

Thein, Christian

Feuerbach in Habermas' Genealogie nachmetaphysischen Denkens

Reitemeyer, Ursula [Hrsg.]; Polcik, Thassilo [Hrsg.]; Gather, Katharina [Hrsg.]; Schlüter, Stephan [Hrsg.]:
Das Programm des realen Humanismus. Festschrift für Ludwig Feuerbach zum 150. Todesjahr. Münster ;
New York : Waxmann 2023, S. 261-286. - (Internationale Feuerbachforschung; 9)



Quellenangabe/ Reference:

Thein, Christian: Feuerbach in Habermas' Genealogie nachmetaphysischen Denkens - In: Reitemeyer, Ursula [Hrsg.]; Polcik, Thassilo [Hrsg.]; Gather, Katharina [Hrsg.]; Schlüter, Stephan [Hrsg.]: Das Programm des realen Humanismus. Festschrift für Ludwig Feuerbach zum 150. Todesjahr. Münster ; New York : Waxmann 2023, S. 261-286 - URN: urn:nbn:de:0111-pedocs-331723 - DOI: 10.25656/01:33172

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0111-pedocs-331723>

<https://doi.org/10.25656/01:33172>

in Kooperation mit / in cooperation with:



WAXMANN
www.waxmann.com

<http://www.waxmann.com>

Nutzungsbedingungen

Dieses Dokument steht unter folgender Creative Commons-Lizenz: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de> - Sie dürfen das Werk bzw. den Inhalt unter folgenden Bedingungen vervielfältigen, verbreiten und öffentlich zugänglich machen: Sie müssen den Namen des Autors/Rechteinhabers in der von ihm festgelegten Weise nennen. Dieses Werk bzw. dieser Inhalt darf nicht für kommerzielle Zwecke verwendet werden und es darf nicht bearbeitet, abgewandelt oder in anderer Weise verändert werden.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use

This document is published under following Creative Commons-Licence: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.en> - You may copy, distribute and transmit, adapt or exhibit the work in the public as long as you attribute the work in the manner specified by the author or licensor. You are not allowed to make commercial use of the work or its contents. You are not allowed to alter, transform, or change this work in any other way.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.



Kontakt / Contact:

peDOCS
DIPF | Leibniz-Institut für Bildungsforschung und Bildungsinformation
Informationszentrum (IZ) Bildung
E-Mail: pedocs@dipf.de
Internet: www.pedocs.de

Feuerbach in Habermas' Genealogie nachmetaphysischen Denkens

Christian Thein

Der Titel des 2019 erschienenen zweibändigen Spätwerks von Jürgen Habermas – *Auch eine Geschichte der Philosophie* – ist nicht nur unglücklich gewählt, sondern auch irreführend mit Blick auf die dem voluminösen Text zugrundeliegende philosophische Intention. Weniger problematisch ist hierbei, dass Habermas mit dem Titel an Herder anschließt und aus dessen Konstrukt einer Philosophie der Geschichte eine rekonstruierte Geschichte der Philosophie werden lässt, die zwar – wie es Burkhard Liebsch jüngst in kritischer Absicht formuliert hat – zum einen „ein Signal der Bescheidenheit“ aussende und zum anderen in der Fluchtlinie wieder auf „eine veritable Geschichtsphilosophie“ hinauslaufe.¹ Problematisch scheint an dem Titel eher, dass er etwas suggeriert, was gar nicht Intention des Buches ist: Es geht Habermas nicht darum, zu den zahlreichen Philosophiegeschichten einerseits und philosophiehistorischen Werkbeiträgen zu Personen und Epochen andererseits in populärphilosophischer oder in forschungstheoretischer Absicht eine weitere hinzuzugesellen. Es geht ihm auch nicht darum, in die großen Fußstapfen von *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* einzutreten, die das Zeitalter der großen europäischen Philosophie-tradition abgeschlossen und zugleich die Historiografen des 19. Jahrhunderts auf den Plan gerufen haben.²

Bereits in der ersten Fußnote im Vorwort zu seinem Spätwerk bemerkt Habermas stattdessen, dass es ihm während der Abfassung „wohl nicht nur von Nachteil“ gewesen sei, dass er aufgrund der „bisher überwiegend systematischen Ausrichtung“ seiner philosophischen Interessen sich „nicht auf die Vorarbeit philosophiegeschichtlicher Vorlesungen“ habe stützen können.³ Und in diesem Rahmen gibt er ebenso den ursprünglichen und barock anmutenden Titel des Buches preis, der auf die meta-theoretische Fragestellung nach einem angemessenen Verständnis von Philosophie

-
- 1 B. Liebsch, B. H. F. Taureck: *Trostlose Vernunft? – Vier Kommentare zu Jürgen Habermas' Konstellation von Philosophie und Geschichte, Glauben und Wissen*. Hamburg 2021, S. 28 f. <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-3972-3>
 - 2 Vgl. G. Hartung, V. Pluder (Hrsg.): *From Hegel to Windelband – Historiography of Philosophy in the 19th Century*. Berlin/Boston 2015. <https://doi.org/10.1515/9783110324822>
 - 3 J. Habermas: *Auch eine Geschichte der Philosophie, Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen*. Berlin 2019, S. 9.

unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Bedingungen durch eine genealogische Rekonstruktion der Geistes- und Philosophiegeschichte des Okzidents als der „Vorgeschichte“ einer Paradigmenkonkurrenz im nachmetaphysischen Denken unter einer systematischen Fragestellung verweist:⁴ *Zur Genealogie nachmetaphysischen Denkens – Auch eine Geschichte der Philosophie, am Leitfaden des Diskurses über Glauben und Wissen*.

Der methodische Fokus liegt also auf der Zielsetzung einer genealogischen statt einer philosophiehistorischen Untersuchung. Solchen Genealogien ist zunächst im Unterschied zum klassischen hermeneutischen Anlass einer geschichtlichen Untersuchung gemein – folgen wir einer neueren Definition von Martin Saar –, dass sie „grundsätzlich von der Gegenwart ausgehen und deren hypothetische, fiktive oder spekulative Vorgeschichte(n) schreiben“.⁵ Dieser spezifische Historisierungsversuch unterliegt wiederum einer bestimmten problematisierenden Intention mit Blick auf das gegenwärtige Zeitbewusstsein: „Das Problem, dem sie auf dem Weg der Historisierung auf die Spur kommen wollen, ist ein aktuelles; das Mittel zu seiner Formulierung ist die historische Distanzierung durch die Konstruktion von Ursprungs- und Herkunftsszenarien, an denen sich etwas Relevantes zeigt über das Problematische der Gegenwart.“⁶

Im Folgenden möchte ich zum einen den philosophischen und methodischen Hintergrund aufschlüsseln, der Habermas veranlasst hat, eine solche Genealogie mit Blick auf die in seinem Spätwerk repräsentierte Geistes- und Ideengeschichte zu vollziehen. Zum anderen ist für die vorliegende Publikation von entscheidendem Interesse, dass in dieser *Genealogie des nachmetaphysischen Denkens* Ludwig Feuerbach an einer entscheidenden Gelenkstelle auftaucht.⁷ Denn Habermas führt ihn als die erste und motivprägende Figur ein, die nach Hegel innerhalb der sich entwickelnden nachmetaphysischen Denkform dessen „Aufhebung des subjektiven Geistes im objektiven Geist“ in „ein anderes Paradigma“ überführt habe – ein entscheidender Schritt, der jedoch erst aus der Retrospektive greifbar und deutlich geworden sei.⁸ So spricht Habermas noch in den Kapiteln zur Rekonstruktion Hegels von einem „Wendepunkt, den Hegels Tod in der Genealogie des nachmetaphysischen Denkens darstellt“ und der „eine Reihe offengebliebener Probleme“ evoziert habe, die im grundbegrifflichen Rahmen der idealistischen Philosophie nicht gelöst hätten werden können.⁹ Feuerbach tritt sodann als die erste Person oder Figur auf, die in spezifischer Hinsicht einen

4 Ebd. S. 9.

5 M. Saar: *Genealogische Kritik*. In: Was ist Kritik? Hrsg. v. R. Jaeggi, T. Wesche. Frankfurt am Main 2009 (S. 247–265), S. 251.

6 Ebd. S. 251.

7 J. Habermas: *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Band 2: *Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*. Berlin 2019, S. 603–623.

8 Ebd. S. 569.

9 Ebd. S. 542.

Schritt über Hegel hinaus in Richtung des Paradigmas einer „kommunikativen Vergesellschaftung erkennender und handelnder Subjekte“ gegangen sei.¹⁰

Im Folgenden soll gezeigt werden, dass dieser von Habermas im zweiten Band von *Auch eine Geschichte der Philosophie* skizzierte und über den grundbegrifflichen Rahmen des Idealismus hinausweisende Schritt Feuerbachs neue philosophische Motivlagen offenlegt, die über die üblichen Lesarten und Rekonstruktionen hinausgehen. Es scheint mir aus vorgenannten methodologischen Gründen zugleich nicht sinnvoll zu sein, die Darstellung Feuerbachs in der *Genealogie des nachmetaphysischen Denkens* an Standards und Erkenntnissen der gegenwärtigen philosophiehistorischen Forschung im Allgemeinen oder den etablierten Forschungen zu Feuerbach im Besonderen zu bemessen. Entscheidender ist es, die Rolle und Funktion der Figur Feuerbach, so wie sie in dieser genealogischen Rekonstruktion zur Darstellung kommt, nachzuvollziehen und von dieser immanenten Perspektive ausgehend die philosophischen Rückfragen zu stellen. Eine Möglichkeit des Rückfragens besteht dann darin, die *Genealogie des nachmetaphysischen Denkens* noch einmal selbst historisch-kulturell zu kontextualisieren und zu situieren. Entsprechend werde ich im Folgenden zunächst auf die bereits in den 1980er Jahren von Habermas vorgenommene Einordnung des Junghegelianismus einerseits und der Postmoderne andererseits in den philosophischen Diskurs der Moderne eingehen (1.). In einem zweiten Schritt werden die Charakteristika herausgearbeitet, die Habermas dem Idealismus und dem Junghegelianismus als Motiv- und Impulsgeber für die Entwicklung der nachmetaphysischen Denkform in früheren Schriften zuspricht (2.). Anschließend soll aufgezeigt werden, aufgrund welcher Problemstellungen des postsäkularen Zeitalters Habermas sich methodisch in den letzten beiden Jahrzehnten einer spezifischen Variante der genealogischen Untersuchungsmethoden bedient hat (3.). Auf dieser Grundlage wird anschließend die Rolle der Figur Feuerbach in der *Genealogie des nachmetaphysischen Denkens* dargestellt (4.), um abschließend die von Habermas angeführten konkreten Rezeptionsbezüge auf ihre Stichhaltigkeit zu befragen (5.).

1. Postmodernismus oder Junghegelianismus?

Der philosophische Diskurs der Moderne

Die Folgen des Postmodernismus¹¹ für das „Projekt der Moderne“ und die auf dessen Prämissen aufbauende Kultur- und Gesellschaftsformation¹² hat Jürgen Habermas in den frühen 1980er Jahren zu dem ausgreifenden Versuch veranlasst, den „philosophischen Diskurs der Moderne“ schrittweise mit dem Ziel einer Selbstvergewisserung

10 Ebd. S. 557.

11 I. Hassan: Postmoderne heute. In: Wege aus der Moderne – Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion. Hrsg. v. W. Welsch. Berlin 1994 (S. 47–56). <https://doi.org/10.1515/9783050071374-003>

12 A. Wellmer: Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Frankfurt am Main 1985.

über ihren zum Teil noch unausgeschöpften „normativen Gehalt“ zu rekonstruieren.¹³ Habermas bezog seine philosophische Diskussion der postmodernen Tendenzen in Theorie und Kultur mit einem kritischen zeitdiagnostischen Blick auf die Ablösung der wissenschaftlichen, technischen und ökonomischen Modernisierungstendenzen in westlichen Gesellschaften von dem kulturellen Erbe des modernen Vernunftbegriffs.¹⁴ Dieser historischen Kernthese zufolge habe sowohl die soziologische Theorie als auch die gesellschaftliche Entwicklung die „interne Verknüpfung zwischen dem Begriff der Moderne und dem aus dem Horizont der abendländischen Vernunft gewonnenen Selbstverständnis der Moderne“ aufgelöst, so dass in der Folge die „gleichsam automatisch weiterlaufenden Modernisierungsprozesse“ den verschiedenen Spielarten einer postmodernen Relativierung ausgesetzt worden seien.¹⁵ Diese Zeitdiagnose führte Habermas dazu, noch einmal über das epochale Selbstverständnis der noch „unvollendeten Moderne“ nachzudenken und auf mögliche Auswege aus den Aporien der Post-Diskurse hinzuweisen.¹⁶ Die begriffsgeschichtliche Selbstvergewisserung über das, was „die Modernen“ als Modernität auf dem Wege einer Ablehnung und Überwindung des Alten und Antiken¹⁷ ansahen, führte Habermas unter Rekurs auf Reinhard Koselleck und Hans Blumenberg zur Einschätzung eines problematischen Kerns im Geschichtsbewusstsein der westlichen Kultur: „Die Moderne kann und will ihre orientierenden Maßstäbe nicht mehr Vorbildern einer anderen Epoche entlehnen, sie muß ihre Normativität aus sich selbst schöpfen. Die Moderne sieht sich, ohne Möglichkeit der Ausflucht, an sich selbst verwiesen.“¹⁸

Habermas konstruierte damals mit Blick auf den philosophiehistorischen Verlauf des 19. Jahrhunderts drei „Parteien“, die grundlegend nach Hegels Tod um dieses „richtige Selbstverständnis der Moderne“ wettgeefert und die drei Varianten des bis in die Gegenwart gültigen modernen Zeitbewusstseins zur Geltung gebracht haben: die Linkshegelianer, die Rechtshegelianer sowie Nietzsche und seine postmodernen Nachfolger.¹⁹ Die Antwortversuche des Postmodernismus auf die Ambivalenzen und Aporien der Moderne stellten für Habermas nie ein tragfähiges Konzept für deren Selbstaufklärung dar. Im *Philosophischen Diskurs der Moderne* führt er Nietzsche als paradigmatischen Begründer des postmodernen Denkens ein, dessen „Eintritt in den Diskurs der Moderne“ im 19. Jahrhundert die „Argumentation von Grund auf“ ver-

13 J. Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne – Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt am Main 1988, S. 7.

14 Ebd. S. 10–13.

15 Ebd. S. 11.

16 J. Habermas: *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt*. In: *Wege aus der Moderne – Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*. Hrsg. v. W. Welsch. Berlin 1994 (S. 181–191). <https://doi.org/10.1515/9783050071374-015>

17 H. R. Jaufß: *Literaturgeschichte als Provokation*. Frankfurt am Main 1970.

18 J. Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*. A. a. O. S. 16.

19 Ebd. S. 70 f.

ändert habe.²⁰ Mit Blick auf Weise und Form der Aufklärungs- und Vernunftkritik opponierte Habermas Nietzsche mit den Junghegelianern. Während demzufolge letztere den Diskurs der Moderne mit und zugleich über Hegel hinausgehend etabliert und trotz des radikalen kritischen Impulses „der Moderne einen ausgezeichneten Bezug zur Rationalität bewahrt“²¹ haben, sei es Nietzsche gewesen, mit dem „die Kritik der Moderne zum ersten Mal auf die Einbehaltung ihres emanzipatorischen Gehalts“ verzichtet habe: „Die subjektzentrierte Vernunft wird mit dem schlechthin Anderen der Vernunft konfrontiert.“²² Hinsichtlich der Durchführung dieses Programms habe Nietzsche schließlich zwischen zwei Strategien geschwankt: Auf der einen Seite die mit wissenschaftlichen Mitteln und zugleich in antimetaphysischer, antiromantischer und pessimistisch-skeptischer Einstellung durchgeführte kritisch-historische Weltbetrachtung in Form einer „artistischen Weltanschauung“.²³ Habermas identifizierte hier eine wissenschaftliche Strategie mit positivistischer Neigung: „Nach dieser Analyse verbergen sich hinter den scheinbar universalen Geltungsansprüchen die subjektiven Machtansprüche von Wertschätzungen. [...] Nietzsche verdankt seinen machttheoretisch entwickelten Begriff der Moderne einer demaskierenden Vernunftkritik, die sich selbst außerhalb des Horizonts der Vernunft stellt.“²⁴ Diese Form der Vernunftkritik sei dann auch Inspirationsquelle für Foucaults genealogische Geschichtsschreibung geworden.²⁵ Auf der anderen Seite bemerkte Habermas bei Nietzsche eine sowohl Heidegger als auch Derrida beeinflussende Metaphysikkritik in der Spur des Dionysoskults, „die die Wurzeln des metaphysischen Denkens ausgräbt, ohne sich selbst als Philosophie aufzugeben.“²⁶ Diese philosophische Strategie mit antimetaphysischen Implikationen operiere auf der Basis von privilegierten esoterischen und ästhetischen Einblicken. Für beide Strategien einer radikalen Vernunftkritik diagnostizierte Habermas ein Grundproblem, das sich durch das postmoderne Denken hindurchziehe, nämlich das Problem der Selbstreferentialität des wissenschaftlich-positiven und auch des philosophisch-mythologischen Standpunktes einer radikal ansetzenden Kritik: „So verfangen sich die machttheoretischen Enthüllungen im Dilemma einer selbstbezüglichen, total gewordenen Kritik der Vernunft.“²⁷

Diese kritische Rezeption Nietzsches trägt bis in die Gegenwart zum einen Habermas' Auseinandersetzung mit den postmodernen Denkern und insbesondere jene mit

20 Ebd. S. 106.

21 Ebd. S. 69.

22 Ebd. S. 117.

23 Ebd. S. 120.

24 Ebd. S. 118.

25 T. Biebricher: Habermas, Foucault and Nietzsche – A Double Misunderstanding. In: Foucault Studies. 3/2005 (S. 1–26), S. 6. <https://doi.org/10.22439/fs.v0i3.870>

26 J. Habermas: Der philosophische Diskurs der Moderne – Zwölf Vorlesungen. Frankfurt am Main 1988, S. 120.

27 Ebd. S. 120.

Foucault²⁸ im *Philosophischen Diskurs der Moderne*.²⁹ Zum anderen prägt sie den ambivalenten Rückgriff auf die genealogische Methode, die für die hier verfolgte Fragestellung nach dem Ort des Junghegelianismus sowie Ludwig Feuerbachs im Rahmen der von Habermas vorgelegten philosophiehistorischen Rekonstruktionen und Genealogien von Interesse ist. Mit Blick auf die inhaltliche Konturierung einer normativ ausgerichteten Theorie der Moderne verfolgte er zunächst in offener Konfrontation mit den postmodernen Theorien in der Nachfolge Nietzsches das großangelegte Ziel, gegen eine apodiktische und sich in die Totale aufspreizenden Vernunftkritik das „Projekt der Aufklärung“ in kritischer Absicht wiederzugewinnen und in die richtige Spur zu führen.³⁰ Zwei Argumentationsstränge waren für die Fortentwicklung dieses Projektes entscheidend: zum einen die kritische Ausarbeitung der Gründe und Folgen der selbsthervorgebrachten Aporien der kulturellen Moderne, zum anderen die kritische Darstellung des gesamtgesellschaftlichen Primats von strategischen und instrumentellen Rationalisierungsformen gegenüber dem, was er bis heute als lebensweltlich angebundene Form der kommunikativen Rationalität bezeichnet.³¹ Mit Blick auf die philosophischen Denkformationen waren es zunächst Kant und Hegel auf der einen und der Jung- oder Linkshegelianismus auf der anderen Seite,³² auf deren Motivlage und Problembewusstsein Habermas sich übergreifend affirmativ bezog und als wegweisende Gestalten sowohl des Zeitgeistes als auch der nachmetaphysischen Denkform ausmachte.³³

2. Die nachmetaphysische Denkform als Philosophie des Zeitgeistes

Auch noch gegenüber dem frühneuzeitlichen Bewusstsein von Modernität in den Epochen der Renaissance und der Aufklärung sind für das im 19. Jahrhundert erwachsende modernistische Selbstverständnis sowohl in der Philosophie als auch in der Literatur und Kunst entscheidende Umbrüche zu verzeichnen. Die Rede vom

28 T. Biebricher: *Selbstkritik der Moderne – Foucault und Habermas im Vergleich*. Frankfurt/New York 2005, S. 109–152.

29 T. Biebricher: *Habermas, Foucault, Nietzsche*. A. a. O. S. 14 f.

30 J. Habermas: *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt*. In: *Wege aus der Moderne – Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*. Hrsg. v. W. Welsch. Berlin 1994, S. 184 f. <https://doi.org/10.1515/9783050071374-015>

31 Ebd. S. 183.

32 Vgl. U. Reitemeyer: *Umbruch in Permanenz – Eine Theorie der Moderne zwischen Junghegelianismus und Frankfurter Schule*. Münster 2007.

33 J. Habermas: *Ein Interview mit der New Left Review*. In: *Die neue Übersichtlichkeit*. Frankfurt am Main 1985 (S. 213–257), S. 216: „Sie sehen – meine theoretischen Interessen sind von Anbeginn und anhaltend durch jene Probleme bestimmt worden, die philosophisch und gesellschaftstheoretisch aus der Denkbewegung von Kant bis Marx entstanden sind.“

„Zeitgeist“ und einer „Philosophie, die sich selbst in Gedanken erfasst“, wird seit Hegel zum terminologischen Schlüsselvokabular philosophischer Diskurse seiner eigenen und der nachfolgenden Zeit. Zumeist ist es der Rückbezug auf die Ideen der Französischen Revolution von 1789, welche als einschneidendes Ereignis insbesondere im französisch- und deutschsprachigen Raum aufgenommen wurde und als Scheidegrund der Zeit danach von der davor.³⁴ Jürgen Habermas sieht in dieser historischen und kulturellen Konstellation den Ursprung des Selbstbezuges einer Moderne, die ihre normativen Maßstäbe aus sich selbst zu schöpfen gedenkt: „Weil sich die neue, die moderne Welt von der alten dadurch unterscheidet, daß sie sich der Zukunft öffnet, wiederholt und verstetigt sich der epochale Neubeginn mit jedem Moment der Gegenwart, die Neues aus sich gebiert. Zum historischen Bewußtsein der Moderne gehört daher die Abgrenzung der >neuesten Zeit< von der Neuzeit: die Gegenwart genießt als Zeitgeschichte innerhalb des Horizonts der Neuzeit einen prominenten Stellenwert. [...] Eine Gegenwart, die sich aus dem Horizont der neuen Zeit als die Aktualität der neuesten Zeit versteht, muß den Bruch, den jene mit der Vergangenheit vollzogen hat, als *kontinuierliche Erneuerung* nachvollziehen.“³⁵ Habermas zufolge zeigt sich das Bewusstsein über eine solche kontinuierliche Erneuerung in der philosophischen Terminologie Hegels – insbesondere im Gebrauch von Begriffen wie „Revolution“, „Fortschritt“, „Emanzipation“, „Entwicklung“, aber auch „Krise“ und „Zeitgeist“ –, die für Problemtransparenz mit Blick auf das Geschichtsbewusstsein der modernen Kultur sorgen: „Erst am Ende des 18. Jahrhunderts spitzt sich das Problem der *Selbstvergewisserung* der Moderne so zu, daß Hegel diese Frage als philosophisches Problem, und zwar als *das Grundproblem* seiner Philosophie wahrnehmen kann. [...] Indem die Moderne zum Bewußtsein ihrer selbst erwacht, entspringt ein Bedürfnis nach Selbstvergewisserung, das Hegel als das Bedürfnis nach Philosophie versteht.“³⁶

Für Habermas bleibt das modernistische Selbstverständnis sowohl positiver Bezugs- und Konvergenzpunkt als auch kritischer Problembezug des philosophischen Denkens. Während „die moderne Welt“ in Kants Philosophie zu ihrem ersten theoretischen Ausdruck gekommen aber noch nicht begriffen worden sei, habe Hegel als erster einen „kritischen Begriff der Moderne aus einer dem Prinzip der Aufklärung selbst innewohnenden Dialektik“³⁷ entwickelt. Das Kernmotiv von Aufklärung gründet dieser idealistischen Denkbewegung zufolge im Prinzip der Subjektivität, das nach der philosophischen Seite hin über das neuzeitliche Selbsterhaltungssparadigma hinausgehend „unter den Titeln von Selbstbewußtsein, Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung“³⁸ sowie den damit verbundenen Konnotationen Individualismus, Recht

34 H. R. Jauß: Literaturgeschichte als Provokation. A. a. O. S. 53.

35 J. Habermas: Der philosophische Diskurs der Moderne. A. a. O. S. 15.

36 Ebd. S. 26.

37 Ebd. S. 30–33.

38 J. Habermas: Nachmetaphysisches Denken – Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main 1988, S. 19.

der Kritik, Autonomie des Handelns und Selbstreflexivität³⁹ auftritt. Zudem konstituiert sich die Moderne nach der gesellschaftstheoretischen Seite hin durch die sich an die kantische Ausdifferenzierung des Vernunftbegriffs anlehrende Unterscheidung der Rationalitätsstandards von erstens Wissenschaft und Forschung, zweitens Moral, Recht und Politik sowie drittens Kunst und Kultur.⁴⁰

Sowohl die starke Normativität des aufklärerischen Selbstverständnisses der Moderne als auch das Ge- oder Misslingen der gesellschaftlichen Ausdifferenzierungs- und Abstraktionsprozesse stellen die Philosophie vor die Herausforderung einer kontinuierlichen reflexiven Bestimmung ihres eigenen Standortes und ihrer Aufgaben. Man kann das Werk von Habermas seit den 1980er Jahren bis in die Gegenwart auch als den Versuch lesen, dieser Standort- und Aufgabenbestimmung einen zugleich zeitangemessenen wie auch -kritischen Zuschnitt zu geben, die er im engeren philosophischen Sinne unter dem Paradigma des „nachmetaphysischen Denkens“ zu fassen versucht. Die nachmetaphysische Denkform ist ihm zufolge seit der historischen, politischen und philosophischen Ausgangssituation, vor der sich die linken Schüler Hegels – die Junghegelianer – gestellt sahen, alternativlos. In dem Beitrag *Motive nachmetaphysischen Denkens* verweist Habermas Ende der 1980er Jahre in einer Fußnote⁴¹ darauf, dass die wenige Jahre zuvor veröffentlichten Vorlesungen zum *Philosophischen Diskurs der Moderne* gänzlich der Begründung jener Prämisse gedient hätten.⁴² So ist es dort Ludwig Feuerbach, dem neben Karl Marx und Sören Kierkegaard die Rolle zugesprochen wird, gegen Hegel die „Faktizität, Kontingenz und Aktualität der hereinbrechenden Ereignisse und der sich anbahnenden Entwicklungen“ sowie das „Gewicht der Existenz“ eingeklagt zu haben: „Feuerbach pocht auf die sinnliche Existenz der inneren und der äußeren Natur: Empfindung und Leidenschaft bezeugen die Präsenz des eigenen Leibes und die Widerständigkeit der materiellen Welt.“⁴³ Im Ausgang von diesen junghegelianischen Versuchen, die idealistischen Vermittlungslogiken aus der existentiellen, gesellschaftlichen und geschichtlichen Realität heraus zu verstehen und zugleich aufzubrechen,⁴⁴ konstituiert sich nach Habermas ein neues

39 J. Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*. A. a. O. S. 27.

40 Ebd. S. 28 f. und S. 395–404.

41 Ebd. S. 36.

42 J. Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*. A. a. O. S. 67 f.: „Wir verharren bis heute in der Bewußtseinslage, die die Junghegelianer, indem sie sich von Hegel und der Philosophie überhaupt distanzieren, herbeigeführt haben. [...] Hegel hat den Diskurs der Moderne eröffnet; erst die Junghegelianer haben ihn dauerhaft etabliert. Sie nämlich haben die Denkfigur einer aus dem Geist der Moderne schöpfenden Kritik der Moderne von der Last des Hegelschen Vernunftbegriffs befreit. [...] Gleichzeitig halten die Junghegelianer aber an der Grundfigur des hegelschen Denkens fest.“

43 Ebd. S. 68.

44 U. Reitemeyer: *Umbruch in Permanenz*. A. a. O. S. 128. U. Reitemeyer: *Zur aktuellen Bedeutung des junghegelianischen Programms zur Verwirklichung der Philosophie*. In:

philosophisches Selbstverständnis, das er in späteren Schriften als „nachmetaphysische Denkform“ bezeichnet.

Die nachmetaphysische Denkform ist demzufolge eines von vier Motiven, die den vier paradigmatischen Denkbewegungen des 20. Jahrhunderts – analytische Philosophie, Phänomenologie, westlicher Marxismus und Strukturalismus – nicht nur gemeinsam sind, sondern deren spezifische Modernität mitsamt Traditionsbruch zum Ausdruck bringen: „Diese Motive des nachmetaphysischen Denkens, der linguistischen Wende, der Situierung der Vernunft und der Überwindung des Logozentrismus gehören, über Schulgrenzen hinweg, zu den wichtigsten Antrieben des Philosophierens im 20. Jahrhundert.“⁴⁵ Habermas geht es jedoch nicht um eine Apologie dieser Motive, sondern um eine Herausarbeitung der aus ihnen folgenden „Einsichten“ ebenso wie der mit ihnen einhergehenden „neuen Bornierungen“⁴⁶.

Zunächst steht die nachmetaphysische Denkform für eine Überwindung von Grundmotiven des klassischen metaphysischen Denkens der okzidentalen Philosophietradition von Platon bis Hegel, der Habermas idealtypisierend verschiedene Charakteristika zuordnet, die explizit sowohl den idealistischen Philosophemen zukommen als auch implizit den „antimetaphysischen Gegenbewegungen“ wie Materialismus, Nominalismus und Empirismus, die ihm zufolge trotz der Absetzungsversuche immer „innerhalb des Horizonts der Denkmöglichkeiten der Metaphysik bleiben.“⁴⁷ Die Kernaspekte dieses traditionellen philosophischen Denkens seien erstens eine Form des Identitätsdenkens, nach der die durchgängige Bestimmtheit des Vielen und Mannigfaltigen sich im Ausgang von einem ersten Einheitsprinzip der Genese und Geltung begründen und erklären lasse. Mit dieser Verhältnisbestimmung von Einem und Vielem gehe zweitens eine idealistische Verkehrung oder auch „paradoxe Entgegensetzung“ von Idee und Erscheinung sowie Form und Materie einher, bei der die mit Attributen wie Allgemeinheit, Notwendigkeit und Überzeitlichkeit versehene „begriffliche Natur des Idealen“ nicht als eine Abstraktion vom immer schon formgebundenen Stofflichen und Materiellen der empirischen Einzeldinge durchschaut werde⁴⁸. Drittens sei das metaphysische Denken durch einen starken Theoriebegriff einhergehend mit der unter neuzeitlichen Bedingungen nicht mehr zeitgemäßen Annahme einer Vorrangigkeit des kontemplativen vor dem praktischen Leben verbunden.⁴⁹

Von Interesse ist die besondere Stellung, die die idealistische Philosophie bei Kant, Fichte, Schelling und Hegel in diesem idealtypisierten Geschichtsschreibungsversuch

Ludwig Feuerbach und die Fortsetzung der Aufklärung. Hrsg. v. H.-J. Braun. Scheßlitz 2004 (S. 75–88).

45 J. Habermas: Der philosophische Diskurs der Moderne. A. a. O. S. 68.

46 Ebd. S. 16.

47 Ebd. S. 36.

48 Ebd. S. 38.

49 J. Habermas: Nachmetaphysisches Denken. A. a. O. S. 38.

einnimmt.⁵⁰ Zum einen werden werkübergreifend insbesondere Kant und Hegel als die entscheidenden Wegbereiter des modernen philosophischen Denkens thematisiert. Zum anderen stehen die grundbegrifflichen Konstellationen idealistischen Denkens trotz paradigmatischer Erneuerung oder Transformation noch in traditionell metaphysischen Rahmenhandlungen, denn sie erneuere „beides, Identitätsdenken und Ideenlehre, auf der neuen, durch den Paradigmenwechsel von der Ontologie zum Mentalismus erschlossenen Grundlage der Subjektivität. [...] So kann das metaphysische Denken im Deutschen Idealismus die Gestalt von Theorien der Subjektivität annehmen.“⁵¹ Subjektivität als Prinzip nicht nur des idealistischen, sondern auch des modernen Denkens gewinnt in den philosophischen Diskursen der Moderne eine Problemposition. So stellen sich hinsichtlich dieses neuen Prinzips zwei Fragen: Zum einen, ob es als „Quelle für normative Orientierungen“ dienen könne, und zum anderen, ob es als Bezugspunkt für eine „Kritik einer mit sich selbst zerfallenden Moderne“ ausreiche.⁵² Die Antwort fällt in einem bestimmten Sinne negativ aus: Subjektivität erweist sich als „ein einseitiges Prinzip. Dieses besitzt zwar die beispielelose Kraft, eine Bildung der subjektiven Freiheit und der Reflexion hervorzubringen und die Religion, die bis dahin als die schlechthin einigende Macht aufgetreten war, zu unterminieren. Aber dasselbe Prinzip ist nicht mächtig genug, um die religiöse Macht der Vereinigung im Medium der Vernunft zu regenerieren. [...] Die Herabsetzung der Religion führt zu einer Spaltung von Glauben und Wissen, die die Aufklärung nicht aus eigener Kraft überwinden kann.“⁵³ Bereits in den frühen 1980er Jahren formuliert Habermas hier Grundgedanken einer Problematisierung des modern-säkularen Selbstverständnisses, die für sein Spätwerk entscheidend werden.

Die andere Richtung der kritischen Auseinandersetzung mit dem idealistischen Prinzip der Subjektivität wird von Habermas innerphilosophisch geführt. Es sind erneut vier Motive, die dem Übergang zum nachmetaphysischen Denken im 19. und 20. Jahrhundert zugrunde liegen und die auf die Grenzen des traditionellen metaphysischen wie auch des modernen subjekttheoretischen Denkens hinweisen: Erstens die übergreifende wissenschaftliche Abkehr vom metaphysischen Ausgriff des Denkens auf Ganzheiten und Totalitäten hin zu fallibilistisch orientierten empirischen und theoretischen Begründungsformen durch methodisch ausgewiesene Verfahrensrationalitäten.⁵⁴ Zweitens die Situierung der transzendentalen oder idealistischen Vernunft

50 C. Thein: *Subjekt und Synthesis – Eine kritische Studie zum Idealismus und seiner Rezeption bei Adorno, Habermas und Brandom*. Würzburg 2014, S. 435–450. C. Thein: *Synthesis a priori und gesellschaftliche Synthesis – Transformation der idealistischen Semantik in der Kritischen Theorie*. In: *Die Klassische Deutsche Philosophie und ihre Folgen*. Hrsg. v. M. Hackl, C. Danz. Wien 2017 (S. 299–319). <https://doi.org/10.14220/9783737006651.299>

51 J. Habermas: *Nachmetaphysisches Denken*. A. a. O. S. 39.

52 J. Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*. A. a. O. S. 31.

53 Ebd. S. 31.

54 J. Habermas: *Nachmetaphysisches Denken*. A. a. O. S. 42–45.

in die historischen Kontexte, die Habermas zufolge zu einer „Detranszendentalisierung der überlieferten Grundbegriffe“⁵⁵ führt. Drittens tritt die Analyse von Sprache und Verständigung an die Stelle der erkenntnistheoretischen Thematisierung von Subjekt-Objekt-Beziehungen. Und viertens stärkt die damit vollzogene linguistische Wende „das Bewußtsein für die Relevanz der alltäglichen Kontexte des Handelns und der Kommunikation“⁵⁶, die Habermas theoretisch an das Konzept der Lebenswelt zurückbindet, auch um „gesellschaftlich bedingten Entwicklungen“⁵⁷ wissenschaftlich gerecht zu werden.

Die Aufgabe und Rolle eines nachmetaphysischen Denkens bestimmt Habermas jedoch nicht antimetaphysisch; vielmehr konstituiere sich ein zeitgemäßes philosophisches Denken in einer Frontstellung zum Szientismus und Naturalismus, die zugleich als Anlass für eine Reflexion und Transformation der eigenen Konzepte wahrgenommen werden. Die Philosophie soll sich in der Gegenwart und unter nachmetaphysischen Bedingungen demzufolge zwei Aufgaben zuwenden: Im Rahmen der wissenschaftlichen Arbeitsteilung und Kooperation könne sie durch Beibehaltung der universalistischen Fragestellung und unter Rekurs auf die Methodologie der rationalen Re- oder Nachkonstruktion von Sprach- und Kommunikationskompetenzen ihren Beitrag zu den Theorien der Rationalität leisten. Zugleich komme ihr weiterhin die Rolle eines Interpreten „diesseits des Wissenschaftssystems“ zu, der „zwischen den Expertenkulturen von Wissenschaft und Technik, Recht und Moral einerseits, der kommunikativen Alltagspraxis andererseits vermittelt.“⁵⁸ Interessant ist, dass Habermas die Ermöglichungsbedingung für beide Aufgaben darin sieht, dass die Philosophie trotz ihrer Verankerung im arbeitsteiligen und methodisch nüchternen Wissenschaftssystem „den Bezug aufs Ganze, der die Metaphysik ausgezeichnet hat, keineswegs ganz preisgibt.“⁵⁹ Dieser Bezug werde aber nicht mehr durch einen Totalitätsbezug auf ein metaphysisches Ganzes oder Eines hergestellt, sondern durch ein zugleich affirmatives und kritisches Verhältnis des philosophischen Denkens zur Lebenswelt als dem vortheorietischen Hintergrund aller theoretischen und praktischen Arbeit.⁶⁰ Zugleich sei die Philosophie diesem „zurückweichenden Horizont des Alltagswissens [...] ganz und gar entgegengesetzt durch die subversive Kraft der Reflexion, der aufhellenden, kritischen, zerlegenden Analyse.“⁶¹

Im Zeitalter des nachmetaphysischen Denkens solle entsprechend der Titel „Metaphysik“ weniger explanativ und präventios als in der Tradition gebraucht und

55 C. Thein: Subjekt und Synthesis. A. a. O. S. 436–444.

56 J. Habermas: Nachmetaphysisches Denken. A. a. O. S. 41f.

57 Ebd. S. 42.

58 Ebd. S. 46.

59 Ebd.

60 C. Thein: Identität, Differenz und das Problem der Kritik in der Lebenswelt bei Jürgen Habermas. In: Differenz und Identität – Konstellationen der Kritik. Hrsg. v. S. Müller, J. Mende. Weinheim/Basel 2016 (S. 111–126).

61 J. Habermas: Nachmetaphysisches Denken. A. a. O. S. 46.

ausschließlich auf den Bereich lebensorientierender Fragen und Antworten bezogen werden. Habermas empfiehlt hierzu die integrierende Rede von „metaphysischen und religiösen Fragen“⁶². Diese Fragen sind sodann solche, die eine zeitgemäße nicht-scientistische Philosophie weiterhin zur „rationalen Klärung unseres Selbst- und Weltverständnisses“⁶³ sowie ohne die Einnahme der Innenansicht der religiösen und metaphysischen Doktrinen, Lehren und Dispute zu berücksichtigen habe: „In dieser Hinsicht beschränkt sich die Philosophie auf die Rolle eines Beobachters von außen, dem es nicht zusteht über das zu urteilen, was innerhalb einer religiösen Lehre als Begründung gelten darf oder verworfen werden muss. Die Philosophie kommt erst auf der säkularen Seite ins Spiel.“⁶⁴ Nachmetaphysisches Denken „misstraut“ diesem Anspruch zufolge sowohl den „naturalistischen Wissenschaftssynthesen“ als auch den „offenbarten Wahrheiten“ und nimmt zugleich die distanzierte Position eines „nachmetaphysischen Beobachters“ der jeweiligen Gedankengebäude ein.⁶⁵

3. Das Projekt einer Genealogie der postsäkularen Vernunft und des nachmetaphysischen Denkens

Insbesondere mit Blick auf die Relevanz der religiösen Traditionen für das Selbstverständnis der Moderne und des nachmetaphysischen Denkens formulierte Habermas bereits 2005 eine Aufgabe, die er in den darauffolgenden Jahren zu verwirklichen versucht hat: „Ich verteidige Hegels These, dass die großen Religionen zur Geschichte der Vernunft selbst gehören. Das nachmetaphysische Denken kann sich selbst nicht verstehen, wenn es nicht die religiösen Traditionen Seite an Seite mit der Metaphysik in die eigene Genealogie einbezieht.“⁶⁶

Diese These überrascht im Abgleich mit den zwei Jahrzehnte zuvor im *Philosophischen Diskurs der Moderne* vertretenen Positionen in zweierlei Hinsicht: Zum einen hatte Habermas dort der Religion die Kraft der sozialen Integration innerhalb der modernen Selbstaufklärungsbewegung abgesprochen. Die Dialektik zwischen einer „Emanzipation von uralten Abhängigkeiten“ einerseits und den neuen Erfahrungen einer Entfremdung „von der Totalität eines sittlichen Lebenszusammenhangs“ andererseits könne unter gegenwärtigen Bedingungen gerade nicht mehr durch Rekurs auf die Religion als ehemals „unverbrüchliches Siegel auf diese Totalität“ eingeholt werden: „Dieses Siegel ist nicht zufällig zerbrochen. Die religiösen Kräfte der sozialen Integration sind infolge eines Aufklärungsprozesses erlahmt, der so wenig rückgängig gemacht werden kann, wie er willkürlich produziert worden ist. Der Aufklärung ist die Irreversibilität von Lernprozessen eigen, die darin begründet ist, daß Einsichten

62 Ebd. S. 23.

63 J. Habermas: Auch eine Geschichte der Philosophie. A. a. O. S. 12.

64 J. Habermas: Zwischen Naturalismus und Religion. Frankfurt am Main 2005, S. 10.

65 Ebd. S. 12.

66 Ebd. S. 13.

nicht nach Belieben vergessen, sondern nur verdrängt oder durch bessere Einsicht korrigiert werden können. Deshalb kann die Aufklärung ihre Defizite nur durch radikalisierte Aufklärung wettmachen; deshalb müssen Hegel und seine Schüler ihre Hoffnung auf eine Dialektik der Aufklärung setzen, in der sich die Vernunft als ein Äquivalent für die vereinigende Macht der Religion zur Geltung bringt.⁶⁷ Dass Habermas zwei Jahrzehnte später diese Einsicht auf den Kopf stellt und die Religion retrospektiv als konstitutiven Bestandteil und Motor der Geschichte der metaphysischen Vernunft auszuweisen gedenkt, um von dieser Erkenntnis ausgehend das nachmetaphysische Denken über sich selbst aufzuklären, zeugt von einem deutlich veränderten Selbstverständnis und philosophischem Standpunkt hinsichtlich einer kritischen Analyse der Moderne und ihrer ideengeschichtlichen Hintergründe.

Nur vor diesem Hintergrund wird der zweite überraschende Aspekt der formulierten These – der affirmative Rekurs auf die Methode der Genealogie – plausibel. Denn sowohl in methodologischer Hinsicht als auch mit Blick auf die normativen Voraussetzungen und Implikationen präsentierte sich Habermas seit jeher als Gegner einer genealogischen Analyse und Kritik von Ideen und Praktiken, wie sie in der Tradition Nietzsches insbesondere von Foucault vollzogen worden ist.⁶⁸ Nietzsche hatte bekanntlich in seiner Vorrede zur *Genealogie der Moral* einen Unterschied markiert zwischen der jugendlich-philosophischen Frage nach dem „Ursprung von Gut und Böse“ einerseits und andererseits der reifen Wandlung dieser Frage unter den Augen des Philologen und Historikers in das „andere Problem: unter welchen Bedingungen erfand sich der Mensch jene Werturteile gut und böse? Und welchen Werth haben sie selbst?“⁶⁹ Die zu einer solchen Analyse nötigen Kenntnisse über die Bedingungen, unter denen die „erfundenen“ moralischen Werte auch entwickelt und verändert worden sind, verwandeln sich nach Nietzsches einschlägigen Formulierungen im Gange einer solchen historischen Untersuchung in „genealogische Hypothesen“⁷⁰. Nietzsche verfolgte hierbei zweierlei Zielsetzungen, denn mit der Rekonstruktion der Entstehungsgeschichte von moralischen Urteilen soll nicht nur die Frage nach ihrem Wert für den und die Menschen aufgeworfen werden. Darüber hinaus verwies er auf eine weitere, neue Forderung: „Sprechen wir sie aus, diese neue Forderung: wir haben eine Kritik der moralischen Werte nötig, der Wert dieser Werte ist selbst erst einmal in Frage zu stellen – und dazu tut eine Kenntnis der Bedingungen und Umstände not, aus denen sie gewachsen, unter denen sie sich entwickelt und verschoben haben.“⁷¹

67 J. Habermas: Der philosophische Diskurs der Moderne. A. a. O. S. 104f.

68 M. Saar. Genealogy. In: The Cambridge Habermas Lexicon. Hrsg. v. Amy Allen, Eduardo Medieta. Cambridge University Press (S. 156–159), S. 156. <https://doi.org/10.1017/9781316771303.042>

69 F. Nietzsche: Zur Genealogie der Moral – Eine Streitschrift. In: Friedrich Nietzsche: Kritische Studienausgabe, Band 5. München 1999 (S. 245–424), S. 249 f.

70 Ebd. S. 250.

71 Ebd. S. 253.

Mit dieser Textstelle wird die schwierige Verhältnisbestimmung von historischer Untersuchung und Kritik in genealogischen Verfahren prominent. Sie verweist darauf, dass Nietzsche sich nicht in der Lage sah, eine Moralkritik unabhängig von einem historischen, zugleich komparatistischen und diachronen Zugriff auf die Geschichte von Moralvorstellungen zu formulieren. Die historische Betrachtung der Moral ist demzufolge die notwendige Voraussetzung für eine distanzierte Kritik, weil nur sie „einen Standpunkt außerhalb der Moral“⁷² ermögliche. Der Begriff der „Genealogie“ im Titel der Schrift steht deshalb noch nicht für eine spezifische Methode oder Programmik, sondern verweist ausschließlich auf die sachliche Notwendigkeit einer Fundierung der radikalen Moralkritik in einer „naturalistisch-historischen Deutung der Entstehung einer bestimmten Art von Moral“⁷³. Zugleich hat Nietzsche an verschiedenen Stellen selbstredend darauf hingewiesen, dass eine Darlegung von Entstehungs- und Entdeckungszusammenhängen nicht grundsätzlich mit einer Kritik derselben verwechselt werden dürfe. Grundsätzlich eröffnen aber, wie Martin Saar es formuliert, „die genealogischen Geschichten den Raum für Wertfragen, weil nur die Freiheitsgrade, die der Nachweis historischer Varianz und Kontingenz eröffnet, Wertfragen sinnvoll machen.“⁷⁴ Die genealogische Beschreibung von moralischen Einstellungen, Praktiken und Normen ist demzufolge immer auch ihre Wertung mit der Implikation, dieser moralischen Perspektive eine „andere gegenüberzustellen und damit den vermeintlich übergeordneten moralischen Standpunkt zu dezentrieren.“⁷⁵ Hingegen zielt Foucault mit Blick auf Geltungsfragen darauf, mit Hilfe einer spezifischen Beschreibung von sozialen Praktiken und Phänomenen „deren Formbarkeit und Instrumentalisierbarkeit offenzulegen und lesbare, dechiffrierbare Konstellationen zwischen Kräfteverhältnissen, Normen und Tatsachen herzustellen.“⁷⁶

Dass Jürgen Habermas hinsichtlich seines methodologischen Vorgehens im Spätwerk auf das Konzept einer Genealogie zurückgreift, muss mit einer gegenüber der postmodernen Tradition veränderten Gebrauchweise einhergehen. So unterscheidet Amy Allen idealtypisierend den Nietzsche und Foucault zugesprochenen subversiven Typ einer genealogischen Untersuchung von dem vindikatorischen und dem problematisierenden.⁷⁷ Der subversive Typ stellt durch die durch die genealogische Untersuchung offengelegte Kontingenz des normativen Gegenstandes dessen Geltungsansprüche übergreifend in Frage und formuliert so eine radikale Kritik an Werten und Normen. Vindikatorische Genealogien stellen ebenso die Frage nach dem Wert von

72 L. Niehaus. *Moral als Problem – Zum Verhältnis von Kritik und historischer Betrachtung im Spätwerk Nietzsches*. Würzburg 2010. S. 77.

73 Ebd., S. 31.

74 M. Saar: *Genealogie und Subjektivität*. A. a. O. S. 166.

75 Ebd. S. 166 f.

76 Ebd. S. 167.

77 A. Allen: *Having One's Cake and Eating It Too – Habermas's Genealogy of Postsecular Reason*. In: *Habermas and Religion*. Hrsg. v. C. Calhoun, E. Mendieta, J. von Antwerpen. Cambridge 2013 (S. 132–153), S. 134.

Werten, intendieren jedoch die affirmative Herausarbeitung seiner Potentiale. Problematisierende Genealogien nehmen hingegen keine normative Haltung gegenüber ihrem Gegenstand ein, sondern zielen auf eine aufklärende historische Analyse von kulturellen Überzeugungen und sozialen Praktiken hinsichtlich deren Gelingens- und Misslingensmomenten.⁷⁸ Amy Allen konstatiert entsprechend, dass sich in Habermas' Schriften zum Themenkomplex des Verhältnisses von Glauben und Wissen, die methodisch als Genealogien einer „postsäkularen Gesellschaft und ihrer Denkweisen“⁷⁹ einzuordnen sind,⁸⁰ sowohl vindikatorische als auch problematisierende Elemente auffinden lassen, aber keine subversiven.⁸¹ Werkgeschichtlich entspricht die vindikatorische Variante seinem insbesondere in der Diskurstheorie als rationale Rekonstruktion deklarierten Vorgehen, auf der Grundlage von genealogischen Argumenten einen spezifischen moralischen Standpunkt mit universalistischen Implikationen zu rechtfertigen. Im Kontext seiner Schriften zur Rolle der Religion in postsäkularen Gesellschaften geht es ihm hingegen darum, das säkulare Denken über dessen Ursprünge und Kontexte in religiösen Praktiken und Ideen aufzuklären oder auch für eine notwendige Reflexion jener einzustehen. Hiermit intendiert er Allen zufolge eine problematisierende Genealogie mit Blick auf die Selbstverengungen des säkularen Denkens,⁸² die er in seinem Spätwerk *Auch eine Geschichte der Philosophie* historisch übergreifend für die nachmetaphysischen Denkform unternimmt.

Habermas hat seine 2019 veröffentlichte *Geschichte der Philosophie* entsprechend unter das methodologische Vorzeichen einer *Genealogie nachmetaphysischen Denkens* gestellt.⁸³ Die Abgrenzung zu Nietzsche ist scharf – weder verfolgt Habermas das Ziel einer subversiven Bloßstellung von Werten, Idealen oder Ideen, die ursächlich in der Entstehungsgeschichte des Christentums gründen, noch eine ideologiekritische Genealogie. Stattdessen intendiert er unter Beibehaltung der „Unabhängigkeit der Geltung von der Genesis der Aussagen“ auf logisch-semantischer Ebene eine übergreifende „Rekonstruktion der Lernprozesse, aus denen das nachmetaphysische Denken hervorgegangen ist“.⁸⁴ Diffizil wird das Anliegen durch den Verweis, dass die geistes- und ideengeschichtliche Rekonstruktion der Lernschritte des philosophischen Denkens auch einen erweiterten Blickwinkel auf die Entstehungskontexte einnehmen möchte, um auf diesem Wege „nicht nur die Gewinne, sondern auch die Kosten dieser Lernprozesse“ sichtbar zu machen.⁸⁵ Diese beziehen sich im Kern auf

78 Ebd. S. 134 f.

79 J. Habermas: Glauben und Wissen. A. a. O. S. 12.

80 José Casanova: Exploring the Postsecular – Three Meanings of “the Secular” and Their Possible Transcendence. In: Habermas and Religion. Hrsg. v. C. Calhoun, E. Mendieta, J. von Antwerpen. Cambridge 2013 (S. 27–48).

81 A. Allen: Having One's Cake and Eating It Too. A. a. O. S. 135.

82 Ebd. S. 139.

83 J. Habermas: Auch eine Geschichte der Philosophie, Band 1. A. a. O. S. 70.

84 Ebd. S. 71.

85 Ebd.

eine grundlegende Voraussetzung der Entwicklung der nachmetaphysischen Denkform, nämlich die zur Neuzeit hin vollzogene „anthropozentrische Wendung des Selbst- und Weltverständnisses“⁸⁶. Diese sich sowohl in den naturwissenschaftlichen Forschungsmethodologien als auch den philosophischen Paradigmen niederschlagende Wendung habe zwar den Status eines „unumkehrbaren Erkenntnisfortschritts“ erhalten, und doch „ändern sich im Lichte des genealogisch erweiterten, in seinen Kontingenzen sichtbar gemachten Entdeckungshorizonts“ dessen Relevanzen für „die Erben dieses Fortschritts“ in der Gegenwart.⁸⁷ Die *Genealogie des nachmetaphysischen Denkens* und seiner Vorgeschichte intendiert entsprechend eine Rekonstruktion der Art und Weise, wie bestimmte geistes- und philosophiehistorische Schrittfolgen als rational nachvollziehbare Lernprozesse zur „Bearbeitung von überwältigend komplexen Problemen“ verstanden werden können.⁸⁸ Solche Problemstellungen ergeben sich aus den unumgänglichen kollektiven Bearbeitungen von übergreifenden kognitiven Dissonanzen, die immer schon intersubjektiv geteilte Selbst- und Weltverständnisse erschüttert haben und die grundsätzlich aus zwei verschiedenen Quellen entspringen können: „Zum einen aus neuen Erkenntnissen über die objektive Welt, zum anderen aus Krisen der Gesellschaft.“⁸⁹ Der intendiert nicht-teleologische Blickwinkel auf die historischen Schritte und Abfolgen konzentriert sich deshalb auf Lernprozesse im Sinne von pfadabhängigen und zugleich Kontinuität stiftenden Problemlösungen, die sich von mehr oder weniger guten Gründen leiten lassen. Die Eigenschaften von Lernprozessen rechtfertigen sich quasi immanent, durch die Revision von Irrtümern in gleicher Weise wie durch die Gründe, die zu dieser Revision geführt haben, wodurch deren rationale Rekonstruktion erst möglich wird.⁹⁰ So zielt das genealogische Verfahren der geistes- und philosophiegeschichtlichen Exkurse in Habermas’ Spätwerk auf die Aufdeckung eben jener prägenden historischen Spuren, in denen die säkularen Ideale von Aufklärung und Moderne wurzeln.

Mit Blick auf die übergreifende Zielsetzung einer Bestimmung von Aufgabe und Rolle der Philosophie in der Gegenwart und unter Rückgriff auf sämtliche damit zusammenhängende Prämissen kann von einer klaren normativen Stoßrichtung auch der philosophiehistorischen Exkurse im Spätwerk von Habermas gesprochen werden. Das genealogische Verfahren dient einem systematischen philosophischen Zweck. Zugleich zeigen sich in der Kritik eines verkürzten oder verengten Säkularisierungsverständnisses problematisierende Elemente, die sodann den vordergründigen Anlass für die voluminöse geistesgeschichtliche Rekonstruktion mit aus systematischen Gründen selektiver Blickrichtung abgeben. Die Genealogie eröffnet so auch neue philosophiehistorische Blickwinkel auf den gemeinsamen Gegenstand, ohne dies in erster Linie zu intendieren. Im Vordergrund steht stattdessen die aus den Fragestel-

86 Ebd.

87 Ebd.

88 Ebd. S. 28.

89 Ebd.

90 Ebd. S. 67.

lungen der Gegenwart sich ergebenden retrospektiven Aufklärungs- und Problematisierungsversuche der eigenen Denkform. Im Folgenden soll der Rolle und Funktion nachgegangen werden, die Ludwig Feuerbach in dieser Genealogie des nachmetaphysischen Denkens zugesprochen wird.

4. Die Figur „Feuerbach“ in der Genealogie des nachmetaphysischen Denkens

In Übereinstimmung mit gängigen Philosophiegeschichtsschreibungen wird Feuerbach im zweiten Band der *Genealogie nachmetaphysischen Denkens* in die philosophische Gedankenentwicklung zwischen Hegel und Marx eingeordnet. Das entsprechende Kapitel überschreibt Habermas mit „Ludwig Feuerbachs anthropologische Wende: Zur Lebensform organisch verkörperter und kommunikativ vergesellschafteter Subjekte“.⁹¹ Damit ist bereits der Fokus der Rolle Feuerbachs in der Genealogie gesetzt. Die sogenannte „anthropologische Wende“ soll einen Beitrag zu einem neuen Verständnis der Vergesellschaftung von Subjekten in einer „Lebensform“ liefern. Hervorzuheben ist, dass Habermas neben der kommunikativen Vergesellschaftungsbefähigung die organische Verkörperung der Subjekte hervorhebt. Hinsichtlich dieser Aspekte attestiert Habermas in der Stufenfolge der Gestalten des nachmetaphysischen Denkens dem Beitrag Feuerbachs einen entscheidenden Schritt über die vorangehenden Ansätze hinaus. Das Grundproblem, das Habermas im idealistischen Denken Hegels trotz der Thematisierung einer grundlegenden Dezentrierung der Subjekte im vermittelnden Raum des objektiven Geistes identifiziert und das zu einer Überschreitung herausfordert, liegt in der spezifischen Art und Weise der Fassung des Verhältnisses des objektiven zum subjektiven Geist:

„Hegel beraubt den subjektiven Geist im Zuge der Vergesellschaftung seiner im Kantischen Sinne eigenen vernünftigen Freiheit und verschiebt diese auf den objektiven Geist; denn im Rahmen der subjektphilosophischen Grundbegriffe muss er die vernünftige Freiheit, die er nicht in der Gestalt einer intersubjektiv ausgeübten Praxis wiedererkennen kann, je nach Entwicklungsstufe, alternativ entweder dem subjektiven oder dem objektiven Geist zuschreiben.“⁹²

Die Problematik, dass Hegel in seiner den subjektiven und objektiven Geist übergreifenden gesellschaftstheoretischen Konzeption keinen Ort für eine der Autonomie von vergesellschafteten Subjekten gerecht werdenden intersubjektiven Praxis vorgesehen hatte, stellt Habermas zufolge „die Bruchstelle des ins Performative überführten idealistischen Ganzheitsdenkens“ dar, „an der die Kritik der Hegelschüler ansetzen wird.“⁹³ Habermas zeigt diese Sollbruchstelle an Beispielen aus Hegels *Rechtsphilo-*

91 J. Habermas: Auch eine Geschichte der Philosophie, Band 2. A,a. O.S. 603.

92 Ebd. S. 513.

93 Ebd. S. 509.

sophie auf: das Fehlen eines demokratischen Ortes für die Artikulation von individuellen sowie kollektiven Meinungsbildungen oder auch Einsprüchen gegen institutionalisierte Praktiken oder auch das einseitig vom objektiven Geist her gedachte Verständnis eines Bildungsprozesses des subjektiven Geistes. Hegel konzipiere als Ort dieser Vermittlungen dann immer eine höherstufige Form der Subjektivität – wie beispielsweise die Staatsmacht –, die der Idee einer spontanen Selbstermächtigung von Einzelnen und Kollektiven sowohl konzeptuell als auch hinsichtlich der methodologischen Perspektivierung keinen Raum mehr gibt: „Weil Hegel unter seinen Prämissen eine solche Selbstermächtigung der Bürger nicht kennt, ignoriert er auch den entsprechenden Perspektivenwechsel.“⁹⁴

So identifiziert Habermas das Grundproblem der Hegel'schen Gesellschaftstheorie mit Blick auf den in der subjekttheoretischen Linie verbleibenden grundbegrifflichen Rahmen, nach dem die Individuen als „ein atomistischer Haufen“ ohne kommunikative Verbindung verstanden und Vergesellschaftung im zweiten Schritt ausschließlich von oben gedacht werde – in der Praxis von Seiten des staatlichen Ganzen und in der Theorie von Seiten des der methodologischen Suggestion zufolge die Totalität gänzlich überblickenden Theoretikers.⁹⁵ Deshalb sieht Habermas in Hegels Philosophie trotz ihrer gewichtigen Rolle noch keine neue und über den von Kant vorgegebenen Rahmen hinausgehende Gestalt des nachmetaphysischen Denkens. Stattdessen verdanke sich dieser Schritt „der de- und rekonstruierenden Arbeit seiner Schüler“⁹⁶ und zeige sich insbesondere in einem veränderten performativen Gebrauch des bereits sittlich gewendeten Begriffs der Totalität an. Gegen diese Vergegenständlichungstendenzen bei Hegel fokussieren nach Habermas' Rekonstruktion die Junghegelianer die Innen- und Beteiligtenperspektive einer intersubjektiv geteilten Lebensform, in der spontan handelnde Individuen in gemeinsamen Praktiken den „inkluisiven Sinn des sozialen Ganzen“⁹⁷ in einem performativen Sinne erst herstellen.

Für den Einsatzpunkt Feuerbachs ist nun entscheidend, dass Habermas die in Hegels System liegenden „Probleme, die zu einem Paradigmenwechsel herausfordern“⁹⁸, nicht nur in der Notwendigkeit einer neuen Verhältnisbestimmung von subjektivem und objektivem Geist lokalisiert. Ebenso fallen die Sphären von Natur und Geist auseinander und müssen in neuer Weise aufeinander bezogen werden: „Die Bruchstücke verlieren zusammen mit der logischen Stufenfolge ihren systematischen Ort und treten jeweils in ein komplementäres Verhältnis zueinander. So verändert sich nicht nur die Beziehung des detranszendentalisierten Subjekts zu den gesellschaftlichen, kulturellen und geschichtlichen Kontexten, in die es eingebettet ist, sondern auch und gleichzeitig dessen Beziehung zur Natur, und zwar sowohl zur umgebenden Natur,

94 Ebd. S. 534.

95 Ebd. S. 534 f.

96 Ebd. S. 566.

97 Ebd.

98 Ebd. S. 574.

mit der es konfrontiert ist, wie zur subjektiven Natur des jeweils eigenen Leibes.⁹⁹ Die vielfältigen Versuche, diese Vermittlungsfragen durch eine „naturalistisch ansetzende philosophische Anthropologie“ einzulösen, gründen demzufolge auf den idealistischen Versuchen, den subjektiven Geist in seinen Verkörperungsformen zu denken und reagieren zugleich auf die im 19. Jahrhundert ansetzende naturwissenschaftliche Überwindung der spekulativen Naturphilosophie.

Die Figur Feuerbach nimmt nach der *Genealogie nachmetaphysischen Denkens* im Rahmen des skizzierten postidealistischen Paradigmenwechsels eine Schlüsselrolle ein. Der von Habermas rekonstruierte Beitrag Feuerbachs betrifft sowohl die Versuche einer Neubestimmung des Verhältnisses von Geist und Natur als auch die zeitbezogene und zugleich kritische Thematisierung einer „vom absoluten Geist freigelassenen Kultur mit Kunst, Religion, Wissenschaft und Philosophie“¹⁰⁰. Historisch setzen erstere demzufolge „mit Feuerbachs Anthropologie ein, die bereits in Umrissen die grundlegende Struktur der menschlichen Lebensform freilegt“¹⁰¹, letztere mit dessen Religionskritik, die sich am „Modell der Selbstentfremdung“¹⁰² orientiert. Trotz des übergreifenden Leitfadens einer Darstellung der historischen Verflechtungen von philosophischen und theologisch-religiösen Diskursen in *Auch eine Geschichte der Philosophie* ist es weniger die religionskritische Stoßrichtung in Feuerbachs Schriften, die Habermas interessiert. Zwar weist er dieser in zweifacher Hinsicht eine motivgebende Rolle für die junghegelianischen Kritiken zu, indem sie die Formulierung einer radikalen und unversöhnlichen Religionskritik mit der Idee einer Verweltlichung des „ethischen Inhalts der Religion“¹⁰³ koppelt. Hier entnimmt er aus Feuerbachs prominenten Schriften über das *Wesen des Christentums* eine Kritik des religiösen Projektionsmechanismus, die Feuerbach mit einer gegenüber dem Idealismus verschobenen, aber in deren Grundbegrifflichkeiten verbleibenden Entfremdungstheorie verbindet, die auf Wiederaneignung der religiösen Prädikate als menschliche statt auf einen dialektischen Entäußerungsvollzug setze. Während sich dieses Modell noch „in den konventionellen Bahnen der Reflexionsphilosophie“ bewege und zu einer problematischen Vergegenständlichung und Essentialisierung jener Prädikate tendiere, seien von größerer Relevanz „die zugrundeliegenden philosophischen Weichenstellungen, die die Ausgangssituation des nachhegelschen Denkens definieren [...]. Die anthropologische Entsublimierung des Gottesreiches verlangt die Explikation eines Bezugspunktes: Das ›Selbst‹ der Selbstentfremdung ist nämlich nicht länger ein sich seiner selbst bewusstes Subjekt, das sich Gegenstände vorstellt, sondern die *Lebensform der organisch verkörperten Menschen in der Welt*.“¹⁰⁴

99 Ebd. S. 575.

100 Ebd.

101 Ebd. S. 598.

102 Ebd. S. 606.

103 Ebd. S. 604.

104 Ebd. S. 606 f.

Gegenüber Hegel treibt Feuerbach dieser Lesart zufolge die Detranszendentalisierung des Subjekts¹⁰⁵ in dreierlei Hinsicht über den grundbegrifflichen Rahmen des Idealismus hinaus: Er verabschiedete sich erstens vom klassischen Subjekt-Objekt-Paradigma der Bewusstseinsphilosophie und zweitens von einem einseitig kognitivistisch oder mentalistisch gedachten Subjektbegriff. Zudem führe er drittens im Rahmen seiner anthropologisch fundierten Neubestimmung von Subjektivität das Konzept einer „Lebensform“ ein, zu der sich die „organisch verkörperten Menschen in der Welt“ wechselseitig zusammenschließen.¹⁰⁶ Dieses Konzept adressiert somit eine intersubjektive Ebene der Vergemeinschaftung, die in Hegels Gesellschaftstheorie zwischen dem subjektiven und objektiven Geist keinen Ort findet. Die skizzierten Vermittlungsprobleme in der Verhältnisbestimmung von Individuen, Praktiken und Institutionen werden demnach in Feuerbachs Philosophie infolge der anthropologischen Wende und ihrer intersubjektivistischen Erweiterung im Konzept der Lebensform einer ersten Auflösung zugeführt: „Wir dürfen Feuerbach als den Philosophen betrachten, der den Selbstbezug der Anthropologie zu einem Für-uns intersubjektivistisch erweitert.“¹⁰⁷

5. Rückfragen an die Rezeption Feuerbachs in der *Genealogie nachmetaphysischen Denkens*

Die konkrete Rezeption Feuerbachs in dem entsprechenden Kapitel des zweiten Bandes von *Auch eine Geschichte der Philosophie*¹⁰⁸ soll nun hinsichtlich dieser genealogischen These über eine durch den Junghegelianer in paradigmatischer Weise vollzogene intersubjektivistische Erweiterung des anthropologisch fundierten Selbstbezuges dargestellt und diskutiert werden. Zunächst referiert Habermas einzelne Textpassagen aus Feuerbachs im September 1839 auf Anfrage von Arnold Ruge in den Hallischen Jahrbüchern erschienenen Aufsatz *Zur Kritik der Hegel'schen Philosophie*, der werkbiografisch „keinen vollständigen Bruch mit Hegels Philosophie darstellte, sondern eine Korrektur von bedeutenden Aspekten und eine entschiedene Abkehr von den Berliner Hegelianern“¹⁰⁹. Habermas liest in diesen Text den Vollzug eines „Paradigmenwechsels von der Bewusstseins- zur Sprachphilosophie“¹¹⁰ hinein. Zum Beleg dieser These rekurriert er auf zwei Textpassagen, in denen Feuerbach

105 C. Thein: Subjekt und Synthesis. A. a. O. S. 436–444.

106 J. Habermas: *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Band 2. A. a. O. S. 607.

107 Ebd. S. 617.

108 Ebd. S. 603–623. Habermas zitiert aus der vom Suhrkamp-Verlag bereitgestellten Theorie-Werkausgabe der Schriften Feuerbachs. Als Hauptreferenz in der Feuerbachforschung gibt er „die systematisch orientierten Arbeiten von Alfred Schmidt“ an (ebd. S. 603).

109 F. Tomasoni: *Ludwig Feuerbach – Entstehung, Entwicklung und Bedeutung seines Werkes*. Münster/New York 2015, S. 192.

110 J. Habermas: *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Band 2. A. a. O. S. 608.

das Verhältnis des Denkens zur Sprache klärt, um einen Begriff von Unmittelbarkeit zu explizieren, der sich vom idealistischen und vermittlungslogischen Gebrauch in der idealistischen Philosophie unterscheidet: „Ich meine eine andere Unmittelbarkeit.“¹¹¹ Für Feuerbach ist nämlich das menschliche Denken eine selbstständige und „unmittelbare Tätigkeit“, die durch den Verstand geleistet wird, der jedem Menschen angeboren ist.¹¹² Der Philosophie – die nach Feuerbach nicht mit dem Denken zusammenfällt – komme nun die Aufgabe zu, diese Tätigkeiten des geistigen Vermögens des Menschen sprachlich zu demonstrieren, um zugleich die Sprachlichkeit im Akt der Demonstration von Gedanken durchzustreichen: „Die Philosophie geht daher in ihrem Ausgang aus dem Munde oder aus der Feder unmittelbar auf ihre eigene Quelle zurück; sie spricht nicht, um zu sprechen, sondern um nicht zu sprechen, um zu denken.“¹¹³ Das, was die Sprache durch die Philosophie zeigt und demonstriert, hat nach Feuerbach seinen Grund oder Sitz im Verstand und dessen Gesetzen. Die sprachliche Demonstration eines Gedankens gilt ihm als „Entäußerung“, die „in die Urquelle des Gedankens“ zurückgenommen werden soll.¹¹⁴ Der Sinn der sprachlichen Demonstration und von Sprache überhaupt liegt nun nach Feuerbach in der Vermittlung von Gedanken durch das Wort als dem „spirituellsten und allgemeinsten Lebensmedium“: „Die Demonstration hat nun nur in der Vermittlungstätigkeit des Gedankens für andere ihren Grund. [...] Alle Demonstration ist daher nicht eine Vermittlung des Gedankens in und für den Gedanken selbst, sondern eine Vermittlung mittelst der Sprache zwischen dem Denken, inwiefern es meines ist, und dem Denken des anderen, inwiefern es seines ist [...] oder eine Vermittlung des Ich und Du zur Erkenntnis der Identität der Vernunft oder eine Vermittlung, durch die ich bewähre, dass mein Gedanke nicht meiner, sondern Gedanke an und für sich ist, welcher daher ebensogut wie der meinige der Gedanke des andern sein kann.“¹¹⁵ Sprache vermittelt demzufolge in demonstrativer und mitteilender Hinsicht die Gedanken des einen Denkenden zu anderen Denkenden oder auch des einen allgemeinen und vernünftigen Gedankens für alle Denkenden. Feuerbach unterscheidet in diesen Passagen nicht klar, ob er sich nun auf sprachliche Ausdrucksformen des alltäglichen Denkens von Menschen oder der besonderen sprachlich-demonstrativen Explikation von philosophisch relevanten und allgemeingültigen Gedanken durch den Philosophen handelt. Jedenfalls sind die sprachlichen Demonstrationsformen von Gedanken, die sich auch als Schlussformen entfalten können, nicht die „Vernunftformen an sich, keine Formen des innerlichen Denk- und Erkenntnisaktes; sie sind nur Mitteilungsformen, Ausdrucksweisen, Dar- und Vorstellungen, Erscheinungen des Gedankens.“¹¹⁶

111 L. Feuerbach: Zur Kritik der Hegel'schen Philosophie. In: Hrsg. v. W. Schuffenhauer. Berlin 1964 ff. Bd. 9. S. 26. <https://doi.org/10.0000/9783050065878>

112 Ebd. S. 27.

113 Ebd.

114 Ebd.

115 Ebd. S. 28.

116 Ebd. S. 30.

Habermas interpretiert diese Passagen in zweierlei Hinsicht als Wegmarken für einen Paradigmenwechsel von der Bewusstseins- zur Sprachphilosophie. Zum einen löse sich Feuerbach von der idealistischen Hypostasierung von Selbstbewegungen des Begriffs, indem er Denken und Sprechen an die verkörperten Denkenden und Sprechenden zurückbindet. Allerdings interpretiert er die oben zitierten Passagen zum anderen als Darstellung eines wahrheitsbezogenen Austauschs von sprachlich vermittelten Argumenten, durch die sich eine intersubjektive Beziehung zwischen verkörperten Subjekten – als „Opponenten aus Fleisch und Blut“¹¹⁷ – herstelle. Aus mehreren Gründen scheint mit Blick auf diese Textpassagen jene Lesart eines sich vollziehenden Paradigmenwechsels problematisch. So gibt Feuerbach sicherlich nicht die bewusstseinsphilosophische Rahmenhandlung auf, da er sich erkenntnistheoretisch zumindest in seiner *Kritik der Hegel'schen Philosophie* noch am Primat der reflexiven kognitiv-mentalenen Denkvollzüge gegenüber den sprachlichen Vermittlungen orientiert, auch wenn er jene in Begriffen der Unmittelbarkeit fasst. Das von konkreten verkörperten Menschen und Philosophen vollzogene Denken sieht Feuerbach als eine grundlegende und zugleich unmittelbare menschliche Tätigkeitsform an, zu der sich die Sprache nur derivativ verhält. Sein Sprachbegriff bleibt in den angeführten Textstellen jedoch reduziert auf die Mitteilungs- und Ausdrucksfunktion von den Worten zugrundeliegenden Gedanken. Damit geht Feuerbach trotz der Thematisierung von Sprache als Medium der Mitteilung zwischen mindestens zwei Personen nicht über die epocheprägenden sprachphilosophischen Grundideen von John Locke¹¹⁸ hinaus. Jedenfalls ist der Sprachbegriff in diesem Text noch weit entfernt von jenem, der dem linguistic turn und auch der an der pragmatischen Sprechakttheorie geschulten *Theorie des kommunikativen Handelns*¹¹⁹ zugrunde liegt.

Die zweite Abhandlung Feuerbachs, auf die Habermas zur Begründung der konstatierten genealogischen Entwicklungsschritte über den Idealismus hinaus zurückgreift, sind die *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, die der Autor im Vorwort selbstredend als „Fortsetzung und weitere Begründung“ seiner *Thesen zur Reform der Philosophie* bezeichnet.¹²⁰ Habermas sieht in diesem Text – im Anschluss an Alfred Schmidt¹²¹ – den für die *Genealogie des nachmetaphysischen Denkens* entscheidenden

117 J. Habermas: *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Band 2 A. a. O. S. 608.

118 J. Locke: *An Essay Concerning Human Understanding*, Book III. Oxford 1975, S. 402 ff.

119 J. Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 1: *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt am Main 1981, S. 384–452.

120 L. Feuerbach: *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*. In: A. a. O. S. 264. Zur Entstehungsgeschichte der *Grundsätze* sowie dem von Feuerbach explizit gemachten Zusammenhang zwischen den beiden Schriften von 1842 und 1843 einschließlich den geführten kritischen Korrespondenzen mit Arnold Ruge und Karl Marx vgl. F. Tomasoni: *Ludwig Feuerbach*. A. a. O. S. 272–275.

121 A. Schmidt: *Emanzipatorische Sinnlichkeit*. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus. München 1973.

„programmatischen Entwurf einer materialistischen Anthropologie“¹²². In seiner Lesart ist es der Versuch einer Verkoppelung oder Vermittlung von „beiden Aspekten der Naturabhängigkeit und der kommunikativen Vergesellschaftung“¹²³ in Feuerbachs neuer Philosophie, der von systematischem Interesse ist. Hierbei werden zunächst zwei Abhängigkeitsverhältnisse hinsichtlich des Naturbezuges thematisiert, die zugleich Anlass zu einer kritischen Bestimmung des Selbst- und Weltverhältnisses geben. In kognitiver Hinsicht wird der Mensch auf einen realistischen Umgang mit einer widerständigen objektiven Welt verwiesen und in anthropologischer Hinsicht werden die kognitiven Fähigkeiten an „die organische Verwurzelung der Selbsttätigkeit der vergesellschafteten Subjekte“ zurückgebunden.¹²⁴ Die Form der Vergesellschaftung werde von Feuerbach wiederum unter Aspekten der grundlegenden dialogischen Struktur von verkörperten Ich-Du-Beziehungen gefasst und inhaltlich über die Mikroebene von Liebesbeziehungen als positiven Lebensformkonzepten gefüllt. Als textliche Belege führt Habermas verschiedene Passagen aus den *Grundsätzen* an, die auf der methodologischen Ebene ein neues und sich vom spekulativen Idealismus verabschiedendes Philosophieverständnis transportieren. In diesen wird positiv auf eine Verbindung mit den entstehenden naturwissenschaftlichen und naturalistisch-empiristischen Konzepten vom Menschen verwiesen, ohne jedoch die – aus Habermas' Sicht problematische – metaphysische Fallhöhe einer „monistischen Konzeption“ aufzugeben. Aus diesem Grunde bleibe auch der von Feuerbach unternommene Verkoppelungsversuch von anthropologischen und gesellschaftstheoretischen Erwägungen im Gesamtkonzept inhaltlich auch unter der Maßgabe „vage“, dass er die Innovation einer „groben strukturellen Beschreibung der Verschränkung jener beiden für die menschliche Lebensform konstitutiven Beziehungen der vergesellschafteten und zugleich organisch verkörperten oder leidenschaftlichen Subjekte sowohl zueinander wie zur objektiven Welt“ leistet.¹²⁵

Interessant ist, dass Habermas mit Feuerbach diesen beiden Relationen im Sozial- und Weltverhältnis sowohl eine positive als auch eine kritische Dimension zuspricht. Als positiv wird das bereits von Alfred Schmidt dargelegte Moment der wiederum unter geistigen Prämissen gefassten Stärkung des organisch gefassten Sinnlichkeitsaspektes menschlichen Daseins sowohl im Selbst- als auch im Fremdbezug mehrfach hervorgehoben. Im Fokus steht das von Feuerbach entfaltete Verständnis von einer ganzheitlich ausgerichteten „Anthropologie“ als „höchstem Gegenstand der Philosophie“, die von diesem zudem „unter Einschluss der Physiologie“ zur „Universalwissenschaft“ erhoben wird.¹²⁶ Sachlich relevant ist in diesem Kontext die Unterscheidung der spezifisch menschlichen Weise einer organischen Verwurzelung in Abgrenzung

122 J. Habermas: Auch eine Geschichte der Philosophie, Band 2. A. a. O. S. 609.

123 Ebd. S. 609.

124 Ebd. S. 609.

125 Ebd. S. 609.

126 L. Feuerbach: Grundsätze der Philosophie der Zukunft. A. a. O. S. 337.

von derjenigen der tierischen Seinsweise. So schreibt Feuerbach an entscheidender Stelle, die auch von Habermas herangezogen wird:

„Der Mensch unterscheidet sich keineswegs nur durch das Denken von dem Tiere. Sein ganzes Wesen ist vielmehr sein Unterschied vom Tiere. [...] Der Mensch ist kein partikuläres Wesen wie das Tier, sondern ein universelles, darum kein beschränktes und unfreies, sondern ein uneingeschränktes, freies Wesen, denn Universalität, Unbeschränktheit, Freiheit sind unzertrennlich. Und diese Freiheit erstreckt sich nicht etwa in einem besonderen Vermögen, dem Willen, ebensowenig diese Universalität in einem besonderen Vermögen, der Denkkraft, der Vernunft – diese Freiheit, diese Universalität erstreckt sich über sein ganzes Wesen. [...] Wo sich aber ein Sinn erhebt über die Schranke der Partikularität und seine Gebundenheit an das Bedürfnis, da erhebt er sich zu selbstständiger, zu theoretischer Bedeutung und Würde.“¹²⁷

Im Rahmen dieser anthropologischen Wende wird der Mensch erkenntnisrealistisch konzipiert und zugleich die idealistische Auffassung Hegels in entscheidender Weise kritisiert. Die neue Philosophie Feuerbachs geht zum einen den Weg vom Prinzip der Selbsttätigkeit des Menschen zu seinem Verständnis als einer leiblich-existentialen Einheit¹²⁸ und spricht im Rahmen dieser geistig-sinnlichen Einheit von verschiedenen Grundvermögen in nicht-hierarchischer Weise: „Dadurch, dass die Sinnlichkeit bzw. die Leiblichkeit universell gesetzt wird, ist sie nicht von ausschließendem, sondern von umfassendem Charakter.“¹²⁹ Zugleich wird dem aufs Absolute abzielenden Denken durch die im Rahmen der intelligenten Sinnlichkeit vollzogenen Unterscheidungen von Vermögen und durch den Leib als der „vernünftigen Schranke der Subjektivität“¹³⁰ eine Grenze eingeschrieben: „Im Denken bin ich absolutes Subjekt, ich lasse alles nur gelten als Objekt oder Prädikat von mir, dem Denkenden, bin intolerant; in der Sinnentätigkeit dagegen bin ich liberal, ich lasse den Gegenstand sein, was ich selber bin – Subjekt, wirkliches sich selbst betätigendes Wesen. Nur der Sinn, nur die Anschauung gibt mir etwas als Subjekt.“¹³¹ An dieser Grundüberlegung tritt der philosophische Kern des sich gegen Hegels spekulativen Anspruch wendenden neuen Programmatik deutlich hervor, denn die Einheit der Sinnlichkeit wird als „das Unmittelbare der menschlichen Natur“ gegen jeden Versuch einer „universalen Vermittlung durch das philosophisch reflektierende Denken“ gebracht.¹³²

Habermas leitet aus diesen erkenntniskritischen Erwägungen eine neue wissenschaftliche Position ab, da durch die bewusste Unterscheidung der eigenen Denkmöglichkeiten von dessen natürlichen, sozialen und objektiven Bedingungen und

127 Ebd. S. 335 f.

128 U. Reitemeyer: Philosophie der Leiblichkeit. Frankfurt am Main 1988, S. 66–79.

129 Ebd. S. 79.

130 L. Feuerbach: Grundsätze der Philosophie der Zukunft. A. a. O. S. 311.

131 Ebd. S. 304.

132 Erich Thies: Philosophie und Wirklichkeit – Die Hegelkritik Ludwig Feuerbachs. In: Ludwig Feuerbach. Hrsg. v. Erich Thies. Darmstadt 1976 (S. 431–482), S. 439.

Beschränkungen „die falsifizierende Kraft negativer Erfahrungen“ im Sinne eines „Fallibilitätsbewusstseins“ thematisch werde.¹³³ Diese fallibilistische Position Feuerbachs deutet er wiederum intersubjektivitätstheoretisch und nicht empiristisch: „Der Widerstand des Sinnlichen ist letztlich nur im Zusammenhang mit dem Widerspruch der Anderen eine korrektive Instanz [...]. Schon die Objektivität der wahrgenommenen Dinge konstituiert sich erst durch die reziproke Übernahme der Perspektiven, aus der andere Personen dieselben Dinge wahrnehmen.“¹³⁴ In Feuerbachs Programmatik finden sich diese Überlegungen in folgenden Textpassagen bestätigt: „Der Begriff des Objekts ist ursprünglich gar nichts anderes als der Begriff eines anderen Ichs [...], daher ist der Begriff des Objekts überhaupt vermittelt durch den Begriff des Du, des gegenständlichen Ich.“¹³⁵ Der Befähigung zur nicht-strategischen Perspektivenübernahme liegt demzufolge die oben thematisierte nachidealistische Unterscheidung von Denken und Sein, von Subjekt und Objekt sowie von Ich und Du zugrunde. Diese Schrittfolge kehrt Feuerbach zudem um, indem er die intersubjektive Dimension der organischen Verkörperung zum strukturellen Primat der Beziehungen zwischen Subjekt und Objekt sowie Denken und Sein erhebt. Zum Nachweis greift Habermas¹³⁶ auf die folgende apodiktisch formulierte These aus den *Grundsätzen* zurück: „Der natürliche Standpunkt des Menschen, der Standpunkt der Unterscheidung in Ich und Du, Subjekt und Objekt ist der wahre, der absolute Standpunkt, folglich auch der Standpunkt der Philosophie.“¹³⁷

Während Feuerbach sich terminologisch trotz des auch gegenüber der frühen Hegelkritik nochmals veränderten philosophischen Blickwinkels seiner neuen Programmatik auch in den *Grundsätzen einer Philosophie der Zukunft* noch in idealistischen Bahnen bewegt,¹³⁸ deutet Habermas in seiner genealogischen Rekonstruktion diese dargelegten erkenntniskritischen Grundüberlegungen zur Etablierung einer anthropologisch fundierten neuen Philosophie in intersubjektivitätstheoretischen Begriffen. So erfährt die dialogisch gedachte Ich-Du-Beziehung ebenso wie das Gattungsverständnis in Feuerbachs Philosophie durch die Rede von einem „lebensweltlichen Hintergrund“ oder einer „Intersubjektivität der Verständigung über etwas in der Welt“¹³⁹ eine unter gesellschaftstheoretischen Gesichtspunkten wiederum deutlich über Feuerbach hinausweisende Stoßrichtung. Dieses Problem sieht Habermas natürlich, und setzt genau an diesem Punkt die Notwendigkeit eines weiteren Lernschrittes im Rahmen der *Genealogie des nachmetaphysischen Denkens* an:

133 J. Habermas: Auch eine Geschichte der Philosophie, Band 2. A. a. O. S. 611.

134 Ebd. S. 612.

135 L. Feuerbach: Grundsätze der Philosophie der Zukunft. A. a. O. S. 316.

136 J. Habermas: Auch eine Geschichte der Philosophie, Band 2. A. a. O. S. 615.

137 L. Feuerbach: Grundsätze der Philosophie der Zukunft. A. a. O. S. 337.

138 Erich Thies: Philosophie und Wirklichkeit. A. a. O. S. 436.

139 J. Habermas: Auch eine Geschichte der Philosophie, Band 2. A. a. O. S. 615.

„Allerdings bleibt der gemeinsame, durch kommunikative Vergesellschaftung in sprachlicher Transparenz hergestellte Hintergrund eigentümlich blass. Die Welt des objektiven Geistes verliert bei Feuerbach merkwürdigerweise die Kompaktheit, die die sittliche Welt bei Hegel durch die traditionelle Gewohnheit des Familienlebens, die zwangsrechtlichen Normen des bürgerlichen Wirtschaftsverkehrs und die autoritären Institutionen des Staates erhalten hatte. Diese Substanz der Gesellschaft verschwindet hinter dem kulturellen Schleier einer Religion, die als ausschlaggebende repressive Gewalt gilt.“¹⁴⁰

Es ist für Habermas folglich gerade nicht die radikale Religionskritik, durch die der Jung- und Linkshegelianismus den entscheidenden Schritt über den Idealismus hinaus tätigt, sondern die Erfassung von „allgemeinen Strukturen menschlicher, das heißt intersubjektiv geteilter Lebensformen“¹⁴¹. Allerdings unterscheiden sich die Junghegelianer insgesamt und Feuerbach und Marx im Besonderen durch die Art und Weise, wie der Eigensinn einerseits und die Verwobenheit andererseits dieses lebensweltlichen Hintergrundes zu den ökonomischen, politischen und staatlichen Strukturen in der Sphäre des objektiven Geistes gedacht werden. Entsprechend fokussiert in einem nächsten Schritt die Gesellschaftskritik von Marx und Engels nicht die religiösen Vorstellungen als solche, sondern den nur ideologiekritisch zu erklärenden Primat des religiösen Vorstellungsdenkens auch in der junghegelianischen Philosophie angesichts des „spröden Charakters der wirtschaftlichen Reproduktion der Gesellschaft und des institutionellen Gewichts der sozialen Macht- und politischen Herrschaftsverhältnisse.“¹⁴² Mit Blick auf diesen Aspekt der Entwicklung junghegelianischer Motivlagen im Ausgang von Hegel über Feuerbach hin zu Marx bewegt sich Habermas' genealogische Rekonstruktion so doch wieder in gängigen Bahnen der philosophischen Geschichtsschreibung unter einer sozialkritischen Perspektivierung.¹⁴³

140 Ebd. S. 615.

141 Ebd. S. 617.

142 Ebd. S. 616.

143 Vgl. Warren Breckman: *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory*. Cambridge 1999. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511624704>