

Ein Plädoyer für den Gebrauch der Vernunft um der Welt willen

Rezension zu „Es musste etwas besser werden ...“ von Jürgen Habermas¹

Rafael Alvear*

Habermas, Jürgen, 2024: „*Es musste etwas besser werden...*“.
Gespräche mit Stefan Müller-Doohm und Roman Yos, Berlin.

Jürgen Habermas' neues Buch „*Es musste etwas besser werden ...*“, das aus Gesprächen mit Stefan Müller-Doohm und Roman Yos, deren Arbeiten zu Habermas' Theorie und Biografie bekannt sind (vgl. etwa Müller-Doohm 2014; Yos 2019), hervorgegangen ist, geht der Frage nach der „Entwicklungsgeschichte seines Werkes“ nach (244) – auch wenn diese Rekonstruktion insbesondere mit Blick auf sein 2019 erschienenes Buch *Auch eine Geschichte der Philosophie* vollzogen wird. Die Interviews beginnen im ersten Kapitel („Anfänge einer wissenschaftlichen Biografie“) mit Habermas' Reflexion über seine frühen Denkmotive und den prägenden Einfluss seiner akademischen Lehrer. So erzählt Habermas davon, wie sich seine ursprünglich in der Biologie liegenden Interessen „hinaus ins Anthropologische“ verschoben hätten, wobei der Grundstein hierfür bereits in den Jahren „vor dem Abitur mit der Lektüre von Kants und Herders Geschichtsphilosophie“ gelegt worden seien (12) – eine Entwicklung, die, wie unten gezeigt wird, bis in sein späteres Werk hineinwirkt. Selbst wenn auch der Einfluss des soziologisch orientierten Marxismus und des Pragmatismus hervorgehoben wird – insbesondere ihr gemeinsames Ziel, „die Welt um ein Winziges besser zu machen“ (14), denn „[e]s musste etwas besser werden“ (20) – sowie die Bedeutung der Phänomenologie, Hermeneutik und des Deutschen Idealismus als unverzichtbare Themen beziehungsweise als „ein Muss“ (25), spielt in dieser Zeit seine Beziehung zur Philosophischen Anthropologie eine besonders zentrale Rolle. Bekanntlich hat Habermas zwischen 1949 und 1954 in Göttingen, Zürich und

1 Dieser Text konnte dank der Förderung der Fritz Thyssen Stiftung (Postdoc-Stipendium Az. 40.22.0.016SO) geschrieben werden. Für hilfreiche Kommentare danke ich Philipp Teichfischer.

* Rafael Alvear, Europa-Universität Flensburg und Universität Los Lagos (Chile)
Kontakt: rafael.alvear.m@gmail.com

Bonn bei Professoren der „alten deutschen Universität“ (zit. in Müller-Doohm 2014: 61) studiert, darunter Hermann Wein, Wilhelm Keller, Erich Rothacker und Oskar Becker. In dieser Lebensphase wurden die Bücher von Max Scheler, aber auch die von Helmut Plessner und Arnold Gehlen (25) – den Hauptvertretern dieser die Nachkriegszeit in der Bundesrepublik prägenden Denkrichtung – in den akademischen Seminaren zu einem unverzichtbaren Gegenstand der Analyse (Habermas 2013: 14). Diese frühen philosophisch-anthropologischen Prägungen – sowie das langsam entstehende Nebeninteresse für die Soziologie – formen seine intellektuelle Entwicklung nachhaltig und hinterlassen Spuren in seinem gesamten Werk.

Mit seiner Ankunft in Frankfurt am Main vertieft Habermas, wie sich im zweiten Kapitel („Frankfurt, eine neue Welt, und das alte Heidelberg“) lesen lässt, sein bereits am Ende der Zeit in Bonn entwickeltes Interesse für die Soziologie – Stichwort: Gesellschaftstheorie (47) – mittels einer Ausweitung seiner Auseinandersetzung mit dem Marxismus (40). Zudem wird der Kontakt zu einem Kreis bedeutender Personen, die in der Nazizeit emigriert waren, thematisiert, welche die neue „alltägliche Gegenwart“ – sei es durch ihre Werke oder gegebenenfalls durch ihre Präsenz – im Institut für Sozialforschung prägten, dem er 1956 beigetreten war; darunter Figuren wie „Walter Benjamin, Bertolt Brecht, Siegfried Kracauer, Gershom Scholem, Ernst Bloch sowie Thomas und Erika Mann“ (42). Die hierbei reflektierte Relevanz dieser Intellektuellen drückt sich sodann nicht nur im Geist des von Theodor Adorno und Max Horkheimer geleiteten Instituts, sondern auch im Werk von Habermas selbst aus (vgl. Habermas 2013: 13-26). Nach einem ebenso wichtigen Hinweis auf seine Beziehung zu Adornos Werk – vor allem zur *Negativen Dialektik* und den *Minima Moralia* – so wie auch zu Freud, erzählt Habermas davon, wie dann Wolfgang Abendroth, der „Partisanen-Professor im Land der Mitläufer“ (vgl. Habermas 1966), seine „akademische Karriere gerettet“ habe, als dieser ihn nach den gescheiterten Habilitationsanfragen bei Plessner, Helmut Schelsky, Arnold Bergstraesser und Wilhelm Emil Mühlmann in Marburg als Habilitand annahm (58). Als Habilitationsschrift legte Habermas 1961 sein Werk *Strukturwandel der Öffentlichkeit* vor, in dem erstmals der bis heute schlüssige und einflussreiche Begriff der Öffentlichkeit als jener soziologische Ort, bei dem der „Wille des Volkes“ entsteht, hervortritt (59; für eine Revision dieser Theorie vgl. Habermas 2022). Die Berufung nach Heidelberg im Jahr 1961 auf einen Lehrstuhl für Philosophie, auf die er „mit einer Lungenentzündung reagiert“ (64), bedeutete laut Habermas eine entsprechende Wendung zurück ins Herz der Philosophie, die, obwohl sie am Anfang etwas schwierig gelaufen war, durch den Kontakt mit Figuren wie Hans-Georg Gadamer, Karl Löwith und Alexander Mitscherlich nun auf einen guten Weg gelangte (68–72).

Mit wenigen lebensbiografischen Bezügen auf seine erneute Rückkehr nach Frankfurt (1964) und seinen weiteren Werdegang am Max-Planck-Institut in Starnberg (1971) wird im dritten Kapitel („Von der Positivismuskritik zur Kritik funktionalistischer Vernunft“) über zwei zentrale wissenschaftliche Debatten, an denen Habermas teilgenommen hat, reflektiert. Die erste Debatte ist der berühmte Positivismusstreit, der außer Habermas andere renommierte Intellektuelle wie Adorno, aber auch Karl Popper und Hans Albert

inkludierte. Dabei unterstreicht Habermas das im Nachhinein daraus gewonnene Verständnis der Hermeneutik als eine Art „Zugang zu sozialen Daten“ (75), gleichwohl sie dann „operationalisiert werden“ (76). Zudem thematisiert er auch den methodischen Unterschied bezüglich der Reflexionsstufe zwischen den „gesellschaftstheoretische[n] Erklärungen“ und den „empirisch-analytischen Beschreibungen“ (76) ihrer jeweiligen Gegenstände. Nach einer kurzen Zuwendung zu Adornos Beitrag hierzu sowie einer knappen Betrachtung seiner damaligen Verabschiedung der gleichzeitig anthropologischen und geschichtsphilosophischen Prinzipien – das heißt solcher um das Gattungssubjekt bzw. um die Gattungsgeschichte herum –, geht Habermas der Kontroverse mit Niklas Luhmann Anfang der 1970er-Jahre nach (vgl. Habermas/Luhmann 1971). Luhmann, dieser „höflich-korrekte“, wenngleich auch „zurückhaltende[.]“ „Kollege“, den Habermas persönlich 1968 in der Frankfurter Mensa kennenlernte, beeindruckte ihn von Anfang an (96). Doch selbst wenn er von Luhmanns Theorie beeinflusst worden sei, werde dieser Einfluss oft größer eingeschätzt, als er tatsächlich sei (97). Seine Annäherung an die Systemtheorie, betont Habermas, habe weniger mit Luhmann selbst zu tun als mit seinem Vordenker, mit dem er ebenfalls vertraut war, nämlich mit Talcott Parsons (97). Parsons sei damals der für die Systemtheorie treibende Motor gewesen, was übrigens auch mit Blick auf den zweiten Band von Habermas' *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981) deutlich wird.

Im wahrscheinlich theoretischsten Kapitel des Buches, nämlich im vierten Kapitel („Nachmetaphysisches Denken und detranszendentalisierte Vernunft“) reflektiert Habermas über seine in den 1980er-Jahren entwickelte Idee des nachmetaphysischen Denkens. Nach einigen Bemerkungen zur philosophischen „Zäsur“ von „Hegels Tod“ (103) verweist Habermas im genealogischen Stil darauf, wie die „Metaphysik von der Subjektphilosophie abgelöst“ wurde, und „diese wiederum von der Sprachphilosophie“ (107) – was nicht umsonst seine gesamte Kommunikationstheorie begründet und die neuerdings in *Auch eine Geschichte der Philosophie* vorliegende „Deutung der Philosophiegeschichte als einer Genealogie nachmetaphysischen Denkens“ erklärt (109). Während die „metaphysischen Entwürfe“ laut Habermas die „Infrastruktur der Welt im Ganzen von den Erscheinungen des innerweltlichen Geschehens“ unterscheiden, „führt die Subjektphilosophie die Erscheinungen der Gegenstände in der Welt auf die Operationen unseres Sinnesreize verarbeitenden Bewusstseins zurück“ (108). Die „linguistische Wende radikalisiert“ nun diese Abwendung von den metaphysischen Denkmustern, indem sie „die Subjektivität des Bewusstseins“ als eine „im Zuge kommunikativer Vergesellschaftung“ einer „im Raum der Gründe“ „intersubjektiv geteilten Lebenswelt“ konzipiert (108–109). Selbst der Vernunftbegriff wird damit sprachtheoretisch fundiert und detranszendentalisiert; laut Habermas wird er selbst „nachmetaphysisch“ (115) und als „kommunikative Vernunft“ (182) verstanden. Aus dieser Perspektive „gehen die Operationen der ‚Vernunft‘ im Modus einer Zirkulation sprachlich verketteter Gründe auf“ (119), was auch an die im 1992 erschienenen Buch *Faktizität und Geltung* entfaltete Idee des „Kommunikationskreislauf[s]“ „normativ gehaltvoll[er] Botschaften“ erinnert (Habermas 1992: 78, 228), und zwar nicht umsonst, denn die Entwicklung des nachmetaphysischen Denkens läuft

laut Habermas „zum Schluss auch auf jene ‚Praktiken der Vernunftmoral und des demokratischen Verfassungsstaates‘ hinaus“ (128). „Gerade an den Fragen der Demokratie- und Rechtstheorie bewährt sich die genuine Leistung der praktischen Vernunft“ überhaupt, so Habermas (133).

Gleich zu Beginn des fünften Kapitels („Nachbetrachtungen zu *Auch eine Geschichte der Philosophie*“), das die aktuelle Lage in der Welt am ehesten berücksichtigt, wird mit Bezug auf die Rezeption dieses Buches und die Formel, dass „nicht nicht lernen können“ als ein ‚transzendentes Faktum‘ zu behandeln sei“ (137), die doppelseitige Dynamik sozialer Evolution thematisiert, die Habermas ursprünglich in *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus* entworfen hat und die bis heute fortwährt (146). Zwar bestehe die erste Seite aus dem „Komplexitätswachstum der Gesellschaft“, die durch „Anpassungsprozesse“ auf der Ebene des Systems stattfindet (142), die Habermas mit Parsons und Luhmann rekonstruiert. Jedoch dürfe man die andere Seite der „moral- und sozialkognitive[n] Lernprozesse“ (142) nicht ausblenden – wie vor allem bei Luhmann geschehen –, die auf der Ebene der Lebenswelt zutage treten und zur praktischen Erwerbung von korrespondierenden „sprechenden, erkennenden und handelnden“ „Kompetenzen“ (138) führen. Hierbei geht es mit anderen Worten um das „sozio-kulturelle Lernen“ eines „biologisch unfertig“ „neugeborene[n] Mensch[en]“, das „immer nur im Zusammenspiel mit Traditionen, die das Lernen erst ermöglichen“, erfolgen kann (138). Innerhalb dieser „historisch wechselnden Konstellationen von ‚System‘ und ‚Lebenswelt‘“ (146), die das Zusammenspiel sozialer Evolution begründen und deren Wechselwirkungen die gegenwärtige Weltlage immer gefährlicher erscheinen lassen – wie etwa beim Russland-Ukraine-Krieg oder der Verbreitung des rechten Populismus in Europa –, verteidigt Habermas zudem seine ursprüngliche Intuition, nämlich die Intuition „eines langfristig immer wieder durch Regressionen zurückgeworfenen Fortschritts“ der „durch die Kommunikation“ erkennbaren und die „Köpfe der Menschen hindurch“ müssenden „Vernunft in der Geschichte“ (155). Es geht daher um einen immer noch bestehenden „privilegierten Stellenwert“ für das „Lernen“ überhaupt (138), das den Fortschritt dieser – anders formuliert – „Vernunft kommunikativ vergesellschafteter Subjekte“ (165) voranbringen kann. Das bedeutet jedoch nicht, dass man tatenlos dasitzen und darauf warten soll, dass die Vernunft alles von selbst löst; ganz im Gegenteil: Es geht, wie Habermas hierbei ständig betont, um die Überwindung der Passivität und die Annahme der „Pflicht zum Gebrauch unserer Vernunft“ (168), um die Welt eben „ein Winziges besser“ machen zu können (14).

Im sechsten und letzten Kapitel des Buches („Im philosophischen Diskurs mit Freunden und Kollegen“) kehren die lebensbiografischen Reflexionen zurück. Nach einigen Bemerkungen zu seiner Rolle als öffentlicher Intellektueller, der sich ständig zu politisch vielfältigen Themen „öffentlich äußert“ (188), geht Habermas der Frage nach seiner Beziehung zu seinen akademischen Kollegen beziehungsweise Freunden nach. Im „langen Schatten“ der „originellen Schulen“ der Philosophie in Deutschland, die zwischen 1900 und 1933 unter anderem in Husserls transzendentaler Phänomenologie, der Wiener Schule, der Existenzphilosophie, der frühen Kritischen Theorie, der Philosophischen

Anthropologie usw. zu finden sind und die sich, wie Habermas anmerkt, „vom Aderlass der Emigration seit 1933 und überhaupt von der moralisch-geistigen Korruption der Nazizeit nicht mehr erholt“ hätten (190–191), treten zwei intellektuelle Gruppen besonders hervor, mit denen Habermas neben seinen Kontakten im Frankfurter Institut für Sozialforschung zu tun hatte: die Gruppe der deutschen Emigranten in den USA und die Gruppe der amerikanischen Philosophen. Bezüglich der ersteren ruft Habermas vor allem seinen Aufenthalt 1967/1968 in New York in Erinnerung, wo er und seine Familie von einer „exemplarisch erhaltene[n] akademische[n] Welt bedeutender deutscher Emigranten“ empfangen wurden (192); „an der Spitze Hannah Arendt“ und „in ihrem Gefolge Hans Jonas und Aron Gurwitsch“. Was die Gruppe der amerikanischen Philosophen betrifft, sind vor allem Thomas McCarthy, Richard Bernstein und Richard Rorty zu erwähnen, mit denen sich lange Freundschaften entwickelt haben. Zu diesen beiden Gruppen hinzu treten auch andere Kollegen, die Habermas auf seinem akademischen Weg getroffen hat, wie die Deutschen Niklas Luhmann, Karl-Otto Apel und Ernst Tugendhat, die Franzosen Michel Foucault, Jacques Derrida und Pierre Bourdieu, die Amerikaner Hilary Putnam, Robert Brandom, John Rawls und Ronald Dworkin sowie der Israeli Gershom Scholem, den Habermas in Israel besucht hat. Bei all dem konstatiert Habermas, dass sich „originelle Gedanken“ nicht umsonst „mit Personen“ verbänden (199), die dann die Wissenschaft beziehungsweise die Philosophie voranbringen würden.

Ohne den Anspruch zu erheben, eine vollständige intellektuelle Biografie des Autors zu liefern, bietet das Buch insgesamt einen sehr guten Zugang zur Verflechtung zwischen Habermas' intellektuellen Impulsen und seinen biografischen Erfahrungen. Dem Text gelingt es, einen Rückblick auf sein Werk zu geben, wobei die Verknüpfungen zwischen philosophischen Einsichten und persönlichen Erlebnissen deutlich werden. Das ist umso wichtiger, insofern Habermas selbst reflektierend bemerkt, dass seine Lehrer „nach der Nazizeit“ „nicht ohne einen Blick auf die Biografie“ beziehungsweise die „Werke nicht ohne ein Bewusstsein vom politischen Schicksal ihrer Autoren“ interpretiert werden könnten (191). Selbst wenn die Verbindung mit dem politischen Kontext bei Habermas andere Konstellationen impliziert – wie die Nachkriegszeit, den Kalten Krieg, die spätere Reflexion über das NS-Regime (Stichwort: Historikerstreit), die Wiedervereinigung, die Krisen des Sozialismus und nun auch des Kapitalismus –, kann man auch in seinem Fall ein gutes Bild jener Verschränkung zwischen geistigen und politisch-biografischen Anliegen gewinnen, die sein Werk mitprägen. In diesem Sinne kann das angepeilte Ziel, eine „Entwicklungsgeschichte seines Werkes“ (244) zu präsentieren, als weitestgehend erreicht betrachtet werden. Auch wenn man sich vielleicht insofern eine systematischere Auseinandersetzung mit den im Buch unerwähnten öffentlichen Debatten gewünscht hätte, an denen Habermas teilgenommen hat und die diese Entwicklungsgeschichte auch angestoßen haben – beispielsweise tiefergehende Reflexionen zur Entnazifizierungszeit, zur Studentenbewegung, zur RAF, zum Asylrecht, zur NATO usw., kann man dennoch festhalten, dass das Buch einen wertvollen Einblick in viele zentrale intellektuelle und politische Diskurse bietet, die Habermas über Jahrzehnte hinweg geprägt haben. Jedoch lädt das Buch gleichzeitig zur Revision und zur kritischen Auseinandersetzung

mit einigen seiner Elemente ein. Die Fülle an Themen und die Breite von Habermas' Werk bieten zahlreiche Anknüpfungspunkte für eine weitere Analyse, die über die bloße rezensierende Darstellung hinausgeht. So möchte ich drei Kommentare bzw. Kritiken formulieren: erstens aus philosophischer [i], zweitens aus soziologischer [ii] und drittens aus politischer Perspektive [iii].

[i] Vom philosophischen Standpunkt her ist es besonders interessant, wie Habermas eine immer noch bestehende Beziehung zur Philosophischen Anthropologie trotz der erwähnten Verabschiedung von den anthropologischen bzw. geschichtsphilosophischen Prinzipien der 1950er- und 1960er-Jahre – mit Begriffen wie „Gattungssubjekt“ oder „Gattungsgeschichte“ – einräumt. Wie er auf die Frage nach den anthropologischen Prämissen seines 2001 erschienenen Buches *Die Zukunft der menschlichen Natur* selbst behauptet, hat er sich „die Fragestellung und wesentliche Einsichten der Klassiker der Philosophischen Anthropologie zu eigen gemacht“, was dort in seinem „zwanglose[n] Rückgriff auf Plessners Begriffe“ manifest wird (92). Zudem tritt in diesen Interviews das allgemeine Menschenbild seiner Theorie noch deutlicher zutage. Das Menschenbild von Habermas' Theorie zeigt der Philosophischen Anthropologie folgend ein doppeltes Gesicht und tritt hier wieder in Kraft (vgl. dazu Alvear 2020). Ganz im Sinne Kants, der in seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* darauf bestanden hat, dass der Mensch nicht nur das ist, „was die Natur“ aus ihm macht, sondern auch „was er“ „aus sich selber macht, oder machen kann und soll“ (Kant 1983: 29), womit eine physiologische und eine soziokulturelle Dimension des Menschen hervorgehoben werden, wird bei Habermas ein zweidimensionales Menschenbild projiziert bzw. hier explizit akzeptiert: Während die physiologische Dimension durch die Idee des sogenannten Mängelwesens bzw. des Plessner'schen Leibseins gekennzeichnet wird, wobei deutlich wird, dass „der neugeborene Mensch“ „unfertig auf die Welt kommt“ (138), wird die soziokulturelle Dimension durch einen dank seiner Einbettung in der Gesellschaft ermöglichten „rasanten Lernprozess“ gebildet, die zum erwähnten Erwerb der soziokulturellen „Kompetenzen einer sprechenden, erkennenden und handelnden Person“ (138), kurzum einer allgemeinen *kommunikativen Kompetenz* des sogenannten *kognitiv-, sprach- und handlungsfähigen Subjekts* führt (vgl. Habermas 1995: 77). Dieses doppelseitige Menschenbild – auf der einen Seite mit dem „organische[n] Substrat“ (133) bzw. mit der „Naturbasis“ (182) und auf der anderen Seite mit der kognitiv-, sprach- und handlungsfundierte Fähigkeit, „Probleme zu lösen“ (138) – erklärt daher sowohl die „leiblich[e]“ Verwurzelung der „Ressourcen“ als auch die Leistungen der danach soziokulturell erworbenen und entfalteten „Vernunft“ (134). Dies alles deutet insgesamt auf eine Aufhebung der Philosophischen Anthropologie hin, welche die jeweils angekündigte Verabschiedung infrage stellt (vgl. dazu Alvear 2020: 158–164, ausführlich auch Alvear i.E.).

[ii] Vom Standpunkt der Soziologie her wird trotz der gerade erwähnten Verankerung der Vernunft im menschlichen Leib und soziokulturellen Subjekt überzeugend erklärt, wie dieselbe Vernunft an sich „nicht länger“ als ein individuelles „Vermögen“ begriffen wird, sondern mittels des „diskursiv geregelten Austausch[s] von Themen,

Stellungnahmen und Argumenten“, der über eine „gemeinsame Sprache einen Raum der Gründe“ generiert (81). Diese Idee steht ja im Einklang mit dem nachmetaphysischen Denkmodus, der die Vernunft nun zu Recht detranszendentalisiert, aber auch mit dem klassischen Grundsatz der Soziologie, *Soziales nur durch Soziales zu erklären*. Es sind eben die sozialen Bedingungen, welche die sozialen Szenarien hervorrufen, mit denen sich die moderne Sozialwissenschaft seit ihrem Beginn auseinandersetzt und auch weiterhin beschäftigen muss. Solche gleichsam emergenten und gleichzeitig unvorhersehbaren Prozesse können nicht auf indirektem Wege wahrgenommen werden – wie etwa durch einen vorherigen „Gattungs-“ bzw. „Menschenbegriff“, aus dem dann, wie bei der Philosophischen Anthropologie, die sozialen Phänomene erklärt werden (vgl. dazu paradigmatisch Scheler 2010: 63 ff.). Stattdessen lassen sich Letztere nur durch ihre direkte Beobachtung erfassen und verstehen. Die sogenannte „linguistische Wende“ (108), die in den 1970er-Jahren von Habermas mit angestoßen wurde, ist ein klares Beispiel hierfür. Habermas beschreibt eine soziale Welt voller Kommunikationen, die „anonym“ wirkt (Habermas 1988: 65), deren innewohnende „kommunikative Vernunft“ eben nicht mehr von der Qualität eines allmächtigen Gattungssubjekts abhängt, sondern eher von der selbst generierten Bewegung der Geltungsbasis der Rede – auch wenn dabei, wie gesagt, ein bestimmtes Menschenbild vorausgesetzt wird. Die sprachlich vermittelte Kommunikation verselbstständigt sich gegenüber denjenigen, die sie ermöglicht haben, sodass sie kein „privates Eigentum“ ist und kein einzelner Teilnehmer „die Struktur oder gar den Verlauf von Prozessen der Verständigung und der Selbstverständigung kontrollieren“ kann (Habermas 2006: 25-26). Genau dieses Verständnis, das sich in den erwähnten „Kommunikationskreisläufen“ niederschlägt (Habermas 1992: 78, 170, 228), wird hier eben durch die Idee der „Operationen der ‚Vernunft‘ im Modus einer Zirkulation sprachlich verketteter Gründe“ (119) ausgedrückt. Zwar laufen diese Kommunikationskreisläufe beziehungsweise läuft diese Zirkulation sprachlich verketteter Gründe unvorhersehbar, solange die „Vernunft“ „nicht mehr wie die Hand Gottes durch die Geschichte hindurchgreift“ (165), sondern „unter kontingenten Bedingungen operiert“ (165). Luhmanns Konzept einer emergent und kontingent gestalteten Gesellschaft, die als Ergebnis eines „eigenständige[n], autonome[n], selbstreferentiell-geschlossene[n] Vorgang[s] des Prozessierens“ von Kommunikationen (Luhmann 2012: 205) entsteht, ist hierbei symptomatisch. Jedoch bedeutet dies nicht unbedingt, dass man die objektivistisch und zugleich enthaltsame Perspektive der Systemtheorie annehmen muss. Laut Habermas ist klar: Wenn er „Philosoph und Soziologe“ (14) ist, dann auch deshalb, weil er am Streben festhält, mittels des „Gebrauch[s] unserer Vernunft“ (168) „die Welt um ein Winziges besser zu machen“ (14), um „die stets drohenden Regressionen aufzuhalten“ (14), die den „langfristig“ immer noch konstatierten „Fortschritt“ „der Vernunft in der Geschichte“ in Gefahr bringen (155).

[iii] Aus einer politischen Perspektive, die in direkter Verbindung mit dem durchaus mutigen „Gebrauch der Vernunft“ aufseiten „eines Intellektuellen“ steht, der, wie erwähnt, „sich auch sonst öffentlich äußert“ (188), fällt das gelegentliche Gespräch über die „aktuelle Lage“ in der Welt (148 ff. und teilweise 195 ff.) besonders auf. Zwar ist es

einleuchtend, wie Habermas den Konflikt zwischen Russland und Ukraine analysiert, bei dem er eine gewisse Vereinnahmung der „Logik des Krieges“ bei den „politischen Eliten im Westen“ feststellt, die außerdem von einer „Kurzsichtigkeit“ und einer „Perspektivlosigkeit“ (148–150) begleitet wird. Man versteht, dass in der Kriegsspirale die Gefahr einer weiteren Eskalation gerade angesichts der Geschichte zu groß ist, um sich einfach weiter „konzeptionslos“ (149) zu steigern. Jedoch ist es besonders paradox, dass in dieser ganzen Analyse der Weltlage und der „Enthemmung barbarischer Gewalt“ kein richtiger Bezug – außer einer mit Bindestrich markierten Nebenreferenz – auf den „Nahen Osten“ (151) festzustellen ist. Allgemein bekannt ist die polemische Stellungnahme Habermas’ am 13. November 2023 zusammen mit Nicole Deitelhoff, Rainer Forst und Klaus Günther, bei dem sie den „Gegenschlag“ von Israel nach dem Hamas-Massaker als „prinzipiell gerechtfertigt“ verteidigen und die Kritik an möglichen „genozidale[n] Absichten“ seitens Israels für ein Ergebnis „verrutschen[der] Maßstäbe der Beurteilung“ halten (Habermas et al. 2023). Ohne notwendigerweise auf diese Stellungnahme zurückkommen zu müssen, versteht man nicht so richtig, wieso keine aktuelle Einschätzung dieses Konflikts gegeben bzw. von den Interviewern danach nicht explizit gefragt wird – auch in Anbetracht der verschiedenen Antworten und Kritiken, die von der akademischen Welt und der breiten Öffentlichkeit geäußert wurden.² Fast ein Jahr nach diesem Statement, mit der weiteren unaufhaltsamen Eskalation, die Gaza als *Hell on Earth* (United Nations 2024) erscheinen lässt – sogar unter Berücksichtigung internationaler Berichte über einen laufenden Völkermord (Amnesty International 2024; heute bestätigt durch die United Nations 2025) –, ist die Möglichkeit einer reflektierenden Revision verloren gegangen. Das wird umso deutlicher, wenn sich Habermas auf seine Verbindung mit Gershom Scholem und Israel im Allgemeinen bezieht. In jener Beschreibung hat Habermas ganz nebenbei bemerkt, wie Scholem „das Problem der vertriebenen Palästinenser nie verdrängt hat“ (195), ohne aber das Geringste zum Konflikt aus der Perspektive der ersten Person zu sagen bzw. danach gefragt zu werden. Habermas berichtet sogar von einer Reise nach Israel, bei welcher der Libanonkrieg ausbrach, sodass er „dieses ergreifend schöne, aber – wie man soeben wieder sieht – im Kern so tief gefährdete Land im turbulenten Zustand der Mobilmachung erlebte“ (196). Gerade bei der ebenfalls beiläufigen Anerkennung der „postkolonialen Kritik“ durch Habermas, die „völlig zu Recht“ kritisiere, wie „Frieden“ sowie die „Stabilität von Rechtsstaat und Demokratie in diesem kleinen privilegierten Teil der Welt [d. i. im Westen], auch auf Kosten der Vernachlässigung und Verursachung von Not, Elend [...] und Krieg in anderen Teilen der Welt erkaufte worden“ seien (151), wird die Einsicht in die Lebenslage auf der anderen Seite von Israels Grenze, im verbliebenen Land der immer weiter vertriebenen Palästinenser*innen, völlig vermisst.

2 Siehe die öffentliche Antwort von mehr als 100 Akademiker*innen der Welt, in Tooze et al. (2023); auch die Kolumnen von Bayat (2023) und Dabashi (2024).

Literatur

- Alvear, Rafael, 2020: Soziologie ohne Mensch? Umriss einer soziologischen Anthropologie, Bielefeld.
- Alvear, Rafael, i. E.: El ser humano en la teoría de Jürgen Habermas. Voces y omisiones antropológicas de una teoría comunicacional de la sociedad.
- Amnesty International, 2024: Neue Amnesty-Recherchen belegen: Israel begeht Völkermord an Palästinenser*innen in Gaza; <https://www.amnesty.de/pressemitteilung/israel-gaza-genozid-voelkermord-palaestinenser-innen-amnesty-bericht>, 05.12.2024.
- Bayat, Asef, 2023: Jürgen Habermas Contradicts His Own Ideas When It Comes to Gaza. In: New Lines Magazine; <https://newlinesmag.com/argument/juergen-habermas-contradicts-his-own-ideas-when-it-comes-to-gaza/>, 08.12.2023.
- Dabashi, Hamid, 2024: Gracias a Gaza, la filosofía europea ha evidenciado su falta de ética. In: Contexto y acción; <https://ctxt.es/es/20240101/Firmas/45328/gaza-europa-filosofos-habermas-hipocresia-deshumanizacion-israel-sionismo-hamid-dabashi.htm>, 28.01.2024.
- Habermas, Jürgen, 1966: Partisanenprofessor im Lande der Mitläufer. In: Die Zeit vom 29.04.1966.
- Habermas, Jürgen, 1981: Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2, Frankfurt (Main).
- Habermas, Jürgen, 1988: Die neue Intimität zwischen Politik und Kultur. In: Peter Glotz / Jörn Rüsen / Eberhard Lämmert, (Hg.), Die Zukunft der Aufklärung, Frankfurt (Main), 59–68.
- Habermas, Jürgen, 1992: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt (Main).
- Habermas, Jürgen, 1995: Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie [1970/71]. In: Ders., Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt (Main), 11–183.
- Habermas, Jürgen, 2006/[2001]: Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?, Frankfurt (Main).
- Habermas, Jürgen, 2013: Im Sog der Technokratie, Frankfurt (Main).
- Habermas, Jürgen, 2022: Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik, Berlin.
- Habermas, Jürgen / Deitelhoff, Nicole / Forst, Rainer / Günther, Klaus, 2023: Grundsätze der Solidarität. Eine Stellungnahme. Normative Orders, Forschungszentrum der Goethe-Universität Frankfurt am Main; <https://www.normativeorders.net/2023/grundsätze-der-solidarität/>, 13.11.2023.
- Habermas, Jürgen / Luhmann, Niklas, 1971: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung?, Frankfurt (Main).
- Kant, Immanuel, 1983: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Stuttgart.
- Luhmann, Niklas, 2012: Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt (Main).
- Müller-Doohm, Stefan, 2014: Jürgen Habermas – Eine Biographie, Berlin.
- Scheler, Max, 2010: Die Stellung des Menschen im Kosmos, Bonn.
- Tooze, Adam, et al., 2023: A Response to ‘Principles of Solidarity. A Statement’. In: Public Seminar vom 22.11.2023.
- United Nations, 2024: Speakers in Security Council Urge Israel to Stop Military Incursions into Rafah. No Words Found for Humanitarian Catastrophe in Gaza, UN Aid Official Warns; <https://press.un.org/en/2024/sc15701.doc.htm>, 10.10.2024.
- United Nations, 2025: Gaza: Top independent rights probe alleges Israel committed genocide; <https://news.un.org/en/story/2025/09/1165856>, 23.09.2025.
- Yos, Roman, 2019: Der junge Habermas. Eine ideengeschichtliche Untersuchung seines frühen Denkens 1952–1962, Frankfurt (Main).