten Geistes. Dem korrespondiert auf der anderen Seite die Diskussion um das richtige Verständnis jenes kognitiven Schubes, der durch die Entstehung der Weltreligionen um die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends – Jaspers spricht von der »Achsenzeit« – markiert ist.

Ich verteidige in diesem Streit Hegels These, dass die großen Reli-

gionen zur Geschichte der Vernunft selbst gehören. Das nachmetaphysische Denken kann sich selbst nicht verstehen, wenn es nicht die religiösen Traditionen Seite an Seite mit der Metaphysik in die eigene Genealogie einbezieht. Unter dieser Prämisse wäre es unvernünftig, jene »starken« Traditionen gewissermaßen als archaischen Rest beiseite zu schieben, statt den internen Zusammenhang aufzuklären, der diese mit den modernen Denkformen verbindet. Religiöse Überlieferungen leisten bis heute die Artikulation eines Bewusstseins von dem, was fehlt. Sie halten eine Sensibilität für Versagtes wach. Sie bewahren die Dimensionen unseres gesellschaftlichen und persönlichen Zusammenlebens, in denen noch die Fortschritte der kulturellen und gesellschaftlichen Rationalisierung abgründige Zerstörungen angerichtet haben, vor dem Vergessen. Warum sollten sie nicht immer noch verschlüsselte semantische Potentiale enthalten, die, wenn sie nur in begründende Rede verwandelt und ihres profanen Wahrheitsgehaltes entbunden würden, eine inspirierende Kraft entfalten können?

*

Der vorliegende Band versammelt Aufsätze, die sich im Horizont dieser Fragestellungen bewegen. Sie sind während der letzten Jahre aus eher kontingenten Anlässen entstanden und bilden keinen systematischen Zusammenhang. Aber durch alle Beiträge zieht sich als roter Faden die Intention hindurch, den gegenläufigen, aber komplementären Herausforderungen von Naturalismus und Religion mit dem nachmetaphysischen Beharren auf dem normativen Eigensinn einer detranszendentalisierten Vernunft zu begegnen.

Die Kommentare und Abhandlungen des ersten Teils erinnern an den intersubjektivistischen Ansatz zur Theorie des Geistes, den ich seit langem verfolge. Auf der Linie eines Kant mit Darwin verbindenden Pragmatismus³ kann man die platonischen Ideen mithilfe des Begriffs idealisierender Voraussetzungen sehr wohl deflationieren, ohne den Antiplatonismus so weit zu treiben, dass die regelgeleiteten Operationen des Geistes kurzschlüssig auf nomologisch

3 Vgl. die Einleitung zu J. Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung*, Frankfurt/M. 1999, 7-64.

erklärbare Regelmäßigkeiten reduziert werden. Die Abhandlungen des zweiten Teils entwickeln die zentrale, hier vorgreifend skizzierte Fragestellung aus der Sicht einer normativen Theorie des Verfassungsstaates, während die Texte des dritten Teils zum epistemologischen Thema vorstoßen und die Stellung des nachmetaphysischen Denkens zwischen Naturalismus und Religion zu klären versuchen. Die drei letzten Beiträge kehren zu Themen der politischen Theorie zurück. Darin interessieren mich vor allem die Korrespondenzen, die zwischen der innerstaatlichen Bewältigung des religiösen und weltanschaulichen Pluralismus einerseits, der Aussicht auf die politische Verfassung einer pazifzierten Weltgesellschaft andererseits bestehen.⁴

Starnberg, im März 2005

Jürgen Habermas

⁴ Im letzten Beitrag beschäftige ich mich erneut mit Fragen der Konstitutionalisierung des Völkerrechts, vgl. den entsprechenden Essay in: J. Habermas, *Der gespaltene Westen*, Frankfurt/M. 2004, 113-193.

1. Öffentlicher Raum und politische Öffentlichkeit

Lebensgeschichtliche Wurzeln von zwei Gedankenmotiven

Ich gestehe meine Verlegenheit angesichts der Bitte, Ihnen in allgemein verständlichen Worten etwas Lehrreiches über meinen Lebensweg und meine Lebenserfahrungen mitzuteilen. Die Aufforderung von Präsident Inamori an die Preisträger lautet: »Please, talk about yourself« – »Tell us how you overcame hardships, what your guideline was when standing at the crossroads of your life.« Im Allgemeinen ist das Leben von Philosophen arm an äußeren Ereignissen. Und diese selbst bewegen sich lieber im Medium des Allgemeinen. Lassen Sie mich deshalb die Hemmschwelle des Privaten erst einmal mit einem allgemeinen Hinweis auf das Verhältnis des Privaten zum Öffentlichem erläutern.

Dafür ist eine Unterscheidung zwischen zwei Typen von Öffentlichkeit hilfreich. In unserer Mediengesellschaft dient die Öffentlichkeit denen, die Prominenz erlangen, als Raum der Selbstdarstellung. Sichtbarkeit oder Bekanntheit ist der eigentliche Zweck der öffentlichen Auftritte. Stars zahlen für diese Art der Präsenz in den Massenmedien den Preis einer Vermischung ihres privaten und ihres öffentlichen Lebens. Einen anderen Zweck hat die Beteiligung an politischen, wissenschaftlichen oder literarischen Auseinandersetzungen. Die Verständigung über ein Thema tritt hier an die Stelle persönlicher Selbstdarstellung. In diesem Fall bildet das Publikum keinen Raum von Zuschauern oder Zuhörern, sondern den Raum für Sprecher und Adressaten, die einander Rede und Antwort stehen. Es geht um den Austausch von Gründen, nicht um die Bündelung von Blicken. Die Teilnehmer an Diskursen, die sich auf eine gemeinsame Sache konzentrieren, kehren ihrem privaten Leben gleichsam den Rücken. Sie brauchen nicht von sich selbst zu sprechen. Öffentlichkeit und Privatsphäre vermischen sich nicht, sondern treten in ein komplementäres Verhältnis.

Diese Art von Sachlichkeit mag erklären, warum wir als Philosophieprofessoren uns in unseren Vorlesungen über Aristoteles oder Thomas oder Kant auf die Angabe dürrer Lebensdaten beschrän-

ken: darauf, wann sie geboren wurden, lebten und starben. Selbst stürmische Episoden im Leben dieser Philosophen treten hinter dem Werk zurück. Das Leben von Philosophen eignet sich nicht zu Heiligenlegenden. Was von ihnen bleibt, ist bestenfalls ein neuer, eigenwillig formulierter und oft rätselhafter Gedanke, an dem sich spätere Generationen abarbeiten. In unserem Fach nennen wir ja denjenigen einen Klassiker, der mit seinem Werk ein Zeitgenosse geblieben ist. Der Gedanke eines solchen Klassikers ist wie der Glutkern eines Vulkans, der die Lebensringe der Biographie als Schlacken abgelagert hat. Dieses Bild drängen uns die großen Denker der Vergangenheit auf, deren Werk dem Wechsel der Zeiten standgehalten hat. Hingegen bleiben wir, die lebenden Philosophen, die wir ohnehin eher Professoren der Philosophie sind, Zeitgenossen unserer Zeitgenossen. Und je weniger originell unsere Gedanken sind, umso mehr bleiben sie dem Kontext ihrer Entstehung verhaftet. Sie sind auch und sogar manchmal nicht mehr als ein Ausdruck der Lebensgeschichte, der sie entspringen.

Zu meinem 70. Geburtstag haben mir meine Schüler eine Festschrift überreicht, die den Titel trägt *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*. Der Titel ist nicht schlecht gewählt, denn Öffentlichkeit als Raum des vernünftigen kommunikativen Umgangs miteinander ist das Thema, das mich ein Leben lang beschäftigt hat. Die begriffliche Trias von Öffentlichkeit, Diskurs und Vernunft hat meine wissenschaftliche Arbeit und mein politisches Leben tatsächlich beherrscht. Jede Obsession hat lebensgeschichtliche Wurzeln. Für meine Interessen mögen vier Erfahrungen relevant gewesen sein: Nach der Geburt und in der frühen Kindheit war ich von der traumatischen Erfahrung verschiedener medizinischer Eingriffe betroffen (1) – Krankheitserfahrungen finden sich ja im Lebenslauf vieler Philosophen; aus der Zeit nach der Einschulung erinnere ich mich (2) an die Erfahrung von Kommunikationsschwierigkeiten und Kränkungen infolge meiner Behinderung; während der Adoleszenz hat mich (3) die Generationserfahrung der weltgeschichtlichen Zäsur des Jahres 1945 geprägt; und im Laufe meines erwachsenen Lebens bin ich (4) von politischen Erfahrungen einer immer wieder gefährdeten und erst

sehr allmählichen Liberalisierung der deutschen Nachkriegsgesellschaft beunruhigt worden. Lassen Sie mich meine Vermutungen über Zusammenhänge zwischen Theorie und Lebensgeschichte der Reihe nach erläutern.

(1) Zunächst also die frühe Kindheit mit einer Operation unmittelbar nach der Geburt. Ich glaube nicht, dass dieser Eingriff, was nahe läge, mein Vertrauen in die Umwelt nachhaltig erschüttert hat. Aber diese Intervention könnte das Gefühl von Abhängigkeit und den Sinn für die Relevanz des Umgangs *mit Anderen* geweckt haben. Später wurde jedenfalls die soziale Natur des Menschen zu einem Ausgangspunkt meiner philosophischen Überlegungen. Es gibt viele Tierarten, die gesellig leben. Auch Menschenaffen, unsere nächsten Verwandten, leben in Horden und familialen Vergesellschaftungsformen – allerdings ohne die komplexen Verwandtschaftssysteme, die erst Homo sapiens erfunden hat. Was den Menschen auszeichnet, sind nicht die Formen geselligen Zusammenlebens überhaupt. Um das Besondere an der sozialen Natur des Menschen zu erkennen, muss man die berühmte Formulierung von Aristoteles, wonach der Mensch ein *zoon politikón* ist, wörtlich übersetzen: Der Mensch ist ein politisches, das heißt *im öffentlichen Raum* existierendes Tier. Genauer müsste es heißen: Der Mensch ist ein Tier, das dank seiner originären Einbettung in ein öffentliches Netzwerk sozialer Beziehungen erst die Kompetenzen entwickelt, die ihn zur Person machen. Wenn wir die biologische Ausstattung neugeborener Säugetiere vergleichen, sehen wir, dass keine andere Spezies so unfertig und hilflos auf die Welt kommt und auf eine ähnlich lange Aufzuchtperiode im Schutze der Familie und einer öffentlichen, von Artgenossen intersubjektiv geteilten Kultur angewiesen ist, wie der Mensch. Wir Menschen lernen *voneinander*. Und das ist nur im öffentlichen Raum eines kulturell anregenden Milieus möglich.

Als sich jene erste Gaumenoperation mit fünf Jahren, also bei inzwischen erwachtem Gedächtnis wiederholte, hat sie das Bewusstsein einer tief reichenden Abhängigkeit des einen vom anderen gewiss verschärft. Jedenfalls hat mich diese Sensibilisierung beim Nachdenken über die soziale Natur des Menschen zu jenen philosophischen Ansätzen hingeführt, die die intersubjektive Verfassung

des menschlichen Geistes betonen – zu der hermeneutischen Tradition, die auf Wilhelm von Humboldt zurückgeht, zum amerikanischen Pragmatismus von Charles Sanders Peirce und George Herbert Mead, zu Ernst Cassirers Theorie der symbolischen Formen und zu Ludwig Wittgensteins Sprachphilosophie.

Die Intuition der tief reichenden reziproken Abhängigkeit des einen vom anderen artikuliert sich in einem »Bild« von der »Stellung des Menschen in der Welt«. Solche Paradigmen bestimmen einerseits unser alltägliches Selbstverständnis, stellen aber manchmal auch die Weichen für ganze wissenschaftliche Disziplinen. Mir schwebt das Bild einer Subjektivität vor, die man sich wie einen nach außen gestülpten Handschuh vorstellen muss, um die Struktur ihres aus Fäden der Intersubjektivität gesponnenen Gewebes zu erkennen. Im Inneren des einzelnen Subjekts spiegelt sich ein Äußeres. Denn der subjektive Geist empfängt Struktur und Inhalt aus dem Anschluss an den objektiven Geist des intersubjektiven Verkehrs zwischen den *von Haus aus* vergesellschafteten Subjekten. Der einzelne Mensch tritt seiner sozialen Umgebung nicht so gegenüber wie der bloße Organismus der natürlichen Umwelt – als ein Inneres, das sich osmotisch von der fremden Außenwelt abgrenzt. Das abstrakte Gegenüber von Subjekt und Objekt, Innen und Außen täuscht, weil sich der Organismus des Neugeborenen erst mit der Aufnahme sozialer Interaktionen zum Menschen bildet. Zur Person wird er mit dem Eintritt in den öffentlichen Raum einer sozialen Welt, die ihn mit offenen Armen erwartet. Und dieses Öffentliche des gemeinsam bewohnten Interieurs unserer Lebenswelt ist innen wie außen zugleich.

Deshalb kann die heranwachsende Person das *innere* Zentrum eines selbstbewusst erlebten Lebens nur in dem Maße ausbilden, wie sie sich an die kommunikativ hergestellten interpersonalen Beziehungen *entäußert*. Das scheinbar *private* Bewusstsein zehrt noch in den Ausdrücken seiner persönlichen Empfindungen und intimen Regungen von den Stromstößen, die es vom kulturellen Netz *öffentlicher*, symbolisch ausgedrückter und intersubjektiv geteilter Gedanken empfängt. Das heute in den Kognitionswissenschaften wiederbelebte cartesianische Bild der rekursiv in sich verschlossenen Bewusstseinsmonade, die in einer opaken Beziehung zum or-

ganischen Substrat ihres Gehirns und ihres Genoms steht, führt in die Irre.

Mir hat es nie eingeleuchtet, dass das Phänomen des Selbstbewusstseins etwas Ursprüngliches sein soll. Werden wir uns nicht erst in den Blicken, die ein Anderer auf uns wirft, unserer selbst bewusst? In den Blicken des Du, einer zweiten Person, die mit mir als einer ersten Person spricht, werde ich meiner nicht nur als eines erlebenden Subjekts überhaupt, sondern zugleich als eines individuellen Ichs bewusst. Die subjektivierenden Blicke des Anderen haben eine individuierende Kraft.

(2) So viel zur Erläuterung des Paradigmas, in dem sich meine Forschungen bewegen. Der sprachphilosophische Ansatz und die Moraltheorie, die ich in diesem Rahmen entwickelt habe, könnten durch zwei Erfahrungen inspiriert worden sein, mit denen ich als Schulkind konfrontiert worden bin: dass andere mich nicht verstanden (a) und darauf mit Ablehnung reagiert haben (b).

(a) Ich erinnere mich der Schwierigkeiten, als ich mich mit einer Nasalierung und einer verzerrten Artikulation, die mir selbst gar nicht bewusst waren, in der Klasse und auf dem Schulhof verständlich machen musste. Ich trat über die Grenzen der Familie und der vertrauten Umgebung hinaus und musste mich in einem gewissermaßen anonymen Raum behaupten. Fehlschlagende Kommunikationen lenken die Aufmerksamkeit auf die Realität einer sonst unauffällig bleibenden Zwischenwelt von Symbolen, die man nicht wie Gegenstände anfassen kann. Erst im Misslingen drängt sich das Medium der sprachlichen Kommunikation als Schicht einer Gemeinsamkeit auf, ohne die wir auch als Einzelne nicht existieren können. Wir finden uns immer schon im Element der Sprache vor. Nur die, die reden, können schweigen. Nur weil wir von Haus aus mit anderen verbunden sind, können wir uns vereinzeln.

Philosophen haben sich für diese Gemeinschaft stiftende Kraft der Sprache nicht besonders interessiert. Seit Plato und Aristoteles analysieren sie Sprache als Medium der *Darstellung* und untersuchen die logische Form von Aussagen, mit denen wir uns auf Objekte beziehen und Tatsachen wiedergeben. Aber in erster Linie ist die Sprache doch zur Kommunikation da, wobei jeder zu den Geltungsansprüchen des anderen mit »Ja« oder »Nein« Stellung nehmen kann.