

**Jürgen
Habermas
Philosophisch-
politische
Profile**

**suhrkamp taschenbuch
wissenschaft**

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 659

Jürgen Habermas, geb. 1929, hat von 1961 bis 1964 in Heidelberg Philosophie, von 1964 bis 1971 in Frankfurt am Main Philosophie und Soziologie gelehrt. Von 1971 bis 1983 war er Direktor am Max-Planck-Institut zur Erforschung der Lebensbedingungen der wissenschaftlich-technischen Welt in Starnberg. Seit 1983 lehrt er wieder an der Johann Wolfgang Goethe-Universität in Frankfurt.
Sein Werk erscheint im Suhrkamp Verlag.

Jürgen Habermas
Philosophisch-politische Profile

Erweiterte Ausgabe

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.

5. Auflage 2015

Erste Auflage 1987
suhrkamp taschenbuch wissenschaft 659
© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1981
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das
des öffentlichen Vortrags, der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen
sowie der Übersetzung, 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.
Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim
Printed in Germany
Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt
ISBN 978-3-518-28259-5

Inhalt

Vorwort	9
Vorwort zur ersten Auflage (1971)	14
<i>Einleitung: Wozu noch Philosophie?</i> (1971)	15
1. Der deutsche Idealismus der jüdischen Philosophen (1961)	39
2. Martin Heidegger	65
a) Zur Veröffentlichung von Vorlesungen aus dem Jahre 1935 (1953)	65
b) Die große Wirkung (1959)	72
3. Karl Jaspers	82
a) Karl Jaspers über Schelling (1955)	82
b) Die Gestalten der Wahrheit (1958)	87
c) Über den moralischen Notstand in der Bundesrepu- blik (1966)	96
4. Arnold Gehlen	101
a) Der Zerfall der Institutionen (1956)	101
b) Nachgeahmte Substantialität (1970)	107
5. Helmuth Plessner	127
a) Die verspätete Nation (1959)	127
b) Aus einem Brief (1972)	137
6. Ernst Bloch	141
Ein marxistischer Schelling (1960)	141
7. Theodor W. Adorno	160
a) Ein philosophierender Intellektueller (1963)	160
b) Urgeschichte der Subjektivität und verwilderte Selbstbehauptung (1969)	167
8. Alexander Mitscherlich	180
a) Eine psychoanalytische Konstruktion des Fort- schritts (1963)	180
b) Arzt und Intellektueller (1978)	185
9. Karl Löwith	195
Stoischer Rückzug vom historischen Bewußtsein (1963) .	195

10.	Ludwig Wittgenstein	217
	Wittgensteins Rückkehr (1965)	217
11.	Hannah Arendt	223
	a) Die Geschichte von den zwei Revolutionen (1966)	223
	b) Hannah Arendts Begriff der Macht (1976)	228
12.	Wolfgang Abendroth	249
	Der Partisanenprofessor (1966)	249
13.	Herbert Marcuse	253
	a) Einleitung zu einer Antifestschrift (1968)	253
	b) Über Kunst und Revolution (1973)	259
	c) Gespräch mit Herbert Marcuse (1977)	265
	d) Psychischer Thermidor und die Wiedergeburt der Rebellischen Subjektivität (1980)	319
14.	Walter Benjamin	336
	Bewußtmachende oder rettende Kritik (1972)	336
15.	Gershom Scholem	377
	Die verkleidete Tora (1978)	377
16.	Hans Georg Gadamer	392
	Urbanisierung der Heideggerschen Provinz (1979)	392
17.	Alfred Schütz	402
	Die Graduate Faculty der New School of Social Research (1980)	402
18.	Max Horkheimer	411
	Die Frankfurter Schule in New York (1980)	411
19.	Leo Löwenthal	426
	Ein Glückwunsch (1980)	426
 <i>Anhang: Zur Deutschen Ideologie</i>		433
20.	Zur Kritik an der Geschichtsphilosophie (1960)	435
21.	Von der Schwierigkeit, Nein zu sagen (1964)	445
22.	Verzögerte Moderne (1965)	453
23.	Die deutschen Mandarine (1971)	458
	Nachweise	469
	Namenregister	473

*In Erinnerung
an
Theodor W. Adorno*

Vorwort

Ich habe die Ausgabe von 1971 im wesentlichen um Beiträge aus den letzten zehn Jahren erweitert. Dadurch hat sich der Umfang ungefähr verdoppelt. Die chronologische Anordnung bemißt sich nach dem Erscheinungsdatum des jeweils ersten Artikels zu einem der behandelten Autoren. Die vier im Anhang wiedergegebenen Rezensionen befassen sich mit Büchern, die den ideenpolitischen Hintergrund der deutschen Nachkriegsentwicklung, so oder so, beleuchten.

Die Gründe, die mich zu einer erweiterten Ausgabe bewegt haben, decken sich nicht ganz mit den im Vorwort zur ersten Auflage erwähnten. Privaterer Motive sind hinzugetreten. Es handelt sich ja um publizistische Nebenarbeiten, an denen ich hänge, weil sie ein für mich lebenswichtiges Geflecht intellektueller und persönlicher Beziehungen spiegeln. Autoren, die tot sind, oder Zeitgenossen, die, wie es ganz normal ist im Wissenschaftsbetrieb, anonym bleiben, kommen in die Fußnoten. Über Autoren aber, die noch antworten, und nicht nur so wie ein Text antworten können, schreibt man anders. Es sind Adressaten, Bezugspunkte des eigenen Bildungsprozesses. Über keinen dieser Autoren habe ich geschrieben, ohne daß er mir einen intellektuellen Anstoß gegeben hätte: von jedem könnte ich spontan genau den Gedanken nennen, der die Richtung meines Denkens bestimmt hat.

Die behandelten Autoren gehören, wenn ich für Hannah Arendt, die streitbar ihren Mann gestanden hat, um Verständnis bitte – zur Generation der Väter. Natürlich, Wittgenstein, Benjamin und Alfred Schütz habe ich nicht mehr kennengelernt. Aber alle drei sind, während der 60er Jahre, intellektuell in den deutschen Sprachbereich zurückgekehrt; jeder hat, auf seine Weise, eine Welle der Rezeption ausgelöst – Benjamin die dramatischste, Wittgenstein die nachhaltigste. Heidegger, Jaspers und Gehlen gehören (wie auch Plessner) zu den während meiner Studienzeit einflußreichen, aus der Distanz wirkenden Gestalten. Heidegger bin ich nur einmal begegnet, als Zuschauer eines privaten Seminars in Gadammers Haus.

Jaspers hat mir einmal, veranlaßt durch meinen Artikel in der FAZ, geschrieben, mit der Mischung aus Wohlwollen und Belehrung, die für ihn wohl nicht ganz untypisch war. Gehlen, den beunruhigendsten Intellekt, habe ich bei Schelsky getroffen.

Mit den anderen verbinden mich vielfältige persönliche Beziehungen, sei es die durch sachlichen Umgang geprägte Beziehung des Respekts für den älteren Kollegen (Löwith, Plessner) oder die faszinierte Bewunderung für den wegweisenden Geist (Scholem, Hannah Arendt, Bloch); sei es die komplizierte Beziehung zum bedeutenden Vorgänger auf dem Lehrstuhl (Horkheimer) oder die der dankbaren Verehrung für Adorno, auch für Abendroth und Gadamer, die noch zu Lehrern geworden sind, als die Lehrzeit (bei Erich Rothacker und Oskar Becker) schon hinter mir lag; sei es schließlich die herzliche und vorbehaltlose Freundschaft mit Alexander Mitscherlich und Herbert Marcuse oder in letzter Zeit der freundlich-erinnerungsträchtige Umgang mit Leo Löwenthal.

Wer sich diese Namen und Profile vergegenwärtigt, wird verstehen, warum ich den ad personam geschriebenen Artikeln meine frühe und vielleicht etwas naive Abhandlung über den deutschen Idealismus der jüdischen Philosophen vorangestellt habe. Ich bin in die unvergleichliche Produktivität dieser letzten Generation deutscher und jüdischer Philosophen wie in einen Sog hineingezogen worden. Über diese Emigranten, zu denen in gewisser Weise auch Mitscherlich gerechnet werden kann, läßt sich generalisierend eines sagen: Ordnungsdenker sind sie nicht. Ein Sinn für das, was bei den Leistungen sozialer und seelischer Integration, was in geschichtlichen und kulturellen Siegen auf der Strecke geblieben ist, macht sich, wie ich an anderer Stelle ausgeführt habe¹, bei fast allen bemerkbar: in Benjamins Interesse an den Bruchstellen geschichtlicher Kontinuität; in Adornos Bekenntnis zum Fragment als Form der Erkenntnis; in Scholems Fahndung nach den innovativen Kräften des religiösen Untergrundes; in Blochs Geruch fürs Utopische noch in den banalsten Regungen; in Marcuses Hoffnungen auf die politische Produktivität von Randgruppen; in Plessners Gespür für das Exzentrische als die Stellung, die den Menschen anthropolo-

1 Im Vorwort zum Reclam-Band 9902, Stuttgart 1978.

gisch auszeichnet; in Hannah Arendts Leidenschaft für jene seltenen Augenblicke, da die Masse, aus denen Institutionen geformt werden, noch flüssig ist. Der Sinn für die abgestoßenen, die unbeachteten Elemente der Geschichte, die der Rettung bedürfen, beflügelt kritisches Denken in praktischer Absicht. So ist Philosophie bei diesen Denkern nichts Reines und Unantastbares.

Wenn ich an die Perspektive denke, aus der ich vor zehn Jahren die philosophisch-politischen Profile zusammengesetzt habe, stelle ich zwei Verschiebungen fest. Die eine betrifft den größer gewordenen Abstand zu der Tradition, in die ich während meiner Frankfurter Zeit hineingewachsen bin; die andere Verschiebung berührt den Blick auf Philosophie im ganzen.

In der Zwischenzeit ist, sozusagen zwischen Martin Jay und David Held², eine breite Literatur über das, was man im angelsächsischen Bereich Critical Theory nennt, entstanden. Soweit ich diese Dinge lese, gewöhnen sie mich an die objektivierenden, verfremdenden Blicke, die jäh auf etwas bislang eher intuitiv Gewußtes fallen. Dabei lerne ich Einzelheiten, von denen ich mir nichts habe träumen lassen. Sodann gibt es, aus der näheren Umgebung, scharfsinnige Analysen, die auf meine eigenen intellektuellen Abhängigkeiten, etwa meine Beziehung zu Adorno, Licht werfen und plötzliche Klarheiten schaffen – ich denke an Arbeiten von Albrecht Wellmer, Axel Honneth und Michael Theunissen.³ Das erklärt, warum ich mich nun, wie an der Gedenkrede auf Marcuse oder an dem Bericht über Horkheimer und die Zeitschrift für Sozialforschung zu sehen ist, zur Frankfurter Tradition analytisch verhalten und die eigenen Intentionen auch als Rückkehr zur Formierungsperiode der kritischen Theorie begreifen kann. Auf diese Entstehungszeit hatte die »Dialektik der Aufklärung« lange den Blick verstellt.⁴

2 M. Jay, *The Dialectical Imagination*, Boston 1973 (dtsh. Ffm. 1976).

D. Held, *Introduction to Critical Theory*, London 1980.

3 A. Wellmer, *Kommunikation und Emanzipation. Überlegungen zur sprachanalytischen Wende der Kritischen Theorie*, in: U. Jaeggi, A. Honneth, *Theorien des Historischen Materialismus*, Ffm. 1977, 465-500.

A. Honneth, *Adorno und Habermas*, *Merkur* 374, Juli 1979, 648-664; M. Theunissen, *Laudatio aus Anlaß der Verleihung des Adorno-Preises* 1980.

4 H. Dubiel, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*, Ffm. 1978.

Ein anderer Perspektivenwechsel findet in diesem Band noch keinen Ausdruck. In der Einleitung von 1971 habe ich einer Theorie der Wissenschaften in praktischer Absicht das Wort geredet. Es ging mir damals um den internen Zusammenhang »der Logik der Forschung mit der Logik willensbildender Kommunikationen«. Ich würde heute den Akzent etwas anders setzen. Einerseits traue ich der Philosophie innerhalb der Wissenschaften selbst, im Hinblick vor allem auf jene rekonstruktiven Wissenschaften, welche die Grundlagen der Rationalität von Erfahrung und Urteil, Handlung und Verständigung aufklären, eine *aktiver* Rolle zu: teils als Zuarbeiter zu einer Theorie der Rationalität, teils als Platzhalter für empirische Theorien mit starken, universalistischen Ansprüchen, die sich noch nicht haben durchsetzen können. Andererseits würde ich die Funktionen der Aufklärung nicht länger auf die Rolle der Vermittlung allein zwischen *Wissenschaft* und Lebenspraxis zuspitzen. Das im Verlauf der 70er Jahre deutlicher ins Bewußtsein getretene Problem, das ein beredter Neukonservativismus um so hastiger verdrängen möchte, ist vielmehr: wie die unter jeweils *einem* abstrakten Geltungsanspruch spezialisierten Wissenskomplexe, wie die als Expertenkulturen eingekapselten Sphären der Wissenschaft, der Moral und der Kunst geöffnet und, ohne daß ihr zerbrechlicher Eigensinn verletzt würde, so an die verarmten Traditionen der Lebenswelt angeschlossen werden können, daß sich die auseinandergetretenen Momente der Vernunft in der kommunikativen Alltagspraxis wieder zusammenfügen. Die der Lebenswelt zugewandte Interpretenrolle der Philosophie sehe ich heute eher so, daß sie dabei hilft, das stillgestellte Zusammenspiel des Kognitiv-Instrumentellen mit dem Moralisch-Praktischen und dem Ästhetisch-Expressiven wie ein Mobile, das sich verhakt hat, wieder in Bewegung zu setzen.⁵

Der Haken sitzt freilich ziemlich fest. Die Lebensformen kapitalistisch modernisierter Gesellschaften, und dazu bietet der bürokratische Sozialismus nur eine weniger attraktive Variante, werden zweifach entstellt: durch die unaufhaltsame Entwertung ihrer Traditionssubstanz und durch die Unterwerfung unter Imperative

⁵ Vgl. meine Rede: Die Moderne – ein unvollendetes Projekt, in: Kleine politische Schriften I-IV, Ffm. 1981.

einer vereinseitigten, aufs Kognitiv-Instrumentelle beschränkten Rationalität.

Die Philosophie, die im Inneren des Wissenschaftssystems den Platz für anspruchsvolle Theoriestrategien freihält, kann sich, nach außen gewendet, der Mission annehmen: die in ihre autonomen Bezirke zurückgezogene kulturelle Moderne geschmeidig zu machen, um sie einer Lebenspraxis zuzuführen, die doch gleichzeitig vor den Zumutungen eines *unvermittelten* Zugriffs der Experten behütet werden muß.

Starnberg, im November 1980

J. H.

Vorwort zur ersten Auflage (1971)

Die hier gesammelten Aufsätze, deren ältesten ich, unbeholfen genug, noch während meiner Studienzeit geschrieben habe, sind Ergebnis philosophischer Tagesschriftstellerei, und zwar einer recht bürgerlichen: überwiegend sind die Arbeiten aus Anlaß von Gedenktagen für philosophierende Zeitgenossen oder bei Gelegenheit gewichtiger philosophischer Veröffentlichungen entstanden. Einige frühe Aufsätze stehen noch in einem Kontext, der mir inzwischen selber fremd geworden ist. Das Interesse jedoch gilt dem politischen Einfluß von acht deutschen Philosophen; es richtet sich auf individuiertes Denken, das in einzelnen inkarniert ist; von deren Fleisch läßt es sich nicht ablösen.

Ich habe den Eindruck, daß dieser Typus von Denken in der Bundesrepublik der 50er und 60er Jahre eine Art Nachblüte gehabt hat – und nun sein Ende findet. Wenn dieser Eindruck nicht trügt, werden bestimmte typische Folgen des Philosophierens alsbald Vergangenheit sein. In der Einleitung zu diesem Bande untersuche ich die Frage, ob nicht auch und vielleicht gerade die politischen Folgen einer in großen Lehrern auftretenden Philosophie, auf die der Studentenprotest die Aufmerksamkeit einer argwöhnischen Öffentlichkeit wiederum gerichtet hat, einer bereits Geschichte gewordenen Gestalt der Philosophie zugehören. Andererseits wird Philosophie nicht einfach verschwinden (oder durch Methodologie ersetzt). Praktisch folgenreiche Interpretationen werden die Wissenschaften begleiten müssen, wenn wir nicht über dem Triumph der wissenschaftlichen Methode das Bewußtsein der dieser Methode auch eigentümlichen Bornierungen verlieren sollen. Marx hat die Philosophie totgesagt. Seitdem versucht das philosophische Denken in ein neues Element einzutreten.

Im November 1970

J. H.

Einleitung: Wozu noch Philosophie?

(1971)

Vor fast neun Jahren hat Adorno die Frage: Wozu noch Philosophie? so beantwortet: »Philosophie, wie sie nach allem allein zu verantworten wäre, dürfte nicht länger des Absoluten sich mächtig dünken, ja, müßte den Gedanken daran sich verbieten, um ihn nicht zu verraten, und doch vom emphatischen Begriff der Wahrheit nichts sich abmarkten lassen. Dieser Widerspruch ist ihr Element.«¹ Nun ist dieser Widerspruch das Element der ernst zu nehmenden Philosophie schon seit Hegels Tod. Die von Adorno aufgenommene Frage entspringt nicht einem Einfall, sie hat seit dem Ende der großen Philosophie wie ein Schatten alles Philosophieren begleitet. Freilich haben, in diesem Schatten, vier, fünf Philosophengenerationen Marxens Dictum von der Aufhebung der Philosophie überlebt. Heute drängt sich die Frage auf, ob sich die Gestalt des philosophischen Geistes ein zweites Mal verändert hat. Wenn damals, was man retrospektiv so genannt hat, die »große« Philosophie ein Ende gefunden hat, so scheinen heute die großen Philosophen selber dieses Schicksal zu teilen. Auch nach der Preisgabe des systematischen Anspruchs auf eine Fortsetzung der philosophia perennis hatte sich ja in den letzten anderthalb Jahrhunderten der Typus der in wirkungsvollen Lehrern (und Schriftstellern) auftretenden Philosophie behauptet; nun mehren sich die Anzeichen, die dafür sprechen, daß der Typus dieses in einzelnen Philosophen verkörperten Denkens seine Kraft verliert.

Heideggers 80. Geburtstag war nur noch ein privates Ereignis; Jaspers' Tod blieb spurenlos; für Bloch scheinen sich in erster Linie die Theologen zu interessieren; Adorno hinterläßt ein chaotisches Gelände; Gehlens jüngstes Buch hat fast nur noch biographischen Wert – das ist gewiß eine deutsche, eine provinzielle Perspektive. Aber wenn ich recht sehe, ist in den angelsächsischen Ländern und in Rußland Philosophie seit Jahrzehnten in das Stadium eingetre-

1 Th. W. Adorno, Eingriffe, Ffm. 1963, S. 14.

ten, für welches der Titel der offiziellen Fachzeitschrift² die Disziplin auch in Deutschland schon längst reklamiert, eben in das Stadium der Forschung, die wissenschaftlichen Fortschritt kollektiv organisiert. Ich möchte darüber keineswegs lamentieren, aber dieser Umstand rechtfertigt zunächst eine Konzentration auf das deutsche Beispiel. Hier scheint das Phänomen auffällig ausgebildet zu sein, das uns interessiert: die Transformation eines Geistes, der sich, sozusagen bis gestern, im Medium der alten Philosophie bewegt hat. Freilich verfolge ich diese Frage nicht um einer erbaulichen Retrospektive willen. Nicht ein Abgesang auf Philosophie ist Ziel dieser Überlegungen, sondern die Exploration der Aufgaben, die dem philosophischen Denken heute legitimerweise sich stellen, nachdem nicht nur die große Tradition an ein Ende gelangt ist, sondern, wie ich vermute, auch der an individuelle Gelehrsamkeit und persönliche Repräsentation gebundene philosophische Denkstil.

I

Ich möchte von vier Beobachtungen ausgehen, die man angesichts der deutschen Philosophie des letzten halben Jahrhunderts gewinnen kann.

Zunächst (a) drängt sich die erstaunliche Kontinuität der Schulen und der prinzipiellen Fragestellungen auf. In den zwanziger Jahren sind im deutschen Sprachraum bereits die theoretischen Ansätze entstanden, die die philosophische Diskussion noch in den 50er und 60er Jahren beherrscht haben. Damals haben sich gegen die imperiale Stellung des Neukantianismus, dessen Einfluß weit über die deutschen Grenzen hinausreichte, im wesentlichen fünf philosophische Impulse durchgesetzt: mit Husserl und Heidegger eine teils transzendentallogische, teils ontologisch gerichtete Phänomenologie; mit Jaspers, Litt und Spranger eine an Dilthey anknüpfende, teils existentialistisch, teils neuhegelianisch eingefärbte Lebensphilosophie; mit Scheler und Plessner (und in gewisser Weise auch mit

² Zeitschrift für philosophische Forschung.

Cassirer) die philosophische Anthropologie; mit Lukács, Bloch, Benjamin, Korsch und Horkheimer eine auf Marx und Hegel zurückgreifende kritische Sozialphilosophie; und schließlich mit Wittgenstein, Carnap und Popper der im Wiener Kreis zentrierende logische Positivismus. Nach dem Zweiten Weltkrieg, also nach der Exilierung und der Unterdrückung des besseren Teiles der deutschen Philosophie, sind diese Traditionen nun keineswegs abgerissen; vielmehr kehren, in leicht veränderter Konstellation, vielfach in denselben Personen, dieselben Theorien und Schulen wieder. Eine Ausnahme macht nur der inzwischen ungewöhnlich fruchtbar entfaltete und differenzierte, in den angelsächsischen Ländern zur herrschenden Philosophie gewordene Neopositivismus, der in den 50er Jahren von außen nach Deutschland zurückgewirkt hat und hier in den philosophischen Seminaren eine große indirekte Wirksamkeit gewonnen hat: von den erfolgreichen »Wiener« Emigranten ist niemand zurückgekehrt. Aber alle zentralen Figuren, die in den letzten zwei Jahrzehnten die philosophische Szene in Deutschland bestimmt haben, lassen sich zwanglos im Traditionsmuster der 20er Jahre lokalisieren: Heidegger und Jaspers, Gehlen, Bloch und Adorno, Wittgenstein und Popper.

Die Kontinuität der Entwicklung wird durch ein weiteres (b) Moment noch verstärkt: durch die ungebrochen personalistische Erscheinungsform des philosophischen Denkens. Es ist kein Zufall, daß sich die philosophischen Konstellationen ohne große Schwierigkeiten durch Namen charakterisieren lassen. Bis heute hat sich das philosophische Denken in einer Dimension bewegt, in der die Form der Darstellung dem philosophischen Gedanken nicht äußerlich bleibt. Die tatsächliche Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft, die sich in dieser Art individuierten Denkens bisher ausgedrückt hat, fordert eine Kommunikation nicht nur auf der Ebene der propositionalen Gehalte, sondern zugleich auf der metakommunikativen Ebene interpersonaler Beziehungen. In dieser Hinsicht ist Philosophie nie Wissenschaft gewesen; stets blieb sie an die Person des philosophischen Lehrers (und Schriftstellers) gebunden. Daß sich Philosophie in Deutschland das rhetorische Element (übrigens auch bei denen, die im Namen einer szientisti-

schen Philosophie dagegen Sturm laufen³⁾ bisher bewahrt hat, ist, wie der internationale Vergleich zeigt, per se ein auffälliger Umstand. Freilich zeichnet sich auch bei uns eine Depersonalisierung der Philosophie ab. Wahrscheinlich werden wir in wenigen Jahren jenen Gestus, der in den vergangenen Jahrzehnten noch selbstverständlich gewesen ist, als altmodisch empfinden; ich meine den rhetorischen Gestus, mit dem eben Heidegger und Jaspers, Gehlen, Bloch und Adorno als akademische Lehrer vor ihren Studenten, in der literarischen Öffentlichkeit, in der politischen Publizistik, sogar in den Massenmedien ihre Gedanken vertreten, geradezu exerziert und verbreitet haben. Wie das Beispiel Jaspers zeigt, bedarf es dazu keineswegs immer einer expressiven oder einer hoch stilisierten Sprache, obgleich die Wahl der philosophischen Schlüsselworte, wie trocken sonst das Kathederdeutsch sein mag, niemals nur terminologische Bedeutung, sondern auch Ausdrucksqualität für die Zwecke indirekter Mitteilung hat. Vielleicht wird bald, in der breiten Öffentlichkeit, an die Stelle einer in repräsentativen Personen auftretenden Philosophie das synthetische wissenschaftliche »Weltbild« treten, das entweder von den Popularisatoren unter den Einzelwissenschaftlern oder von nicht dilettantischen Wissenschaftsjournalisten in immer neuen Versionen entworfen wird.

An der philosophischen Entwicklung in Deutschland ist ferner (c) die Fixierung an das zeitgeschichtliche Phänomen des Faschismus bemerkenswert. Die Gewalt dieses objektiven Vorgangs hat alle Lager polarisiert. Auch die Philosophen und die Philosophien der 20er und frühen 30er Jahre rücken zwangsläufig in die Perspektive der geistigen Vorgeschichte des Faschismus ein; sie können Indifferenz gegenüber dem, was gefolgt ist, nicht behaupten. Mit der Unschuld eines neutralistischen Selbstverständnisses ist es nach 1945 ohnehin vorbei. Die politische Lebensgeschichte trennt Exilierte (und Zurückkehrende) wie Bloch, Horkheimer, Adorno von den »inneren« Emigranten (vieler Schattierungen) wie Jaspers und Litt und von den intellektuellen Vorreitern oder temporären

3 Vgl. beispielsweise H. Albert, Plädoyer für kritischen Rationalismus, in: C. Grossner u. a. (Hrg.), Das 198. Jahrzehnt, Hamburg 1969, S. 277-305.

Nothelfern des Regimes wie Heidegger, Freyer und Gehlen. Freilich hätte diese biographische Hypothek ihr Gewicht nicht über zwei Jahrzehnte behalten können, wenn nicht das Problem der mittelbaren intellektuellen Urheberchaft politischer Verbrechen, überhaupt der praktischen Folgen und Nebenfolgen des Philosophierens bestanden hätte und als systematische Frage doch zugleich unerledigt geblieben wäre. Trotz der von Jaspers angestoßenen und alsbald versickerten Diskussion über Schuld und kollektive Haftung hat keiner der Beteiligten die geistige Kausalität zwischen dem Gehalt einer philosophischen Lehre und ihren legitimierenden Funktionen für das Handeln anderer, die darauf sich berufen, auch nur an einem neutralen Beispiel wie Rousseau oder Nietzsche untersucht. Einerseits sind nicht-intendierte Folgen dem philosophischen Lehrer sowenig wie irgendeinem anderen Autor, wie man sagt: subjektiv zuzurechnen; und doch bleibt andererseits der objektive wirkungsgeschichtliche Zusammenhang einem philosophischen Werk sowenig wie irgendeinem anderen äußerlich. Das läßt sich mit Hegels Unterscheidung zwischen Moralität und Sittlichkeit oder mit Marxens Kategorie des falschen Bewußtseins noch leidlich fassen. Wie aber, wenn das biographische Bewußtsein des Autors und das historiographische des Nachgeborenen nicht durch Zeit und soziale Rolle wohltuend getrennt sind, wie, wenn die Lehre und die Erfahrung der unbeabsichtigten politischen Folgen in der Selbstreflexion ein und derselben Person zusammenfallen und wiederum mit dem Blick auf künftige Praxis verarbeitet werden müssen? Wie sind radikales Denken und politisch folgenreiche Lehre möglich, aber so, daß der Philosoph weder seine Verantwortung moralisierend überdehnt (und im Erschrecken vor antizipierten Unbestimmtheiten erstarrt), noch einer objektiven Unverantwortlichkeit sich überläßt (und leichtfertig verfährt, sei es im Sinne des Aktionismus oder eines Rückzugs in Praxisabstinenz)? Erst eine befriedigende Antwort auf diese Frage würde die Chance eröffnen, Irrtümer, die das philosophische Denken auf der prekären Ebene der Wirkungsgeschichte begeht, zu identifizieren und das Irrtumsrisiko durch Lernen unter Kontrolle zu bringen. Bisher scheint Identitätsverlust die Strafe bereits für das Eingeständnis von Irrtümern zu sein – diese Erklärung jedenfalls legt das eigentümlich