

Jürgen Habermas Nachmetaphysisches Denken

II

Aufsätze und Repliken
Suhrkamp

SV

Jürgen Habermas
Nachmetaphysisches
Denken II

Aufsätze und Repliken

Suhrkamp Verlag

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.

Erste Auflage 2012

© Suhrkamp Verlag Berlin 2012

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 Ver-
fahren) ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reprodu-
ziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet,
vervielfältigt oder verbreitet werden.

Druck: CPI – Ebner & Spiegel, Ulm

ISBN 978-3-518-58581-8 (Ln.)

ISBN 978-3 518-58582-5 (kart.)

Inhalt

Versprachlichung des Sakralen.	
Anstelle eines Vorworts	7

I DIE LEBENSWELT ALS RAUM DER GRÜNDE

1. Von den Weltbildern zur Lebenswelt	19
2. Die Lebenswelt als Raum symbolisch verkörperter Gründe	54
3. Eine Hypothese zum gattungsgeschichtlichen Sinn des Ritus	77

II NACHMETAPHYSISCHES DENKEN

4. Ein neues Interesse der Philosophie an Religion. Ein Interview von Eduardo Mendieta	96
5. Religion und nachmetaphysisches Denken. Eine Replik	120
6. Ein Symposium über Glauben und Wissen. Replik auf Einwände, Reaktion auf Anregungen	183

III POLITIK UND RELIGION

7. »Das Politische« – Der vernünftige Sinn eines zweifelhaften Erbstücks der Politischen Theologie	238
8. Das »gute Leben« eine »abscheuliche Phrase«. Welche Bedeutung hat die religiöse Ethik des jungen Rawls für dessen Politische Theorie?	257
9. Rawls' Politischer Liberalismus. Replik auf die Wiederaufnahme einer Diskussion	277
10. Religion in der Öffentlichkeit der »postsäkularen« Gesellschaft	308
Nachweise	329
Namenregister	331

Versprachlichung des Sakralen

Anstelle eines Vorworts

In der 1988 unter gleichem Titel erschienenen Aufsatzsammlung¹ ging es um eine Selbstvergewisserung philosophischen Denkens. An diesem Thema hat sich nichts geändert. Die Philosophie ist keine wissenschaftliche Disziplin, die sich über eine feststehende Methode oder einen festgelegten Objektbereich definieren könnte. Die Einheit der philosophischen Diskurse bestimmt sich vielmehr durch Kanonbildung, das heißt anhand der Texte, die seit zweieinhalbtausend Jahren zur Geschichte der Philosophie gerechnet werden. Daher bleibt die Frage, was Philosophie leisten kann, grundsätzlich strittig. Gleichwohl ist es keine müßige Frage, der wir ausweichen dürften. Denn auch das nicht-festgestellte Denken muss sich *for the time being* festlegen, wenn es nicht im Ungefähren herumschweifen soll.

Schon der erste Blick auf unseren wissenschaftlichen, kulturellen und gesellschaftlichen Kontext belehrt uns darüber, dass sich Philosophen nicht mehr im Kreise der Dichter und Denker aufhalten. Weise und Seher, die – wie noch Heidegger – einen privilegierten Zugang zur Wahrheit reklamieren, können sie nicht mehr sein. Weil die Philosophie *auch* zu einer wissenschaftlichen Disziplin geworden ist, beginnt die Überzeugungsarbeit im Kreise der *peers*. Wer nicht durch die Schleuse der professionellen Kritik hindurchgeht, gerät mit Recht in den Verdacht der Scharlatanerie. Auch philosophische Argumente können heute nur noch im zeitgenössischen Kontext der eingespielten natur-, sozial- und geisteswissenschaftlichen Diskurse, der bestehenden Praktiken der Kunstkritik, der Rechtsprechung, der Politik und der öffentlichen, über Medien vermittelten Kommunikation darauf rechnen, *prima facie* als erwägenswert akzeptiert zu werden. Nur in diesem weiteren Kontext grundsätzlich falliblen Wissens können wir den schmalen Pfad suchen, auf dem philosophische Gründe noch »zählen«.

¹ J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M. 1988.

Aber diese Suche wird kaum anders als performativ gelingen; metatheoretische Überlegungen bleiben im schlechten Sinne abstrakt. Wer sich am Geschäft der philosophischen Selbstvergewisserung beteiligen möchte, muss selber Philosophie betreiben. Dieser Zirkel ist selbst dann unvermeidlich, wenn man sich eine Kanonisierung des Wissensbestandes noch zutraut. Um das ausgewählte Kompendium an Wissen, das man »von Philosophen lernen kann«, plausibel zu machen, musste Herbert Schnädelbach die Argumente, von denen er seine Leser überzeugen will, selber auf philosophische Weise entwickeln.² Auch die Autoren, für die sich die Frage eher problematisierend als in abschließender Weise stellt, können die philosophische Denkweise von anderen Gestalten des Geistes nur in der Weise abgrenzen, dass sie zu zeigen versuchen, was Philosophie *ist*. Die Empfehlung beispielsweise, heute nur noch im Modus des »nachmetaphysischen Denkens« zu philosophieren, könnte ich nicht begründen, ohne gleichzeitig um Verständnis für den Begriff der »kommunikativen Vernunft« zu werben. Darum beginnt *Nachmetaphysisches Denken II* mit einem systematischen Abschnitt über »Die Lebenswelt als Raum der Gründe« (so wie der vorangehende Band einen entsprechenden Abschnitt über die sprachpragmatische Wende enthält).

Freilich behandle ich dasselbe Thema nun aus einem entwicklungsgeschichtlichen Blickwinkel, denn im Laufe der letzten beiden Jahrzehnte hat sich eine veränderte Konstellation ergeben. Die philosophische Szene war seinerzeit von Tendenzen einer Rückkehr zur Metaphysik bestimmt. Es gab auf der einen Seite differenzierte Versuche, nach den deflationierenden Denkschulen der analytischen Philosophie wieder auf spekulative Gedanken zurückzugehen – sei es, dass metaphysische Denkfiguren unmittelbar aus klassischen Quellen rehabilitiert,³ sei es, dass Motive des Deutschen Idealismus auf dem Wege der Wiederaufnahme der nachkantischen Problematik des Selbstbewusstseins erneuert

2 H. Schnädelbach, *Was Philosophen wissen und was man von ihnen lernen kann*, München 2012.

3 Vgl. den souveränen Rückblick auf seinen Denkweg: R. Spaemann, *Über Gott und die Welt. Eine Autobiographie in Gesprächen*, Stuttgart 2012; ders., *Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze*, Stuttgart 2010.

werden sollten.⁴ Auf der anderen Seite hatte die vernunftkritische Anknüpfung an Nietzsche und den späten Heidegger zu Versuchen ermutigt, die Dimension des Ursprungsdenkens auf andere Weise wiederzugewinnen.⁵ Inzwischen haben politisch-historische Entwicklungen des letzten Jahrzehnts einem ganz anderen Thema Aktualität verliehen: Die weitgehend säkularisierten Gesellschaften Europas begegnen im Zuge der Globalisierung der Wirtschaft und der digitalen Kommunikation sowohl im eigenen Hause wie weltweit religiösen Bewegungen und Fundamentalismen von unverminderter Vitalität.

Dieser Umstand hat nicht nur der sozialwissenschaftlichen Diskussion über den Zusammenhang von Säkularisierung und gesellschaftlicher Modernisierung eine andere Richtung gegeben, sondern auch die Philosophie herausgefordert, und zwar in doppelter Hinsicht.⁶ Als normative politische Theorie muss sie zunächst jenes Verständnis von säkularisierter Staatsgewalt und religiösem Pluralismus überprüfen, das die Religionsgemeinschaften aus der politischen Öffentlichkeit ins Private verbannen möchte. Darüber hinaus sieht sich die Philosophie in ihrer Rolle als Erbin der europäischen Aufklärung provoziert. Was bedeutet für sie als »Hüterin der Rationalität« der Umstand, dass sich Religionsgemeinschaften und religiöse Lehren mit ihrer archaischen Verwurzelung in kultischen Praktiken inmitten der gesellschaftlichen Moderne als eine gegenwärtige und kulturell produktive Gestalt des Geistes zu behaupten scheinen? Die Philosophie muss sich von dieser Zeitgenossenschaft der Religion insofern bedrängt fühlen, als eine Beziehung auf gleicher Augenhöhe die seit dem 18. Jahrhundert gewohnte Konstellation gründlich verändern würde. Seit dieser Zeit hatte die Philosophie, Seite an Seite mit den Wissenschaften, die Religion nämlich entweder als ein undurchsichtiges und daher erklärungsbedürftiges Objekt behandelt (so etwa Hume) oder sie

4 Dieter Henrich hat seinen Ansatz mit imponierender Strenge weiterverfolgt: ders., *Denken und Selbstsein. Vorlesungen über Subjektivität*, Frankfurt/M. 2007; ders., *Werke im Werden. Über die Genesis philosophischer Einsichten*, München 2011.

5 H. de Vries, *Philosophy and the Turn to Religion*, Baltimore 1999.

6 J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M. 2005.

(wie von Kant bis Hegel) als vergangene, aber transparente Gestalt des Geistes auf ihren eigenen philosophischen Begriff gebracht. Wie müsste sich demgegenüber eine Philosophie verstehen, die der Religion nicht als einer Gestalt der Vergangenheit, sondern als einer einstweilen – wie immer auch opaken – Gestalt im Präsens begegnet?

Der erste Beitrag »Von den Weltbildern zur Lebenswelt« beleuchtet die Veränderung der Konstellation im Verhältnis der Philosophie zu den Wissenschaften. Ich nehme darin die szientistische Verhärtung des Selbstverständnisses der Philosophie im Sinne des Anwaltes eines »wissenschaftlichen Weltbildes« zum Anlass, einen »weichen« Naturalismus zu verteidigen. Der neue Naturalismusstreit bringt die Aspekte zu Bewusstsein, unter denen sich Philosophie – als eine im wissenschaftlichen Geist betriebene diskursive Form des Welt- und Selbstverständnisses – von den objektivierenden Wissenschaften unterscheidet. Im Rahmen einer groben Skizze der Entstehung des nachmetaphysischen Denkens aus der im Okzident entstandenen Symbiose von Glauben und Wissen entwickle ich in diesem Text die systematischen Grundbegriffe von »kommunikativem Handeln« und »symbolisch strukturierter Lebenswelt«.

Diesen kommunikationstheoretischen Ansatz vertiefen *die beiden folgenden Beiträge* des ersten Abschnittes aus evolutionstheoretischer Sicht. Michael Tomasello hat die Entstehung der menschlichen Kommunikation aus Zusammenhängen einer Kooperation erklärt, in der die Teilnehmer ihre Intentionen und Handlungen über einfache symbolische Gesten aufeinander abstimmen.⁷ Dieser sozialkognitive Ansatz betont das aus der Gestenkommunikation hervorgehende intersubjektiv geteilte Wissen, das eine zweckmäßige Koordinierung von Handlungen und Intentionen möglich macht. Aus den sozialkognitiven Erfordernissen der kooperativen Verwirklichung gemeinsamer Ziele erklärt sich freilich nur die Kommunikation von Tatsachen, Absichten und Aufforderungen, nicht aber die von normativen Verhaltenserwartungen. Aufforderungen und Absichtserklärungen genießen nicht von Haus aus

7 M. Tomasello, *Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation*, Frankfurt/M. 2009.

die verpflichtende Kraft von Geboten. Der intersubjektiv geteilte normative Sinn des Sollens zehrt von Bindungsenergien, die sich nicht aus Kooperationszwängen erklären lassen. Sofern der sozial-pragmatische Ansatz ausreicht, um die Anfänge der sprachlichen Kommunikation zu erklären, muss sich der Sinn sprachlicher Verständigung unabhängig von einem »starken« normativen Einverständnis über Werte und von gegenseitigen Verhaltenserwartungen explizieren lassen. Dann bedarf die Dimension von Verpflichtungen jedoch einer anderen, von der sprachlichen Form der sozialen Integration unabhängigen Erklärung.

Die Hypothese über den Ursprung der Sprache aus der Gestenkommunikation lenkt die Aufmerksamkeit auf rituelle Praktiken, die offenbar die Alltagskommunikation als eine außeralltägliche Form der Kommunikation ergänzt haben. Obwohl diese in auffälliger Weise von der Alltagskommunikation abweicht, indem sie aus allen handgreiflichen Funktionszusammenhängen herausfällt und sich nicht auf innerweltliche Gegenstände und Sachverhalte bezieht, weist sie strukturell ähnliche Merkmale auf wie die Gestenkommunikation. Schon Durkheim hat in diesen rituellen Praktiken die Quelle von gesellschaftlicher Solidarität gesehen. Ritual erzeugte normative Bindungsenergien könnten dann – im Zuge der Entwicklung der Gestenkommunikation zu voll ausgebildeten grammatischen Sprachen – in dieses Sprachmedium eingeholt und entsprechend ausdifferenziert worden sein. Die illokutionären Kräfte vieler regulativer Sprechakte (wie befehlen und versprechen, ernennen, in Kraft setzen usw.) lassen sich ohnehin als das Ergebnis einer veralltäglichen Konventionalisierung von Bedeutungen ritueller Herkunft verstehen. So hat J.L. Austin den Begriff der »illokutionären Kraft« am Beispiel von institutionell gebundenen Sprechakten wie taufen, schwören, beten, verkündigen, verheiraten usw. entwickelt, die unmittelbar ihren sakralen Hintergrund verraten. Aus dieser evolutionstheoretischen Sicht fällt übrigens Licht auf zwei Probleme der Sprachtheorie, die ich im Vorbeigehen wenigstens erwähnen möchte.⁸

8 Vgl. meine Einleitung zu J. Habermas, *Rationalitäts- und Sprachtheorie. Philosophische Texte*, Bd. 2, Frankfurt/M. 2009, 9–28.

Die sozialkognitive Sprachentstehungsthese lenkt den Blick auf Kooperationszusammenhänge als den Ursprungsort der Sprache. Dieser Entstehungskontext spricht gegen die geläufige intentionalistische Auffassung, der Sinn der menschlichen Kommunikation bestehe darin, sich wechselseitig über die eigenen Wünsche und Absichten in Kenntnis zu setzen. Wenn der Austausch symbolischer Gesten ursprünglich der arbeitsteiligen Verfolgung gemeinsamer Ziele dient, erklärt sich der Sinn sprachlicher Kommunikation aus der praktischen Notwendigkeit, unter Handlungsdruck Einverständnis unter den Beteiligten herbeizuführen. Einer will sich mit dem anderen über etwas verständigen, sei es über die Existenz oder das Auftreten von Zuständen und Ereignissen in der Welt oder über Absichten, Wünsche und Aufforderungen, in die Welt einzugreifen, um entsprechende Zustände oder Ereignisse zur Existenz zu bringen. Unter dem Zwang, ihre Handlungen zweckmäßig zu koordinieren, genügt es nicht, den Adressaten das Gemeinte bloß erkennen zu lassen. Der Sprecher verfolgt mit seiner Äußerung vielmehr das illokutionäre Ziel, dass der Hörer seine Aussage für wahr halten, seinen Wunsch oder seine Ankündigung ernst nehmen, gegebenenfalls seine normativen Erwartungen oder Vorwürfe für richtig halten, seinen Aufforderungen Folge leisten soll. Denn jede Äußerung richtet sich an Personen, die mit »Ja« oder »Nein« Stellung nehmen können. Das Gelingen der Kommunikation bemisst sich daran, ob der Angesprochene den für das Gesagte erhobenen Wahrheits- bzw. Wahrhaftigkeits- oder Richtigkeitsanspruch als gültig (oder im Hinblick auf potentielle Gründe als ausreichend) akzeptiert.⁹

In Verbindung mit der Annahme einer sekundären Versprachlichung des Sakralen erklärt die Hypothese von zwei gleichursprünglichen Kommunikationsformen weiterhin die auffälligen Asymmetrien, die zwischen den Geltungsansprüchen von Wahrheit und Wahrhaftigkeit auf der einen, der normativen Richtigkeit auf der anderen Seite bestehen. Elementare Sprechhandlungen lassen sich *durchgängig* sowohl im Hinblick auf die Wahrheit von Aussagen (bzw. der Existenzpräsuppositionen der Aussagegehalte)

9 J. Habermas, »Zur Kritik der Bedeutungstheorie«, in: ders. (2009), 70–104.

als auch im Hinblick auf die Aufrichtigkeit der (sei es thematisch ausgedrückten, sei es implizit mitlaufenden) Sprecherintentionen in Frage stellen. Die Sprache scheint mit diesen beiden kognitiven Geltungsansprüchen *intrinsisch* verknüpft zu sein. Hingegen kommen die motivational bindenden Richtigkeitsansprüche erst ins Spiel, wenn Sprechhandlungen in normative, als verbindlich oder rechtfertigungsfähig schon unterstellte Kontexte *eingebettet* sind. Normativ »freistehende« Aufforderungen und Ankündigungen sind durch nichts weiter autorisiert als durch die begründete Absicht und den rational nachvollziehbaren Willen des Sprechers. Daher verstehen wir solche Sprechakte, wenn wir die aktorrelativen Gründe für die Rationalität der entsprechenden Absichten (und die Bedingungen ihrer Durchführbarkeit) kennen.¹⁰ Dagegen entlehnen Befehle ihre bindende Autorität, oder Ansagen ihre Rechtskraft, einem vorgängig als gültig unterstellten normativen Hintergrund. Wir verstehen solche Sprechakte nur in Kenntnis der autorisierenden Gründe, die dem Hintergrund zu entnehmen sind. Diese Kontextabhängigkeit der normativen Richtigkeitsansprüche lässt sich mit der Hypothese erklären, dass sich die zunächst rituell erzeugten Bindungsenergien mit der aus alltäglichen Kooperationszusammenhängen hervorgegangenen Sprache erst sekundär verbinden. Daraus ergibt sich andererseits auch die Konsequenz, dass wir der Versprachlichung des Sakralen nicht zu viel aufbürden dürfen.

Ich bin in der *Theorie des kommunikativen Handelns* vorschnell von der überinklusiven Annahme ausgegangen, dass sich die rational-motivierende Bindungskraft guter Gründe, die für die handlungskoordinierende Funktion sprachlicher Verständigung den Ausschlag gibt, *allgemein* auf die Versprachlichung eines zunächst rituell gesicherten Grundeinverständnisses zurückführen lässt: »Die Aura des Entzückens und Erschreckens, die vom Sakralen

10 Die Unterscheidung zwischen normativ freistehenden bzw. normativ eingebetteten Aufforderungen und Ankündigungen hat mich zu entsprechenden Differenzierungen zwischen »einverständnisorientiertem« und »verständigungsorientiertem« Sprachgebrauch bzw. zwischen »stark« und »schwach« kommunikativem Handeln genötigt; vgl. dazu J. Habermas, »Rationalität der Verständigung. Sprechakttheoretische Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität«, in: ders. (2009), 105-145, hier 116 ff. und 122 ff.

ausstrahlt, die bannende Kraft des Heiligen wird zur bindenden Kraft kritisierbarer Geltungsansprüche zugleich sublimiert und veralltäglicht.«¹¹ Im Lichte einer Differenzierung zwischen alltäglicher und außeralltäglicher Kommunikation stellt sich mir heute die Versprachlichung des Sakralen anders dar. Normative Gehalte mussten aus ihrer rituellen Verkapselung erst gelöst und dann in die Semantik der Alltagssprache übertragen werden. Der rituelle Umgang mit Mächten des Heils und des Unheils hatte sich zwar immer schon mit einer semantischen Polarisierung von »gut« und »böse« verbunden. Aber erst mit der Versprachlichung ritueller Bedeutungen in Gestalt mythischer Erzählungen hat sich diese psychodynamisch besetzte Opposition von Gut und Böse an die in der Alltagssprache ausgebildete binäre Kodierung von Aussagen und Äußerungen (als wahr/falsch und aufrichtig/unwahrhaftig) assimilieren und zu einem dritten, mit regulativen Sprechakten verknüpften Geltungsanspruch (richtig/falsch) ausbilden können. Ich erwähne diese spekulative Konstruktion einer sprachlichen Entbindung rituell erstarrter Bedeutungen, weil sich die Entwicklung der Weltbilder keineswegs nur, aber eben auch als eine Entzauberung und reflexive Verflüssigung sakraler Semantiken verstehen lässt.

Blicken wir noch einmal zurück. Wenn wir Michael Tomasello folgen,¹² verdankt sich die grammatische Komplexität der heute bekannten Sprachen einer vorgeschichtlichen, nur hypothetisch nachzukonstruierenden Ausdifferenzierung von Gebärdensprachen zu propositional gegliederten Sprachen. Wenn es denn eine solche menscheitsgeschichtlich frühe Periode der »sprachlichen«,¹³ aber allein über deiktische und ikonische Gesten vermittelten Kommunikation gegeben haben sollte,¹⁴ hat sich erst mit der Entstehung

11 J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M. 1981, Bd. 2, 119.

12 M. Tomasello, *Constructing a Language. A Usage-Based Theory of Language Acquisition*, Cambridge (Mass.) 2003.

13 »Sprachlich« nenne ich den kommunikativen Austausch konventionalisierter und innerhalb der Sprachgemeinschaft bedeutungsidentisch verwendeter Symbole.

14 M. Donald, *Origins of the Modern Mind. Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*, Cambridge (Mass.) 1991.

grammatischer Sprachen die Möglichkeit geboten, die von Durkheim analysierte brüchige Solidarität des gesellschaftlichen Kollektivs und die Anerkennung seines normativen Gefüges, das heißt der institutionalisierten Verwandtschaftsbeziehungen, nicht mehr nur durch Riten zu stützen, sondern auch durch mythische Erzählungen zu interpretieren, zu erklären und zu rechtfertigen. Das Zusammenspiel von Ritus und Mythos begründet ja die sakralen Komplexe, wie sie sich bis heute, oft in hochreflektierter Form, erhalten haben. Bis zur Entwicklung eines säkularen, nachmetaphysischen Selbst- und Weltverständnisses während der westlichen Moderne haben sich alle kulturellen Deutungssysteme in einem solchen sakralen Rahmen entwickelt.

Von einer Versprachlichung des Sakralen möchte ich nun in dem engeren Sinne sprechen, dass sich in diesen Weltbildern ein Bedeutungstransfer aus Quellen sakraler Kommunikation in die Alltagssprache vollzogen hat. Die Leistung mythischer, religiöser und metaphysischer Weltbilder besteht darin, die in kultischen Praktiken versiegelten semantischen Potentiale in der Sprache mythischer Erzählungen oder dogmatisch ausgestalteter Lehren freizusetzen und gleichzeitig im Lichte des jeweils verfügbaren mündlichen Wissens zu einem identitätsstabilisierenden Deutungssystem zu verarbeiten. Dabei stellen die Weltbilder einen Zusammenhang zwischen dem einst aus sakralen Quellen gespeisten kollektiven Selbstverständnis der jeweils intersubjektiv geteilten Lebenswelt einerseits und dem erfahrungsgestützten, im profanen Umgang mit der Natur erworbenen Weltwissen andererseits her. Sie stiften einen internen, also begrifflichen Zusammenhang zwischen dem traditionengeschützten konservativen Selbstverständnis und dem in ständiger Revision begriffenen Weltverständnis.¹⁵

15 Unter diesem formalen Gesichtspunkt entdecken wir selbst in Gestalten des nachmetaphysischen Selbst- und Weltverständnisses noch ein ähnliches Verhältnis zwischen Philosophie und Wissenschaft – jedenfalls so lange, wie es die Philosophie als ihre gewissermaßen klassische Aufgabe betrachtet, das intuitiv von erkennenden, sprechenden und handelnden Subjekten gebrauchte Wissen, wie man Urteile bildet und begründet, intentionale Ziele verfolgt und verwirklicht, sprachliche Ausdrücke bildet und kommunikativ verwendet, in seinen allgemeinsten Bestandteilen rational zu rekonstruieren

Nun bedürfte es einer Untersuchung zur Genealogie von Glauben und Wissen, um die reflexive Verflüssigung, Sublimierung und Verschiebung semantischer Potentiale ursprünglich ritueller Herkunft wenigstens in wichtigen Stationen, also in Umrissen der Weltbildentwicklung plausibel zu machen. Dafür bieten die vorliegenden Aufsätze keinen Ersatz, bestenfalls Anhaltspunkte. Aber die Idee einer solchen, bisher unausgeführten Genealogie mag erklären, warum ich überhaupt die Tatsache einer vitalen Zeitgenossenschaft religiöser Überlieferungen und Praktiken als eine Herausforderung für die Philosophie begreife.

Die Philosophie besteht – nach dem behaupteten Ende der Metaphysik – nicht länger auf ihrem anfänglichen platonischen Heilsweg der kontemplativen Vergewisserung der kosmischen Alleinheit. Sie konkurriert also in dieser Hinsicht nicht mehr mit religiösen Weltbildern. Befördert von der nominalistischen Revolution, hat sie sich aus der Umklammerung der Religion gelöst und beansprucht nun, Moral und Recht, überhaupt den normativen Gehalt der Moderne aus Vernunft allein zu begründen. Andererseits kann die Kritik an einem verfehlten szientistischen Selbstverständnis darauf aufmerksam machen, dass die Philosophie nicht in Wissenschaft aufgeht. Im Unterschied zu den objektivierenden Wissenschaften teilt sie mit religiösen und metaphysischen »Weltbildern« noch die selbstreflexive Einstellung, in der sie das (heute durch den Filter der institutionalisierten Wissenschaften hindurchgehende) Weltwissen verarbeitet. Sie beteiligt sich nicht unmittelbar an der Vermehrung unseres Wissens über die Welt, sondern fragt danach, was das wachsende Weltwissen, das im Umgang mit der Welt Gelernte, *jeweils für uns bedeutet*. Statt beispielsweise in der Rolle einer Hilfsdisziplin für die Kognitionswissenschaften aufzugehen, sollte die Philosophie nach wie vor ihrer Aufgabe nachgehen, im Lichte der verfügbaren wissenschaftlichen Erkenntnisse ein begründetes Selbst- und Weltverständnis zu artikulieren.

Es besteht kein Grund, am säkularen Charakter des nachmetaphysischen Denkens zu rütteln. Aber das Faktum, dass Religionsgemeinschaften mit ihrer kultischen Praxis eine wie auch immer reflexiv gebrochene und sublimierte Verbindung mit archaischen

Anfängen der rituellen Erzeugung normativer Bindungsenergien *aufrechterhalten*, konfrontiert das nachmetaphysische Denken mit folgender Frage: Können wir wissen, ob der Prozess der Versprachlichung des Sakralen, der sich in der Arbeit an Mythos, Religion und Metaphysik über die Jahrtausende hinweg vollzogen hat, erschöpft und abgeschlossen ist? Allerdings stellt sich für die Philosophie die Aufgabe einer *Fortsetzung* der bisher innerhalb religiöser Lehren vollzogenen, gewissermaßen »theologischen« Versprachlichung des Sakralen nun »von außen«. Für sie kann Versprachlichung nur heißen, in religiösen Überlieferungen die noch unabgegoltenen semantischen Potentiale zu entdecken und mit eigenen begrifflichen Mitteln in eine allgemeine, über bestimmte Religionsgemeinschaften hinaus zugängliche Sprache zu übersetzen – und so dem diskursiven Spiel öffentlicher Gründe zuzuführen. Die Überlegungen und Repliken, die *der zweite Abschnitt* des Buches enthält, dienen der Variation dieser einzigen Frage. Sie sammeln Evidenzen für eine veränderte Konstellation im Verhältnis der Philosophie zu den Wissenschaften auf der einen, den religiösen Überlieferungen auf der anderen Seite. Und sie exemplifizieren ein dialogisches Verhältnis zu religiösen Gesprächspartnern, das eine lernbereite Philosophie einnehmen könnte, ohne diesen Dialog als ein Nullsummenspiel zu betrachten.¹⁶ Die Relevanz, die das für politische Fragen des weltanschaulichen Pluralismus hat, liegt auf der Hand. *Der dritte Abschnitt* knüpft daher an diejenigen aktuellen Diskussionen an, die belegen, dass die Religionsgemeinschaften auch noch nach der Säkularisierung der Staatsgewalt für eine demokratische Legitimation der Herrschaftsordnung relevant bleiben. John Rawls geht in seiner politischen Theorie von der Einsicht aus, dass die Säkularisierung der Staatsgewalt nicht ohne weiteres eine Säkularisierung der Bürgergesellschaft bedeutet. Mich beschäftigen die Konsequenzen, die sich daraus für die Rolle von Religionsgemeinschaften in der politischen Öffentlichkeit ergeben.

¹⁶ Ich habe diese Auffassung mehrfach gegen das von theologischer Seite geäußerte Bedenken eines funktionalistischen Verständnisses der Religion verteidigt, unter anderen in meiner Replik in: M. Reder, J. Schmidt (Hg.), *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*, Frankfurt/M. 2008, 94–107.

In demokratischen Verfassungsstaaten ist aus normativer Sicht das Verhältnis von Religion und Politik ziemlich übersichtlich. Umso befremdlicher sind die ausgeflippten Reaktionen auf Ausbrüche der religiösen Gewalt und auf die Schwierigkeiten, die unsere postkolonialen Einwanderungsgesellschaften damit haben, fremde Religionsgemeinschaften zu integrieren. Ich will das Gewicht dieser politischen Probleme nicht herunterspielen, aber was die politische Theorie dazu zu sagen hat, ist nicht wirklich strittig. In unserer Situation überzeugt die Beschwörung »des Politischen« als Heilmittel gegen eine administrativ verselbständigte und zugleich global entmächtigte Politik ebensowenig wie der Streit zwischen Säkularisten und vermeintlichen Multikulturalisten, die sich gegenseitig des Aufklärungsfundamentalismus oder der Aufweichung der Grundrechte bezichtigen.

Starnberg, im Juni 2012

Jürgen Habermas

1. Von den Weltbildern zur Lebenswelt

Wenn wir unser Welt- und Selbstverständnis auf Begriffe bringen, sprechen wir von Weltbildern oder Weltanschauungen. Während in »Weltanschauung« der *Prozess* der Erfassung des Ganzen mit-schwingt, betont »Weltbild« eher das *Ergebnis*, den theoretischen oder darstellenden, Wahrheit beanspruchenden Charakter einer Weltdeutung. Beide Ausdrücke haben die existentielle Bedeutung einer Lebensorientierung – Weltanschauungen und Weltbilder orientieren uns im Ganzen unseres Lebens. Dieses Orientierungswissen darf selbst dann nicht mit wissenschaftlichem Wissen verwechselt werden, wenn es mit dem Anspruch einer Synthese von einstweilen gültigen Forschungsergebnissen auftritt. Das erklärt den distanzierten Sprachgebrauch: Wenn wir heute »Weltbild« oder »Weltanschauung« nicht überhaupt als pejorative Fremdschreibungen gebrauchen, um die Philosophie von fragwürdigen Konkurrenten abzusetzen,¹ wenden wir diese Ausdrücke lieber retrospektiv auf die »starken« Traditionen der Vergangenheit an. In erster Linie meinen wir dann Konzeptionen, die in der einen oder anderen Weise auf die kosmologischen und theozentrischen Weltbilder der Achsenzeit zurückgehen. Dazu gehört in wesentlichen Teilen auch die griechische Philosophie.

Soweit philosophische Lehren ihren Bezug aufs Ganze der Welt, auf den Kosmos, auf die Welt- und Heilsgeschichte oder auf eine Mensch und Kultur einbegreifende Evolution der Natur beibehalten haben, erfüllen sie auch heute noch die Funktion von Weltbildern.² Sie lassen sich als Gestalten einer ethischen Selbstverständigung rechtfertigen; aber die mehr oder weniger explizite Selbstausslegung eines besonderen Ethos kann unter den modernen Bedingungen des weltanschaulichen Pluralismus keine Allgemeingültigkeit mehr beanspruchen. Auch die Philosophie tut gut daran, in Gestalt eines nachmetaphysischen Denkens von bloßer

1 M. Heidegger, »Die Zeit des Weltbildes«, in: ders., *Holzwege*, Frankfurt/M. 1950, 69–104 der von W. Weischedel besorgten Ausgabe.

2 Im Folgenden verwende ich, soweit der Kontext nicht die ausdrückliche Hervorhebung des Prozessaspektes erfordert, den Ausdruck »Weltbild«.