

Jürgen Habermas Der philosophische Diskurs der Moderne

Zwölf Vorlesungen

Schlagworte wie Postmoderne, Nachaufklärung, Posthistoire kennzeichnen die zunehmende Distanzierung von einem Selbstverständnis der europäisch-amerikanischen Moderne, das sich im Laufe des 18. Jahrhunderts ausgebildet hat. Die Modernisierung von Staat und Gesellschaft hat im rationalen Naturrecht und in der politischen Ökonomie ihren Niederschlag gefunden, die Rationalisierung bürgerlicher Lebenswelten im Bewußtsein der Differenz zwischen Glauben und Wissen sowie in der philosophischen Reflexion auf die Verselbständigung von Wissenschaft, Moral und Kunst. Hegel begreift die Moderne als die Herausforderung, diese von Kant auf den Begriff gebrachten »Entzweigungen« zu überwinden. Er entwickelt sein Vernunftkonzept als Antwort auf eine zeitkritische Auslegung der Moderne. Diese versöhnende Komplementarität von Vernunft und Moderne hat im 19. Jahrhundert bei Marx, bei den Rechtshegelianern und bei Nietzsche drei prägnante Reaktionen hervorgerufen, auf die noch die gegenwärtigen Theorien der Moderne zurückgehen, und zwar: (1) die aus dem westlichen Marxismus, amerikanischen Pragmatismus und dem französischen Existentialismus hervorgehende *Praxisphilosophie*, die am vernünftigen Anspruch des okzidental Rationalismus und an einer, wie immer auch skeptisch gebrochenen, Fortsetzung des Projektes der Moderne festhält; (2) den *Neokonservativismus*, der an Max Webers Zeitdiagnose anschließt und im Westen stärker von liberalen Traditionen, in Deutschland eher von pessimistischer Anthropologie (A. Gehlen) und rechtshegelianischen Kompensationstheorien (J. Ritter, E. Forsthoff) bestimmt ist: die Neokonservativen vollziehen ihre Identifikation mit der gesellschaftlichen Moderne auf Kosten der (abgelehnten) kulturellen Moderne; (3) die *Philosophie des Abschieds von der Moderne*, die in der Nachfolge von Nietzsche inspiriert ist durch Grunderfahrungen der ästhetischen Avantgarde: von Heidegger und Bataille bis zu Derrida und Foucault wird jenes System von Grundbegriffen, in dem sich die Moderne seit dem 18. Jahrhundert ausgelegt hat, »destruiert«. Am Leitfaden der kommunikativen Vernunft versucht Jürgen Habermas, andere Auswege aus der Subjektphilosophie aufzuzeigen.

CI 2344 P 568 D6 (2)

~~VIII HAB 0456~~

7076

Institut für
Geistesgeschichte und Philosophie
der Renaissance
der Universität München
Ludwigstraße 31 · 8000 München 22

Suhrkamp

Zeitbewußtsein radikalisiert und die Vernunft als verabsolutierte Zweckrationalität, als Form depersonalisierter Machtausübung entlarvt. Dabei verdankt sie der ästhetizistisch verselbständigten Avantgardekunst jene uneingestanden Normen, vor denen weder die kulturelle noch die gesellschaftliche Moderne bestehen kann.

Exkurs zu Schillers Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen

Die 1795 in den »Horen« veröffentlichten »Briefe«, an denen Schiller seit dem Sommer 1793 gearbeitet hatte, bilden die erste programmatische Schrift zu einer ästhetischen Kritik der Moderne. Sie nimmt die Frankfurter Vision der Tübinger Freunde insofern vorweg, als Schiller die Analyse der mit sich entzweiten Moderne in Begriffen der Kantischen Philosophie durchführt und eine ästhetische Utopie entwirft, die der Kunst eine geradezu sozial-revolutionäre Rolle zuschreibt. Anstelle der Religion soll die Kunst als vereinigende Macht wirksam werden können, weil sie als eine in die intersubjektiven Beziehungen der Menschen eingreifende »Form der Mitteilung« verstanden wird. Schiller begreift die Kunst als eine kommunikative Vernunft, die sich im »ästhetischen Staat« der Zukunft verwirklichen wird.

Schiller legt sich im zweiten Brief die Frage vor, ob es nicht unzeitgemäß sei, die Schönheit der Freiheit vorangehen zu lassen, »da (doch) die Angelegenheiten der moralischen (Welt) ein so viel näheres Interesse darbieten und der philosophische Untersuchungsgeist durch die Zeitumstände so nachdrücklich aufgefordert wird, sich mit dem vollkommensten aller Kunstwerke, mit dem Bau einer wahren politischen Freiheit zu beschäftigen.«⁵²

Die Formulierung der Frage suggeriert schon die Antwort: die Kunst selbst ist das Medium der Bildung des Menschengeschlechts zur wahren politischen Freiheit. Nicht auf das Individuum bezieht sich dieser Bildungsprozeß, sondern auf den kollektiven Lebenszusammenhang des Volkes: »Totalität des Charakters muß bei dem Volke gefunden werden, welches fähig und würdig sein soll, den Staat der Not mit dem Staat der Freiheit zu vertauschen.« (Bd. 5, S. 579) Wenn die Kunst die historische Aufgabe, die mit sich zerfallene Moderne zu versöhnen, soll erfüllen können, darf sie nicht nur die Individuen ergreifen, sie muß vielmehr die Lebensformen, die die Individuen teilen, verwandeln. Schiller setzt deshalb auf die kommunikative, gemeinschaftsstiftende, solidarisierende Kraft,

52 F. Schiller, Sämtliche Werke, Bd. 5, 571 f.

auf den *öffentlichen Charakter* der Kunst. Seine Analyse der Gegenwart läuft darauf hinaus, daß sich in den modernen Lebensverhältnissen die partikularen Kräfte nur um den Preis der Zerstückelung der Totalität haben ausdifferenzieren und entfalten können.

Wiederum bietet die Konkurrenz der Neuen mit den Alten den Ansatzpunkt für eine kritische Selbstvergewisserung der Moderne. Auch die griechische Poesie und Kunst »zerlegte zwar die menschliche Natur und warf sie in ihrem herrlichen Götterkreis vergrößert auseinander, aber nicht dadurch, daß sie sie in Stücke riß, sondern dadurch, daß sie sie verschiedentlich mischte, denn die ganze Menschheit fehlte in keinem einzelnen Gott. Wie ganz anders bei uns Neuern! Auch bei uns ist das Bild der Gattung in den Individuen vergrößert auseinandergeworfen – aber in Bruchstücken, nicht in veränderten Mischungen, daß man von Individuum zu Individuum herumfragen muß, um die Totalität der Gattung zusammenzulesen.« (Bd. 5, S. 582) Schiller kritisiert die bürgerliche Gesellschaft als »System des Egoismus«. Die Wahl seiner Worte erinnert an den jungen Marx. Die Mechanik eines kunstreichen Uhrwerkes dient als Modell sowohl für den versachlichten Wirtschaftsprozess, der den Genuß von der Arbeit, das Mittel vom Zweck, die Anstrengung von der Belohnung scheidet (Bd. 5, S. 584), wie auch für den verselbständigten Staatsapparat, der sich die Bürger entfremdet, als Objekte der Verwaltung »klassifiziert« und »kaltsinnigen Gesetzen subsumiert« (Bd. 5, S. 585). In einem Atemzug mit der Kritik der entfremdeten Arbeit und der Bürokratie wendet sich Schiller gegen eine intellektualisierte und überspezialisierte Wissenschaft, die sich von den Problemen des Alltags entferne: »Indem der spekulative Geist im Ideenreich nach unverlierbaren Besitzungen strebte, mußte er ein Fremdling in der Sinnenwelt werden und über der Form die Materie verlieren. Der Geschäftsgeist, in einen einförmigen Kreis von Objekten eingeschlossen und in diesem noch mehr durch Formeln eingeengt, mußte das freie Ganze sich aus den Augen gerückt sehen und zugleich mit seiner Sphäre verarmen. ... Der abstrakte Denker hat daher gar oft ein kaltes Herz, weil er die Eindrücke zergliedert, die doch nur als ein Ganzes die Seele rühren; der Geschäftsmann hat gar

oft ein enges Herz, weil seine Einbildungskraft, in den einförmigen Kreis seines Berufs eingeschlossen, sich zu fremder Vorstellungsart nicht erweitern kann.« (Bd. 5, S. 585 f.)

Freilich versteht Schiller diese Entfremdungserscheinungen nur als die unvermeidlichen Nebenfolgen von Fortschritten, die die Gattung auf andere Weise nicht hätte machen können. Schiller teilt das Vertrauen der kritischen Geschichtsphilosophie, er bedient sich der teleologischen Denkfigur sogar ohne die Vorbehalte der Transzendentalphilosophie: »Dadurch allein, daß in dem Menschen einzelne Kräfte sich isolieren und eine ausschließende Gesetzgebung anmaßen, geraten sie in Widerstreit mit der Wahrheit der Dinge und nötigen den Gemeinsinn, der sonst mit träger Genügsamkeit auf der äußern Erscheinung ruht, in die Tiefen der Objekte zu dringen.« (Bd. 5, S. 587) Wie der Geschäftsgeist in der Sphäre der Gesellschaft, so verselbständigt sich der spekulative Geist im Reich des Geistes. In der Gesellschaft und in der Philosophie bilden sich zwei konträre Gesetzgebungen. Und diese abstrakte Entgegensetzung von Sinnlichkeit und Verstand, von Stofftrieb und Formtrieb unterwirft die aufgeklärten Subjekte einem doppelten Zwang: dem physischen Zwang der Natur wie dem moralischen Zwang der Freiheit, die sich beide um so fühlbarer machen, je hemmungsloser die Subjekte die Natur, die äußere ebenso wie ihre eigene innere Natur, zu beherrschen suchen. So stehen sich am Ende der naturwüchsig dynamische und der vernünftig ethische Staat fremd gegenüber; beide konvergieren nur im Effekt der Unterdrückung des Gemeinsinns – denn »der dynamische Staat kann die Gesellschaft bloß möglich machen, indem er die Natur durch Natur bezähmt; der ethische Staat kann sie bloß (moralisch) notwendig machen, indem er den einzelnen Willen dem allgemeinen unterwirft.« (Bd. 5, S. 667)

Die Verwirklichung der Vernunft stellt sich Schiller deshalb als eine *Resurrektion des zerstörten Gemeinsinns* vor; sie kann weder aus Natur noch aus Freiheit alleine hervorgehen, sondern allein aus einem Bildungsprozeß, der, um den Widerstreit jener beiden Gesetzgebungen zu beenden, von dem physischen Charakter der einen die Zufälligkeit der äußeren Natur, und von dem moralischen Charakter der anderen die Freiheit des Willens abstreifen muß (Bd. 5, S. 576). Das Medium dieses Bildungsprozesses ist die

Kunst; denn sie erregt eine »mittlere Stimmung, in welcher das Gemüt weder physisch noch moralisch genötigt und doch auf beide Art tätig ist.« (Bd. 5, S. 633) Während die Moderne durch die Fortschritte der Vernunft selbst immer tiefer in den Widerstreit zwischen dem entfesselten System der Bedürfnisse und den abstrakten Grundsätzen der Moral verwickelt wird, kann die Kunst dieser zweiten Totalität »einen geselligen Charakter erteilen«, weil sie an beiden Gesetzgebungen teilhat: »Mitten in dem furchtbaren Reich der Kräfte und mitten in dem heiligen Reich der Gesetze baut der ästhetische Bildungstrieb unvermerkt an einem dritten, fröhlichen Reiche des Spiels und des Scheins, worin er dem Menschen die Fesseln aller Verhältnisse abnimmt und ihn von allem, was Zwang heißt, sowohl im Physischen als im Moralischen entbindet.« (Bd. 5, S. 667)

Schiller hat mit dieser ästhetischen Utopie, die für Hegel und Marx wie überhaupt für die hegelmарxistische Tradition bis zu Lukács und Marcuse ein Punkt der Orientierung geblieben ist⁵³, die Kunst als die genuine Verkörperung einer kommunikativen Vernunft begriffen. Gewiß, Kants »Kritik der Urteilskraft« hat auch den Einstieg in einen spekulativen Idealismus ermöglicht, der sich mit den Kantischen Differenzierungen zwischen Verstand und Sinnlichkeit, Freiheit und Notwendigkeit, Geist und Natur nicht zufriedengeben konnte, weil er in eben diesen Unterscheidungen den Ausdruck der Entzweigungen moderner Lebensverhältnisse erblickte. Aber das vermittelnde Vermögen der reflektierenden Urteilskraft diente Schelling und Hegel als Brücke zu einer intellektuellen Anschauung, die sich der absoluten Identität versichern wollte. Schiller war bescheidener. Er hat an der eingeschränkten Bedeutung der ästhetischen Urteilskraft festgehalten, um von dieser allerdings einen geschichtsphilosophischen Gebrauch zu machen. Dabei vermischte er stillschweigend den Kantischen mit dem traditionellen Begriff der Urteilskraft, der in der aristotelischen Tradition (bis hin zu Hannah Arendt⁵⁴) die Verbindung zum politischen Konzept des Gemeinsinns niemals ganz verloren hatte. So konnte er die Kunst

53 H. Marcuse, Fortschritt im Lichte der Psychoanalyse, in: Freud in der Gegenwart, Frankfurter Beiträge zur Soziologie, Bd. 6, Ffm. 1957, 438.

54 H. Arendt, Lectures on Kant, Chicago 1982, dt.: Mü. 1985.

primär als eine Form der *Mitteilung* begreifen und ihr die Aufgabe zumuten, »Harmonie in die Gesellschaft« zu bringen: »Alle anderen Formen der Vorstellung trennen die Gesellschaft, weil sie sich ausschließend entweder auf die Privatempfänglichkeit oder auf die Privatfertigkeit der einzelnen Glieder, also auf das Unterscheidende zwischen Menschen und Menschen beziehen; nur die schöne Mitteilung vereinigt die Gesellschaft, weil sie sich auf das Gemeinsame aller bezieht.« (Bd. 5, S. 667)

Die ideale Form der Intersubjektivität bestimmt Schiller sodann auf der Folie von Vereinzelung und Vermassung, jener beiden entgegengesetzten Deformationen der Intersubjektivität. Die Menschen, die sich troglodytisch in Höhlen verbergen, sind in ihrer privatistischen Lebensweise der Beziehungen zur Gesellschaft, als etwas Objektivem außerhalb ihrer, beraubt; während den Menschen, die nomadisch in großen Massen herumziehen, in ihrer entäußerten Existenz die Möglichkeit fehlt, zu sich selbst zu finden. Die richtige Balance zwischen diesen gleichermaßen identitätsbedrohenden Extremen der Entfremdung und der Verschmelzung trifft Schiller mit einem romantischen Bild: die ästhetisch versöhnte Gesellschaft müßte eine Kommunikationsstruktur ausbilden, »wo (jeder) in eigener Hütte still mit sich selbst und, sobald er austritt, mit dem ganzen Geschlechte spricht.« (Bd. 5, S. 655)

Schillers ästhetische Utopie zielt freilich nicht auf eine Ästhetisierung der Lebensverhältnisse, sondern auf eine Revolutionierung der Verständigungsverhältnisse. Gegenüber der Auflösung von Kunst in Leben, die die Surrealisten später programmatisch fordern, die Dadaisten und deren Nachfolger provokativ herbeiführen wollen, beharrt Schiller auf der Autonomie des reinen Scheins. Wohl erwartet er von der Freude am ästhetischen Schein die »totale Revolution« der »ganzen Empfindungsweise«. Aber der Schein bleibt nur solange, wie er allen Beistands der Realität entbehrt, ein rein ästhetischer. Ähnlich wie Schiller bestimmt Herbert Marcuse später das Verhältnis von Kunst und Revolution. Weil sich die Gesellschaft nicht nur im Bewußtsein der Menschen reproduziert, sondern auch in deren Sinnen, muß die Emanzipation des Bewußtseins in der Emanzipation der Sinne wurzeln – muß »die repressive Vertrautheit mit der gegebenen Objektwelt aufgelöst werden«.

Gleichwohl darf die Kunst den surrealistischen Imperativ nicht vollziehen, sie darf nicht entsublimiert ins Leben übertreten: »Ein ›Ende der Kunst‹ ist nur (in einem Zustand) vorstellbar, wenn die Menschen nicht mehr in einem Zustand sind, zwischen Wahr und Falsch, Gut und Böse, Schön und Häßlich zu unterscheiden. Das wäre der Zustand vollkommener Barbarei auf dem Höhepunkt der Zivilisation.«⁵⁵ Der späte Marcuse wiederholt Schillers Warnung vor einer unvermittelten Ästhetisierung des Lebens: versöhnende Kraft entfaltet der ästhetische Schein nur als Schein – »solange (der Mensch) sich im Theoretischen gewissenhaft enthält, Existenz davon auszusagen, und solange er im Praktischen darauf Verzicht tut, Existenz dadurch zu erteilen.« (Bd. 5, S. 658)

Hinter der Warnung verbirgt sich schon bei Schiller jene Idee einer Eigengesetzlichkeit der kulturellen Wertsphären von Wissenschaft, Moral und Kunst, die Emil Lask und Max Weber später energisch herausarbeiten werden. Diese Sphären sind gleichsam »losgesprochen«, sie »erfreuen sich einer absoluten Immunität von der Willkür der Menschen. So kann auch der politische Gesetzgeber ihr Gebiet sperren, aber darin herrschen kann er nicht.« (Bd. 5, S. 593) Wenn man ohne Rücksicht auf den kulturellen Eigensinn versuchen würde, die Gefäße des ästhetischen Scheins zu zerbrechen, müßten die Gehalte zerfließen – vom entsublimierten Sinn und von der entstrukturierten Form könnte eine befreiende Wirkung nicht ausgehen. Eine Ästhetisierung der Lebenswelt ist für Schiller nur in dem Sinne legitim, daß die Kunst katalysatorisch wirkt, als eine Form der Mitteilung, als ein Medium, in dem sich die abgespaltenen Momente wieder zu einer ungezwungenen Totalität verbinden. Der gesellige Charakter des Schönen und des Geschmacks soll sich allein darin bewähren, daß die Kunst alles, was sich in der Moderne entzweit hat – das System der entfesselten Bedürfnisse, der bürokratisierte Staat, die Abstraktionen der Vernunftmoral und die Wissenschaft der Experten – »unter den offenen Himmel des Gemeinsinns heraus(führt)«.

55 H. Marcuse, Konterrevolution und Revolte, Ffm. 1973, 140f.

III. Drei Perspektiven: Linkshegelianer, Rechtshegelianer und Nietzsche

I

Hegel hat den Diskurs der Moderne eröffnet. Er hat das Thema eingeführt – die selbstkritische Vergewisserung der Moderne; und er hat die Regeln angegeben, nach denen das Thema variiert werden kann – die Dialektik der Aufklärung. Indem er die Zeitgeschichte zu philosophischem Rang erhoben hat, hat er zugleich das Ewige mit dem Transitorischen, das Zeitlose mit dem Aktuellen in Berührung gebracht und damit den Charakter der Philosophie auf unerhörte Weise verändert. Hegel *wollte* freilich alles andere als den Bruch mit der philosophischen Tradition; dieser kommt erst der nächsten Generation zu Bewußtsein.

Arnold Ruge schreibt 1841 in den »Deutschen Jahrbüchern« (S. 594): »Die Hegelsche Philosophie zeigt schon im ersten Stadium ihres geschichtlichen Fortgangs einen von dem Verlauf *aller* bisherigen Systeme wesentlich verschiedenen Charakter. Sie, die zuerst ausgesprochen, daß alle Philosophie nichts Anderes sei als der Gedanke ihrer Zeit, sie ist auch die erste, welche sich selbst als diesen Gedanken der Zeit anerkannt hat. Was die früheren Philosophien unbewußt und nur abstrakt waren, das ist sie bewußt und konkret; daher von jenen wohl gesagt werden konnte, daß sie nur Gedanken waren und blieben; diese aber, die Hegelsche, sich als der Gedanke darstellt, der es nicht bleiben kann, sondern ... Tat werden muß ... In diesem Sinne ist die Hegelsche Philosophie die Philosophie der Revolution und die letzte aller Philosophien überhaupt.« Zu dem Diskurs der Moderne, den wir bis heute ohne Unterbrechung führen, gehört auch das Bewußtsein, daß die Philosophie am Ende ist, gleichviel ob das als produktive Herausforderung empfunden wird oder nur als Provokation. Marx will die Philosophie aufheben, um sie zu verwirklichen. Moses Hess veröffentlicht zur gleichen Zeit ein Buch mit dem Titel »Die letzten Philosophen«. Bruno Bauer spricht von der »Katastrophe der Meta-