

Josef Quack

Kritische Anmerkungen zu Habermas' „Geschichte der Philosophie“

(<http://www.j-quack.homepage.t-online.de/>)

Rez.: Jürgen Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*.

Band 1. *Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen*.

Band 2. *Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*.

Berlin 2022.

| | |
|-------------------------------------|----|
| I. Problematische Grundbegriffe.... | 2 |
| II. Unstimmigkeiten..... | 7 |
| III. Einsichten..... | 14 |
| Literatur..... | 16 |

Die Lebensumstände der Menschen bestimmen weitgehend ihre Philosophie, während umgekehrt auch ihre Philosophie in hohem Maße ihre Lebensumstände bedingt.

B. Russell

Metaphysik ist das Wort, wie abstrakt und beinahe auch das Denken das Wort ist, vor dem jeder, mehr oder minder, wie vor einem mit der Pest Behafteten davon läuft.

G.W.F.Hegel

Zunächst muß man die wahrhaft umfassende Gelehrsamkeit des Philosophen bewundern, der eine Unmenge von Quellen und Sekundärliteratur gelesen und verarbeitet hat. Fraglos hat Habermas die „Gabe der Breite“, um ein Wort Arno Schmidts zu gebrauchen. Seine Philosophiegeschichte umfaßt zwei Bände, zusammen 1700 Seiten! Er versteht es, fremde Theorien und Denkweisen bis ins Kleinste auszubreiten, ihre Vorzüge und Probleme zu diskutieren, um dann sein Wort dazu zu sagen. Man kann aber nicht verschweigen, daß er oft genug im Stil der unseligen deutschen Habilitationsschrift völlig nebensächliche wissenschaftliche Diskussionen referiert und wohl auch dem akademischen Irrglauben anhängt, daß die neueste Forschungsliteratur alle Einsichten früherer Arbeiten enthalte.

Auch muß man feststellen, daß ihm die Gabe der klaren und verständlichen Darstellung nicht immer in dem erforderlichen Maße gegeben ist. Ganz im Unterschied zu Bertrand Russell, dessen *Philosophie des Abendlandes* keinen einzigen unverständlichen oder verschwommenen Satz enthält und schon lange zu einem Standardwerk der Philosophie geworden ist. Obwohl Habermas' Buch in drei Jahren fünf Auflagen erlebt hat, zweifle ich doch, daß es einen ähnlichen Erfolg haben und seine eigenwillige Philosophie breite Zustimmung finden werde.

Das Thema des riesigen Werkes ist die Genealogie des nachmetaphysischen Denkens, die Entwicklung oder Herausbildung dieses Denkens im Laufe der europäischen Philosophiegeschichte. Obwohl „nachmetaphysisch“ wegen seiner zeitlichen Konnotation ein historistischer Begriff ist, versteht Habermas diese Entwicklungsgeschichte nicht einfach als einen historistischen Vorgang, als zeitlich bedingter Verlauf sich ablösender Weltbilder, sondern als einen Lernprozeß, an dessen Ende die besseren Argumente für die Theorie des nachmetaphysischen Denkens sprechen. Zudem ist diese Genealogie nicht als reine Problemgeschichte angelegt, sondern als die Beschreibung eines Vorgangs, in dem die politisch-gesellschaftliche Ereignisgeschichte auf die Geschichte des Denkens eingewirkt hat (1,72). Außerdem wird in diesem historischen Lernprozeß der Grundsatz beachtet, daß die Geltung oder die Wahrheit einer Aussage unabhängig ist von der Entstehung der Aussage (1,71).

Habermas durchmustert die westliche Philosophiegeschichte anhand des thematischen Leitfadens von Glauben und Wissen, weil das nachmetaphysische Denken auf der Suche nach Wahrheitsgehalten der religiösen und philosophischen Überlieferung ist, die in das säkulare Denken übersetzt werden können (1,100). Er beginnt mit den Weltreligionen und der griechischen Philosophie, die in der Periode der Achsenzeit (K.Jaspers) entstanden sind und metaphysische Weltbilder, verbunden mit einem Heilsversprechen, vertreten, das bei den Religionen durch eine kultische Praxis begründet wird. Die Zeit der Metaphysik und der Weltbilder endet mit der Bewußtseins- oder Subjektphilosophie, die ihrerseits von der kommunikativen Sprachphilosophie widerlegt und abgelöst wird.

So enthält das riesige philosophiegeschichtliche Opus nichts anderes als die Selbstrechtfertigung von Habermas' philosophischer Theorie. Ein einzigartiges geistiges Unternehmen und ein beispielloser Aufwand, um seine Position des Denkens zu begründen. Meines Erachtens ist der riesige Aufwand zwar nicht ganz vertan, doch kann er aus vielerlei Gründen am Ende doch nicht überzeugen.

I. Problematische Grundbegriffe

Drei Thesen bilden den Kern des nachmetaphysischen Denkens: 1. Die Metaphysik ist eine Philosophie der Transzendenz, eine Theorie, die die Welt von einem transzendenten Gesichtspunkt aus betrachtet. 2. Weltbilder sind metaphysische Auffassungen der Welt. 3. Mit der Aufklärung und der Bewußtseinsphilosophie, die die subjektiven Bedingungen der Welterkenntnis untersucht, wird der metaphysische Standpunkt überholt oder als grundlos erwiesen. D.h. die Metaphysik als Philosophie der Transzendenz wird durch die erkenntnistheoretische Transzendentalphilosophie überwunden. Seither ist nur noch ein nachmetaphysisches Denken rational vertretbar. Dabei ignoriert er, daß Kant selbst keineswegs jede Metaphysik verworfen hat, sondern nach seiner Vernunftkritik selbst noch metaphysische Schriften verfaßt hat. Zu den Postulaten der praktischen Vernunft, der Existenz Gottes und der Unsterblichkeit der Seele, bemerkt er: „Solche Aussagen dürfen nach Verabschiedung der Metaphysik nicht mit einem affirmativen Wahrheitsanspruch auftreten“ (2,351).

Habermas' Periodisierung der Philosophiegeschichte gleicht der Einteilung Schnädelbachs, der im Verlauf des philosophischen Denkens drei vorherrschende Muster unterscheidet: das ontologische Paradigma, das mentalistische Paradigma und das linguistische Paradigma der sprachanalytischen Philosophie, die inzwischen allerdings von der postanalytischen Philosophie abgelöst wurde. Entscheidend ist hier aber die Beobachtung, daß in der sprachanalytischen Philosophie alle Positionen der klassischen Philosophie wieder aufgetaucht sind: Platonismus, Aristotelismus, Skeptizismus, Kritizismus (E.Martens, H. Schnädelbach (Hg.), *Philosophie* 1989, 74). Das Schema von Habermas ist dagegen normativ, danach soll seit Kant keine Metaphysik mehr rational vertretbar sein, obwohl Kant selbst noch metaphysische Schriften verfaßt hat.

Begriff der Metaphysik

Dies aber zeigt, daß Habermas einen eigentümlich verengten Begriff von Metaphysik vertritt, eine Auffassung, die die Welt von einem „transzendenten Fluchtpunkt“, „Gesichtspunkt“ oder „transzendenten Standpunkt“ aus betrachtet oder konzipiert (1,149; 471; 187). Dann heißt es, daß das Judentum mit seinem Gottesbegriff einen transzendenten Bezugspunkt erzeuge (1, 464), so daß man sagen kann, Habermas verstehe unter Metaphysik eine Theorie, die der Welt eine transzendente Dimension zuschreibe. Wenn von Transzendenz die Rede ist, dann ist nicht nur eine weltüberschreitende Perspektive, sondern eine weltüberschreitende Dimension gemeint. Zugleich behauptet er, daß der „Standpunkt einer weltenthobenen Transzendenz“ nur scheinbar objektiv sei (1,476), was wohl die unausgesprochene subjektphilosophische Kritik enthält, daß die Welterkenntnis auf subjektiven Bedingungen beruht.

Gegenüber diesem engen Begriff der Metaphysik steht der übliche Sprachgebrauch, der im wesentlichen mit Poppers Terminologie übereinstimmt. Popper unterscheidet logisch-mathematische Theorien, empirisch-wissenschaftliche Theorien und philosophische oder metaphysische Theorien. Logisch-mathematische Aussagen werden widerlegt, indem man nachweist, daß sie widersprüchlich sind. Empirisch-wissenschaftliche Aussagen werden widerlegt, indem man entweder ihre Widersprüchlichkeit nachweist oder Tatsachen anführt, die ihnen widersprechen; sie lassen sich widerlegen, aber nicht endgültig beweisen. Philosophische oder metaphysische Theorien lassen sich, wenn sie widerspruchsfrei sind, weder widerlegen noch beweisen, wohl aber rational diskutieren, da sie aufgestellt werden, um bestimmte Probleme zu lösen (K. Popper, *Vermutungen und Widerlegungen* 2000, 287).

Nach dieser Terminologie ist etwa Habermas' Theorie der vernünftigen Freiheit fraglos eine metaphysische Theorie, obwohl darin die transzendente Dimension der Welt nicht berührt wird.

Zu dem Stichwort will ich noch die Fußnote einfügen, daß Habermas mit allem Nachdruck eine nichtmetaphysische Philosophie vertritt, während Adorno über seine *Negative Dialektik* schrieb, ihre zentrale Intention sei die „Rettung der Metaphysik“ (Br. an G.Scholem 14.3.1967).

Im übrigen soll das nachmetaphysische Denken unter seinen Bedingungen die Aufgabe der Metaphysik, ein Selbst- und Weltverständnis zu konzipieren, beibehalten. Das Weltverständnis heißt aber nicht wie üblich Weltbild, weil dieses Wort für Habermas eine metaphysische Bedeutung hat und die Zeit der Weltbilder vorbei sei: „Das Zeitalter der metaphysischen Weltbilder endet genau genommen erst mit dem transzendentalphilosophischen Begriff der Konstituierung der Welt von Gegenständen möglicher Erfahrung“ (2,142); d.h. mit Kants Vernunftkritik, die nur einen engen empirischen Begriff der Erfahrung gelten läßt, was Habermas nicht bedenkt.

Der nachmetaphysische Philosophie geht es zwar auch um eine Betrachtung des Seienden im Ganzen, doch ohne die transzendente Dimension, vielmehr strebt sie eine „Transzendenz nach innen“ an, was immer das bedeuten mag (1,200; 906). Habermas' Terminologie ist wenig überzeugend, sie hat sich mit Recht in der Gegenwartsphilosophie nicht durchsetzen können, wo man weitgehend an der klassischen Terminologie der Philosophie festhält.

„Performativ“

Ich verzichte auf die Analyse seines unscharfen Weltbegriffs und erst recht auf die rationale Rekonstruktion seines kaum verständlichen Begriffs der Lebenswelt, will aber doch ein Wort zu „performativ“ sagen, dem Fachbegriff, der im Text noch häufiger gebraucht wird als „nachmetaphysisch“. Meistens ist er gleichbedeutend mit „handelnd“, „pragmatisch“ oder dem „Wissen-wie“ (1,206). Sein Gegenbegriff ist „reflektiert“, „explizit“ oder das „Wissen-was“. Er ist zu unterscheiden von dem Attribut in der Wendung „performative Äußerung“. Solche Äußerungen sind illokutionäre Sprechakte, die in einer bestimmten Form zugleich eine institutionell festgelegte Handlung ausführen, wie einen Eid ablegen, einen Vertrag schließen, heiraten.

Problematisch ist Habermas' Rede von einem performativen Widerspruch, weil er einen Text von Augustinus über Zweifeln im Sinne eines performativen Widerspruchs interpretiert (1, 575), ohne zu beachten, daß dieser spezielle Widerspruch nur bei Aussagen in der Ich-Form auftritt und mit der Grammatik von „ich“ zusammenhängt: „Es regnet, aber ich glaube es nicht“ (E. Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik* 1995, 166f.). Plausibel ist dagegen der Begriff des pragmatischen Widerspruchs, den Habermas im Anschluß an Kant verwendet, um den Gegensatz zwischen der Pflicht und der Verletzung der Pflicht zu bezeichnen (2,545).

Mißverständlich ist dagegen der Ausdruck von „propositionalen Einstellungen“ (1,245), weil damit nicht verschiedene Arten von Propositionen (Aussageinhalten) gemeint sind, sondern verschiedene Modi, wie eine Proposition gemeint sein kann: behaupten, fragen, zweifeln u.a.

„Magie“

Zu bedauern ist sodann, daß der Begriff der Magie, der in den religionshistorischen Kapiteln eine entscheidende Rolle spielt, nicht definiert wird. Habermas spricht von der magischen Herleitung von „Energie“ von göttlichen Mächten auf den Herrscher (1,287).

Der Sinn des Opfers soll sein, die göttliche Macht günstig zu stimmen, entgegen der natürlichen Kausalität des Weltgeschehens (1,345). Aus diesen und anderen Beschreibungen läßt sich folgern, daß er magische Auffassungen als primitive vorwissenschaftliche Erklärungen deutet, vom Standpunkt der aufgeklärten Wissenschaft aus beurteilt; der religiöse Eigensinn des Phänomens bleibt unaufgeklärt.

Dies ist ein verbreiteter Fehler der Ethnologie, den Wittgenstein ausführlich kritisiert hat. Er wendet dagegen ein, daß diese Erklärung den Primitiven unterstelle, nicht zwischen zweckrationalem und symbolischem Handeln unterscheiden zu können. Genau diesen Fehler, den übrigens auch Karl Bühler zur gleichen Zeit kritisiert hat, begeht Habermas, wenn er meint, bei der Magie liege eine „Konfusion verständigungsorientiertem mit erfolgsorientiertem Handeln“ vor (1,214); dies soll heißen, daß Verständigungsmittel als Mittel gezielten praktischen Einwirkens verwendet werden. Dagegen weist Wittgenstein auf die Analogie zwischen magischen Praktiken und bestimmten Satzfunktionen hin (L. Wittgenstein, Bemerkungen über Frazers „Golden Bough“, in: *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften* 1995, 29ff.; cf. J.Q., Ethnologische Fragen in philosophischer Sicht, in: *Wenn das Denken feiert* 2013, 136ff.).

Das verbreitete Mißverständnis in dieser Sache besteht darin, daß nicht gesehen wird, daß die magische Lebenseinstellung eine sekundäre Einstellung ist. Dieser falschen Ansicht ist auch Adorno, wenn er schreibt, die praktischen Tätigkeiten stünden bei den primitiven Völkern „unterm Bann der Magie“ (Adorno, *Vermischte Schriften* I 1986, 136). Habermas' Fehldeutung der Magie verleitet ihn dann auch zu einem unangemessenen Verständnis der Sakramente.

Universalienproblem

Wie viele Philosophen scheint auch Habermas nicht konsequent zwischen „abstrakt“ und „allgemein“ zu unterscheiden, was ich aber hier nicht weiter untersuchen will. Doch will ich ein Wort zu seiner Wissenschaftsauffassung sagen. Er behauptet, die Geschichte sei „gewissermaßen von Haus aus begriffsrealistisch verfaßt, anders als die in nominalistischen Begriffen nomologisch erklärbare Natur“ (2,282). D.h. daß die Naturgesetze nominalistisch, ohne Ausdrücke für platonische Ideen, abstrakte Gegenstände, verfaßt seien – was offensichtlich falsch ist, da keine Wissenschaft ohne Ausdrücke für abstrakte Gegenstände, Klassen, Zahlen, Typen u.ä. auskommt. Quine schreibt: „Der Nominalismus [ist] einem modernen wissenschaftlichen Weltsystem offensichtlich nicht adäquat“ (W.V.O. Quine, *Theorien und Dinge* 1991, 221). Man hat nicht den Eindruck, daß in dem Riesenopus von Habermas die fundamentale Bedeutung der Frage abstrakter Gegenstände versus konkreter Einzeldinge richtig erkannt würde; adäquat behandelt wird sie jedenfalls nicht.

Sprachlich kommunikative Philosophie

Anders steht es mit dem Paradigmenwechsel von der Bewußtseinsphilosophie zur sprachlich-kommunikativen Philosophie, zu der auch Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns gehört. Von größter Bedeutung ist hier die gut begründete These, daß es

im Rahmen der Subjektphilosophie nicht möglich ist, die Verwendung der Symbole zu erklären, „die für mehrere Subjekte dieselbe Bedeutung haben“ (2, 570). Die Erklärung liegt darin, daß die Sprache eine gesellschaftliche Institution ist.

Habermas spricht nun von den „kommunikativ vergesellschafteten Subjekten“ (1,72) und von der „kommunikativen Vergesellschaftung erkennender und handelnder Subjekte“ (2,557) – was eine höchst ungeschickte und unpassende Begriffswahl ist. Denn Vergesellschaftung ist ein ökonomischer Begriff und bezeichnet die Übertragung des Eigentums von einem Privatmann auf eine Gesellschaft. Man sieht aber, daß die Situation des Menschen, der sich als sprechendes Wesen eines gemeinsamen Mediums bedienen muß, mit jenem ökonomischen Verhältnis nichts zu tun hat.

Was Habermas sagen will, erinnert eher an die These Heideggers von dem In-der-Welt-Sein des Daseins, d.i. des Menschen. Es macht das Wesen des Menschen aus, daß er sich in der Welt mit anderen Menschen vorfindet. Heidegger betont aber, daß die eigentliche Existenzweise des Menschen darin besteht, daß er sich als Einzelner begreift, der selbst wählt und nicht die Wahl dem „man“ überläßt. So könnte man sagen, daß nach Habermas das Wesen des Menschen darin besteht, daß er sich in der Gesellschaft anderer Menschen vorfindet, mit denen er sich im sozialen Medium der Sprache verständigen muß.

Habermas vernachlässigt jedoch den Aspekt des Einzelnen, den Umstand, daß man trotz der gemeinsamen Sprache elementare geistige Tätigkeiten nur als Einzelner ausführen kann, wie erkennen, überlegen, fragen u.ä. Er beachtet auch nicht das merkwürdige Phänomen, daß man gerade in Augenblicken der gehobenen Stimmung die intimsten Gefühle und Gedanken gerne in vorgeformter Sprache, in klassischen Zitaten, Gedichten, ausdrückt – was das genaue Gegenteil einer kommunikativen Vergesellschaftung ist. Ähnlich ist es bei Gebeten. Der Sprecher eignet sich den Sinn der fremden Worte an, als wären es seine eigenen Gedanken, und seine Aussagen sind authentische persönliche Aussagen (cf. J.Q., *Über das authentische Selbstbild* S.151).

Moderne

Zum dem eigenwilligen, zweifellos überspannten Konzept der Moderne bei Habermas möchte ich im einzelnen nichts weiter sagen, als daß allein die historistische These von einem normativen Gehalt der Moderne höchst seltsam klingt, wenn man sie wörtlich nimmt, da ein Zeitalter selbst keine verpflichtenden Normen haben kann; allenfalls kann es in ihm die vorherrschende öffentliche Meinung geben, daß bestimmte Normen beachtet werden sollten. Die entscheidende Frage ist aber, ob diese Normen verpflichtend sind – dazu ein Wort im dritten Abschnitt. Im übrigen kann ich auf die Kritik Schnädelbachs an der Theorie der Moderne von Habermas verweisen (cf. *Philosophie in der modernen Kultur* S.33f.).

II. Unstimmigkeiten

Habermas befürchtet, daß die Philosophie als Fach vielleicht nur noch mit „ihren begriffsanalytischen Fertigkeiten“ überleben werde (1,11), um dann jedoch die Begriffsanalyse als den „Königsweg der Philosophie“ zu bezeichnen (1,28) – was ja doch nicht ganz stimmig ist. Die Begriffsanalyse ist jedoch die Methode, die ich in dieser Rezension befolge.

Kulturanthropologie

Wenn Habermas von Kulturanthropologie spricht, verwendet er einen Amerikanismus, mit dem auf deutsch die Ethnologie gemeint ist. Der deutsche Begriff, Kulturanthropologie, ist der Name für eine von Erich Rothacker begründete philosophische Disziplin, die die Kultur vom Wesen des Menschen ableitet. Adorno hat dieses philosophische Konzept scharf kritisiert (*Vermischte Schriften I* 1986, 135). Daß Habermas diese terminologische Differenz zwischen einer empirischen Wissenschaft und einer philosophischen Disziplin einfach übergeht, ist umso merkwürdiger, als er selbst bei Rothacker studiert hat.

Habermas kritisiert den angeblich essentialistischen Begriff der Kultur bei Samuel P. Huntington, und schreibt wenig später: „Die Gleichsetzung von Modernisierung und Verwestlichung greift zu kurz“ (1,117). Diese Aussage aber ist eine der wichtigsten Einsichten Huntingtons, was Habermas redlicherweise hätte angeben müssen (cf. S.P. Huntington, *Kampf der Kulturen* 2002, 98; cf. Rez. <http://www.j-quack.homepage.t-online.de/public34.pdf>).

Ganz ähnlich verfährt er mit Rudolf Otto und Mircea Eliade, weil sie als Religionsphänomenologen sich nicht auf religiöse Praktiken, sondern auf religiöses Erleben beziehen würden (1, 213. In der Folge aber bedient er sich ohne weiteres der Prädikate Ottos, um die Wirkung des Sakralen zu beschreiben: „Ehrfurcht und Schrecken“ (1,218).

Gelegentlich kommt es vor, daß Habermas Begriffe und Wendungen gebraucht, ohne den Autor zu nennen, der sie geprägt hat. So „Einhegung“, das von Carl Schmitt in die politische Theorie eingeführt wurde (1,344; 761), oder „bewaffnete Wallfahrten nach Jerusalem“, welcher Ausdruck für die Kreuzzüge von Hans Wollschläger stammt (1,660).

Selbstbewußtsein

Habermas schreibt, von den Sieben Weisen seien „Allgemeinplätze in der Art des ‚Erkenne dich selbst‘ überliefert“ (1,414). Der Spruch aber stammt vom delphischen Orakel und Habermas hat den Sinn des Satzes, der alles andere als ein Allgemeinplatz ist, völlig verkannt, d.h. er hat das damit gegebene Problem nicht gesehen. Damit ist nämlich ein epistemisches Selbstbewußtsein gemeint, das praktisch relevant ist: „Es ist nicht ein praktisches Sichzusichverhalten, sondern durchaus noch ein theoretisches, aber ein theoretisches, das, weil es die eigenen Handlungs- und Willensdispositionen betrifft, für das praktische Sichzusichverhalten relevant ist“ (E. Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung* 1979, 28).

Wittgenstein spricht gelegentlich von dem „Problemverlust“ bei Philosophen, für die „keine tiefen Probleme mehr zu existieren“ scheinen („Zettel“ Nr.456). Mir scheint, daß

jenes leichtfertige Urteil und das folgende Zitat Symptome für diese Krankheit bei Habermas sind.

Unsterblichkeit der Seele

Mehr als ärgerlich ist nämlich die flüchtige, eigentümlich uninteressierte, zudem noch zweideutige Bemerkung über Platons These von der Unsterblichkeit der Seele. „‘Wenn doch die Seele offenbar etwas Unsterbliches ist’, und von dieser Voraussetzung geht Plato aus, ohne es beweisen zu können“ (1,443). Die Aussage kann bedeuten, daß Platon überhaupt keinen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele vorgelegt hat, oder daß sein Beweis nicht begründet ist. Es ist aber evident, daß im „Phaidon“ und in anderen Schriften Platons Beweise für die Unsterblichkeit der Seele zu finden sind, und die Begründung dieser These hat eine lange, bis heute andauernde Wirkungsgeschichte. Hirschberger und Russell erwähnen diese Beweise in ihrer Philosophiegeschichte, um dann allerdings gewichtige Einwände dagegen vorzubringen. Selbst in der neueren Philosophie des Geistes werden Platons Argumente für die Unsterblichkeit der Seele besprochen, was Habermas aber unterläßt (Ansgar Beckermann, *Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes* 2008, 20ff.; cf. J.Q., *Wenn das Denken feiert* S.200ff.; Rez. <http://www.j-quack.homepage.t-online.de/public28.htm>).

Ethik im Judentum

In der vorliegenden Philosophiegeschichte ist ein ganzes Kapitel der Moralisierung des Heiligen gewidmet, ein weiteres dem jüdischen Monotheismus und dem göttlichen Gesetzgeber moralischer Regeln. Doch hat Habermas die von dem Propheten Ezechiel eingeführte oder verkündete Individualisierung der Moral, die wesentlichste Neuerung in der Ethik in der gesamten Geistesgeschichte, mit keinem Wort erwähnt: „Nur die Person, die sündigt, soll sterben; der Sohn soll nicht an der Schuld seines Vaters tragen, und der Vater soll nicht die Schuld seines Sohnes tragen. Die Gerechtigkeit des Gerechten ruht auf diesem, und die Schlechtigkeit des Schlechten lastet auf jenem.“ (Ezechiel Kap. 18, Vers 20) Dazu der Kommentar der Pattloch-Bibel (1962): „Das Neue bei Ezechiel ist, daß er jede Einzelperson zu Gott in ein besonderes Verhältnis stellt, wobei die Zugehörigkeit zu einem Volke oder der Stammbaum nicht zählen kann.“ Der Prophet wirkte öffentlich zwischen 592 und 571 vor Christus, über hundert Jahre vor Sokrates, dem ersten philosophischen Ethik-Lehrer der Griechen.

Für jenen Gedanken hat übrigens Alfred Döblin in seinem „Nürnberger Lehrprozeß“ (1946) die schöne Formulierung gefunden: „Moral existiert nur im Singular“, eine Absage an jede archaische Blutrache-Moral und Kollektivschuld-Theorie eines Volkes (Döblin, *Kleine Schriften IV*, Düsseldorf 2005, 194).

Boethius

Es ist kaum zu verstehen, daß Habermas Boethius (480-524 n. Chr.), eine Schlüsselfigur der Philosophiegeschichte, dessen *Consolatio philosophiae* (Trost der Philosophie) bis heute zu den verbreitetsten philosophischen Büchern gehört, nur dreimal *en passant* erwähnt. Boethius aber war wohl der einflußreichste terminologische Denker der europäi-

schen Kultur. „Person“, „Subjekt“, „Prinzip“, „Schicksal“, „Spekulation“, „definieren“, „universal“ sind Begriffe, die Boethius geprägt hat; außerdem hat er „Ewigkeit“ insofern überhaupt erst einen vernünftigen Sinn gegeben, als er sie von „endloser Zeit“ unterschieden hat (cf. Pieper, *Scholastik* 1978, 26ff.).

Dann aber hat er einen Grundsatz des Erkennens formuliert, der für dieses Thema in der Folge kanonisch wurde: „Alles, was erkannt wird, wird nicht gemäß seiner eigenen Fähigkeit (vim) erkannt, sondern gemäß der Möglichkeit des Erkennenden (facultatem)“ (*Consolatio philosophiae*, V. Buch, 4 prosa). Aus diesen Worten wird dann der Grundsatz: *Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur* (Was verstanden wird, wird nach der Art des Verstehenden verstanden).

Die *Consolatio philosophiae* ist aber in der Philosophie von einzigartiger Bedeutung, weil sie ein Heilsversprechen enthält, wie es in diesem Ernst und in dieser Radikalität sonst nur in Erlösungsreligionen zu finden ist. Boethius erörtert angesichts des unabwendbaren, vorzeitigen Todes, in einer extremen Situation, wo Welt und Leben ihren Sinn zu verlieren scheinen, die Tröstung, die das philosophische Denken dem Menschen bieten kann. Bemerkenswert ist das unaufgeklärte Rätsel, daß der Autor, der ein Werk über die Trinität hinterlassen hat, sich zu jenem Zweck nicht auf christliche Ideen stützt, sondern allein auf den Schatz profanen Denkens, auf Gedanken der natürlichen Vernunft. Habermas aber hat mehrfach das Problem berührt, daß das Heilsversprechen der antiken Metaphysik sich signifikant von dem sakralen Wesen der Religionen unterscheidet. Umso unverständlicher bleibt, daß er die Antwort des Boethius ignoriert hat.

Habermas begreift die Philosophiegeschichte als einen riesigen Lernprozeß. Dieser Auffassung kommt übrigens Pieper recht nahe, wenn er die mittelalterliche Philosophie, angeregt vom Namen der Scholastik, als „beispiellosen Lernvorgang“ oder einen „durch Jahrhunderte sich erstreckenden Lernprozeß“ bezeichnet (l.c. 22; 33).

Christentum

Habermas erklärt, daß die neuere Forschung „den überwiegend städtischen Charakter“ der christlichen Gemeinden zur Zeit ihrer Entstehung betont habe (1,517). Die Erkenntnis vom urbanen Charakter des Urchristentums ist keineswegs neu, sie ergibt sich für jeden Bibelleser aus den Briefen des Paulus, der von Stadt zu Stadt zog: Jerusalem, Damaskus, Ephesus, Korinth, Rom. Auch hat Thomas von Aquin gegen den Islam eingewandt, daß ihm ursprünglich nicht gottesgelehrte Menschen geglaubt hätten, sondern „wilde, in Wüsten lebende Menschen“ (*homines bestiales in desertis morantes*) (*Summa contra gentiles*, liber I, caput 6; cf. den Text: <http://www.j-quack.homepage.t-online.de/public53.htm>)

Habermas kommt auf die Analyse des Glaubensaktes durch Thomas von Aquin zu sprechen, worin „die Vertrauenswürdigkeit von Personen eine Rolle“ spiele. Doch gehe es um die Glaubwürdigkeit von „Zeugnissen der Apostel und Evangelisten als Belege für die Wahrheit des Wortes“ (2,35). Diese Aussage wäre zu ergänzen durch das prinzipielle Diktum des Thomas, das der Auffassung Luthers, die Habermas erwähnt, doch ziemlich nahekommt: „In allem Glauben ist der, dessen Aussage man zustimmt, das Entscheidende“.

de (principale); demgegenüber sind die Inhalte, denen man zustimmt, in gewissem Sinne sekundär“ (S.th. II,11,11,1; zit. Pieper, *Über den Glauben* 1962, 34). Allgemein aber muß man bestätigen, daß die Kapitel über Thomas bei Habermas zu den lehrreichsten Passagen seines Buches gehören.

Analogia entis

Habermas schreibt, daß Duns Scotus mit einem logisch-semantischen Argument den Gedanken der analogia entis aus den Angeln hebe, und er referiert, daß Scotus unter einer analogisierenden Redeweise eine „bloß äquivoken Verwendung von Eigenschaftswörtern“ verstanden habe (1,775). Da ich zu meinem größten Bedauern Duns Scotus nicht aus eigener Lektüre kenne, kann ich nicht sagen, ob Habermas die Theoreme des Scotus richtig wiedergibt. Zu seiner Interpretation kann man jedoch sagen, daß darin völlig unklar ist, was denn die äquivoke Bedeutung von „seiend“ sein soll. Auch stellt sich die Frage, in wie weit Scotus die Lehre des Thomas überhaupt kannte.

Thomas unterscheidet scharf zwischen einem univoken, einem äquivoken und einem analogen Wort- und Begriffsgebrauch (S.th. I,13,5). Wenn Scotus „seiend“ in einem univoken Sinn von Gott und den Geschöpfen aussagt, übersieht er den Grundsatz des Thomas: „Sed esse est diversum in diversis“ (Aber sein ist verschieden in verschiedenen Seienden) (*De ente et essentia* c 6). Oder: „Impossibile est aliquid praedicari de Deo et creaturis univoce“ (Es ist unmöglich, etwas von Gott und den Geschöpfen in gleichem Sinne auszusagen) (S.th.I,13,5). Was dieser Gedanke für das Prädikat „sein“ bedeutet, hat Theodor Haecker mit unüberbietbarer Klarheit ausgesprochen: „Vom Sein schlechthin müssen wir sagen, daß es ursprünglich nur in Gott ist, alles andere Sein ist nur analogisch zu verstehen“ (*Was ist der Mensch? Der Christ und die Geschichte. Schöpfer und Schöpfung*. 1965, 394).

Wie immer es um Habermas' Auslegung bestellt sein mag, er hat es immerhin geschafft, die überragende philosophische Bedeutung des Duns Scotus herauszustellen.

Pascal

Habermas nennt Pascal den „ersten konsequent nachmetaphysischen Denker“ (2,133), gemeint ist ein Philosoph, dessen Weltauffassung keine transzendente Dimension kennt – ein groteskes Fehlurteil über einen Denker, der gezeigt hat, daß die moderne Naturwissenschaft und der christliche Glaube durchaus vereinbar sind. Ein Autor, der wie Pascal der Frage nach Gott und der Unsterblichkeit der Seele eine existentielle Bedeutung beimißt, ist ganz gewiß kein nachmetaphysischer Autor (Pascal, *Pensées* Nr.335 nach Chevalier).

An anderer Stelle habe ich den von Nietzsche erhobenen Vorwurf widerlegt, Pascal habe dem Glauben ein *sacrificium intellectus* gebracht (*Zur christlichen Philosophie bei Karl Rahner* S.174f.).

Methodologischer Atheismus

Geradezu unsinnig ist der oft gebrauchte Begriff eines methodologischen Atheismus der Naturwissenschaften. Da Atheismus besagt, es sei beweisbar, daß Gott nicht existiert,

könnte man allenfalls von einem methodologischen Agnostizismus sprechen, der Lehre, daß man nicht wissen könne, ob Gott existiert. Tatsächlich aber ist die ganze Fragestellung schief und falsch, einfach deshalb, weil theologische Fragen nicht zum Gegenstandsbereich der Naturwissenschaften gehören. Das Wort von dem methodologischen Atheismus erinnert an den mäßig intelligenten Witz von Arno Schmidt, er liebe die Tiere, weil sie keine Christen seien, abgesehen davon, daß jenes Wort nicht witzig ist.

„Transzendental“

Habermas behauptet, Kant habe seine erkenntnistheoretische Fragestellung „im Anschluß an die Transzendentalsemantik des hohen Mittelalters ebenfalls ‚transzendental‘ genannt“ (2,335). Dagegen sprechen aber Kants Einwände gegen die „Transzendentalphilosophie der Alten“, die nach seiner Meinung die „vermeintlich transzendente Prädikate“ falsch verstanden hätten (KrV, B 113f.; cf. J.Q., *Zur christlichen Philosophie bei Rahner* S.32).

Konsensbegriff der Wahrheit

Typisch für Habermas' Rhetorik ist, daß er von dem „auf assertorische Aussagen bezogenen Wahrheitsbegriff“ bei Peirce spricht, ohne daß klar wird, ob damit der objektive Übereinstimmungsbegriff der Wahrheit oder der Konsensbegriff gemeint ist, und ganz unverständlich ist, daß er die durchschlagende Kritik an dem Konsensbegriff der Wahrheit, bei Peirce: Wahrheit als „rationale Akzeptabilität“, nicht berücksichtigt (2,757).

Wolfgang Kühne hat schlüssig gezeigt, daß der auf die ideale Forschungsgemeinschaft bezogene Konsensbegriff der Wahrheit bei Peirce „keine korrekte Explikation des Wahrheitsbegriffs“ ist (W. Kühne, Wahrheit, in: E. Martens, H. Schnädelbach (Hg.), *Philosophie*. 1989, 167). Ernst Tugendhat hat den fundamentalen Fehler analysiert: „Die Konsenstheorie verdeckt den Unterschied zwischen Fragen, die durch ein kollektives Fiat entschieden werden müssen, und solchen, die begründbar sind.“ (E. Tugendhat, U. Wolf, *Logisch-semantische Propädeutik*. 1983, 238). Kühne erwähnt auch die Kritik Russells an der unwahrscheinlichen Implikation, die in Peirces Idee der Forschergemeinschaft enthalten ist, daß die späteren Forscher vernünftiger seien als die gegenwärtigen Forscher.

Außerdem enthält die Theorie von Peirce die unrealistische Annahme, daß im Verlauf der wissenschaftlichen Forschung alle Einsichten und Ergebnisse überliefert und berücksichtigt werden – wie Thomas Kuhn und Paul Feyerabend nachgewiesen haben, eine allzu einfache Vorstellung. Daß aber Habermas im Grunde immer noch die Konsenstheorie der Wahrheit favorisiert, scheint mir mit seiner soziologisch und politisch, nicht genuin philosophisch geprägten Grundeinstellung, seinem Ideal der Demokratie, zusammenzuhängen, wo es auf mehrheitsfähige Vorhaben ankommt. Er ist in erster Linie Gesellschaftstheoretiker, man spürt, daß ihm ontologische Fragen eigentlich fremd sind.

Peirce vertritt die These, „daß alles Wirkliche grundsätzlich erkennbar ist“ (2, 722) – diese These ist aber keine originelle Idee des amerikanischen Pragmatikers, sondern nichts anderes als eine transzendente Aussage der traditionellen, von Thomas von

Aquin auf den Begriff gebrachten Metaphysik: „Omne ens est verum“ (alles Seiende ist wahr, d.h. erkennbar) (cf. J.Q., *Zur christlichen Philosophie bei Karl Rahner* S.59ff.).

Sakramente

Habermas schreibt: „Im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils, haben auch Karl Rahner und andere katholische Theologen ... mit der Transsubstantiationslehre gebrochen“ (2,700f.). Die Behauptung ist in beiden Fällen unzutreffend. Im konziliaren „Dekret über Dienst und Leben der Priester“ (Nr.5) wird auf die *Summa theologiae* III, q 65, a 3 verwiesen, wo es heißt: „In sacramento Eucharistiae continetur ipse Christus substantialiter (Im Sakrament der Eucharistie ist Christus selbst substantiell, der Substanz nach, enthalten) – das ist die Kernthese der Transsubstantiation. Rahner bespricht in seinem *Grundkurs des Glaubens* diese These zwar nicht wörtlich, doch stimmt er mit ihr sachlich überein, wenn er von der „Identität zwischen der eucharistischen Speise der Kirche und dem Leib und Blut Jesu“ spricht (l.c. 1976, 409. Im *Kleinen theologischen Wörterbuch*“ (1976, 418) erklärt er dann genau, was mit dem Dogma der Transsubstantiationslehre und deren philosophischer Begriffssprache gemeint ist. Man muß sagen, daß Habermas trotz aller Anstrengung mit den elementarsten Lehren der Kirche schlecht vertraut ist.

Dies zeigt sich auch darin, daß er verschiedentlich behauptet, daß das Sakrament der Eucharistie eine magische Sinnkomponente enthalte (cf. 1,519). Er spricht von dem Abendmahls geschehen, „das selbst noch magische Züge trägt“ (2,43) und im Hinblick auf das Sakrament allgemein von dem „sublimierten Rest von Magie“ (2,486).

Dazu wäre zu sagen, daß die Eucharistie tatsächlich in diesem Sinne oft mißverstanden wurde, daß dies aber nicht der Lehre der katholischen Kirche entspricht. Die Differenz zwischen dem magischen und dem christlichen Verständnis der Sakramente hat Karl Rahner unmißverständlich hervorgehoben: „Sie sind nicht Magie, weil nicht sie Gott zwingen, sondern weil sie die Tat des freien Gottes an uns sind. Und sie haben mit Magie ferner nichts zu tun, weil sie nur wirksam werden, insofern sie der sich öffnenden Freiheit des Menschen begegnen.“ Wobei wiederum der von der Gnade bewirkte Glaube des Menschen vorausgesetzt werde (K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens* S.399). Man sieht, daß auch Rahner in seiner Widerlegung den üblichen, von Habermas geteilten Begriff der Magie unterstellt, den Wittgenstein kritisiert hat.

Übrigens finden sich schon im *Neuen Testament* Aussagen, die eine äußerlich-magische Auffassung des Sakramentes der Taufe abzuwehren versuchen (1 Petrus 3,21; cf. den Kommentar von Otto Karrer in seiner Übersetzung).

„Das Nichtidentische“

Habermas spricht von der „Wahrnehmung des Nichtidentischen“ (1,41) und der „Rettung des Nichtidentischen“ bei Adorno (1,789), ohne die eminente Fragwürdigkeit dieses Begriffs, eines zentralen Motivs bei Adorno, zu erkennen. Wie Herbert Schnädelbach nachgewiesen hat, rührt die Konfusion dieses Begriffs daher, daß Adorno den Begriff als Gegensatz zu Identität auffaßt, ohne jedoch die Bedeutungsvielfalt dieses Begriffs zu

beachten, die sich auf keinen gemeinsamen Nenner bringen läßt. So impliziert die Konstruktion des „Nichtidentischen“ bei Adorno etliche logische Fehler und theoretische Mißverständnisse (H. Schnädelbach, *Vernunft und Geschichte* 1987, 183).

Das falsche Wort

In einem philosophischen Traktat ist es mehr als ein stilistischer *Faux-Pas*, wenn der Autor das falsche Wort wählt, statt eines sachlichen Ausdrucks eine pejorative Bezeichnung verwendet und etwa davon spricht, Jesus habe sich über die Missionsabsichten der Pharisäer „mokiert“ (1,503). Bei Luther spricht der Autor dann in eigenem Namen von der „Entrümpelung der sieben mittelalterlichen Sakramente“ (2,45). Daß er wie Max Weber die Gläubigen als „religiöse Virtuosen“ bezeichnet, hat die gleiche Färbung einer blasiereten Stellungnahme zu Dingen, die dem Sprecher eigentlich fernstehen. Daß es öfter „Origines“ statt „Origenes“ heißt, verrät nur, daß der Autor sich des griechischen Sinnes des Namens nicht bewußt war (1,534; 620). „Ōrigénēs“ oder „Hōrigénēs“ bedeutet: „der von Horus Geborene“, wobei man Horus mit Apollon identifizierte (cf. *Wikipedia*).

Fundamentale Defizite

Die Fehlkonzeption der Metaphysik ist der Grund dafür, daß Habermas zu den Hauptfragen der Metaphysik nichts zu sagen hat. „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr nichts?“ Diese auf Leibniz zurückgehende Grundfrage der Metaphysik kommt bei Habermas überhaupt nicht vor, ebenso das wahrhaft fundamentale Problem des verbreiteten philosophischen oder existentiellen Nihilismus, eine These, die vor allem Nietzsche verkündet oder zur Diskussion gestellt hat.

Dagegen hat Karl Heinz Haag betont, daß der Nihilismus der Moderne geistig nicht durch ein Ausweichen in den Glauben überwunden werden könne, sondern nur durch die Erkenntnis seiner Entstehung, und erklärt: „Solange die modernen Theologen vor der Anstrengung einer rationalen Gotteserkenntnis in die Bequemlichkeit irrationaler Entscheidungen ausweichen, verzichten sie bewußt auf die Arbeit an einem Weg, der aus der Sackgasse des neuzeitlichen Nihilismus herausführen könnte.“ (K.H. Haag, *Metaphysik als Forderung rationaler Weltauffassung* 2005, 114f.; cf. 78).

Haags philosophischer Traktat stellt so etwas wie ein Gegenentwurf zur Habermas'schen Nachmetaphysik dar, das Konzept einer kritischen Metaphysik, das ich für konziser und überzeugender halte als die Auffassung des kommunikativen Sozialphilosophen (Rez. <http://www.j-quack.homepage.t-online.de/public25.htm>).

Notabene, von den Philosophen unserer Zeit vertritt E.M. Cioran einen wahrhaft originellen Nihilismus mit der These; „De l'inconvénient d'être né“ (Von der Unzuträglichkeit oder dem Nachteil, geboren zu sein), wie ein Buchtitel lautet. Ciorans oberste Grundsätze besagen, daß er nur eine Philosophie gelten läßt, deren Gedanken erlebt, nicht ersonnen sind, und, zweitens, daß er nichts lehren will, eine Konsequenz der ersten Maxime, ein singuläres Phänomen unter Philosophen.. Eine Weltanschauung dieser Art widerlegen zu wollen, setzt voraus, daß man ihre Intention überhaupt richtig verstanden hat (cf. J.Q., Versuch über Cioran, in: *Die fragwürdige Identifikation* 1991),

Über Pascal, den Habermas so sehr verkannte, aber schreibt er: „Jede Polemik veraltet, jede Polemik mit Menschen. In den *Pensées* war es ein Streit mit Gott. Das betrifft uns noch ein wenig.“ (Cioran, *De l'inconvénient d'être né* 1983, 172)

III. Einsichten

1. Meines Erachtens ist das wichtigste religionsphilosophische Ergebnis dieser Arbeit die Erkenntnis, daß eine Religion nur überleben kann, wenn sie kultisch praktiziert wird: „Ohne dieses Proprium hätte sich die Religion nicht bis heute eigensinnig gegenüber dem säkularen Denken behaupten können“ (1,180). Anders gesagt, eine religiöse Lehre, mag sie begrifflich noch so intelligent verfaßt sein, ist auf „die Bestätigung durch die praktizierten, das heißt im Kultus ihrer Gemeinden verwurzelten Glaubensüberzeugungen angewiesen“ (2,700).

Das entspricht meiner eigenen Diagnose; denn ich gab als ein Symptom für den selbstverschuldeten Niedergang der Kirchen an, daß die religiösen Feiern banalisiert würden: „Die Grenze zwischen der sakralen und der profanen Sphäre wurde vielfach eingeebnet. Der Sinn für das Sakrale ist verlorengegangen.“ (J.Q., *Zur christlichen Literatur im 20. Jahrhundert* S.130).

2. Überraschend ist sodann das Urteil, daß die religiösen Gemeinschaften auch heute noch eine intellektuell ernstzunehmende „gegenwärtige“ Gestalt des objektiven Geistes darstellten (1, 38). Damit wird auch behauptet, daß die „gesellschaftliche Modernisierung keinen Bedeutungsverlust der Religion als einer gegenwärtigen Gestalt des Geistes zur Folge haben“ müsse (1,86).

Dagegen steht ironischerweise die Meinung eines christlichen Theologen, daß man leere Kirchen nicht schon für den Untergang des Christentums halten dürfe (J. Lauster, *Die Verzauberung der Welt. Eine Kulturgeschichte des Christentums*. 2014, 617). Er sieht die Hauptaufgabe des Christentums darin, die Kultur in seinem Sinne zu prägen, und so gewinnt man fast den Eindruck, dieser Autor glaube, daß das Christentum seine historische Mission erfüllt habe. Übrigens kommen Pascal und Kierkegaard, die beiden bedeutendsten Intellektuellen christlichen Glaubens in der Neuzeit in dieser Kulturgeschichte des Christentums nicht vor. (cf. Rez: <http://www.j-quack.homepage.t-online.de/public22.htm>).

3. Weitere wichtige Ergebnisse dieser Arbeit sind zwei Gedanken oder Thesen zur Ethik und ihrer Begründung. Auf die Diskurstheorie der Ethik, Habermas' eigene Theorie, anspielend, wonach das verpflichtende Moment der Moral aus dem Verfahren des Diskurses abgeleitet wurde, heißt es nun: „Bei der Begründung des Diskursprinzips wird deutlich, daß der deontologische Geltungsmodus bindender Handlungsnormen vorausgesetzt werden muß und nicht aus Argumentationsvoraussetzungen selbst hergeleitet werden kann.“ (1,267) Damit hat Habermas seine eigene Theorie revidiert (cf. J.Q., „Grenzen einer säkularen Ethik“, in: *Wenn das Denken feiert* S.105ff.).

4. Es wird in diesem Opus – und zwar entgegen der Meinung des Autors –, evident, daß sich die Unbedingtheit, die wir mit moralischen Pflichten verbinden, nur religiös, im Sinne des jüdisch-christlichen Glaubens, überzeugend begründen läßt. Er referiert die

Einsicht Lockes, „daß der verpflichtende Charakter bindender Normen ohne die im Glauben verankerte Idee des göttlichen Gesetzgebers [...] nicht zu erklären sei“ (2,175). Die Frage ist dann aber: „Was konnte, nach der metaphysikkritischen Entkoppelung des Wissens vom Glauben, an die Stelle der Autorität des göttlichen Willens und seiner Gesetze treten, um die Bindungskraft moralischer Normen zu begründen?“ Er meint, Kant habe „mit der Konzeption der Autonomie der aus Vernunft allein begründeten Moral“ eine gangbare Lösung gefunden (2,344).

Dazu wäre zu sagen, daß Kant sich in seiner Begründung der Moral keineswegs allein auf die Vernunft beruft, sondern im Falle eines Menschen ohne moralische Gesinnung ausdrücklich auf Argumente der christlichen Religion zurückgreift (KrV, A 830). Richtig ist der Gedanke, daß für die Vernunftmoral gute Gründe nicht ausreichen, um die verpflichtende Bindungskraft moralischer Gebote zu begründen (2,347). Er kann aber nicht plausibel machen, wie es Kant oder der Diskursethik gelungen sein soll, die absolute Geltung moralischer Normen zu begründen.

Dabei ist aufschlußreich, daß er den bekanntesten Versuch unserer Zeit, eine Ethik metaphysisch zu begründen, nämlich das *Prinzip Verantwortung* von Hans Jonas, nicht mal erwähnt (cf. J.Q., *Zum Ethos von Intellektuellen* S.152ff.). Nach meiner Meinung ist weder Tugendhat noch Habermas der Nachweis gelungen, daß wir unbedingt verpflichtet sind, moralische Normen zu beachten (J.Q., *Grenzen einer säkularen Ethik*, in: *Wenn das Denken feiert* S.99ff.).

5. Für mich selbst aber bestand die größte Überraschung jener umfänglichen Arbeit in dem Referat über das Denken des Duns Scotus. wo aufgezeigt wird, daß Scotus eine Vorstufe der transzendentalen Erkenntnistheorie konzipiert hat. Er untersucht nämlich die „logisch-semantischen Bedingungen von Aussagen über mögliche Gegenstände“ (1,777). Dann heißt es, daß die Existenz eines Gegenstandes „nicht nur den trivialen Sinn der Faktizität des Gegebenseins von näher zu bestimmenden Gegenständen“ habe, „sondern den transzendentalen Sinn, daß wir als erkennende Subjekte nicht umhinkönnen uns auch dazu autorisiert zu fühlen, eine Gesamtheit von Gegenständen als Referenten möglicher Aussagen ontologisch vorauszusetzen“ (1,779).

Der Satz ist ein Musterbeispiel für die berüchtigte überkomplizierte Diktion des Autors, die übrigens Karl Popper kritisiert und einmal in normales Deutsch übersetzt hat. Der Satz heißt auf gut deutsch: Die Existenz eines Gegenstandes bedeutet trivialerweise, daß er im Kontext anderer Gegenstände gegeben ist, die näher zu bestimmen seien. Darüber hinaus aber hat der Satz einen transzendentalen Sinn. Das heißt: Wir sind als erkennende Subjekte berechtigt, anzunehmen, daß es eine Gesamtheit von Gegenständen gibt, deren Sein wir behaupten können. Kurz gesagt, um einen einzelnen Gegenstand zu erkennen, müssen wir eine Gesamtheit von Gegenständen voraussetzen, innerhalb derer er existiert.

Diese Theorie entspricht nun genau der Analyse des epistemischen Aktes, den Karl Rahner beschrieben und Vorgriff des Erkennens genannt hat. Damit ist gemeint, daß der Erkennende ein Seiendes nur erkennen, d.h. als solches identifizieren kann, wenn er die

Gesamtheit der Seienden, das Sein im allgemeinen, implizit voraussetzt. Wenn also die Rekonstruktion der Erkenntnistheorie des Duns Scotus richtig ist, kommt sie der Auffassung recht nahe, die Karl Rahner in *Hörer des Wortes* entfaltet hat (cf. J.Q., *Zur christlichen Philosophie bei Karl Rahner*). Außerdem müßte man dann sagen, daß nicht Joseph Maréchal die Idee der transzendentalen Erkenntnis in die Scholastik eingeführt habe, sondern Duns Scotus. Merkwürdig aber bleibt, daß Rahner sich nicht auf diesen Denker explizit berufen hat.

Schließlich noch ein Hinweis auf eine Maxime von Habermas, die da lautet, daß es unmöglich für den Menschen sei, nicht zu lernen. Das gilt auch für den Leser dieses Riesenopus, in dem eine Unmenge philosophischer Themen berührt und besprochen werden. Es ist fast unvermeidlich, daß darunter auch anregende Gedanken sind, die man billigen kann, selbst wenn man die These der Nachmetaphysik für unbegründet hält und ablehnen muß.

Literatur

- Adorno, Theodor W.: *Vermischte Schriften I*. Frankfurt 1986.
- Theodor W. Adorno, Gershom Scholem: *Briefwechsel 1939-1969*. Berlin 2015.
- Beckermann, Ansgar: *Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes*. Berlin 2008.
- Döblin, Alfred: *Kleine Schriften IV*. Düsseldorf 2005.
- Haag, Karl Heinz: *Metaphysik als Forderung rationaler Erkenntnis*. Frankfurt 2005.
- Haecker, Theodor: *Was ist der Mensch? Der Christ und die Geschichte. Schöpfer und Schöpfung*. München 1965.
- Huntington, Samuel P.: *Kampf der Kulturen*. München 2002.
- Künne, Wolfgang: Wahrheit, in: E. Martens, H. Schnädelbach (Hg.), *Philosophie*. 1989.
- Lauster, Jörg: *Die Verzauberung der Welt. Eine Kulturgeschichte des Christentums*. München 2014
- Martens, Ekkehard, Herbert Schnädelbach (Hg.), *Philosophie. Ein Grundkurs*. Reinbek 1989.
- Pascal: *Œuvres complètes*. Ed. J. Chevalier. Paris 1954.
- Pieper, Josef: *Über den Glauben*. München 1962.
- : *Scholastik. Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie*. München 1978.
- Popper, Karl: *Vermutungen und Widerlegungen*. Dt. G. Albert. Tübingen 2000.
- Quack, Josef: *Wenn das Denken feiert. Philosophische Rezensionen*. Frankfurt 2013.
- : *Zur christlichen Literatur im 20. Jahrhundert*. Hamburg 2014.
- : *Über das authentische Selbstbild*. Hamburg 2016.
- : *Über das Ethos von Intellektuellen*. Hamburg 2020.
- : *Zur christlichen Philosophie bei Karl Rahner*. Hamburg 2022.
- Quine, W.V.O.: *Theorien und Dinge*. Dt. J. Schulte. Frankfurt 1991.
- Rahner, Karl: *Grundkurs des Glaubens*. Freiburg 1976.
- Rahner, Karl, Herbert Vorgrimler: *Kleines theologisches Wörterbuch*. Freiburg 1976.

Russell, Bertrand: *Philosophie des Abendlandes*. Dt. E. Fischer-Wernecke u.a. Köln 1999.

Schnädelbach, Herbert: *Vernunft und Geschichte*. Frankfurt 1987.

-: *Philosophie in der modernen Kultur*. Frankfurt 2000.

Tugendhat, Ernst: *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*. Frankfurt 1979.

-: *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt 1995.

Tugendhat, Ernst, Ursula Wolf: *Logisch-semantische Propädeutik*. Stuttgart 1983.

© J. Quack 12. Sept. 2022