

Trostlose Vernunft?

Vier Kommentare zu Jürgen Habermas'
Konstellation von Philosophie und
Geschichte, Glauben und Wissen

Burkhard Liebsch

Bernhard H. F. Taureck



Burkhard Liebsch | Bernhard H.F. Taureck

Trostlose Vernunft?

Vier Kommentare zu Jürgen Habermas'
Konstellation von Philosophie und Geschichte,
Glauben und Wissen

Meiner

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische
Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-3971-6

ISBN eBook 978-3-7873-3972-3

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2021. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53, 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Satz: Jens-Sören Mann. Druck und Bindung: Stückle, Ettenheim. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

INHALT

Vorwort 7

Kapitel I · Geschichtliche Perspektiven ›heil-loser Vernunft

Jürgen Habermas’ implizite Geschichtsphilosophie –
und was sie vermissen lässt 15

Burkhard Liebsch

1. Geschichte der Philosophie als Philosophie der Geschichte? 17 |
2. Rückblick auf Herder 25 | 3. Zur geschichtsphilosophischen
Dimension kommunikativer Rationalität 28 | 4. Verarmung kom-
munikativer Vernunft und autonomer Selbstbestimmung 39 |
5. Geschichte als Lernprozess? 45 | 6. Gegenthesen 56 | 7. Schluss 69

Kapitel II · Philosophie und religiöser Glaube

Versuch weiterführender Überlegungen
in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas 73

Bernhard H. F. Taureck

Einleitung 75 | 1. Das thematische Spektrum. Das Ziel: Fortsetzung
des philosophischen Denkens 75 | 2. Religionskritik und die Rück-
kehr des Heiligen 79 | 3. Elemente und Modelle des Profanen und
des Sakralen 84 | 4. Erstes Beispiel: Die scholastische Mittelalterzeit
86 | 5. Zweites Beispiel: Was in der Zeit Machiavellis geschah 97 |
6. Drittes Beispiel: Die Zeit Kants, Goethes, Hegels, Schleiermachers
105 | 7. Transzendenz: Wozu christliche Gläubigkeit dient. Nietz-
sches verfehlte Rechtfertigung des Christentums 113 | 8. Die *fides*
qua und die *fides quae* bei Habermas 115 | 9. Inwiefern universali-
siert das Christentum den Sinn der Achsenzeit? 118 | 10. Was bedeu-
tet religiöser Glaube? 121 | 11. Luther: Erlösung als selbstentzweiter
Glauben 125 | 12. Gott als Abgrund bei Kant und Einsamkeit Gottes
bei Hegel 132

Kapitel III · Rückhaltlos verweltlicht?

Philosophie vor ihrer Auflösung oder Verwirklichung 147

Burkhard Liebsch

1. Nichtendenwollende Moderne 149 | 2. Praktische Perspektiven
trostloser Philosophie 152 | 3. Da-sein, Geschichte und Gewalt
160 | 4. Vom Bedürfnis nach Selbstvergewisserung zur Sensibili-
tät 164 | 5. Konterkarierte Rationalität 170 | 6. Endlich in der
Welt angekommen? 173 | 7. Ausgesetzt und ausgeliefert? 180

Kapitel IV · Beantwortung der Frage:

**Welche verborgene Rolle spielt Habermas' demokratisches
Projekt in seinem *Opus magnum* von 2019? 185**

Bernhard H. F. Taureck

1. Drei Optionen 187 | 2. Demokratie als Projekt 191 | 3. Die über-
sehene Aspekt Differenz einer künftigen Demokratie 194 | 4. Inwie-
fern demokratisch-selbstbezügliche Herrschaft des Allgemeinen
zur Selbstzerstörung des Staatsvolkes führen würde 197 | 5. Inwie-
fern Habermas an die US-Republik unter dem Namen einer »Demo-
kratie« anknüpft 199 | 6. Welcher Topologie folgt Habermas? 206 |
7. Votum für eine Erweiterung der okzidental Rationalität durch
die Weisheitslehren des Laotse als Konsequenz aus der Achsen-
zeit 206

Anmerkungen 215

Namenregister 243

VORWORT

Wir befinden uns gegenwärtig politisch-ökologisch in einer verfahrenen, hyperkomplexen globalen Lage, in die wir nicht zuletzt durch Exzesse technischen und ökonomischen Könnens geraten sind, dem seit langem nicht nur fatale destruktive Begleiterscheinungen und Kehrseiten vorgerechnet werden. Sie werfen auch die *radikale* Frage nach Ursachen auf, die eine instrumentelle, an berechenbarem Gewinn orientierte Mentalität selbst – und nicht etwa bloß die von ihr mitzuverantwortenden Kollateralschäden – zu revidieren zwingen. Ist diese Mentalität tief in der Anthropogenese verwurzelt? Oder in einer missverstandenen Auffassung des biblischen Imperativs, sich die Erde ›untertan‹ zu machen? Ging daraus langfristig die in der Neuzeit verbreitete Geringschätzung der Natur hervor, zu deren *maître et possesseur* sich ökologisch außerordentlich ignorante, im Grunde rücksichtslose, juridisch nur mit Mühe in Schach zu haltende Subjekte aufgeworfen haben, die sich in ihrem Willen zu immer mehr Macht in gewaltsame Antagonismen verstrickten, aus denen längst auch Kriege, die noch Hegel als zu geistigem Fortschritt dienlich meinte rechtfertigen zu können, keinen wenigstens vorübergehenden Ausweg mehr weisen? Betreffen diese radikalen Fragen eine spezifisch westliche Pathologie der Geschichte, der wir in Europa rest- und alternativlos verfallen sind, oder hat sie ungeachtet immer wieder gewiesener Auswege längst die im Entstehen begriffene Weltbürgergesellschaft erfasst? Wie auch immer man diese Fragen im Einzelnen beantworten wird, nicht zu bestreiten ist, dass sie Teil einer derzeit rigorosen nachträglichen Prüfung aller uns geschichtlich geradezu ausmachenden Überlieferungen sind, auf die wir in der Suche nach »Selbstvergewisserung« – ein von Jürgen Habermas oft verwendetes Wort – weniger denn je einfach zurückgreifen können.

Es sind die aus der weltfremden Ferne ihrer Biogenese zu uns stoßenden Nachkommen, unsere Kinder und Kindeskinde, die,

sobald sie ›alt genug‹ sind, von uns wissen wollen, was es mit der Welt auf sich hat, in der sie sich zu ihrem Erstaunen und Erschrecken vorfinden, ohne dass sie irgendjemand um ihre vorherige Einwilligung gefragt hätte (oder hätte fragen können). Mit umso mehr Recht fragen sie gegenwärtig, wie es zur aktuellen Verfassung dieser zugleich technisch außerordentlich fortgeschrittenen *und* ökologisch destruktiven Welt kommen konnte. Welchen Anteil hatte und hat weiterhin daran neben unserem konkreten Verhalten auch unser Denken, auf das gerade die Philosophen so überaus stolz sind, die es mit Hegel, Husserl oder Heidegger als angeblich ursprünglich europäisches für sich in Anspruch nehmen? Machen sie nicht im Grunde immer noch glauben, an ihrem Denken werde die Welt genesen und nicht etwa zugrunde gehen – vorausgesetzt, man begreift es als ›auf-den-Grund-gehendes‹ und zugleich ›Gründe gebendes‹? Wie auch sollte die Welt an einer derart aufgefassten Vernunft Schaden erleiden?

In einer weltgeschichtlichen Situation, wo uns derart radikale Fragen bedrängen und verunsichern, ist es ein riskantes Unterfangen, mit einer Besinnung auf den Zusammenhang von Geschichte und Philosophie aufwarten zu wollen, wenn sie sich nicht einfach auf ›Philosophiegeschichte‹ beschränken soll, die allenfalls von ›akademischem‹ Interesse wäre. Riskant ist es besonders deshalb, weil ein solcher Versuch damit rechnen muss, überbordenden, keinesfalls auf unsere ›geistige‹ Geschichte reduzierbaren Fragen wie den angedeuteten in der Gegenwart ausgesetzt zu werden, die den Sinn jedes Versuchs tangieren, Philosophie und Geschichte mit Blick auf die Gegenwart *so* in Beziehung zu setzen, dass man sich davon auch etwas für die gegenwärtig so eminent gefährdet erscheinende Zukunft unserer Nachkommen versprechen kann.

Mit seinem jüngsten, hier diskutierten Werk *Auch eine Geschichte der Philosophie* (2019) zielt Habermas ja keineswegs nur auf die Vergangenheit dieser Disziplin, wie es auf den ersten Blick den Anschein haben mag, sondern mitten ins Herz unserer politischen Gegenwart; und zwar mittels zweier begrifflicher Hebel (Wissen und Glauben), die er in der Überzeugung neu zu konfigurieren verspricht, dass bloß instrumentelle und epistemische Weltverhältnisse, wie sie die okzidentale Welt bislang bestimmt haben,

genauso in eine Sackgasse führen wie »gläubige«, im weitesten Sinne religiöse, die sich über alle kognitiven, kritisch zu prüfenden Ansprüche hinwegsetzen. Deshalb sucht Habermas nach Verschränkungen von Wissen und Glauben, die offenbar keine dialektische Synthese zulassen, sondern einander widerstreiten und vielfache Konflikte heraufbeschwören, sich aber auch gegenseitig herausfordern und es dabei verhindern, dass wir uns als epistemische oder religiöse Subjekte je selbst genügen. Das ist, glücklicherweise, muss man wohl sagen, ausgeschlossen, wo es sich bei der fraglichen Zeit, die es gedanklich zu begreifen gilt, wie bei Habermas um eine *gesellschaftliche Zeit* bzw. um *die Zeit vergesellschafteten Lebens* handelt, dem wir nach der Überzeugung vieler seit langem geradezu restlos ausgeliefert zu sein scheinen. So befindet François Ewald, es gebe schlechterdings »kein Außerhalb der Gesellschaft« mehr.¹ Wie viele andere auch scheint er sich mit einer transzendenzlosen, sich vollkommen selbst genügenden Immanenz ohne Weiteres arrangieren zu wollen. Dabei müsste er doch wissen, wie sehr sich gerade im vergangenen 20. Jahrhundert Autoren unterschiedlichster Provenienz darum bemüht haben, zu zeigen, dass niemand je in jener Zeit und in der Geschichte aufgehen kann, in der sie praktisch und narrativ Gestalt annimmt. Dokumentiert die Geschichte nicht über weite Strecken unsere radikale Auslieferung an die Schrecken einer Gewalt, die auf Auswege und Fluchten aus aller Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit zu hoffen zwingt, sei es in meditativer Versenkung, im weltabgewandten Exil eines Eremiten oder in negativ-theologischer Ausrichtung auf das Andere von Zeit und Geschichte? Dennoch, oder vielmehr gerade deswegen, insistierte Imre Kertész, der Auschwitz überlebt hat, liege das »Heil des Menschen« zwar »außerhalb seiner geschichtlichen Existenz – jedoch nicht in der Vermeidung geschichtlicher Erfahrungen, im Gegenteil, in ihrem Erleben, ihrer Aneignung und der tragischen Identifizierung mit ihnen«. Das Wissen erschien ihm sogar als »die einzig würdige Rettung, das einzige *Gut*«. ² Das schreibt einer, dessen einziges Zuhause nach seinem eigenen Bekunden das Exil war – fern von »jeder möglichen Zuflucht« – und der in seinem »ausgesetzten Leben« allen »grauenhaften Siegen« zu widerstehen versprach und dabei doch wusste, dass die unaufhebbare Negativität seiner (und unserer) »ausgesetzten Gegenwart«³, in der das Exil zu einer allge-

meinen »Befindlichkeit« zu werden scheint⁴, etwas Besseres herbeizuführen versprechen muss.

Wie auch immer aber jene vergesellschaftete Zeit, der sich viele, allen voran Fundamental- und Radikaldemokraten, offenbar restlos zu überantworten bereit sind, praktisch geschichtliche Form annimmt und in Richtung auf eine womöglich zu fördernde, zu bejahende Zukunft auszurichten wäre (eine politische Hauptsorge nicht nur von Habermas) – sie kann nicht über all das verfügen, was unter Titeln wie Exteriorität, Außen, Neutralität, Reales, unaufhebbare Alterität und radikale Fremdheit von Emmanuel Levinas über Michel Foucault, Maurice Blanchot und Jacques Lacan bis hin zu Bernhard Waldenfels zur Sprache gebracht und gegen eine »Alteritätsvergessenheit« (Marcel Hénaff) in Stellung gebracht worden ist, die einen Grauschleier indifferenter Immanenz über alles und jeden zu legen droht. Angeblich leben wir durch und durch in Wissensgesellschaften; und Algorithmen drohen wirklich »alles«, jedenfalls alles Verwertbare, über uns in Erfahrung zu bringen. Aber ist die Rede von Erfahrung hier nicht bloß noch eine *façon de parler*, eine abgedroschene Redensart? Kann von Erfahrung im Ernst überhaupt noch die Rede sein, wo jegliche radikale Alterität »vergessen« und wie bei Habermas unbesehen einer »Aneignung« von allem und jedem das Wort geredet wird?

Wie auch immer es sich damit verhalten mag: Derartige, das philosophische Denken des 20. Jahrhunderts umtreibende, erstaunlicherweise bei Habermas allerdings kaum abgebildete Fragen (von den Genannten werden nur Foucault und Levinas ohne weitere Diskussion wenigstens flüchtig gestreift) verlangen nach gastlichen Orten, an denen sie aufzuwerfen wären, ohne dass immer schon vorentschieden wird, was wir im Hinblick auf denkbare Antworten wissen oder glauben können, sollen, dürfen ... – und wen dieses vielleicht problematischste aller Personalpronomen (»wir«) überhaupt meint. Suggestiert es nicht eine Einheit, ein Einverständnis oder eine Gemeinschaft aller Menschen, von der man sich vielerorts weiter entfernt denn je, mag es um eine *in statu nascendi* sich befindende Welt-Gesellschaft politisch stehen, wie es wolle? Nach wie vor droht man sich gegenseitig atomare Verstrahlung und terroristische Vernichtung an; weitgehend ungehindert verwüsten die Einen die ökologischen Lebensgrundlagen der Anderen; und

ein desozialisiertes, gegen öffentliche Supervision weitgehend abgeschirmtes Finanzkapital setzt mit seinem *high frequency trading* quasi täglich alles aufs Spiel. Was vermag in derart vergesellschafteten Zeiten noch jenes Wissen, das in der aristotelischen *Metaphysik* als geradezu selbstverständliches Worumwillen menschlichen Lebens beschrieben wird? Und was erst irgendein Glaube, der sich darum scheinbar gar nicht schert?

Mit und gegen Habermas sind nicht zuletzt diese Fragen neu und radikal aufzuwerfen. Wir streben mit den folgenden vier Beiträgen selbstverständlich keinen vorzeitigen Abschluss der Debatte an, die seine beiden Bände anstoßen werden. Zudem wollen wir keine probaten, vermeintlich besseren, gar globalen ›Lösungen‹ für die Problematik einer zeitgemäßen Konfiguration von Wissen und Glauben offerieren, die bei Habermas eigentümlich überpolitisiert erscheint und alles, was kommunikativer Rationalität entgeht, einem am Ende in jeder Hinsicht ›trostlosen‹, ›privaten‹ und (im altgriechischen Sinne des Wortes) ›idiotischen‹ Leben überlässt.

Das von Habermas mehrfach wiederholte Eingeständnis ist bezeichnend genug, der im Grunde einzige Inhalt seines Projektes sei die schrittweise verbesserte Institutionalisierung von Verfahren vernünftiger kollektiver Willensbildung, die weit über das Politische hinaus rationalisierend in die sogenannte Lebenswelt eingreife, aber keinerlei Trost biete angesichts unserer vielzitierten Endlichkeit, mannigfaltigen politischen Scheiterns und der Verzweiflung angesichts des Versagens von Staat, Recht und transnationalen Organisationen – eines Versagens, das uns gegenwärtig drastisch vor Augen geführt wird, wo populistische Akteure jenseits und diesseits des Atlantiks erfolgreich auch den demokratischen ›Geist‹ eben der Institutionen von innen unterhöhlen, auf die viele ihre kosmopolitischen Hoffnungen gesetzt haben.

Das Eingeständnis der Trostlosigkeit sollte aber auch jedem eine Warnung sein, der ernsthaft glaubt, *mehr* versprechen zu können (ohne dabei Gefahr zu laufen, etwa in eine trivialisierte Beratungsphilosophie abzugleiten, die das Elend der Welt womöglich nur kaschiert). Vorläufig erlauben wir uns im Folgenden denn auch lediglich heterodoxe Nachfragen mit Blick auf von Habermas teils ignorierte, teils anders rekonstruierte Überlieferungen, aber auch mit Rücksicht auf praktische Herausforderungen der Gegenwart und

einer Zukunft, der mit kommunikativer Rationalität allein, wie sie Habermas unentwegt verteidigt, nicht beizukommen sein wird.

In einer heroischen Denkbewegung versucht Habermas die griechische Metaphysik, ihre christliche Fortsetzung, die Renaissance, Kant, den Deutschen Idealismus und den nachfolgenden Aufbruch der Philosophie in Richtung einer *terra incognita* als Lernprozess zu verstehen, wobei zugleich fernöstliche Varianten der Achsenzeit mitbedacht werden. Habermas bleibt dabei vergangenheitsorientiert, während er zugleich bemüht ist, seine von ihm dargestellte Vergangenheit als Wissensvoraussetzung der Gestaltung einer universellen Zukunft nahezulegen. Dabei kommt Marxens Vision, dass das Reich der Freiheit nicht in der Vergangenheit, sondern in der Zukunft liegt, allerdings zu kurz. Zugleich gebührt ihm das Verdienst, Philosophiegeschichte nicht bloß als Spur eines erloschenen Lebens zu beschreiben, sondern als Weg, den vielschichtiges Denken weiterhin selbst zu bahnen hat. Während der Grundkatastrophe des Ersten Weltkriegs verfasste 1917 der Lyriker Antonio Machado im am Krieg nicht beteiligten Spanien jenes bekannte Gedicht über den Weg:

Wanderer, es sind deine Spuren
der Weg, sonst nichts;
Wanderer, es gibt keinen Weg,
was Weg ist, entsteht gehend.
Gehend entsteht Weg,
und blickst du zurück,
so siehst du den Pfad,
zu dem du nie mehr zurückkehrst.
Wanderer, es gibt keinen Weg,
es gibt eine Kielspur im Meer.⁵

Machados Zeilen fassen auch die prekäre Lage des philosophischen Denkens zusammen. Das Vergangene wird Zukunft, die neu zu bahnen ist. Es kommt – als nicht-apokalyptische, sondern eher als im griechischen Sinn tragische Offenbarung – darauf an, dass man dessen innewird, was man zuvor bereits ohne Wissen innehatte.

Nachdem beide Autoren im Zuge eines über einjährigen Dialogs gemeinsam zu ermitteln versucht haben, wie heute der *Krieg als Drohung* zu verstehen ist⁶, setzen sie hier zum zweiten Male zu

einer gemeinsamen, komplementären, aber mit Absicht nicht dialektisch synthetisierten Einschätzung der *Gewalt der Gegenwart* an. Weit mehr als Habermas beunruhigt uns diese Gewalt; und wir sind gemeinsam davon überzeugt, dass sie ›uns alle‹ betrifft und zur Auslotung künftig noch zu begehender Wege zwingt. ›Uns‹, das heißt: jeden einzelnen, jeden als Einzelnen, unverfügbar Anderen, und alle Menschen weltweit, die in ihrer unaufhebbaren Alterität dennoch zusammengehören – was sie wenigstens negativ vor allem die Gewalt lehren müsste, die sie in ihren politischen Verhältnissen derart heraufbeschwören, dass sie diese ganz zu ruinieren droht. Diese Sorge teilen wir mit Habermas. Anders als er aber haben wir heterogene, irreduzibel vielstimmige Überlieferungen im Blick, die dazu verhelfen sollten, diese Verhältnisse so weit wie möglich aufzuklären. Und wir sind uns mehr als Habermas dessen bewusst, dass das Denken dabei nicht umhinkann, von dem zu zeugen, was ihm inkommensurabel bleibt, ohne sich in Wissen oder Glauben ›aneignen‹ zu lassen.

Ob in Formen des Wissens, des Glaubens oder vernünftiger Freiheit, bei Habermas dient letztlich alles genau dem: der *Aneignung*, wie sein vielleicht wichtigster, aber auch verräterischster operativer Begriff lautet. Dieser zeigt verlässlich an, wo es an fälliger Distanz zur Last des so überaus gewaltträchtigen geistigen Erbes fehlt, das Habermas unentwegt für eine offenbar als vorbildlich betrachtete Rationalität genuin okzidentaler Herkunft in Anspruch nimmt. Was wir hier vorlegen, lässt sich in dieser Perspektive als Zwischenstation im Prozess weiterer Distanzierung verstehen, die weder diese Rationalität einfach verwerfen soll noch auch vergessen darf, was ihr inkommensurabel bleibt. Bedenken wir auch dies: Wenn uns Monate einer seit langem drohenden und dann betäubend peripher und zentral einsetzenden Pandemie inzwischen von uns selbst trennten, folgt dann aus Habermas und den hier vorgestellten Gedanken die Frage: Dass wir uns dort sammeln könnten, wo zuvor nur Ausweglosigkeit vermutet wurde?

BL/BT, im September 2020

KAPITEL I

Geschichtliche Perspektiven ›heilk-loser Vernunft

Jürgen Habermas' implizite Geschichtsphilosophie –
und was sie vermissen lässt

– *Burkhard Liebsch* –

Es steht außer Frage, daß keines der historischen philosophischen Systeme in der Lage war, [den geschichtlichen Menschen] gegen den Schrecken der Geschichte zu verteidigen.

Mircea Eliade¹

Hier müssen wir, wider die mächtige Sprachlosigkeit, zu sprechen beginnen.

Peter Härtling²

1. Geschichte der Philosophie als Philosophie der Geschichte?

Philosophen, die ihre Berufung in weitgehend dekontextualisierter Begriffsanalyse sehen, wird nachgesagt, sie glaubten, ihr analytisches Tun mache Erinnerung an die Genealogie der von ihnen bearbeiteten Begriffe weitgehend überflüssig, Philosophie komme insofern ohne Geschichte aus. (Woraus Kontrahenten unnach-sichtlich den Schluss ziehen, in diesem Fall komme die Geschichte ohne Weiteres auch ohne solche Begriffsarbeiter aus.) Die gegenteilige Position besagt, Philosophie gehe in ihrer eigenen Geschichte auf. Philosophie und Geschichte der Philosophie wären dann im Grunde dasselbe – zumal wenn es sich nur um Fußnoten zu Platon handelt, wie manche meinen (1/432, 772 f. ³). Zumindest seit Platon ›dreht sich‹ Philosophie demnach um das, was dieser in der Form einer Wiederholung fingierter sokratischer Dialoge vorgedacht hat, bietet seitdem aber »nichts Neues unter der Sonne«. Dieses noch von Hegel in seinen Vorlesungen über die Vernunft (in) der Geschichte in Anlehnung an das Buch *Kohélet* (1.10) wiederholte Diktum würden die Philosophen zumindest mit Blick auf die Geschichte ihrer Disziplin bis heute nur bestätigt finden.⁴ Was diese Geschichte inzwischen hervorgebracht hat, nimmt sich so gesehen aus, als sei es gleichsam vorgezeichnet gewesen in ihren Anfängen, die nachträglich als Ursprünge erscheinen.

Habermas schließt sich weder der einen noch der anderen Richtung an. Weder will er ahistorische Begriffsanalyse betreiben noch auch die Philosophie, die ihm vorschwebt, in deren Geschichte aufgehen lassen. Vielmehr glaubt er, dass sie originäre, in unserer Gegenwart sich stellende Probleme aufwirft, deren Vorlauf seine Geschichte der Philosophie zu rekonstruieren unternimmt. Letztere entspringt auf diese Weise einer nachträglichen Deutung dessen, was die Anfänge der Philosophie freigesetzt haben. Von diesen Anfängen her lassen sich allerdings vielfältige Geschichten der Philosophie nacherzählen. Der bestimmte Artikel kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass sie unvermeidlich selbst vom Plural affiziert wird. Wie die Vielzahl der bereits vorliegenden Philoso-

phiegeschichten in der Einheit *einer* philosophischen Geschichte aufgehen können soll, weiß offenbar niemand anzugeben. Die Geschichte der Philosophie, die alle bereits erzählten Geschichten der Philosophie(n) in sich aufheben würde, gibt es nicht und kann es auch nicht geben. Letztere erweisen sich als genauso inkompossibel wie plurale Perspektiven, die sich nicht zum Gesamtbild einer Stadt oder gar des Universums zusammensetzen lassen (wie es einst Leibniz vorschwebte). Habermas hält sich mit verschiedenen Geschichten von diversen Philosophien allerdings gar nicht erst auf. Vielmehr liegt ihm an einer normativen Rekonstruktion einer Vorgeschichte des gegenwärtig als richtig Eingesehenen, das er als geschichtlich orientierungswirksam zur Geltung bringen möchte, also so, dass es in gegenwärtig sich abspielende und zukünftige Geschichte eingreifen kann. Ohne den geringsten, ohnehin nicht zu erfüllenden Anspruch auf Vollständigkeit des historisch Vergegenwärtigten will Habermas Letzteres in praktischer Absicht so rekonstruieren, dass es reale Geschichte rational auszurichten erlaubt. Was unter dem Titel *Auch eine Geschichte der Philosophie* präsentiert wird, zielt in Wahrheit geschichtsphilosophisch auf Rationalitätsansprüche, denen weiterführende geschichtliche Prozesse gerecht werden sollen, sofern sie eine Angelegenheit menschlicher Praxis und Willensbildung sind.

Aber ist das Attribut ›geschichtsphilosophisch‹ nicht ganz und gar obsolet? Bezieht es sich nach klassischem Verständnis nicht auf die Einheit einer alles und jeden umfassenden Geschichte, die (ungeachtet diverser Rehabilitierungsversuche) längst zerfallen bzw. nicht mehr glaubwürdig darzulegen ist? Heute hat alles (s)eine Geschichte. Die Wassermühle als überholte Technik ebenso wie das Wasser selbst, transnationale Machtgefüge ebenso wie jeder Einzelne, ja sogar das angeblich infolge eines »Urknalls« entstandene Universum und auch die sogenannte Dunkle Materie und Energie, aus der es nach aktuellem physikalischem Erkenntnisstand überwiegend besteht. Sind nicht selbst die kleinsten subatomaren Partikel aus Anderem entstanden? Die entsprechenden Genealogien bewahrheiten sich indessen erst heute, in unserer Gegenwart.

Heute gilt als weitgehend unbestritten, dass es lange keine ›Geschichte‹ im Singular gab, allenfalls Geschichten. Reinhart Kosellecks Rede von einem Kollektivsingular Geschichte ist in diesem

ANMERKUNGEN

¹ F. Ewald, *Der Vorsorgestaat*, Frankfurt/M. 1993, 484, 489.

² I. Kertész, *Die exilierte Sprache. Essays und Reden*, Frankfurt/M. 2004, 131.

³ I. Kertész, *Letzte Einkehr. Ein Tagebuchroman*, Reinbek ²2016, 289.

⁴ C. Wolf, *Voraussetzungen einer Erzählung: Cassandra. Frankfurter Poetik-Vorlesungen*, Darmstadt, Neuwied ⁸1984, 105.

⁵ »Caminante, son tus huellas / el camino, y nada más; / caminante, no hay camino, / se hace camino al andar. / Al andar se hace camino, / y al volver la vista atrás / se ve la senda que nunca / se ha de volver a pisar. / Caminante, no hay camino, / sino estelas en la mar.«

⁶ B. H. F. Taureck, B. Liebsch, *Drohung Krieg. Sechs philosophische Dialoge zur Gewalt der Gegenwart*, Wien, Berlin 2020.

Kapitel I: Geschichtliche Perspektiven ›heil-loser Vernunft

S. 15

¹ M. Eliade, *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr* [1949], Frankfurt/M. 1986, 173.

² P. Härtling, »Wer vorausschreibt, hat zurückgedacht«. *Essays*, Frankfurt/M. 1990, 62.

³ J. Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie. Bd. 1/2*, Berlin ³2019. Verwiesen wird auf diese beiden Bücher hier und im Folgenden mit Band- und Seitenangabe nach einem Schrägstrich.

⁴ *Neue Jerusalemer Bibel*, Freiburg i. Br. 1985, 894; G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Bd. I. Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg 1994, 51 (= VG); B. Chaouat, *Is Theory Good for the Jews? French Thought and the Challenge of the New Antisemitism*, Liverpool 2017, 85.

⁵ R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt/M. 1989, 130.

⁶ Vgl. H. White, *Die Bedeutung der Form. Erzählstrukturen in der Geschichtsschreibung*, Frankfurt/M. 1990, 11–39; A. Momigliano, *Wege in die alte Welt*, Frankfurt/M. 1995.

⁷ J.G. Droysen, *Historik*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977.

⁸ R. Brinkman, *Abriß der Geologie, Bd. I*, Stuttgart 1965, 79; Vf., »Menschen: Reste, Zeugnisse und Spuren. Ricœur mit und gegen Foucault gelesen«, in: *Renaissance des Menschen? Zum polemologisch-anthropologischen Diskurs der Gegenwart*, Weilerswist 2010, Kap. VIII.

⁹ Vf., »Kritische Kulturphilosophie als restaurierte Geschichtsphilosophie? Anmerkungen zur aktuellen kultur- und geschichtsphilosophischen Diskussion mit Blick auf Kant und Derrida«, in: *Kantstudien* 98 (2007), Heft 2, 183–217.

¹⁰ Vgl. mit Blick auf Polybios, die Stoa und Augustinus A. Funkenstein, *Jüdische Geschichte und ihre Deutungen*, Frankfurt/M. 1995, 22 ff.; K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* [1949], Hamburg, Frankfurt/M. 1955.

¹¹ Vf., *Verzeitlichte Welt. Zehn Studien zur Aktualität der Philosophie Karl Löwiths*, Stuttgart 2020; vgl. VG, 87.

¹² K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* [1953], Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1979.

¹³ J. Habermas, *Philosophisch-politische Profile. Erweiterte Ausgabe*, Frankfurt/M. 1984, 195–216.

¹⁴ H. Vretska, »Einleitung«, in: Thukydides, *Der Peloponnesische Krieg*, Stuttgart 1990, 3–39, hier: 37 f.

¹⁵ E. Morin, A. B. Kern, *Heimatland Erde*, Wien 1999, 189.

¹⁶ E. Hornung, *Geist der Pharaonenzeit*, München 1992; J. Assmann, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa*, München, Wien 2000; P. Antes u. a., *Der Islam. Religion – Ethik – Politik*, Stuttgart 1991.

¹⁷ P. L. Berger, *Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz*, Frankfurt/M. 1981.

¹⁸ Vgl. R. Langthaler, *Geschichte, Ethik und Religion im Anschluss an Kant, 2 Bde.*, Berlin 2014.

¹⁹ Beide insistieren gegen Gottfried Wilhelm Leibniz darauf, dass es einen alles umfassenden Über-Blick genauso wenig geben kann wie einen *view from nowhere* (T. Nagel, *Der Blick von nirgendwo*, Frankfurt/M. 1992, Kap. IV), auf den Habermas mehrfach Bezug nimmt. Vgl. 2/232, 238, 311, 337.

²⁰ Wie Johann C. Gatterer, Isaak Iselin u. a.; vgl. zum Kontext U. Muhlack, *Geschichtswissenschaft im Humanismus und in der Aufklärung. Die Vorgeschichte des Historismus*, München 1991.

²¹ J. G. Herder, »Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit« [1774]; zit. n. Herders *Werken in fünf Bänden*, Berlin, Weimar 1982, 39–137. In diesem Abschnitt zitiert mit bloßer Seitenangabe im Text.

²² Wie wenig später auch Goethe, von dem Eckermann sinngemäß berichtet, er habe befürchtet, vor lauter Aufklärung nicht einmal mehr »nach Amerika flüchten« zu können, »denn auch dort wäre es schon zu helle«, und »ich würde nicht zu bleiben wissen«. J. P. Eckermann, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, Stuttgart 1994, 91.

²³ Zu Herder vgl. 1/9; 2/390, 421 f. Erstaunlicherweise bleiben Herders *Ideen*, soweit ich sehe, unerwähnt. Wie Habermas in diesem Zusammenhang

NAMENREGISTER

- Abraham 37
Abu Ali ibn Sina (Avicenna) 221
Adorno, T. W. 43, 161, 163
Agamben, G. 163, 178
Améry, J. 44, 161
Anaxagoras 112, 145
Anders, G. 163
Antelme, R. 44, 163
Antigone 62
Arendt, H. 22, 35, 43, 163, 178, 201, 205, 223, 234
Aristoteles 19, 42, 46, 57, 91 f., 103, 105, 137 f., 140–145, 184, 187, 196, 221, 240
Asad, T. 143
Attis 79
Augustinus 77 f., 85, 93, 97, 116, 208, 216
Augustus 85, 211

Babeuf, F. N. 200
Bach, J. S. 104
Bachelard, G. 160
Baldwin, J. M. 64, 166, 223
Balibar, É. 67
Barth, K. 81–84
Barthes, R. 38 f.
Baudelaire, C. 75, 133
Bauman, Z. 163
Beauvoir, S. de 47
Beckett, S. 207
Benjamin, W. 44, 50, 161 ff.
Benn, G. 86
Blair, T. 223
Blanchot, M. 10, 43 f., 163 f.

Bleicken, J. 240
Bloch, E. 124, 161
Blumenberg, H. 22
Böckenförde, E.-W. 188
Boethius 152, 183
Bonald, L.-G.-A. de 110, 202
Bonifaz VIII. 88
Bossuet, J.-B. 202
Brague, R. 221
Brecht, B. 207
Briand, A. 181
Brunkhorst, H. 218
Buber, M. 36, 61, 157, 221
Buddha 118
Bühler, K. 37 f.
Burckhardt, J. 86, 98–100, 210

Calderón de La Barca, P. 141
Calvin, J. 127
Camus, A. 47
Canguilhem, G. 231
Cassirer, E. 160
Cavaillès, J. 219
Chaouat, B. 231
Chladenius, J. M. 28
Chomsky, N. 201
Christus 78, 94 f., 116 f., 121, 127
Cicero, M. T. 209
Clastres, P. 50
Clausewitz, C. v. 22
Clemens III. 88
Cohen, H. 160
Collier, P. 237
Comte, A. 188
Condorcet 28

- Cyprian 122
- Dallmayr, F. 34
- Dante Alighieri 22, 75, 87, 91, 94 ff.,
99, 104, 113, 124
- Danto, A. C. 152
- Demokrit 119, 131
- Derrida, J. 24, 43, 50 f., 61, 67, 83 f.,
163 f., 175 f., 179, 194 f., 235
- Descartes, R. 35, 41, 77, 174
- Diagoras v. Melos 79
- Didi-Hubermann, G. 168
- Dilthey, W. 179
- Diogenes v. Sinope 158
- Diomedes 95
- Don Quijote 104, 213, 227
- Dostojewski, F. 75
- Duns Scotus 40 f.
- Dux, G. 220
- Eckermann, J. P. 216
- Ehrenberg, A. 235
- Eliade, M. 16
- Eliot, T. S. 208
- Emerson, R. W. 204
- Empedokles 141
- Epikur 138
- Erasmus v. Rotterdam 100, 128
- Ewald, F. 9
- Faust 105 f., 110 ff., 145
- Festinger, L. 47
- Feuerbach, L. 57, 173, 175, 231
- Fichte, J. G. 35, 108, 174, 228
- Ficino, M. 99
- Fikielkraut, A. 44
- Fischer, J. 223
- Flaig, E. 240
- Flasch, K. 129
- Floyd, G. 220
- Foucault, M. 10, 219, 227, 235
- Franco, F. 124
- Franz, A. 115
- Freud, S. 24, 189
- Friedrich, H. 192
- Fritz, K. v. 240
- Fukuyama, F. 54, 187 f.
- Gadamer, H.-G. 219
- Garcès, M. 225
- Gatterer, J. C. 216
- Gattinara, M. 98
- Gianotti, D. 97, 99, 102 ff.
- Gilson, É. 151
- Ginsburg, A. 201
- Giotto 96
- Girard, R. 50
- Goethe, J. W. 75, 79, 105 f., 110 f., 132,
134, 145, 190, 210, 212 f., 216
- Goya, F. de 168
- Gregor VII. 87
- Gripp, H. 76
- Groethuysen, B. 158
- Guicciardini, F. 97, 99, 101 ff.
- Haller, A. v. 132, 135
- Hamlet 207
- Härtling, P. 16, 234
- Harder, R. 230
- Harnack, A. v. 78
- Hazard, P. 235
- Hegel, G. W. F. 8, 17, 23 f., 28, 33 f., 36,
46, 49, 51 f., 54, 65 ff., 75, 86, 101,
105 f., 112, 130 ff., 137, 140–145, 151 f.,
160 f., 173, 179, 183 f., 187–190, 193 f.,
197 f., 200, 239
- Heidegger, M. 8, 31, 133, 179, 238
- Heine, H. 193
- Heinrich IV. 88
- Hénaff, M. 10
- Herder, J. G. 24–28, 216, 218, 221
- Hesiod 209, 211, 213
- Hiob 181
- Hobbes, T. 51, 61, 66 f., 181
- Hobsbawm, E. 22
- Hölderlin, F. 154