

Die Nietzsche-Interpretation von Jürgen Habermas

Vortrag von Dr. phil. Florian Roth an der Münchner Volkshochschule, 20. Februar 2006

Sehr geehrte Damen und Herren,

der Nietzsche-Interpretation von Jürgen Habermas widmet sich unser heutiger Vortrag. Wir handeln, so wage ich hier zu sagen, über den bedeutendsten deutschen Philosophen des letzten Drittels des 19. Jahrhundert und über seine Auslegung durch den bedeutendsten deutschen Philosophen des letzten Drittels des 20. Jahrhundert.

Zwei Geistesriesen also im Gespräch. Doch auch zwei Philosophen, wie man sie sich verschiedener wohl kaum denken könnte. Und diese Verschiedenheit ist vielleicht auch symptomatisch für den Unterschied der Zeiten. Die Gründung des Kaiserreichs und ein kultureller Aufbruch bisweilen pessimistischer bis nihilistischer Art – der Zeitgeist des fin de siècle. Daneben das juste milieu der alten Bundesrepublik, so kritisch-fortschrittlich wie saturiert-gemäßigt.

Der Chefintellektuelle der Bundesrepublik gegen den großen Unzeitgemäßen des Kaiserreichs. Der Einsiedler von Sils-Maria auf der einen, der Familienvater vom Starnberger See auf der anderen Seite. Der aus dem akademischen Milieu ausgestoßene Ex-Professor aus Basel konfrontiert mit dem in allen universitären und wissenschaftlichen Zusammenhängen omnipräsenten emeritierten Ordinarius. Das zu Lebzeiten, zumindest vor seiner geistigen Umnachtung, wenig anerkannte, gar verkannte Genie gegenüber dem immer wieder mit vielen offiziellen Auszeichnungen geehrte Hans-Dampf-in-allen-Akademien.

Diese beiden zusammenzudenken, fällt auch aus anderen Gründen nicht leicht. Ist nicht Habermas der kritisch-fortschrittliche, doch moderate Linke, der gerade die Versöhnung des deutschen Geistes mit den westlichen Werten der Aufklärung betreibt? Durchaus. Und gilt nicht Nietzsche als Wegbereiter dunkler, irrationalistischer oder gar konservativ bis reaktionär-rechtsextremer Gedanken? Hat nicht die Schwester des Philosophen, Elisabeth Förster-Nietzsche, Hitler feierlich Nietzsches Stock überreicht? Und haben jene revolutionären Konservativen der Zwischenkriegszeit von Gottfried Benn bis Martin Heidegger sich nicht von Nietzsche inspirieren lassen? Da musste jener Habermas, der überall gefährlichen Neo-Konservatismus witterte, doch Nietzsche wie der Teufel das Weihwasser fürchten oder vielmehr den geistigen Einfluss Nietzsches den Deutschen exorzistisch austreiben wollen?

Nun genug dieser Mutmaßungen. Schauen wir uns einfach mal genauer die Stadien der Auseinandersetzung von Jürgen Habermas mit Friedrich Nietzsche an.

Dazu vorab aber einige kurze Anmerkungen über die Quellen des Denkens von Jürgen Habermas. Lange stand er in der Tradition des westlichen Neo-Marxismus, wie er besonders von der Frankfurter Schule um Adorno und Horkheimer vertreten wurde. Was aber das Besondere des Werkes von Habermas ausmacht, ist, dass er verschiedenste philosophische wie auch sonstige zeitgenössisch-wissenschaftliche Strömungen in sein Denken aufnahm und zu einer Art Synthese führte.

Dem Pessimismus der Kritischen Theorie etwa eines Adorno stellte er das vernunft-optimistische Denken des Westens gegenüber. Habermas gilt gar als Philosoph der Re-education oder der geistigen Westbindung, trotz aller politischen Vorbehalte des Linken gegen die USA. Besonders wichtig ist der Einfluss der angelsächsischen Sprachphilosophie für Habermas Theorie des intersubjektiven, verständigungsorientierten Handelns. Der sog. linguistic turn vom monologischen Subjekt zur Sprache als Medium der Intersubjektivität wird von Habermas dezidiert vollzogen.

Wie aber sieht nun die Beschäftigung des linken Intellektuellen Habermas, der sich dem Intersubjektiven zuwendet, mit dem großen Monologisier und Monomanen Nietzsche aus?

In Habermas' Werk ist die Beschäftigung mit Nietzsche mitnichten omnipräsent. Die Traditionslinie, die von Hegel über Marx zu Adorno und Horkheimer führt einerseits, die angelsächsische Sprachphilosophie andererseits, stellen für ihn weit wichtigere Gegenstände der Auseinandersetzung und auch der Anknüpfung dar.

Aber die Interpretation Nietzsches erfolgt bei ihm intensiv an mindestens zwei biografischen Punkten, die für seine persönliche Werkentwicklung wie die des Zeitgeistes durchaus wichtig sind.

Es ist nämlich erstens ausgerechnet das Jahr 1968, als sich Habermas in zwei Texten mit Nietzsche auseinandersetzt. Einmal in einem Nachwort zu den in Suhrkamp-Verlag gesammelten „Erkenntnistheoretischen Schriften“ Nietzsches. Und das andere Mal im Schlusskapitel von Habermas' Buch „Erkenntnis und Interesse“. Man merkt schon, es geht um den Erkenntnisbegriff Nietzsches. Und genauer, es handelt sich um Habermas Selbstverständigung hinsichtlich seiner eigenen erkenntnistheoretischen Position anhand der Auseinandersetzung, in positiver wie abgrenzender Hinsicht, mit den Gedanken Nietzsches.

Hier aber noch kurz ein Blick auf den Zeitkolorit. Es mag erstaunen machen, dass sich Habermas gerade zu einer Zeit, in der alle von Marx und den Neomarxisten sprechen, mit Nietzsche beschäftigt. Gleichzeitig, von ihm unbemerkt, sollten aber gerade die rebellischen neuen Denker in Frankreich eine seltsame Verbindung zwischen linker Praxis und Nietzsche Theoremen versuchen. Um hier nur einige Daten und Namen zu nennen für das, was den eminenten Einfluss Nietzsches auf die sog. Postmoderne bzw. die französischen Poststrukturalisten begründen sollte: Gilles Deleuze hatte bereits 1962 sein Buch „Nietzsche und die Philosophie“ veröffentlicht und damit den Einfluss Nietzsches auf die Neuen Philosophen in Frankreich begründet. Und der Säulenheilige der Postmoderne, Michel Foucault, hatte z.B. schon Juli 1967 in einem Brief beschrieben, wie Nietzsche ihn „fasziniert hat“ – und dann 1971 „Nietzsche, die Genealogie, die Historie“ veröffentlicht.

Habermas geht es aber nicht um eine zeitgeschichtliche Faszination des großen Rebellen Nietzsche angesichts des Aufbruchs der Studenten. Nein, es geht im allein um fachphilosophische Einzelfragen. In erstaunenswerter Verkennung des sich entwickelnden Zeitgeistes – man blicke wieder nach Frankreich – attestiert Habermas Nietzsche eine inzwischen verloren gegangene Faszination. Das, was Marx bezüglich Hegel beklagte, dass er nur noch wie „ein toter Hund behandelt“ werde (Vorwort zum *Kapital*), tut Habermas hier fälschlicherweise gegenüber Nietzsche.

Er hebt nun zwar an, von der großen Faszination zu sprechen, die von Nietzsche in der Zwischenkriegszeit auf eine ganze Generation von Denkern und Dichtern ausgeübt habe – er erwähnt Oswald Spengler, Carl Schmitt, Gottfried Benn, Ernst Jünger, Martin Heidegger und Arnold Gehlen. Aber, so schließt er beruhigt und abgeklärt: „Das alles liegt hinter uns und ist fast schon unverständlich geworden. Nietzsche hat nichts Ansteckendes mehr.“

So das grandiose Fehlurteil des jungen Habermas. Übrigens, knapp 20 Jahre später, als er sich in seinem Buch „Der philosophische Diskurs der Moderne“ Nietzsche wieder intensiv zuwandte, musste er sein Urteil revidieren, sah sich mit einem immensen Einfluss des Denkers auf die sog. Postmoderne konfrontiert. Dazu aber später mehr.

Zwar spricht Habermas zu Anfang von den „drei zentralen Lehrstücken“ (239) Nietzsches: dem Nihilismus, dem Willen zur Macht, der Ewigen Wiederkehr des Gleichen – und schließt dann einige Bemerkungen zur Rezeptionsgeschichte Nietzsches an. Doch wendet er sich bald wieder davon ab, um sich seinem besonderen, bisher selten behandelten Interesse, nämlich der Rekonstruktion von Nietzsches Erkenntnistheorie, zuzuwenden.

Die Begründung, warum sich Habermas nicht näher dem Kern von Nietzsches Philosophie zuwendet, ist wieder symptomatisch und zeigt, wie er ihn – außer eben in Einzeltheorien – als „toten Hund“ behandelt. Habermas drückt nämlich seinen Zweifel aus, „ob eine direkte Auseinandersetzung mit Nietzsches Philosophie der Vollendung des Nihilismus noch sinnvoll ist“ – ‚noch‘ schreibt Habermas. Wie sich Nietzsche selber als großen Unzeitgemäßen stilisierte, dessen Zeit noch kommen werde, sieht Habermas die Nietzscheanische Grundstimmung, die etwa den deutschen Geist der ersten Jahrhunderthälfte prägte, als *nicht mehr* zeitgemäß an. Der „Zusammenhang der Theoreme“ Nietzsches verdiene nur noch „ein isoliert geistesgeschichtliches Interesse“ (243). Seine Philosophie der Dekadenz habe mit einer „spezifisch bürgerlichen Kulturkritik des fin de siècle zu tun“ (243). Habermas will den großen Entlarver Nietzsche hier entlarven und somit als zeitgebundene Erscheinung ein Stückweit abtun. Wenn konservative Kulturkritik die Dekadenz der Zeit beklagt und sozusagen ideologiekritisch die Signale der Zeit als Zeichen niedergehenden, also dekadenten Lebens zu entlarven sucht, verbirgt sich dahinter wieder der eigene Interessenstandpunkt in einer Entwicklung, die die Macht eben jenes Bürgertums in Frage stellt.

Nietzsches Nihilismusthese besagt u.a., dass sich die höchsten Werte entwertet haben, der Mensch an etwas glauben, an etwas festhalten will, jetzt aber vor dem Nihil, dem Nichts steht, da alles scheinbar Feste durch die Kritik des Verstandes zerronnen sei. Die Stimmung des Nihilismus hat nun mit einer Schwächung der Lebenskraft zu tun, die überwunden werden muss, zu einer neuen Kultur der Stärke und der Macht. Diese These sei aber nun nach Habermas also zeit- und interessengebunden.

Weniger obsolet sei aber das, was Habermas als die formalen argumentativen Begründungen dieser These ansieht. Und hier geht es, um den Titel eines Buches von Habermas zu zitieren, um den Zusammenhang von „Erkenntnis und Interesse“. Oder, wie Habermas in diesem Nietzsche-Nachwort auch schreibt, um den Konnex von „Theorie und Lebenspraxis“.

Habermas geht davon aus, dass der Eintritt Nietzsches in die Erkenntnistheorie mit einem zentralem Motiv zu tun hatte: Nietzsche als der Anwalt des Lebens beklagt die mangelnde lebensdienliche und handlungsorientierende Kraft von zeitgenössischer Theorie bzw. moderner Wissenschaft. Dies sei der klassische Anspruch gewesen, ausgehend von der Erkenntnis des Wesens der Welt dem Menschen für sein Handeln, seine Moral feste Maßstäbe an die Hand zu geben.

Bevor Habermas sich nun in drei Stücken Nietzsches Erkenntnistheorie zuwendet, referiert er bezeichnenderweise auf zwei Vorbilder hinsichtlich der Beschäftigung mit diesem Aspekt von Nietzsches Denken, den er bisher in der Rezeption für vernachlässigt hält. Und das sind ausgerechnet mit Alfred Schmidt ein der Frankfurter Schule zumindest nahe stehender Neomarxist auf der einen, mit Arthur C. Danto ein amerikanischer analytischer Sprachphilosoph auf der anderen Seite, also gerade die beiden Hauptrichtungen, die Habermas' Denken prägen.

Und damit sind auch die beiden für Habermas und seine eigene denkerische Selbstverständigung wichtigen Aspekte angedeutet: Einmal das Motiv einer kritischen, ideologiekritischen Erkenntnistheorie, die gut marxistisch das Band zwischen Theorie und Praxis, Erkenntnis und Interesse eng knüpft. Dann die Wende zu einer Philosophie der Sprache, die nicht mehr in dem einsamen Subjekt, sondern in der Sprache als Medium der Intersubjektivität den Schlüssel zum Verständnis von Wahrheit und Moral zu finden beansprucht. Und für beide Aspekte bietet sich auch Nietzsche zumindest partiell in Teilbereichen seiner Erkenntnistheorie als Kronzeuge an.

Aber – auch das typisch für den moderat-ausgleichenden, gern die Synthese und den Mittelweg suchenden Habermas – er wird auch hier nur eine Stück Weges gemeinsam mit Nietzsche gehen, um ihn dann zu verlassen, wenn der Abgrund droht; wenn Nietzsches kritische Radikalität alles zu verschlingen droht.

Habermas geht nun in drei Schritten vor; überschrieben mit „Kritik des Historismus“ (244 ff.), „Ein revidierter Begriff des Transzendenten“ (250 ff.) und „Perspektivenlehre der Affekte“ (256 ff.).

Und immer geht er von Nietzsches Grundthese aus, dass es reine Erkenntnis nicht geben könne und auch nicht solle. Nietzsche wende sich gegen die These, dass wir unabhängig von unseren Lebensinteressen als reiner, neutraler Beobachter die Welt, wie sie an und für sich ist, abbilden, ihr Wesen erkennen könnten. Habermas spricht in seiner ihm eigenen Terminologien davon, dass „Akte der Erkenntnis [...] in Sinnzusammenhänge eingelassen“ sind, „die sich in der Lebenspraxis, im Sprechen und Handeln bedürftiger Wesen, erst konstituieren“. Und damit umschreibt er nicht nur Nietzsches Standpunkt, sondern gibt in eigenes Denken Nietzsches Gedanken anverwandelt auch seine denkerische Position wieder. Wenn wir „Lebenspraxis“ hören, denken wir an den von Husserl genommenen, aber durchaus auch an den Lebensphilosophen Nietzsche erinnernden Begriff der Lebenswelt, der später im Mittelpunkt des Denkens von Habermas stehen wird. Wenn wir „Sprechen“ hören, denken wir an die sprachphilosophische Wende von Habermas, den Nachvollzug des angelsächsischen „linguistic turn“. Und wenn wir „Handeln“ hören, denken wir an die marxistisch inspirierte Praxistheorie, die alles Denken auf praktische Interessen begründet.

Nun aber zurück zur Entfaltung des Nietzsches-Bildes von Habermas: Für Nietzsche sei die Idee reiner, objektiver Theorie immer Schein gewesen. Doch habe in der Realität diese illusionäre Wissenschaft zumindest der Praxis, der praktischen und moralischen Orientierung des Menschen gedient. Die Illusion, man habe ein Wissen von der Welt als ganzer im Sinne einer sinnvoll, auch moralisch geordnetem Kosmos, konnte uns Lehren für unser Leben geben. Doch die moderne Wissenschaft gerade in ihrer technisch-naturwissenschaftlichen Prägung gibt uns keinen Wegweiser, keinen Kompass für unser Handeln mehr an die Hand. Man kann die Ergebnisse technisch verwerten, aber auf die Fragen nach dem *Wozu?* und dem *Wohin?* verweigert sie uns die Antwort.

Hier habe Nietzsche sich einer Form der Wissenschaft zugewandt, in der jener ursprüngliche „Zusammenhang von Leben und Erkennen“ noch prinzipiell gewahrt schien, der Geschichtswissenschaft. Ich will hier die von Habermas vorgenommene, ausführliche Analyse von Nietzsches Schrift „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“ nicht nacherzählen.

Soviel aber: Der Habermas'sche Nietzsche wendet sich gegen jene verwissenschaftlichte Geschichtsschreibung, die das Band zwischen der Vergangenheit und unserem zeitgenössischen Interesse zerschneidet; gegen jenen Historismus, der jede Zeit nur noch wie in einem Museum mit objektivistischen Interesse und ästhetischen Wohlgefallen ohne Bezug auf uns heutige ganz für sich betrachten lässt.

Damit greife Nietzsche, so Habermas, nicht nur eine bestimmte Richtung der Geschichtsschreibung an, sondern Historie als strenge Wissenschaft überhaupt. Hier fühlt sich Habermas bemüßigt, Nietzsche mit dem Verweis auf die moderne Hermeneutik zu korrigieren, die erwiesen habe, dass auch methodisch strenge Wissenschaft sich nie gänzlich von dem Vorverständnis des Interpretieren lösen kann. Aber, so könnte man Habermas antworten, hat Nietzsche das wirklich bestritten? Und hat Nietzsche wirklich das ihm Unterstellte getan, nämlich von der Geschichtswissenschaft gefordert, sie müsse ihre wissenschaftliche Methodik aufgeben? Aber vielleicht ist das in diesem Zusammenhang gar nicht so relevant.

Wichtiger ist vielmehr das, auf das Habermas nun überleitet: Nietzsches Frontalangriff gegen den Anspruch von Wissenschaft überhaupt, objektive, praktischen Interessen enthobene Erkenntnis zu erreichen. Dieser Schein soll entlarvt werden – um einem Denken, das positive Bedeutung für das Leben hat, den Boden zu bereiten. Und diese nihilistische Volte, die Wissenschaft in ihren Ansprüchen überhaupt in Frage stellt, bedient sich zur kritischen Entlarvung, wie Habermas andeutet, aber paradoxerweise selber wissenschaftlicher Standards.

Im zweiten Teil bezieht sich Habermas nun besonders auf Nietzsches Abhandlung „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn“. Das ist sicher kein Zufall, nicht nur weil hier in Frühform Nietzsches Erkenntnistheorie ausgeprägt ist, sondern auch, weil sich Nietzsche hier so intensiv wie sonst nie der für Habermas so wichtigen Bedeutung der Sprache zuwendet.

Habermas zieht hier den Vergleich mit Kant. Nietzsche habe den Begriff des Transzendentalen revidiert. Transzendente Überlegungen gegen auf die Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis, sind sozusagen meta-theoretisch. Bei Kant war das transzendente Apriori, also die ermöglichenden und begrenzenden Voraussetzungen jeder Erkenntnis, fundiert im menschlichen Ich und seinen Verstandesstrukturen an sich. Dieser streng notwendigen Basis stellt Nietzsche ein anderes Fundament an die Seite, jenes der geschichtlich ein Stückweit zufälligen sprachlichen Strukturen. All unser Denken sei durch in der Struktur unserer Sprache begründeten Vorurteile geprägt: Wir denken, dass es in der Welt Subjekte und Objekte gebe, weil das die Grammatik so vorsehe. Aber warum soll sich die Welt nach unserer Grammatik richten? So werden alle unseren Kategorien, ob Kausalität oder die Vorstellung eines einheitlichen Ichs in Frage gestellt, und als sprachgeborene Illusionen behandelt.

Nietzsche bleibe aber nicht bei der Sprache als unhintergebar Voraussetzung stehen. Er begründe dies in Wertschätzungen, die letztlich mit unserem Überlebensinteressen als Naturwesen zu tun hätten. Immer geht es um Selbstbehauptung. Wir glauben an die Sprache, wir haben die Sprache mit unserer symbolschaffenden Subjektivität, unserem Metaphertrieb, so wie sie ist, hervorgebracht, weil wir damit am besten leben können. Sich etwas vormachen, um glücklich zu sein; die Welt berechenbar und beherrschbar machen, das sind die dahinter verborgenen Interessen. Weil wir Einheit und Ordnung höher schätzen, haben wir diese in unsere Sprache eingelassen und der Welt aufgestülpt. Und wir schätzen dies alles höher, weil wir damit besser leben, besser in dieser Welt zurechtkommen können – und nicht weil es objektiv wahr oder wertvoll wäre.

Habermas spricht nun kurz die Problematik an, einerseits Wahrheit und Wissenschaftlichkeit zu untergraben, andererseits von empirischen Annahmen aus einer bestimmten Theorie, der Evolutionstheorie, Gebrauch zu machen. Nietzsches Erkenntnistheorie ist sozusagen nicht selbstreflexiv und damit selbstkritisch geworden. Vielmehr habe sie sich radikalisiert, indem sie Wahrheit ganz leugnet und stattdessen eine ganz subjektive Lehre vom Willen zur Macht dagegensetzt. Und daraus abgeleitet, werden die aus unseren menschlichen Leidenschaften geborenen subjektiven Standpunkte als Basis der nur scheinbaren objektiven Erkenntnis ausgemacht. Habermas spricht hier von einer „Perspektivenlehre der Affekte“.

Es geht nicht mehr um Wahrheit, sondern um Lebensdienlichkeit. Damit wird Erkenntnis subjektiv. Und was brauchbar ist, muss noch lange nicht wahr oder richtig sein. Letztlich gibt es relative Interpretationen, keine absolute Wahrheit. Und die Interpretationen haben immer mit der jeweiligen Perspektive des Beobachtenden zu tun. Wie er aber auf die Welt hinblickt, ist wiederum mit seinen Wertschätzungen, seinen Affekten, seinen Lebensinteressen verbunden.

Habermas geht dem oben angedeuteten Selbstwiderspruchsproblem bez. Nietzsche nicht weiter nach (die Frage der Wahrheit einer Lehre, die Wahrheit leugnet). Vielmehr versucht er nachzuweisen, dass aus Nietzsches Argumenten nicht zwingend die Radikalität seiner Schlüsse folgt. Auch wenn man die interessengeleitete Subjektivität menschlicher Erkenntnis einräumt, was Habermas in gewissem Maße tut, muss man nicht die völlige Beliebigkeit und Haltlosigkeit aller menschlichen Erkenntnis annehmen. Kann nicht ausgehend von subjektiven Bedingungen Objektivität hergestellt werden? Kann man nicht die Absolutheit eines Geltungsanspruchs von rein objektiver, das Wesen der Dinge unverzerrt abbildender Erkenntnis aufgeben, und doch eine Geltung annehmen, die mehr ist als reiner subjektiver Schein – Fiktion, Erfindung, Wahn- und Traumbild? Auch wenn es Fiktionen sind, haben sich diese Fiktionen nicht in der Menschheitsgeschichte so bewährt, auch im Sinne der technischen Naturbeherrschung, dass sie etwas an der Wirklichkeit sozusagen treffen müssen? Kann es nicht sein, dass unsere Welt zwar ein Entwurf aus menschlicher Perspektive ist, abhängig von der sozusagen zufälligen Konstitution des Lebewesens Mensch, aber dieser Weltentwurf dennoch nicht beliebig erfunden ist?

Habermas deutet hier eine pragmatistische Umdeutung Nietzsches an. Erfolg und Lebenstauglichkeit werden hier ganz pragmatisch Kriterien von Wahrheit und Richtigkeit. Und wenn wir ganz willkürlich eine Welt erfunden hätten, die mit der Realität nichts zu tun hat, hätte sich dieser Weltentwurf denn dann evolutionär bewährt?

Habermas kritisiert Nietzsches „irrationalistische Wendung“, die gleichsam das Kind mit dem Bade ausschüttet. Und hier deutet er auch an, dass das mit Nietzsches Künstlerphilosophie zu tun haben könnte, oder wie es bei Habermas wörtlich heißt: der „Verallgemeinerung ästhetischer Grunderfahrungen“ (260), die Reduktion auf einen poetischen Grundtrieb: den Erkennenden als Dichter.

Habermas will hier also, wie in seinem Gesamtwerk überhaupt, die Angriffe gegen die Vernunft ernst nehmen, von einem naiven Realismus, der Perspektive, Interessen, Vorurteile etc. leugnet wegkommen, ohne ganz in einer irrationalistischen Vernunftkritik zu enden, die Wahrheit und Richtigkeit als völlig illusionär zerstört.

Und auch schon hier beim frühen Habermas merkt man, dass ein pragmatischer, auf die Sprache basierender Wahrheits- und Vernunftbegriff als Rettungsanker dienen kann.

An anderer Stelle, auch im Jahre 1968, nämlich in Habermas' Buch „Erkenntnis und Interesse“ wird wieder ein Zweifrontenkrieg geführt und wieder, gerade am Ende der Schrift Nietzsches Überlegungen aufgenommen.

Habermas wendet sich gegen einen naiven Positivismus, der glaubt, objektive naturwissenschaftliche Einzelerkenntnisse gewinnen zu können, die von keinem Interesse, keiner subjektiven Perspektive getrübt sind. Gegen einen Objektivismus, der naiv glaubt, theoretische Urteile direkt in einer Abbildungsrelation auf objektive Sachverhalte beziehen zu können. Soweit ist er mit der kritischen, entlarvenden, Interessen und Perspektiven betonenden Sicht Nietzsches einverstanden. Für Nietzsche und für Habermas gibt es keine Erkenntnis ohne dahinter stehende Interessen. Aber für Nietzsche gibt es letztlich nur subjektive Interessen und keinen Hauch objektiver Erkenntnis – und somit letztlich keine Vernunft mehr, die Geltung beanspruchen könnte. Habermas unterscheidet jedoch vernünftige und unvernünftige Interessen und wehrt sich dagegen, gleichmacherisch alle Standpunkte als gleich illusionär und willkürlich darzustellen.

Wir sehen also Habermas' typische, eklektizistische, alles für seine Theorien brauchbare aus den Steinbrüchen verschiedener Denker herausbrechende Methode. Er nutzt Nietzsche kritisch, anti-positivistisch, will aber die Radikalität seiner Schlussfolgerungen entschärfen. Vernunftkritik soll nicht destruktiv, sondern letztlich im Sinne einer kritisch geläuterten Vernunft erfolgen.

Bei diesem seinen Kernanliegen sollte Nietzsche dann für ca. 15 Jahre in den Hintergrund rücken. Zentral wird Nietzsche wieder in Habermas' Auseinandersetzung mit der Postmoderne, seiner Verteidigung der Moderne als, wie er schreibt, ‚unvollendetes Projekt‘, und eben nicht als obsoleten Entwurf, abzubrechenden Holzweg.

Und das, was Habermas schon Ende der 60er hätte wissen können, wenn er über den Zaun der deutschen geistigen Landschaft etwa zum westlichen Nachbarn Frankreich geblickt hätte, wird für ihn nun evident: Bei jener Verabschiedung der Moderne durch die Postmodernen ist Nietzsche der zentrale Gewährsmann. Der tote Hund lebt also – und das jenseits eines speziellen erkenntnistheoretischen Fachinteresses.

1983 und 1984 hält Habermas Vorlesungen über „Den philosophischen Diskurs der Moderne“, die 1985 veröffentlicht werden. Und hier gilt „Nietzsche als Drehscheibe“ für den „Eintritt in die Postmoderne“.

Die erste Beschäftigung mit Nietzsche wirkte noch wenig zeittypisch. Als die Studentenrevolte gerade im Schwange war, setzte sich Habermas mit Nietzsche unter erkenntnistheoretischen Aspekten auseinander. Doch der marxistisch geprägte Hintergrund von Praxisphilosophie und Interessen entlarvender Ideologiekritik schien zumindest durch.

Hier Anfang, Mitte der 80er ist Habermas aber auf der Höhe der Zeit und der Debatten. Die Moderne auch im Sinne fortschrittlich-kritischen politischen Projekts ist von zwei Seiten gefährdet. Der Beliebigkeit eines spielerischen Postmodernismus, der von Frankreich nach Deutschland überschwappt und die akademische Jugend fasziniert, und der Neokonservatismus, der durch geistig-moralische Wende der neuen Kohl-Regierung sich ermutigt fühlt, wieder traditionalistisch-affirmativ statt kritisch-progressiv zu denken.

Der früher eher für unkonventionelle Konservative attraktive Nietzsche wird hier aber über Frankreich reimportiert zu einer Verführung auch für eher links Sozialisierte, die in einem wilden Pluralismus ohne Verbindlichkeiten sich gut aufgehoben fühlen und den großen Fortschrittsmythen der klassischen Moderne misstrauen. Man denke nur wie nahe die Parole vom Pariser Mai 68 „Die Phantasie an die Macht“ schon nach Nietzsche klang.

Und jetzt wird Nietzsche als Gefahr für Habermas' vernünftiges Modernprojekt sehr ernst genommen. In dieser Vorlesungsreihe geht es um die Moderne zwischen kritischer, selbst-kritischer Vernunft und Vernunftkritik.

Es geht letztlich um die Verteidigung der Moderne und ihres kritisch-aufklärerischen Vernunftbegriffs gegen die Gebildeten unter ihren Verächtern. Genauer geht es um die Herausforderung durch die postmoderne, auch poststrukturalistisch genannte Vernunftkritik insbesondere aus Frankreich – mit Bataille, Lacan, Derrida, Foucault. Habermas konstatiert, dass während „des letzten Jahrzehnts [...] radikale Vernunftkritik beinahe zur Mode geworden“ (352) sei.

Schon spätestens seit Hegel und den Rechts- und Linkshegelianer ist die rationalistische Aufklärung selbstreflexiv und selbstkritisch geworden. Für Habermas geht es hier um ein auch politisch-gesellschaftliches Fortschrittsprojekt. Und Fortschritt heißt für ihn Emanzipation – Befreiung aus geistigen und materiellen Zwängen. Bald wurde aber die Ambivalenz dieses Vernunftprojektes klar. Im Namen der Befreiung angetreten, konnte der Rationalismus selber in einem dogmatischen Vernunftglauben zum Instrument der Herrschaft werden. Habermas sieht hier den Zusammenhang mit einem sozusagen „subjektzentrierten“ Entwurf. Der traditionelle Rationalismus geht vom handelnden und denkenden Subjekt Mensch aus, das sich in Natur und Gesellschaft selbst behauptet und dazu der Macht der Vernunft bedient. Wenn alles für ihn, Natur und Mitmensch, nur als Objekte erscheint, kann das entstehen, was Horkheimer „instrumentelle Vernunft“ nennt, eine Zweckrationalität, die im Dienste allein der Herrschaftsinteressen liegt, und für alles, auch den unmoralischsten Zweck wie im rational durchgeplanten Vernichtungssystem der Nazis eingesetzt werden kann.

Das ist die geistige Ausgangslage. Vernunft ist kritisch, kann aber zur Unterdrückung gerinnen. Also muss Vernunft selbstkritisch werden. So weit geht Habermas den Weg einer selbstkritischen Vernunft mit. Aber nur soweit, solange Aufklärung sich nur läutern, erneuern, nicht selbst aufheben, destruieren will. Dies ist der Unterschied zwischen kritischer, insbesondere selbstkritischer Vernunft und radikaler Vernunftkritik, die letztlich die Grundlagen der Kritik, die Vernunft selber, in Frage stellt.

Er sieht also in der Selbstkritik der Vernunft einen notwendigen und positiven Weg. Dieser darf aber nicht so radikalisiert werden, dass er zu einer Selbstzerstörung der Vernunft und damit zum Abbruch des Projektes der Moderne führt. Es geht ihn um die Unterscheidung zwischen selbstkritischer Moderne, die dies Projekt geläutert weiterführen will, und Postmoderne. Wer hat nun erst mal den Rubikon überschritten, zwischen konstruktiver Selbstkritik und destruktiver Selbstzerstörung der Vernunft? Jenseits dieses Rubikons liegt nicht wie im Ursprungsbild bei Cäsar Rom, sondern die Postmoderne als Ausbruch aus der Moderne.

Und der Anti-Held, der die Rolle Cäsars übernimmt, sozusagen die Vernichtung der Republik der Vernunft einleitet, heißt nun Friedrich Nietzsche. Prosaischer als unser antikes Bild ist Habermas Begriff, der dem ZDF-Nachmittagsprogramm entnommen scheint: Nietzsche ist hier die „Drehscheibe“ beim „Eintritt in die Postmoderne“ (104).

Nicht wie 1968 gilt nur der Erkenntnistheorie Nietzsches das philosophische Sonderinteresse. Vielmehr wird Nietzsches Philosophie als ganze zum gefährlichen Wendepunkt in der Geschichte der aufklärerischen Moderne. Und mehr als bei der ersten Annäherung kommen Nietzsches Affinitäten zum modernen Künstlertum in den Blick – symptomatisch auch als Vorblick auf eine ästhetisch-spielerische Postmoderne, mit der die „Einebnung des Gattungsunterschiedes zwischen Philosophie und Literatur“ einhergeht (so die Überschrift eines Exkurses bei Habermas). Auch hier ist Nietzsche das Vorbild.

Schauen wir uns aber nun die 6. Vorlesung in den 12 Vorlesungen zum philosophischen Diskurs der Moderne genauer an, die eben den Titel trägt: „Eintritt in die Postmoderne: Nietzsche als Drehscheibe“ (104 ff.).

Hegel sowie die konservativ-staatstreuen Rechtshegelianer und die kritischen, im Marxismus gipfelnden Linkshegelianer hatten trotz aller Kritik gegenüber problematischen Auswüchsen die prinzipiellen „Errungenschaften der Moderne“ (104) nicht in Frage stellen wollen. Mit „Nietzsches Eintritt in den Diskurs der Moderne“ (106) sollte das anders werden. Statt das, was Habermas „die subjektzentrierte Vernunft“ nennt, noch einmal immanent, also selbstkritisch aus sicher heraus mit dem Ziel der Läuterung, zu kritisieren, soll das Projekt der Moderne ganz aufgegeben werden. Statt einer anderen Vernunft, wird das ganz Andere der Vernunft propagiert, ihr Gegenteil also: Mythologie, Dionysische Ekstase, Irrationalismus, Willen zur Macht.

Nietzsche habe die Hoffnung verabschiedet, „dass die Moderne ihre Maßstäbe noch aus sich selbst schöpfen könnte“ (107). Habermas schreibt: „Nietzsche benützt die Leiter der historischen Vernunft, um sie am Ende wegzuwerfen und im Mythos, als dem Anderen der Vernunft, Fuß zu fassen“ (108). Durch den neu aneignenden Anschluss an das Archaische sollten für Nietzsche, so Habermas, die „Spätlinge‘ der Moderne in ‚Erstlinge‘ einer postmodernen Zeit“ (107) sich verwandeln, wie dann später bei Heidegger analog.

Mit diesem Blick auf das tragische Zeitalter der Griechen vor der sokratischen Aufklärung verliert die Moderne ihre besondere Stellung, sie ist nun ein letzter, vollendender und beendender Akt einer schon im antiken Athen einsetzenden Rationalisierungsgeschichte.

Nietzsche will aber nicht einfach reaktionär zurück. Er folgt dem modernen Zeitbewusstsein, das immer nach vorne in das noch nie gesehene Land aufbrechen will. Das utopische Moment teilt er mit der „moderne[n] Kunst“ in „ihren subjektivsten Ausdrucksformen“ (108). Und in dieser avantgardistisch-ästhetischen Moderne wie in Nietzsches Denken berührt sich das Archaische mit dem Modernsten. So kann moderne Kunst sozusagen Vorbild werden für Nietzsches Ausbruch aus der Moderne, ausgehend von der Spitze, der Zuspitzung der Moderne selbst.

Habermas sieht Parallelen zu Nietzsche im Programm einer Neuen Mythologie, wie sie die Romantik schon entworfen hatte. In der Romantik bis zu Wagner wird jedoch in einer Art Messianismus eine Verjüngung und Erfüllung der Moderne herbeigesehnt und –gedichtet, nicht wie bei Nietzsche eine Verabschiedung des Moderneprojekts. Das wird in einem romantischen Säulenheiligen, den griechischen Gott des Rausches, Dionysos, deutlich.

Der in der Romantik oft mit Christus gleichgesetzte Gott wird bei Nietzsche sozusagen zum Antichristen. Das Rauschhafte von Nietzsches Dionysos soll Vernunft und Abgrenzung des Individuums ablösen und den Menschen in einem ekstatischen Reigen im Naturhaft-Umfassenden aufgehen lassen. Habermas beschreibt Nietzsches Dionysos als den, „der radikal vom Fluch der Identität erlöst, der das Prinzip der Individuierung außer Kraft setzt, das Polymorphe gegen die Einheit des transzendenten Gottes, die Anomie gegen die Satzung zur Geltung bringt“ (115). Das Dionysische ist aber nicht nur das Gegenteil des modernen, auch in der modernen Kunst sich niederschlagenden Prinzips der Subjektivität. Es handelt sich vielmehr paradox und nach dem Vorbild grenzüberschreitender Kunst gedacht – Habermas wirft den Blick auf Nietzsche als „Zeitgenosse Mallarmés und der Surrealisten“ (116) – es handelt sich um die „Steigerung des Subjektiven bis zur völligen Selbstvergessenheit“ (116).

Moderne Kunst will das Subjekt ja schockhaft aus dem Zeit-Raum-Kontinuum des Alltäglichen befreien. Diese radikale ästhetische Erfahrung sieht Nietzsche gerade als Befreiung von dem, was moderne Vernunft ganz wesentlich auch ausmacht, von theoretischer Erkenntnis mit realistischem Wahrheitsanspruch und moralischen, einengenden Regeln.

Genau wie Nietzsche will auch die künstlerische Avantgarde das Allgemeine, Ewig-Immerwährende abwerten und den Blitz des ekstatischen Augenblicks, der dauernden Veränderung, des radikal Neuen und Zeitgemäßen an seine Stellen setzen. Habermas beschreibt diesen ästhetischen Gestus folgendermaßen: „In der Aufwertung des Transitorischen, in der Feier des Dynamismus, in der Verherrlichung der Aktualität und des Neuen spricht sich ein ästhetisch motiviertes Zeitbewusstsein, die Sehnsucht nach einer unbefleckten, innehaltenden Gegenwart aus“ (148)

Mit Nietzsche führt die *Kritik* der Moderne nun aber zu einer *Abkehr* von der Moderne. War diese Kritik bisher immer fortschrittlich-emanzipatorisch, so sei dies laut Habermas bei Nietzsche anders geworden. Moderne Subjektivität soll sich wie in avancierten Formen der Kunst mit dem Archaischen verbrüdern und Erkenntnis, Nützlichkeitsabwägungen und moralische Schranken hinter sich lassen. So hebt sie sich selber auf, wird statt modern postmodern – und statt auf dem Subjektstandpunkt zu verharren, verliert sich das Subjekt in einer rauschhaften Aufhebung der Grenzen, auch der Grenzen zu den anderen Subjekten und der Natur.

Unter den in der Moderne ausdifferenzierten Wertsphären von Erkenntnis, Moral, und Ästhetik – sozusagen das Wahre, Gute, Schöne – verabsolutiert sich letztere, emanzipiert sich von den ersten beiden und treibt so befreit von „theoretischer und praktischer Vernunft [...] ins metaphysisch verklärte Irrationale“ (117).

Was verbindet aber diese Philosophie aus dem Geist der Kunst mit der Machttheorie Nietzsches, die alles, was Anspruch auf objektive Gültigkeit in Erkenntnis und Moral erhebt, als Ausdruck des jeweils subjektiv-egoistischen Willens zur Macht entlarvt.

Die Gemeinsamkeit von Kunst und Macht liegt schon in der „sinnschöpferischen[n] Potenz“ als „ästhetischer Kern des *Willens zur Macht*“ (117). Der künstlerische „Wille zum Schein“ (117) schafft neue fiktive Welten, erzeugt damit erst Sinn, gibt den Dingen so einen selbst geschaffenen Wert. Wenn Nietzsche alle Urteile letztlich auf ästhetische Geschmacksurteile reduziert – *das gefällt mir, das gefällt mir nicht* – ist dies damit der ästhetischen Moderne verwandt, aber auch dem Subjektivismus eines alles nach eigenen Werten umschaffenden Willens zur Macht. Wenn Nietzsche alles letztlich auf Wertschätzungen reduziert, auch alle Erkenntnis und Moral, so führt er diese Wertschätzungen auf Wertsetzungen zurück: *Ich bewerte etwas positiv, weil ich vorher diese Werte erfunden habe, aufgrund derer ich bewerte*. Künstlerisch gesprochen geht Nietzsche hier von der Rezeptions- zur Produktionsästhetik über.

„Der Schein des interesselosen Wohlgefallens sowie der Unpersönlichkeit und Allgemeinheit des ästhetischen Urteils soll sich nur aus der Perspektive des Zuschauers ergeben können; aus der Sicht des produzierenden Künstlers erkennen wir aber, dass Wertschätzungen von innovativen Wertsetzungen induziert sind. Die Produktionsästhetik entfaltet die Erfahrung des genialen Künstlers, der Werte *schafft*“. (150)

Der Künstler und der künstlergleiche Machtmensch schafft erst Sinn, bringt Wertsetzungen aus seiner imaginativen Kraft hervor.. Wer Herr über unsere Werte ist, übt die höchste Macht aus.

Wenn für Nietzsche alles, was wir wahr oder falsch, gut oder böse, schön oder hässlich nennen, sich letztlich dem Machtwillen verdankt, der ihm gemessene Werte schafft, wo bleibt ein Maßstab der Beurteilung, der unterscheidenden Kritik? Und dieser Kritik bedient sich Nietzsche ja in seiner Dekadenzanalyse, wenn er etwa geistige Erscheinungen als Ausdruck niedergehenden Lebens, eines schwachen Machtwillens denunziert. Dieser Maßstab liegt bei Nietzsche laut Habermas in der Unterscheidung eines aktiven und eines bloß reaktiven Machtwillens. Letzterer wird zugunsten des ersteren abgewertet. Und hier setzt wieder sein Rückgang zum Archaischen im Form einer Verfallsgeschichte an. Das Frühe ist das aktive und vornehme, das Späte das nur noch reaktive und degenerierte. Und damit begründet er eine Kulturkritik gegen „die Herrschaft der lebensfeindlichen Ideale von Wissenschaft und universalistischer Moral“ (151).

Und auch hier ist Nietzsche Weggefährte der ästhetischen Moderne mit ihrer „heroischen Affinität der Gegenwart mit dem Fernsten und dem Ursprünglichen: das Dekadente will sich mit einem Sprung in Beziehung setzen zum Barbarischen, Wilden, Primitiven.. Jedenfalls passt Nietzsches Erneuerung des ursprungsmythischen Rahmens zu dieser Mentalität“ (151 f.).

Habermas will hier nun aber nicht nur geistesgeschichtlich die Stellung Nietzsches und die Parallelen zur ästhetischen Moderne aufzeigen. Es geht ihm um Nietzsche und die Folgen. Er unterscheidet zwei fast widersprüchliche Wege Nietzsche und identifiziert jene, die diese Wege im 20. Jahrhundert weitergegangen sind. Wege, die von der aufklärerischen Vernunft und dem Projekt der Moderne weg, zu Irrationalismus und Postmoderne hin führen.

Eine Strategie Nietzsches habe sich der wissenschaftlicher Methode bedient, mit dem Ziel der Entlarvung. Diese habe ihre Fortsetzung bei Bataille, Lacan und Foucault gefunden.

Den anderen Weg eines metaphysisch-philosophischen Spezialwissens, das der falschen Philosophie entgegengesetzt wurde, sei nach Nietzsche auch Heidegger und in seinem Gefolge Derrida gegangen.

Auf der einen Seite also eine desillusionierende skeptische Machttheorie, die „mit anthropologischen, psychologischen und historischen Methoden“ enthüllen will, dass Vernunft und Moral auf einen degenerierten Machtwillen basieren.

Auf der anderen Seite gibt es neben dem skeptisch-negativen Entlarver auch noch den positiv-dionysischen Philosophen, der offensiv das Andere der Vernunft predigt.

Nietzsche habe zwischen diesen zwei Strategien geschwankt. Das wird bei Habermas damit erklärt, dass sich Nietzsche auch in seinem Spätwerk über sein eigenes Denken nicht klar wurde, ihm die Widersprüche einer „Ideologiekritik [...]“, die ihre eigenen Grundlagen angreift“, nicht vollends transparent waren.

Und hier setzt die erste Form der Kritik von Habermas an Nietzsche ein. Habermas will ja nicht nur geistesgeschichtlich aufweisen, wo und wie eine bestimmte Form der radikalen anti-modernen Vernunftkritik ihren Ausgang nahm und wie sie sich bis in die Gegenwart fortsetzte, er will sie problematisieren und letztlich widerlegen, um sein geliebtes Projekt der Moderne in generalüberholter Form fortsetzen zu können.

Und es geht ihm hierbei nicht nur um die französische Postmoderne incl. Heidegger als ein nietzschianischer Vorgänger. Sondern es geht ihm auch um eine Kritik an seinen geistigen Vätern Horkheimer und Adorno, die zu weit auf den Spuren Nietzsches gewandert seien – etwa in ihrem Werk „Dialektik der Aufklärung“. Zwar wollten sie letztlich die Moderne samt ihres emanzipatorisch-kritischen Gehaltes retten, doch seien sie teilweise so pauschalisierend vorgegangen, dass wie bei Nietzsche alle Geltung, alle Vernunft durch die Engführung mit Macht und Herrschaft zu zerrinnen drohte.

Vier Momente der Kritik an Nietzsche kann man mindestens herauschälen und in einem fünften Schritt wird der Habermas'sche Ausweg klar, dem er der Nietzscheanischen These der Ausweglosigkeit der entlarvten Vernunft (aber auch Horkheimer und Adorno) entgegenhält. Übrigens gelten diese Argumente natürlich nicht nur Nietzsche, sondern zumindest indirekt auch jeder radikalen Vernunft- und Modernekritik in Nietzsches Gefolge.

Die vier Gegenargumente kann man mit 1. Selbstwiderspruchsvorwurf, 2. *These von dem vernünftigen Gehalt auch der ästhetischen Subjektivität*, 3. *positive Dialektik der Vernunft*, 4. *Purismusvorwurf* verkürzt bezeichnen – und sein Gegenentwurf den der *kommunikativ-intersubjektiven Vernunft* nennen.

1. Der Selbstwiderspruchsvorwurf gegen Nietzsches radikale Kritik ist alt. Schon erwähnt wurde das Problem einer Kritik, die ihre eigenen Grundlagen angreift. Die Vernunft mit vernünftigen Mitteln gänzlich destruieren zu wollen, ist ein Vorhaben, das durchaus selbstwidersprüchlich wirken kann. Wie kann eine machttheoretische Kritik und Entlarvung sich wissenschaftlicher Argumente bedienen, selbst den Anspruch wissenschaftlicher Objektivität erheben, wenn die Vernunftkritik letztlich die Objektivität wissenschaftlicher Aussagen radikal in Frage stellt (s. 129)? Nietzsches Denken sei als „Theorie [...] bodenlos, wenn denn die kategoriale Unterscheidung zwischen Macht- und Geltungsansprüchen der Boden ist, auf dem sich *jede* theoretische Arbeit vollziehen muß.“ (154)
2. Ein zweites Argument beschäftigt sich mit der ästhetischen Moderne, der Nietzsche das Vorbild seiner Kritik entnimmt. Wenn Nietzsche versucht, das Eigene des Ästhetischen ganz von Wahrheit und Moral zu trennen, drängt er es so ins Irrationale, dass er darüber folgendes vergisst: „das Vernunftmoment, das sich im Eigensinn des radikal ausdifferenzierten Bereichs der avantgardistischen Kunst zur Geltung bringt“ (117); so sei auch moderne Kunst wie alles Moderne letztlich nicht vom Gehalt theoretischer und praktischer Vernunft zu trennen. Auch das ästhetische Geschmacksurteil als das „kritische Vermögen der Wertschätzung“ sei „ein Moment der Vernunft“ (119) und nicht das schlechthin Andere der Vernunft.

3. In ähnlichem Zusammenhang stellt Habermas die These in Frage, dass die Vernunft und ihr Anderes sich gegenseitig ausschließen. Vielleicht ist ihr Verhältnis vielmehr das der Dialektik, wo es nach These und Antithese noch eine Synthese gibt, in der Teile der These zwar negiert, aber auch auf höherer Ebene bewahrt sind. Wie bei Hegel das deutsche Wort *aufheben* eben *negieren, bewahren, auf einen höheren Level bringen* gleichzeitig bedeutet. Hinsichtlich der Nietzscheaner Heidegger und Bataille gibt Habermas zu bedenken, ob „sich das Andere der Vernunft, die Gegenkräfte des Seins oder der Souveränität, nicht am Ende doch nur als verdrängte und unterdrückte Momente der Vernunft selber zu erkennen geben“ (127) könnten. So versucht Habermas also alles in eine geläuterte Form der Vernunft einzugemeinden.
4. Ein weiterer Vorwurf ist der eine falschen Purismus. Wenn man Macht und Geltung kategorisch trennen will, keine Vermittlungen und Grautöne anerkennt, wird man überall in Geltungsansprüchen auch Anteile von Machtinteressen finden und so das Kind mit dem Bade ausschütten, und gar nichts mehr gelten lassen. Dabei ist alles immer in Vermittlung, keine Geltung ohne Macht, kein Macht ohne Geltung, so könnte man sagen.
5. Und fünftens schließlich mit Habermas' eigener Theorie wird gerade sein Konzept einer kommunikativ intersubjektiven Vernunft jene Form von Vermittlung und Verschränkung der divergierenden Momente. In der Sprachgemeinschaft gibt es immer Vernunft und Macht, „auch wenn die Diskursteilnehmer *unterstellen müssen*, dass unter den unausweichlichen Kommunikationsvoraussetzungen der argumentativen Rede nur der zwanglose Zwang des besseren Arguments zum Zuge kommt“ (156). Man dürfe nicht die „existierenden Formen kommunikativer Rationalität“ (155) außer Acht lassen. In ihr gehe es um Verständigung nicht Überwältigung, nicht steht ein Subjekt zum Objekt in einem Macht-, Verfügung- und Manipulationsverhältnis wie in der rein strategischen zweckrationalen Vernunft, sondern das Intersubjektive der Kommunikationsgemeinschaft löst die Aporien einer subjektzentrierten Vernunft ab. Die vorletzte Vorlesung trägt dann auch den bezeichnenden Titel: „Ein anderer Ausweg aus der Subjektphilosophie: kommunikative vs. subjektzentrierte Vernunft“ (344 ff.). Statt dem Exit radikale Vernunftkritik von Nietzsche und seinen Adepten also der bekömmlichere Ausweg von – in der Sprache von Habermas – „kommunikativ strukturierten Lebenswelten, die sich über das handgreifliche Medium verständigungsorientierten Handelns reproduzieren“; die Ablösung des „Paradigma[s] der Erkenntnis von Gegenständen durch das Paradigma der Verständigung zwischen sprach- und handlungsfähigen Subjekten“ (345).

Ob nun Nietzsche oder Habermas auf sie den größeren *zwanglosen Zwang des besseren Arguments* ausgeübt hat, überlasse ich nun Ihrer hoffentlich nicht zu machtverzerrten Vernunft.

Danke für die Aufmerksamkeit.