

Wolfram Högge

Staatspreis NRW  
für Jürgen Habermas

Laudatio  
Die Rettung des Teilnehmers

7.11.2006  
Hotel Petersberg

Wenn ein Denker, wie Jürgen Habermas zweifellos, in seiner Epoche weltweit Aufmerksamkeit und Anerkennung erfährt, darf man sich neugierig und durchaus ungeniert fragen, woran das liegt. Was macht die schwache, weil normalerweise waffenlose Kraft des Gedankens zu einer starken?

Um waffenlose Kraft geht es hier in der Tat. Denn mit dem Revolver in der Hand oder einem Maschinengewehr im Anschlag wird jeder noch so primitive und vulgäre Gedanke in Befehlsform stark. Allerdings handelt sich dann nicht eigentlich um eine Stärke des Gedankens, sondern um die seiner bewaffneten Präsentation.

Es genügt also nicht, wie Marx dem ungestümen Weltverbesserer zu bedenken empfiehlt, es genügt ja nicht, daß der Gedanke *top down* zur Wirklichkeit drängt, die Wirklichkeit muß auch *bottom up* zum Gedanken drängen.<sup>1</sup>

Erst dann, so darf man vermuten, wenn der Philosoph genau solchen Gedanken Ausdruck verleiht, in denen ein großer Teil der Mitmenschen seiner Epoche sich ausgesprochen fühlt, so daß also eine Zeit in *seiner* Stimme *ihre* Stimme vernimmt, erst dann kann geschehen, daß die Kraft des Gedankens als eine *pfingstliche* Macht erscheint, die bloß das explizite Selbstverständnis einer Epoche ist. Empirisches Indiz für einen solchen tatsächlich seltenen Fall ist dies: solche Gedanken sind plötzlich in aller Munde.

So war es in der Tat 1968. In diesem Jahr erschien von Jürgen Habermas das Buch *Erkenntnis und Interesse*. Dieses Buch hatte ein ungemein befreiende Wirkung wie vielleicht vor ihm 1927 nur *Sein und Zeit* von Martin Heidegger. Denn in beiden Büchern trat eine Konzeption der Philosophie hervor, die sie aus ihrem überkommenen akademischen Selbstverständnis herausführt, freilich in

---

<sup>1</sup> Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, MEW Bd. 1, p. 386.

grundverschiedene Richtungen. Heidegger führte den Leser auf sehr konkrete und elementare Muster des Existierens. In diesen, so zeigte er in eindringlichen Interpretationen, sind schon Sinnressourcen implementiert, die wir meistens übersehen, obwohl sie unseren expliziten Verständnisbemühungen eine wirksame Erbschaft hinterlassen. Der Heidegger von *Sein und Zeit* machte, wie wir heute sagen würden, auf eine gegenüber Husserl erfrischende Weise Ernst mit dem performativen Sinn des Transzendentalen. In dieser Hinsicht sind die Intentionen von Jürgen Habermas durchaus mit denen Heideggers verwandt.

Allerdings führt er den Leser zu anderen Implikationen unserer theoretischen Bemühungen. Nicht wie Heidegger auf ontologisch charakterisierte Grundmuster des Existierens, sondern auf Muster tiefsitzender Interessen, die hier, wie Habermas in einer begrifflichen Neuprägung sagt, einen ‚erkenntnisleitenden‘ Status erhalten. Obwohl sie in dieser Hinsicht eine transzendente, sprich: erkenntnisermöglichende Funktion aufweisen, verlieren sie konzeptionell den Kontakt zur Naturgeschichte des Menschen dennoch nicht, sondern vertiefen ihr Verständnis.

Einem verblüfften Publikum akademischen Philosophierens demonstrierte Habermas 1968 in energischen und brillanten Interpretationen, daß Erkenntnistheorie zugleich als Gesellschaftstheorie entwickelt werden kann, ja muß, wenn sie der Weltständigkeit unserer Wissensbemühungen gerecht werden will. Wir betreiben Natur- und Geisteswissenschaften ja nicht einfach so, sondern weil wir etwas Spezifisches wissen wollen, und jedes Wollen folgt Interessen. Diese Interessengebundenheit auch der theoretischen Natur des Menschen war bislang der Erkenntnistheorie entgangen.

Wenn wir wissen wollen, wie etwas funktioniert, agieren wir ein *technisches* Erkenntnisinteresse aus. Wenn wir wissen wollen, was etwas bedeutet, ein

verständigungsorientiertes, *praktisches*, und wenn wir uns fragen, in welchem Kontext von undurchschaute[n] Zwängen gesellschaftlicher oder biographischer Art wir leben, ein *emanzipatorisches* Erkenntnisinteresse.

Entstehung und Zweck der theoretischen Natur des Menschen erschienen so zum ersten Mal in einem geschlossenen Zusammenhang, von dem eine unerhört suggestive Wirkung ausging, für die vor allem die Studenten empfänglich waren. Kein Wunder, denn sie wußten auf einmal, was der Sinn ihres theoretischen Treibens war: Es geht auf allen Feldern der Wissenschaften immer auch um die auf unterschiedliche Weise interessierte Menschheit in uns. Daß die Philosophie in diesem Kontext ihrem durch Habermas korrigierten Selbstverständnis nach als Sachwalterin eines ultimativ emanzipatorischen Erkenntnisinteresses erschien, war ein vollkommen neuer Ton, der auch dem politischen Engagementbedürfnis der sogenannten achtundsechziger Generation entgegenkam.

Natürlich wußte man auch, daß der Status der benannten erkenntnisleitenden und daher überindividuellen Interessen ein prekärer ist. Auch Habermas war das klar, wie er in der Einleitung zur Neuausgabe seines Buches *Theorie und Praxis* von 1971 freimütig einräumte und – wie immer in seinen Schriften - zur Diskussion einlud. Aber der kritische Effekt dieser Rückbindung der theoretischen Natur des Menschen auf ‚quasitranszendente‘ Interessen war eigentlich dieser: der forcierte Objektivismus einiger Wissenschaften vom Menschen, die einem dezidiert szientistischen Paradigma folgen, verlor schlagartig Kredit. Das ist auch heute noch von durchaus kritischer Relevanz. Vielleicht sogar mehr denn je, wenn man an die militanten reduktionistischen Programme nicht nur einiger Naturwissenschaftler, sondern auch von zeitgenössischen Philosophen denkt.

Habermas selbst hat das damalige Projekt, das sich noch einer *politischen Anthropologie* zurechnen ließ, nicht weitergeführt, sondern in einem neuen Anlauf

die Fundamente noch tiefer gelegt. Um eine solide Basis unserer Geltungsansprüche zu gewinnen, entwickelte er im Anschluß an Ergebnisse der analytischen Philosophie einen universalpragmatischen Ansatz. Verständigungsverhältnisse liefern aus den Prämissen ihrer Gelingensbedingungen die normative Folie für das, was wir als vernünftig und gerechtfertigt erklären können. Ferner bemüht er eine Rekonstruktion des historischen Materialismus, um die Naturgeschichte des Menschen als normativen Lernprozeß, in die Gesellschaften auch als ganze hineingestellt sind, denken zu können. Dieser Ausgriff mündete schließlich in den gewaltigen Entwurf einer *Theorie kommunikativen Handelns* von 1981, in dem die diskurstheoretischen Grundlagen einer runderneuerten kritischen Gesellschaftstheorie vorgestellt wurde, in die alle gesellschaftswissenschaftlichen Großprojekte seit Marx, Max Weber, Mead, Durkheim, Talcott Parsons et al. als theoretische Teilmengen eingeschmolzen bzw. mit Hegel ‚aufgehoben‘ sind. In diesem Entwurf ist nichts Geringeres ins Auge gefaßt als die Theorie einer sich diskursiv bewährenden Rationalität als kritische Theorie der Moderne. In diesem Projekt traut es sich eine gesellschaftstheoretisch ambitionierte Philosophie zu, ihre Zeit auf den Begriff gebracht zu haben. Dieser Anspruch ist seit Hegel von keinem Philosophen mehr erhoben worden. Habermas hat ihn, ohne daß er das vermutlich selber sagen würde, erneuert, aber nicht in einem spekulativen System, sondern in einer für empirische Ergebnisse der Sozialwissenschaften offenen Form.

Daß die normativen Formate, wie sie die ethischen Theorien unserer Zeit präsentieren, defizitär bleiben, solange sie den Anschluß an die Sphäre des Rechts nicht ausdrücklich hergestellt haben, um so zu einem diskurstheoretisch fundierten Begriff des demokratischen Rechtsstaates kommen zu können, zeigt Habermas in seinem großen Buch *Faktizität und Geltung* von 1992. Die Legitimität moderner Staaten ergibt sich aus der Art, wie sich die politischen Willensbildungsprozesse in

kommunikativ ungestörter Weise prozedural verfaßt entfalten können.

Das Problem, das hinter den großen gesellschaftstheoretischen Entwürfen von Habermas steht, ist merkwürdigerweise strukturell verwandt mit einem Kernproblem der Hirnforschung: wie ist es zu erklären, daß die neuronalen Prozesse im Hinblick auf die sensorische Integration gesteuert erscheinen, obwohl es keine neuronal identifizierbare Schaltzentrale gibt. Es handelt sich hier um das von Christoph von der Malsburg, Wolf Singer et al. so genannte *Bindungsproblem*. In den gesellschaftlichen Prozess hineinprojiziert ergibt sich eine ganz ähnliche Frage. Wenn die alten Bindungskräfte der religiös fundierten Weltbilder nicht mehr wirksam sind, wenn sonstige Bindungssubstanzen privilegierter Zugehörigkeiten zu Stand, Klasse, Rasse, Kasse oder Schaltzentralen vom Typ ZK ebenfalls keinen Kredit mehr haben, was entfaltet dann in den modernen Gesellschaften die integrative Energie? Habermas ist dieser Frage in seiner Rede anlässlich der Verleihung des Hegel-Preises schon 1974 unter dem Titel *Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?* nachgegangen. Schon damals löste er dieses Bindungsproblem moderner Gesellschaften durch Verweis auf den zunächst simplen Tatbestand, daß Identitäten des hier fraglichen Typs natürlich keine Konstanten sind. Gesellschaftliche Identitäten können vielmehr nur in Prozessen herrschaftsfreier Verständigung hergestellt, aufrechterhalten und fortentwickelt werden. Insofern ist ein Rückgang auf kommunikatives Handeln auch hier ohne wirkliche Alternative.

Das gilt auch da, wo sich der Zeitgeist gegen Ende des vorigen Jahrhunderts den intellektuellen Luxus eines relativistischen Denkstils der Postmoderne leistete, der sich nicht nur in der Philosophie vor allem Frankreichs, sondern auch in der Architektur wiederfand. Dem stellte Habermas in seinem Buch *Der Diskurs der Moderne* 1985 die These entgegen, daß sich im Rahmen dieses Denkstils die Chancen eines einheitlichen Vernunftbegriffs verflüchtigen. Das sei aber bloß

darauf zurückzuführen, daß diese postmodernen Konzepte auf die analytische Klärung der Voraussetzungen unserer kommunikativen Möglichkeiten glauben verzichten zu können.

Philosophie wird von Jürgen Habermas als das Medium der Selbstreflexion des Menschen begriffen. Sie repräsentiert also in Wissenschaftsform, woran im Grunde alle Menschen teilnehmen, wenn sie sich über sich in ihrer Zeit Rechenschaft ablegen. In dieser diagnostischen Funktion kann die Philosophie natürlich keine Versprechen für die Zukunft abgeben. Populär gewordene Terme der Universalpragmatik wie ‚herrschaftsfreier Diskurs‘, ‚unverzerrter Konsens‘ und ‚ideale Sprechsituation‘ sind keine deskriptiven Titel eines fernen kommunikativen Paradieses, sondern normative Voraussetzungen gelingender Kommunikation. Auf dieser Basis muß sich die Philosophie einen Status erarbeiten, der sie anschlussfähig für die Ergebnisse der Wissenschaften macht, ohne allerdings diesen gegenüber im Akt eines *intellectual selfsurrender* das Handtuch zu werfen. Sie bleibt auch in der Moderne eine Art Reflexionsrelais zwischen den Wissenschaften, ohne das die ohnehin fortgeschrittene, von Habermas so genannte ‚Kolonisierung der Lebenswelt‘ nicht einmal mehr artikuliert werden könnte. In dieser Hinsicht gewinnt die Philosophie die projektive Funktion eines *formellen Gewissens der Menschheit*.

Habermas erprobt im Laufe seines Werkes immer wieder, welche Ansprüche die Philosophie stellen kann und wo sie an Grenzen stößt. In letzter Zeit tastet er sich durchaus an Zonen heran, durch die die Grenzlinie zur Metaphysik verläuft, um dem ethischen Diskurs noch eine Stärke zu sichern, die er benötigt, um in den prekären Fragen der rezenten Gentechnik noch bestehen zu können. Schon 1987 hatte er auf dem 14. Deutschen Kongress für Philosophie in Gießen mit seinem Vortrag *Die Einheit der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen* darauf hingewiesen,

daß das in den Grundlagen der kommunikativen Vernunft enthaltene Moment der Unbedingtheit kein festes Absolutes ist, „allenfalls ein zum kritischen Verfahren verflüssigtes Absolutes.“ Aber hier ergänzt er noch, gleichsam erschrocken über diese Konzession und in Reminiszenz an Goethe, Hans Blumenberg und Carl Schmitt: „Nur mit diesem Rest von Metaphysik kommen wir gegen die Verklärung der Welt durch metaphysische Wahrheiten an – letzte Spur eines *Nihil contra Deum nisi Deus ipse*.“<sup>2</sup>

Zwanzig Jahre später, also heute, geht es Habermas aber nicht mehr um eine minimalmetaphysische Verhinderung einer metaphysischen *Verklärung* der Welt, sondern mit minimalmetaphysischer Hilfe umgekehrt um ihre *Rettung*. Letztlich um die Rettung der Würde des Menschen vor dem, was er kann, wenn er denn, wie übrigens zuerst Heidegger diagnostiziert hatte, gegenüber dem, was er kann, nicht mehr frei ist.

Hier ist, und Habermas tut es, auf die transzendierende Macht der Kommunikationsformen hinzuweisen. Kraft kommunikativer Vernunft sind wir über uns hinaus. Die Sprache ist kein Privateigentum, sondern bezeugt eine unverfügbare Intersubjektivität, in die wir gewissermaßen *a limine* hineingezeugt und -geboren sind, ohne daß es uns erlassen bliebe, sie kommunikativ über interaktive Lernprozesse auch faktisch zu realisieren.<sup>3</sup>

Solche Hinweise stützen das, was man mit Hans Blumenberg einen *faktizitätsabhängigen Platonismus* nennen könnte, an dem wir im Interesse an autonomer Vernunft wohl festhalten müssen, wenn anders wir dem rüden Naturalismus unserer Zeit nicht in die reflexionsabwürgenden Hände spielen wollen. Die Welt der Formen ist nicht Eigentum der Physik, Chemie oder Biologie. Wir betrachten es als ungereimt, wenn einem Interpreten von Schuberts

---

<sup>2</sup>In: Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt/M. 1988, p. 184/85.

<sup>3</sup>Cf. Jürgen Habermas, *Begründete Enthaltensamkeit. Gibt es postmetaphysische Antworten auf die Frage nach dem „richtigen Leben“?* In: ders., *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*,



Klaviersonate B-Dur op. posth. vorgehalten wird, daß er kein Wort über die Metallurgie der Saitenbespannung des Steinways gesagt hat. Ton und Oberton ja, aber Klangverhältnisse sind keine physikalisch interpretierbaren Phänomene mehr, sondern präsentieren eine genuine Klangsemantik, die wir ‚angerührt‘ empfinden, aber sprachlich nur sehr schwer oder gar nicht formulieren können. Schon als expressives Vernunftwesen ist der *homo sapiens* sich selbst kein biologischer Begriff mehr, sondern ein kultureller.

Wer das bestreitet, übernimmt eine schwere Hypothek. Wo, wie bei Wolf Singer und Gerhard Roth in überzogenen Interpretationen der Experimente von Benjamin Libet, das Wollen dem neuronalen Müssen anheimgegeben ist, ist für ein begründetes Sollen kein Platz mehr. Dagegen hat Jürgen Habermas in letzter Zeit Stellung bezogen. Prägnant hat er in seiner Berliner Rede in der Akademie der Künste Anfang des Jahres 2006 geltend gemacht, daß die Differenz zwischen Teilnehmer- und Beobachterperspektive, also zwischen partizipativem Verstehen und objektiviertem Erkennen irreduzibel ist.<sup>4</sup> Auch der Hirnforscher wüßte ja gar nicht, wonach er unter der Kalotte suchen sollte, wenn er sein persönliches Wissen aus der Teilnehmerperspektive des Lebens nicht mitbrächte. Und er bringt immer mehr mit, als er unter der Kalotte finden kann. Objektivierung ist nur per Datenkomprimierung zu haben und die ist in der Regel mit Informationsverlust verbunden. Von denkenden Wesen gäbe es kein Wissen, wenn es nur Wissen aus der Beobachterperspektive gäbe. So sind denkende, personale Wesen, so schon Kant, nichts weiter „als die Übertragung dieses meines Bewußtseins auf andere Dinge, welche nur dadurch als denkende Wesen vorgestellt werden.“<sup>5</sup> Ohne solche Übertragungen, durch die uns alles zum Gesprächspartner werden kann, für Kinder und Dichter wirklich alles von der Blume bis zu den Sternen, ohne diese

---

Frankfurt/M. 2001, p. 25 sq.

<sup>4</sup>Cf. Süddeutsche Zeitung vom 19.1.06. Cf. dazu auch das Interview mit Wolf Singer: „Der freie Wille ist nur ein gutes Gefühl“, in: Süddeutsche Zeitung vom 25.4.06.

kommunikative Transferenz gibt es keine denkenden Wesen außer mir. Der *homo sapiens* tritt hervor im Prozeß einer wechselseitigen Selbstübertragung. In diesem Sinne tritt er hervor als *atmende Metapher*. Diese Übertragung, wie Kant, nicht Freud, sie nennt, ist gewissermaßen ein nostrifizierender Selbstbezug, in dem Ich und Wir zugleich kommunikativ erarbeitet werden. Paul Valery hat das kompakt so zusammengefaßt: „Wir sind von Natur aus dazu verdammt, im Imaginären zu leben (...).“<sup>6</sup>

Kant hatte, wie später Frege<sup>7</sup>, darauf hingewiesen, daß unser denkendes Verstehen weiter reicht als unser Erkennen. Dieses weiter reichende Verstehen ist zwar kein Erkennen in einem objektivierbaren wissenschaftlichen Sinn, aber ohne seine erschließende und zuerkennende Kraft könnten wir uns auch nach Kant keine Felder objektiven Erkennens zueignen, und ohne es hätten wir auch keinen Zugang zu Personen, die begründungsfähig und gelegentlich -pflichtig handeln. Naturwissenschaften sind dagegen von Hause aus normativ impotent. Dieses weiter gehende Verstehen trägt daher unsere Teilnehmerperspektive und damit unser Selbst- und Weltverstehen, innerhalb dessen wir *dann erst* zu objektivierten Wissensbeständen gelangen können. *Wir hatten schon gedacht und verstanden, bevor wir erkannten, und sollten es auch dann noch tun, wenn wir erkannt haben.* In diesem Sinne, so Habermas, müssen wir uns als mitfühlende und von hier aus auch als kritische Teilnehmer der Weltverhältnisse vor unserer exklusiven Selbstobjektivierung retten.

Es gibt Philosophen, die es nicht nötig haben, in einer Laudatio gepriesen zu werden. Es genügt, daß wir uns ihren Gedanken stellen. Wir lernen dann, auch im Widerspruch, Wesentliches über uns selbst.

---

<sup>5</sup>KrV B 405, A 347. Cf. hierzu Zeno Vendler, *The Matter of Minds*, Oxford 1984, p. 11 et passim.

<sup>6</sup>Paul Valery, *Ein freier Mensch*, in: ders., *Werke*, Bd. 1, Frankfurt/M. 1992, p. 383.

<sup>7</sup>Cf. hierzu Wolfram Högbe, *Echo des Nichtwissens*, Berlin 2006.

Ein solcher Philosoph mit diskursanalytischer und zugleich enormer diskursstiftender Kraft ist Jürgen Habermas. Er wurde vor über einem halben Jahrhundert 1954 mit 25 Jahren an der Universität Bonn im Fach Philosophie mit einer Arbeit über Schelling, die er mit 23 und 24 Jahren geschrieben hatte, ‚summa cum laude‘ promoviert. Seither hat er uns an einem Denken teilnehmen lassen, das gerade eine solche Teilnahme, auch für ihn selbst, ins Recht setzt. Das klingt schwierig, aber, wie der letzte Satz der *Ethik* Spinozas befindet: „alles Vortreffliche ist ebenso schwierig wie selten.“