

„OBJEKTIVITÄT DER WELT UND INTERSUBJEKTIVITÄT DER VERSTÄNDIGUNG“¹: HABERMAS' NEUERE AUSEINANDERSETZUNG MIT HEGEL

TAIJU OKOCHI

„I am most concerned with what is made possible by the emergence of the peculiar constellation of conceptually articulated compartments that Hegel called 'Geist'.“

R. B. Brandom, *Articulating Reasons. An Introduction to Inferentialism*, Harvard University Press, 2000, p.33.

„Der Absicht der *Phänomenologie des Geistes*, die ihre Leser zum absoluten Wissen und zum Begriff der spekulativen Wissenschaft führen soll, können wir jedoch ebensowenig folgen.“

J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main, 1994 (1. Aufl. 1968), S. 258.

I

Hegels *Phänomenologie des Geistes* ist immer noch eine unerschöpfliche Quelle der philosophischen Inspirationen. Ihre Rezeptionsgeschichte von fast 200 Jahren seit ihrer Veröffentlichung hat uns unmöglich gemacht, heute ohne die Auseinandersetzung mit diesem Hauptwerk Hegels zu philosophieren. Allerdings scheint während dieser Zeit auch klar geworden zu sein, dass wir heute nicht mehr die von Hegel vorbereiteten Stufen mit dem natürlichen Bewusstsein bis zum Absoluten Wissen aufsteigen können.

Habermas, dessen philosophisches Hauptthema die „Moderne“ ist, hat schon vor fast vierzig Jahren über diese Unmöglichkeit reflektiert, wenn auch sein damaliges erkenntnistheoretisches Projekt noch im Rahmen der Hegelschen Bildung des Gattungssubjekts verharrte.² Nach dem Verzicht auf dieses Projekt hat Habermas ‚theoretische‘ Probleme der Philosophie weitgehend beiseite gestellt und sich eher mit den praktischen und sozialen Problemen beschäftigt, wenngleich diese Beschäftigung auch eine theoretische Tragweite haben sollte.³ Was Habermas in *Wahrheit und Rechtfertigung* (WuR)

¹ WuR, S. 25. Zu den Abkürzungen: siehe S. 41.

² J. Habermas, Nach dreißig Jahren: Bemerkungen zu *Erkenntnis und Interesse*. In: S. Müller-Doohm (Hrsg.), *Das Interesse der Vernunft. Rückblick auf das Werk von Jürgen Habermas seit „Erkenntnis und Interesse“*, Frankfurt am Main, 2000, S. 12.

³ Das Wort ‚theoretisch‘ muss hier im engen Sinne verstanden werden. Habermas nennt in *Wahrheit und Rechtfertigung* als theoretische Interessen „das Interesse der Metaphysik am Sein des Seienden“, „das Interesse der Epistemologie an der Erkenntnis von Gegenständen oder Tatsachen“ und „das Interesse der Semantik an der Form von Aussagesätzen“, die er aus dem strategischen Grund bisher umgegangen hat (WuR, S. 7).

von 1999 wieder zu den theoretischen Themen und zur Auseinandersetzung mit Hegel geführt hat, ist unzweifelhaft die Strömung des Neo-Hegelianismus in den USA, dessen Hauptvertreter aus der Tradition der analytischen Philosophie stammen, die eigentlich von der Ablehnung der Hegelschen Philosophie ausging.⁴ Habermas' Interesse an dieser Tendenz erklärt sich daraus, dass er selbst inzwischen den Pragmatismus aufgenommen hatte,⁵ der seinerseits noch einer Tradition entspringt, in der sich die amerikanischen Hegelianer gebildet haben.

Ich will hier Habermas' Auseinandersetzung mit dieser Strömung, die er uns besonders im dritten Kapitel von WuR zeigt, nicht vertiefen, sondern im Folgenden stattdessen seine Hegel-Interpretation aus dem vierten Kapitel von WuR „Wege der Detranszendentalisierung. Von Kant zu Hegel und zurück“ kritisch untersuchen, um zu zeigen, worin noch heute die Aktualität in der *Phänomenologie des Geistes* zu finden ist. Insbesondere versuche ich damit gegen Habermas zu zeigen, dass nicht die Philosophie des Geistes in den *Jenaer Systementwürfen* von 1803/04 und 1805/06, sondern die *Phänomenologie des Geistes* ein geeignetes und vielleicht besseres Model der kommunikativen Rationalität darstellt. In diesem Zusammenhang ist auch auf einige Probleme um Habermas' Theorie der Verständigung anhand meiner Interpretation des Gewissenkapitels in der *Phänomenologie* hinzuweisen.

II

1. Zuerst möchte ich das Grundkonzept von Habermas' Hegel-Interpretation umreißen.

a) Habermas lässt seine Untersuchungen des Diskurses der Moderne von Hegel ausgehen (PhDM). Hegel ist für ihn der Philosoph, der sich mit den Problemen der Moderne befasst. Diese Zeit interpretiert Hegel als Zeit der Spaltung, in der die Reflexions- oder Verstandesphilosophie herrschend geworden ist. Dem Verstand als damaligem Zeitbewusstsein setzt er die Vernunft entgegen, die der Versöhnung dieser Spaltung fähig sein soll.

b) Aber die Vernunft hatte für den jungen Hegel eine andere Bedeutung als für den späteren. Zunächst hat er als Lösung jenes Problems die „ästhetische Moderne“ der Zeit vor Augen — eine Auffassung, der später Nietzsche und Adorno folgen werden. Hegel stand selbst besonders in der Frankfurter Zeit auf der Seite dieser Partei mit Schiller, Schelling und Hölderlin.

c) Kurze Zeit später erkannte Hegel allerdings die Begrenztheit dieser Richtung und gab sie folglich auf. In der Jenaer Zeit hat er einmal eine mögliche Alternative ausgemacht, die Habermas zugesagt hätte: die kommunikative Rationalität. Aber später, zuerst in der *Phänomenologie des Geistes*, hat er dieses Motiv der Interaktion auf die reflexive Bewegung des Subjekts reduziert.

Diese letzte These vertritt Habermas seit dem Aufsatz „Arbeit und Interaktion“⁶ aus den

⁴ R. B. Brandom, *Making it Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Harvard University Press, 1998; derselbe, *Articulating Reasons. An Introduction to Inferentialism*, Harvard University Press, 2000; derselbe, *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Harvard University Press, 2002. J. McDowell, *Mind and World*, Harvard University Press, 1996. Auch außer der analytischen Tradition: T. Pinkard, *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, Cambridge University Press, 1996 und R. Pippin, *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge University Press, 1989.

⁵ Schon in *Erkenntnis und Interesse* setzt er sich mit dem Pragmatismus auseinander, aber erst später bezeichnet er seine eigene Stellung als Pragmatismus.

⁶ J. Habermas, Arbeit und Interaktion, in: TWI.

60er Jahren und bestimmt seitdem konsistent seine grundsätzliche Stellung gegenüber Hegels Idealismus, die auch sein Nachfolger Honneth übernimmt.⁷ Habermas sieht das Motiv der Intersubjektivität in der *Phänomenologie des Geistes* und dann in seinem späteren System verdrängt (WuR, 187.).

2. Im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit Hegel situiert Habermas in WuR Hegels Philosophie im Kontext der Mentalismuskritik, die er mit den analytischen Philosophen teilt. Hegel ist für ihn der Philosoph, der den Mentalismus unter dem Einfluss des aufsteigenden Historismus durch den Begriff des Geistes mindestens einmal überzeugend kritisiert hat (WuR, 196). Aber Hegel habe, wie schon gesagt, diese Richtung nicht konsistent gefolgt und sei wieder in die Subjektivitätsphilosophie abgeglitten. Diese ambivalente Stellung gegenüber Hegel ist charakteristisch für Habermas: Habermas legt seiner Theorie die intersubjektive Praxis, die Hegel den objektiven Geist nennt, zugrunde, aber er lehnt es ab, diese in die Selbstreflexion des großen Subjekts (des absoluten Geistes) einzuordnen und darin aufzulösen.

Aber durch die Kritik des Mentalismus und die Sozialisierung der Vernunft ist Hegel für Habermas der Vorläufer von Humboldt, Dilthey, Cassirer, Heidegger sowie Wittgenstein (WuR, 186). Habermas begreift den Mentalismus 1. als Repräsentationalismus, 2. als Transzendentalismus und 3. als Dualismus. Zudem sei der Mentalismus auch eine reflexive Stellung, aber Habermas nennt drei Typen oder Bedeutungen der Selbstreflexion, die über die mentalistische Reflexion hinausgehen. Mit diesen Typen der Reflexion versucht er Hegels Geistbegriff zu erörtern.

Selbstreflexion war der Begriff, der in *Erkenntnis und Interesse* die zentrale Rolle gespielt hat. Habermas, der sich damals noch auf die Hegelsche Geschichtsphilosophie berief,⁸ behauptete, dass die Erkenntnis erst durch die Selbstreflexion, deren Model er auch in Freuds therapeutischer Praxis fand, mit dem emanzipatorischen Interesse übereinstimmt. Selbstreflexion war damals für ihn das Prinzip der Emanzipation.

Später hat er allerdings eingeräumt, dass dieser Begriff schon im Deutschen Idealismus, aus dem er diesen Begriff entlieh, verschiedene Bedeutungen impliziert. Er teilt Selbstreflexion im Nachwort zu *Erkenntnis und Interesse* von 1973 in zwei Dimensionen ein: „Nachkonstruktion“ einerseits und „Selbstreflexion im engeren Sinne“ andererseits. In *Wahrheit und Rechtfertigung* fügt er dazu noch eine andere Bedeutung der Reflexion hinzu: die „Dezentrierung“.

1.) Die Nachkonstruktion ist erstens eine Reflexion, die den implizit wirkenden Prozess oder die unbewusste Struktur unserer Tätigkeit wie der Erkenntnis oder des Sprachgebrauchs explizit macht; 2.) Die Selbstreflexion im engeren Sinne kann man die Reflexion als Ideologiekritik nennen. Durch sie wird unser Scheinbewusstsein enthüllt. Sie treibt den Prozess der Aufklärung fort (EuI, 411ff.; WuR 192f.); 3.) Die dritte Reflexion, die hinzuzufügen Habermas' theoretische Entwicklung seit dem Anfang der 70er Jahre notwendig macht, ist die „Dezentrierung des eigenen Selbst- und Weltverständnisses durch die gleichmäßige Berücksichtigung der Perspektiven aller übrigen Beteiligten“ (WuR, 193). Sie erfordert, die eigene Perspektive zu relativieren und die Anschauung der anderen Angehörigen in sich aufzunehmen.

⁷ Honneth, *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt am Main, 1994, S. 12.

⁸ Siehe: Fußnote 2.

Diese drei Typen der Selbstreflexion lässt Habermas den drei Bereichen der Kantischen kritischen Philosophie entsprechen: Die Nachkonstruktion ist bei Kant Aufgabe der Transzendentalen Analytik, die sich den Prozess der Erkenntnis, den wir immer unbewusst leisten, bewusst macht; Selbstreflexion als Ideologiekritik leistet bei Kant die Transzendente Dialektik, die dem Schein vorbeugt, in den die Vernunft notwendig gerät; und die dritte Reflexion der Dezentrierung der Perspektive erklärt Habermas durch die Kantische Moraltheorie. Was die letzte Reflexion betrifft, scheint sie mir aber besser zum Geschmacksurteil in der *Kritik der Urteilskraft* zu passen, deren intersubjektive Tragweite auch beispielsweise Arendt betont.⁹ Der kategorische Imperativ enthält zwar die Universalisierungsformel, aber Kants praktische Vernunft fungiert, wie Hegel und auch Habermas meinen, grundsätzlich monologisch (WuR, 194f.), nicht intersubjektiv.

Indem Kant einerseits die Erkenntnis durch die Apperzeption begründet, die keine Substanz sein soll und der daher nur eine funktionelle Rolle zugeschrieben werden kann, und andererseits die Moral durch die subjektive Formalität begründet, entkommt Kant in beiden Fällen der Begründung aus der mentalen Substanz und geht dadurch einen Schritt über den Mentalismus hinaus. Aber Kant bleibt noch im Mentalismus (in Hegels Worten „Psychologie“) verwickelt, insofern er die Erkenntnis durch die Untersuchung der Erkenntnisvermögen, d. h. transzendental, zu begründen versucht. Es muss noch *detranszendentalisiert* werden.

In jener Methode der „Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins“, die Hegel in der Einleitung der *Phänomenologie* darstellt, setzt er sich mit der Kantischen transzendentalen Methode auseinander. Diese Methode, dem möglichen Irrtum der Erkenntnis durch die Untersuchung ihres „Werkzeugs“ vorzubeugen, resultiert für Hegel am Ende darin, dass unsere Erkenntnis immer der Wahrheit entkommt, dass dieses Werkzeug immer schon die Wahrheit oder das Absolute verdreht und dass zuletzt die Wahrheit immer von uns abweicht. Dies soll das notwendige Resultat des Transzendentalismus sein: Furcht vor dem Irrtum ist so zur Furcht vor der Wahrheit geworden (PhdG, GW IX, 54).

Habermas, der den Kantischen Pragmatismus vertritt (WuR, 16), gibt aber die transzendente Begründung seiner Pragmatik auf: Er lobt Hegels Leistung, einen Weg zur Detranszendentalisierung gebahnt zu haben. Kant hat freilich mit seiner transzendentalen Methode dem Erkenntnisinhalt als Erscheinung die Objektivität zu versichern versucht. Aber seine Methode bleibt noch im Rahmen des „Mythos des Gegebenen“ (Sellars) und des Repräsentationalismus stehen,¹⁰ insofern Eindrücke oder mannigfaltige Wahrnehmungen bei ihm durch die Affektion der Dinge an sich gegeben werden sollen. Sein Subjekt ist, ob theoretisch oder praktisch, grundsätzlich monologisch und schließt sich in der „narzißtischen“ Selbstbeziehung ein (WuR, 194f.). Dagegen macht Hegel besonders in den *Jenaer Systementwürfen (JSE)* für Habermas durch die Untersuchung der „Medien“ wie Sprache, Werkzeug (Arbeit) und Interaktion klar, dass das Subjekt immer in einer sozialen Beziehung vernetzt ist. Habermas behauptet mit Hegel, dass es vor allem eine falsche Unterstellung ist, dass das geschlossene Selbst der Welt Gegenständen und anderen Selbsten vorhergehe. Es gebe von Anfang an keine Aufforderung, das Ich und den Anderen zu überbrücken, denn die Identitäten des Einzelnen und des Kollektivs sind „gleichursprünglich“ (EzD, 15). Daraus

⁹ H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. by R. Beiner, University of Chicago Press, 1982.

¹⁰ Zum „Mythos des Gegebenen“: WuR, S. 20.

ergibt sich zudem die epistemologische Bedeutung der Gesellschaft: „Die vertikale Blickrichtung auf die objektive Welt verschränkt sich mit der horizontalen Beziehung zu den Angehörigen einer intersubjektiv geteilten Lebenswelt“ (WuR, 25). So schreibt Habermas Hegel die Leistung zu, „dass er die epistemologische Rolle von Sprache und Arbeit entdeckt“ (WuR, 197). Damit teilt Habermas die These der „Sociality of Reason“ von Pinkard und Brandom, die Hegel in seinem Projekt der Detranszendentalisierung des Kantischen Ansatzes überzeugend gezeigt habe.

III

Ich unterstütze diese Hegel-Interpretation von Habermas grundsätzlich, wenngleich sie einiger Korrekturen bedarf: 1. Der soziale Charakter der Vernunft, den Habermas in den *JSE* findet, ist vielmehr in der *Phänomenologie des Geistes* besser eingeführt und begründet. 2. Es ist auch die *Phänomenologie des Geistes*, besonders die Dialektik des Gewissens, und nicht die *JSE*, die ein schönes Model der Habermasschen Kommunikationstheorie gibt.

Hegel bricht der Detranszendentalisierung dadurch Bahn, indem er die Genese der Bewusstseinsformen in der Geschichte (im weiten Sinne) darstellt. In der Geistesphilosophie der *JSE I* und *III* weist Hegel den intersubjektiven Medien wie Sprache und Werkzeug, die Hegel neben dem Besitz „Potenzen“ nennt, jeweils auf einen Platz in der genetischen Darstellung des Geistes an. Die Sprache kommt hier zunächst nicht als intersubjektives Medium, sondern nur in einem epistemologischen Zusammenhang vor. Sie sei ein Medium der Idealisierung der gegenständlichen Welt (wie die Nennung). Diese Sprachtheorie deutet freilich eine Theorie der Konstruktion der gegenständlichen Welt durch die symbolische Ordnung an und den nicht-subjektivistischen Begriff des Geistes, der nicht mehr den Subjekt-Objekt-Rahmen braucht (WuR, 202f.; *JSE I*, GW VI, 293f.). Aber sie hat noch keinen explizit intersubjektiven Charakter.

Die Intersubjektivität dieser Medien (Sprache und Arbeit) wird in den *JSE I* erst dadurch bestätigt, dass sie nachher in den Volksgeist einbezogen werden (GW VI, 317). Dies bedeutet aber nur, dass sie doch im selbstreflexiven Prozess des großen Subjekts als Volk eingeschlossen werden. Diese Tendenz, Sprache und Arbeit in das Volk einzuschieben, tritt allerdings nur 1803/04 deutlich zutage, ist aber 1805/06 nicht mehr zu finden. Hier tritt die Sprache als Wort des Vertrags auf. Aber die Sprache selbst wird nicht zum Thema dieser Passagen. Das Motiv der Liebe, das Habermas ausführt,¹¹ kann zwar als Anerkennungstheorie verstanden werden, hat aber keine epistemologische Bedeutung. Außerdem scheint Habermas, es implizit mit seiner Theorie verbinden zu wollen,¹² dass der Gang der Geistesphilosophie in den *JSE III* von der Theorie der Medien zu der Theorie der Institutionen übergeht. Aber Habermas übertreibt insofern ihre kommunikationstheoretische Bedeutung, als Hegel das Volk als Substanz und den Staat als die Institutionalisierung dieser Substanz versteht.

Mir scheint aber, dass der intersubjektive Charakter beider Medien, der Sprache und der

¹¹ WuR, S. 205f.

¹² Zur Institutionalisierung der Theorie des kommunikativen Handelns: J. Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main, 1992.

Arbeit, besser in der *Phänomenologie des Geistes* dargestellt wird. Dort wird die Erfahrung im „Bewusstsein“ gemacht, dass die Gegebenheit nicht die Wahrheit sichern kann: Sowohl die ‚sinnliche Gewissheit‘, die Wahrheit im ‚Einzelnen‘ sucht, als auch die ‚Wahrnehmung‘, die sie im ‚Ding‘ durch die mannigfaltigen Impressionen findet, müssen jeweils scheitern — ebenso wie zuletzt auch der ‚Verstand‘, der das Gesetz in der ‚Erscheinung‘ zu finden versucht. Das Bewusstsein findet vielmehr die Unendlichkeit in sich selbst und geht zum Selbstbewusstsein über. Dieser Gang der Erfahrung des Bewusstseins am Anfang der *Phänomenologie des Geistes* scheint schon jene These der Gesellschaftlichkeit der Erkenntnis zu bestätigen, da das Selbstbewusstsein als Anerkanntes prinzipiell intersubjektiv aufgefasst wird.

Zwar greift Habermas auch das Selbstbewusstseinskapitel auf, besonders die Dialektik des Herrn und des Knechtes, um den intersubjektiven Charakter der Kognition und der Arbeit zu zeigen. Aber man muss sich dazu vielmehr auf die noch späteren Stellen berufen: Im dritten Teil der Beobachtenden Vernunft „c. Beobachtung der Beziehung des Selbstbewusstseins auf seine unmittelbare Wirklichkeit“ wird z. B. gesagt, dass die Sprache als Äußerung des In-sich-Reflektiertseins des Individuums den Anderen „vernehmlich“ sei (PhdG, 175); die ‚Sache selbst‘ als Werk des Individuums wird im Kapitel „Das geistige Tierreich und der Betrug, oder die Sache selbst“ zugleich das geistige Wesen als „Tun Aller und Jeder“ genannt (PhdG, 276), wenn auch die Sprache allerdings auch in der *Phänomenologie des Geistes* manchmal wieder mit dem Volk als Substanz verbunden wird (PhdG, 195; 275; 338).

Noch interessanter erscheint mir eine Stelle in der *Phänomenologie des Geistes*, in der die Sprache sich von dem substanziellen Volk oder dem Staat befreit und die mindestens dem Anspruch nach eine freie Kommunikation darstellt, die ein Modell für die Zivilgesellschaft geben kann, deren Konzept Habermas statt der traditionellen bürgerlichen Gesellschaft einzuführen versucht.¹³ Dies geschieht im Kapitel des Gewissens in „Der seiner selbst gewisse Geist“, das sogar von dem Strukturkonzept des Buchs her eine wichtigere Rolle spielt als die anderen, die Habermas erwähnt.

Hegel gibt in diesem Kapitel eine Zeitdiagnose und -kritik seiner Zeit. Auch wenn ich hier nicht den komplexen Inhalt dieses Kapitels ausführlich wiedergeben kann, erscheinen mir seine kommunikationstheoretischen Bedeutungen in den folgenden Punkten:

1. Hier wird eine sprachliche Kommunikation um die Moralität dargestellt, die sich auf keine überweltliche Instanz mehr beruft. Indem das Kantische Moralbewusstsein schon in der letzten Stufe verlassen wurde, wird das Problem der Pflicht in das Bewusstsein zurück verlagert, das einmal unter den anderen Bewusstseinen durch die Sprache anerkannt wird und anderenfalls als einzelnes im Streit mit dem allgemeinen Bewusstsein durch das Sprechen und das Handeln steht.
2. Das monologische Bewusstsein, das Hegel mit der damaligen literarischen Figur der ‚schönen Seele‘ darstellt, soll nach ihm in der Geschichte verschwinden („verglimmen“). Das Bewusstsein, das in der Geschichte eine fortschreitende Rolle spielt, muss in die Beziehung mit Anderen, d. h. dem allgemeinen Bewusstsein, eingehen.
3. Die Anerkennung von Gewissensbewusstseinen durch die Sprache und die Dialektik des handelnden einzelnen Bewusstseins und des urteilenden allgemeinen Bewusstseins zeigen einen Raum der Öffentlichkeit, in dem die Angehörigen über die moralischen Probleme kritisch diskutieren können.

¹³ Siehe: Vorwort zur Neuauflage 1990, in: SÖ.

4. Hier wird die Sprache, wie auch in manchen Stellen in der *Phänomenologie des Geistes*, nicht im Rahmen eines expressivistisch-subjektivistischen Modells verstanden: Zwar wird das Sprechen einmal vom Handeln unterschieden, sei aber zugleich selbst ein Handeln. Zudem wird die Versöhnung zwischen dem einzelnen und dem allgemeinen Bewusstsein zuletzt durch das Eingeständnis, die Rede oder ein Wort der Verzeihung — also durch einen Sprechakt — verwirklicht.

5. Hegel nennt diese Versöhnung oder dieses Wort selbst den daseienden oder absoluten Geist. Wir sehen, dass jene drei Typen der Selbstreflexion, die Habermas einteilt, in dieser kritischen Darstellung des zeitgenössischen Geistes schön verbunden sind. Dadurch, dass die Perspektive des Anderen, die eigentlich schon für das Bewusstsein selbst konstitutiv ist, verinnerlicht, d. h. die eigene Perspektive *dezentriert* wird, wird die Selbsttäuschung des einzelnen Bewusstseins enthüllt (Heuchelei), dass es mit dem Allgemeinen gleich ist (*Selbstreflexion im engen Sinne*). Der absolute Geist, der durch diese Selbstreflexion erlangt wird, hat als Wissen (PhdG, 362) auch eine konstitutive Rolle im ‚Absoluten Wissen‘. Dieses gemeinschaftliche Bewusstsein hat demnach auch *epistemologische* Bedeutung.

IV

Habermas kritisiert, wie gesagt, gemeinsam mit den amerikanischen Neo-Hegelianern den Mentalismus und plädiert für die Theorie der Gesellschaftlichkeit der Vernunft in Hegels Geistesbegriff. Er kritisiert aber, dass Hegel genau in diesem Geist die Intersubjektivität verdrängt und sie in die selbstreflexive Bewegung des großen Subjekts auflöst. Deswegen gehe die Interpretation von Pinkard sowie Brandam fehl, die Hegels absoluten Geist als kollektives Bewusstsein erklärt. Sie „deflationiert“, so Habermas, den absoluten Geist (WuR, 217ff.). Hegel schreibe dem absoluten Geist mehr als ein kollektives Bewusstsein zu, indem er von dem objektiven Geist unterschieden werde.

Aber dabei schiebt Habermas zu Unrecht die spätere Systemstruktur in die *Phänomenologie des Geistes* ein. Er scheint dabei, dem Religionskapitel und dem absoluten Wissen die Triade des Absoluten Geistes von Kunst, Religion und Philosophie aus dem späteren System anzuwenden. Aber der absolute Geist tritt in der *Phänomenologie des Geistes*, wie wir gesehen haben, schon am Ende des Geisteskapitels als gemeinsames versöhntes Bewusstsein offen zutage. Obwohl die Religion zwischen den Geist und das absolute Wissen eingeschoben wird, spielt dieser absolute Geist noch im absoluten Wissen eine konstitutive Rolle. Wie Hegel hier klar macht, ist die Religion als „Rückkehr der Vorstellung in das Selbstbewußtsein, aber nicht nach der eigentlichen Form“, „der Bewegung des Selbstbewußtseins gegenübergestellt“ (PhdG, 425). Die Religion bleibt hinter dem Ergebnis des bisherigen Prozesses zurück und holt ihn in den Vorstellungsformen wieder.

Wenn der absolute Geist, der am Ende des sich gewissen Geistes erreicht wurde, eine entscheidende Rolle im absoluten Wissen spielt, trifft Habermas' Kritik der Deflationierung des absoluten Geistes nicht zu. Hegel betont im Kapitel des absoluten Wissens in der Tat die Wichtigkeit des Handelns als Sprechens, das den absoluten, daseienden Geist hervorgebracht hat (z. B. PhdG, 427).

Wenn Hegel im Kapitel des absoluten Wissens den zeitlichen Charakter des Geistes erklärt, zeigt sich wieder der Vorzug der *Phänomenologie des Geistes* vor der

Geistesphilosophie in den *JSE*. Denn hier hatte die Zeit mit dem Raum nur den sinnlichen, noch gegenständlichen Charakter, den die Idealisierung durch die Sprache aufheben sollte. Wenn Habermas der Historizität von Hegels Geistesbegriffs in WuR die Wichtigkeit zuschreibt, sollte er also die *Phänomenologie des Geistes* aufgreifen.

V

Die Methode der Selbstprüfung des Bewusstseins der *Phänomenologie des Geistes* enthält die drei Typen der Selbstreflexion und leistet damit die Detranszendentalisierung. Daraus ergibt sich die Frage: Können wir diese drei Typen der Selbstreflexion weiterhin unterscheiden? Daran liegt zuerst kein Zweifel, dass bei Habermas die Dezentrierung und die Nachkonstruktion im engen Zusammenhang stehen, insofern er die Abhängigkeit der Objektivität von der intersubjektiven Verständigung behauptet. Kann man dann die Auffassung vertreten, dass diese Behauptung selbst der Selbstreflexion als Ideologiekritik entkommt? Kann Habermas' Pragmatik ideologiefrei sein? Braucht man nicht die Ideologiebedingtheit der Verständigung in der Lebenswelt und ihrer Pragmatik zu berücksichtigen, wie Horkheimer/Adorno im Kantischen Subjekt einen Ausdruck der Bourgeois-Ideologie gefunden haben?

Ich möchte hier dazu auf die folgenden zwei Punkte bei Habermas aufmerksam machen:

1. Wir haben gesehen, wie die Sprache am Ende des Geisteskapitels den Streit unter den Bewusstseinen versöhnt. Hegel ist sich aber außerdem dessen bewusst, dass die Verständigungen auch scheitern können.¹⁴ Kommunikation enthält auch bei Hegel die Möglichkeit des Missverständnisses, des Betrugs (PhdG, 216ff., bes. S.227f.), der Schmeichelei (Bildung), Ablehnung, Heuchelei (Gewissen), Beleidigung (GW VI, 310; VIII, 229) und sogar der körperlichen Gewalt (Herr und Knecht). Die Sprache tritt in der *Phänomenologie des Geistes* meistens nicht als das Mittel der Versöhnung, sondern häufiger als dasjenige des Betrugs auf. Der geäußerte Inhalt der Sprache ist, ob einzeln oder kollektiv, „gemeintes Inneres“ oder „der gemeinte Geist“ (PhdG, 177) und wird so zum Betrug. (PhdG, 345) Hegel stellt den Prozess dar, in dem das Bewusstsein sich dieses betrügerischen Charakters der Sprache selbst bewusst wird (Selbstreflexion).¹⁵
2. Ich möchte zudem zwei Dimensionen beim Konzept der Versöhnung und damit des absoluten Geistes im Gewissenkapitel problematisieren. Erstens haben wir gesehen, dass der absolute Geist in der *Phänomenologie des Geistes* noch als kollektives Wesen zu verstehen ist. Aber mir scheinen dieser kollektive Geist und die Versöhnung selbst, durch die er entstanden ist, selbst sehr heikel. Wenn die schöne Seele verglimmen soll und aus der Dialektik des urteilenden allgemeinen und des handelnden einzelnen Bewusstseins, die wir als Öffentlichkeitsraum verstanden haben, von Anfang an ausgeschlossen ist, enthält dieser Raum selbst die ausschließende Gewaltsamkeit. Die dadurch entstandene Versöhnung ist erst durch

¹⁴ Das ist auch das Problem, auf das Derrida gegenüber Gadamer immer wieder hingewiesen hat. Derrida, *Ununterbrochene Dialog*, Frankfurt am Main, 2004, (Derrida, *Béliers. Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème*, Galilée, 2003). Siehe: Habermas' positive Aufnahme des Konzeptes der Verschmelzung der Horizonte (ND, 178).

¹⁵ Habermas weist freilich auch auf dieses Problem hin (ND, 56f.). Honneth versteht dieses Problem als ein zentrales Problem der Anerkennung (Honneth, *Kampf um Anerkennung*,).

diesen Ausschluss möglich. Zweitens: Wenn Hegel am Ende des Gewissenkapitels sagt: „Die Wunden des Geistes heilen, ohne dass Narben bleiben“ (PhdG, 360), erhellt sich der paradoxe Charakter von Hegels Theorie der Erinnerung, die er in dem Kapitel des absoluten Wissens und in der Vorrede behandelt. Die Versöhnung oder der sich erinnernde Geist ist erst möglich, wenn der Geist seine Wunden vergisst. Geist löst, wenn auch als Kollektiv, die verletzende Tat in sich auf. Die Einzelheit dieser Tat verschwindet unmittelbar (PhdG, 360f.).

Die Philosophie kann heute nicht wie in Hegels Zeit Anspruch auf Totalität erheben. Dieser Diagnose von Habermas können wir folgen.¹⁶ Was kann uns dann aber die *Phänomenologie des Geistes* ohne Totalität und Teleologie anbieten? Ihre Methode des „sich vollbringenden Skeptizismus“ mit „der bestimmten Negation“ lässt uns noch die Möglichkeit der Philosophie als Kritik.¹⁷ Dabei hat Habermas seinen Frankfurter Vorgängern gefolgt, die diesen Weg genommen haben, besonders Adorno, der „die bestimmte Negation“ als sein Prinzip aufnimmt. Dazu liefert besonders das Gewissenkapitel erneut ein Model der philosophischen Zeitkritik. Kritik ist vielleicht nicht die einzige Aufgabe der heutigen Philosophie. Gleichwohl ist sie — wie auch Habermas selbst in der Zeitdiagnose und Selbstkritik der Vernunft die Aufgaben der heutigen Philosophie findet — eine der wichtigsten Funktionen der Philosophie. Keine Theorie oder Wissenschaft, diejenige Hegels und Habermas' ausdrücklich eingeschlossen, darf kritikfrei sein.

HOSEI UNIVERSITÄT

ABKÜRZUNGEN

EuI: J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main, 1994.

EzD: J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt am Main, 1991.

GW: G. W. Fr. Hegel, *Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg, 1968ff.

JSE I: G. W. Fr. Hegel, *Jenaer Systementwürfe I*, GW, Bd. VI

JSE III: G. W. Fr. Hegel, *Jenaer Systementwürfe III*, GW, Bd. VIII.

MkH: J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main, 1983.

ND: J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main, 1992.

PhdG: G. W. Fr. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, GW, Bd. IX.

PhDM: J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main, 1988.

PhPPr: J. Habermas, *Philosophisch-Politische Profile*, Erweiterte Ausgabe, Frankfurt am Main, 1998.

SÖ: J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Frankfurt am Main, 1999.

TWI: J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als >Ideologie<*, Frankfurt am Main, 1969.

WuR: J. Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main, 1999.

¹⁶ PhPPr, S. 31. Auch: MkH, S. 24f.

¹⁷ Ibid.