

Dietrich Böhler

## Über Geltungsansprüche und Sinnverstehen.

### Auch ein Nachruf auf Jürgen Habermas (1929-2026)

Interesse am Hans Jonas-Zentrum hatte Jürgen Habermas wohl nicht, wenngleich er eine kleine Korrespondenz mit Hans Jonas (vier Briefe von Habermas und zwei von Jonas)<sup>1</sup> und auch eine kurze mit Dietrich Böhler über Hans Jonas<sup>2</sup> geführt hatte. Wohl aber hatten Mitglieder des Jonas-Zentrums Interesse an ihm. Grund genug, auch an dieser Stelle seinen Denkweg zu erinnern. Hinzukommt, daß der Verfasser seit 1970 ab und an über ihn geschrieben, mancherlei von ihm gelernt und ihn gleich damals besucht hat.

Habermas lebte damals noch in Steinbach am Taunus. Ich war eingeladen von meinem Freund Joachim Perels und seiner Mutter Jutta, die im nahen Oberhöchstadt wohnten. So ergab es sich, daß Joachim, der Habermas aus Frankfurter Lehrveranstaltungen kannte, und ich gemeinsam zu ihm fuhren. Auf das Freundlichste von ihm empfangen, schilderte ich ihm die Lage am Philosophischen Institut der Universität des Saarlandes, die meinem Lehrer und Saarbrücker Professor Karl-Otto *Apel* buchstäblich Bauchschmerzen und bedrückendes Unwohlsein verursachte. Zunächst entgegnete Habermas: »Aber Karl-Otto will doch in der Provinz bleiben.« Ich schüttelte den Kopf und versicherte: »Jetzt nicht mehr.« Er war sichtlich überrascht, dachte nach und sagte dann spontan seine Unterstützung für eine Berufung Apels nach Frankfurt zu; und auch für mich, den Assistenzprofessor, würde es sicher eine Frankfurter Möglichkeit, sprich eine kleine Professur, geben.<sup>3</sup> Zum Smalltalk übergehend, flachste er dann mit mir: »Sie schreiben ja wie Bloch.« Ich lachte und entgegnete frech: »Und Sie wie Adorno, gerne mit dem obligaten Doppelpunkt, wobei zwischen den beiden Punkten die Geistesabwesenheit waltet.«

»Schwach transzendental«, wie er es seit »Erkenntnis und Interesse« selbst nennen konnte, und seit seiner Heidelberger Zeit als Nachfolger Hans-Georg *Gadamers* hermeneutisch orientiert, zumal aber weit frankfurterisch ausgreifend, war Habermas ein international gelesener Sozialphilosoph und hochgeschätzter Diskurspartner. Wir bewunderten ihn.<sup>4</sup> Er selbst hatte

---

<sup>1</sup> Nämlich von 1980 bis 1987. Die sechs überlieferten Briefe erscheinen in Band V/2 der KGA Hans Jonas.

<sup>2</sup> Zwei Briefe von Dietrich Böhler an Jürgen Habermas und dessen zwei Antwortschreiben im Juli 2019 (unveröffentlicht).

<sup>3</sup> Eine solche Frankfurter Möglichkeit kam dann aber nicht mehr in Betracht, weil ich doch kurz darauf auf eine ordentliche Professur an die Pädagogische Hochschule Berlin mit Überleitung an die Freie Universität berufen wurde.

<sup>4</sup> Vgl. Hauke Brunkhorsts Nachruf: »Weltgeist auf Papier. Zum Tode von Jürgen Habermas«, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, 4/2026, S. 49-58.

gerade den Begriff ›Diskurs‹ aus der philosophiehistorischen Versenkung hervorgeholt, neu theoretisch konturiert, weltweit popularisiert und zum Schlüsselbegriff des »Dritten Paradigmas der Philosophiegeschichte« (Apel)<sup>5</sup> gemacht: *Sein, Subjekt, Diskurs* bzw. Ontologie, Erkenntnistheorie, Kommunikationstheorie. Letztere entwickelte er als »Theorie des kommunikativen Handelns«, während die Apelschüler Kuhlmann und Böhler sie als »strikte Reflexion« (Kuhlmann) bzw. als »aktuale Dialogreflexion« (Böhler) ausbuchstabierten.

Ein epochaler philosophiegeschichtlicher Wandel war es oder, im Sinne einer Übertragung von Thomas Kuhns wissenschaftshistoriographischem Zentralbegriff auf die Philosophie, ein Paradigmenwechsel war es, als Jürgen Habermas und sein sieben Jahre älterer Freund, auch anfänglicher Mentor, Karl-Otto Apel den Begriff *Erkenntnisinteresse* in die Philosophensprache einführten. Damit wandelte sich die moderne, neukantianische Disziplin der Erkenntnistheorie in die pragmatische, von Apel bald transzendentalpragmatisch, von Habermas jedoch universalpragmatisch genannte Reflexion auf Bedingungen der Möglichkeit der Wissenschaft(en) bzw. der Erkenntnis überhaupt. Mit einem Mal ging es nicht länger um die theoretische Frage nach »reinen« Voraussetzungen der Erkenntnis, sondern um die praktisch relevante Einsicht, daß die notwendigen und konstitutiven *Fragestellungen* der Wissenschaft(en) verwoben sind mit ursprünglichen *leibhaften Handlungen* bzw. Eingriffen der möglichen und wirklichen Wissenschaftler, genauer: mit *Typen* solcher Eingriffe in Theorie und Praxis des Etwas-als-etwas-Erkennens. Apel sprach von dem »*Leibapriori*« (Merleau-Ponty) der wissenschaftlichen Erkenntnis, und Jürgen Habermas differenzierte dieses sogleich dreifach.

Habermas distanzierte sich von der bei Edmund Husserl »noch ungebrochenen Idee der interessefreien Erkenntnis von etwas *als* etwas« und unterschied in seiner Frankfurter Antrittsvorlesung vom 28.6.1965 »Erkenntnis und Interesse« – stillschweigend nach dem Beispiel von Max Scheler (»Die Wissensformen und die Gesellschaft«, 1926) – *drei »Erkenntnisinteressen«*: *das* »an der technischen Verfügung über vergegenständlichte Prozesse«, welches sich in der Bindung der *naturwissenschaftlichen Theorien* an (mögliche) Experimente ausdrückt, dasjenige »an der Erhaltung und der Erweiterung der Intersubjektivität möglicher handlungsorientierender Verständigung« in den *historisch-hermeneutischen*

---

<sup>5</sup> K.-O. Apel, *Paradigmen der Ersten Philosophie. Zur reflexiven – transzendentalpragmatischen – Rekonstruktion der Philosophiegeschichte*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 2011.

*Disziplinen* und das Erkenntnisinteresse an der Befreiung »aus der Abhängigkeit von hypostasierten Gewalten«, welches der *Ideologiekritik* und der *Psychoanalyse* zugrunde liege.<sup>6</sup>

Wenngleich dieser Ansatz in seinem späteren Wirken nicht mehr im Mittelpunkt steht, bildet er doch, ähnlich wie bei Apel<sup>7</sup>, einen wissenschaftsphilosophischen Hintergrund seines Denkens. Es ist dies ein Denken, das wie auch dasjenige Apels eben nicht mehr auf eine interesselose theoretische Einstellung (im Sinne der antiken *theoria*, der *kantischen* reinen Vernunft und Husserls reiner phänomenologischen Schau und Beschreibung) festgelegt ist, sondern sich davon energisch ablöst. Daß und in welchem Maße es profitiert von der Tradition der Anthropologie und Wissenssoziologie der zwanziger Jahre, zumal Max *Schelers*, läßt Habermas gut frankfurterisch im Dunkel.<sup>8</sup> Er hält es mit dem, ganz selbstverständlich daherkommenden, aber durchaus selbstbewußten Gestus des Neuanfangs.

In seiner Aufsehen erregenden Kritik an Karl *Popper*<sup>9</sup>, die er *Adorno* widmet, deklassiert er diskret dessen pauschale Positivismuskritik, die den Kritischen Rationalismus Poppers mit dem Logischen Positivismus in einen Topf wirft. Damit bereitet er den Weg für eine differenzierte Auseinandersetzung der Frankfurter Schule mit Popper, wie sie der Adorno-Schüler Albrecht *Wellmer* (1933-2018) dann auch in seiner Dissertation vorführt.<sup>10</sup>

Gewissermaßen provoziert und unterstützt in einem, nämlich transzendental reflektiert, wurde Habermas von Apel, der 1964<sup>11</sup> und 1966<sup>12</sup> wegweisende Vorträge hielt, die weithin zirkulierten und die er gern mit Habermas diskutierte. Angeregt und unterstützt von dem Norweger Hans *Skjervheim*, dessen Dissertation »Objectivism and the Study of Man«, Oslo 1959, sie begeistert aufgenommen haben, argumentierten sie scharfsinnig und scharf gegen den methodischen Objektivismus der Wiener Schule des Logischen Positivismus. In radikaler Ausprägung findet

---

<sup>6</sup> J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als ›Ideologie‹*, Frankfurt a.M. (edition suhrkamp) 1968, S. 146 ff., bes. S. 155-159.

<sup>7</sup> Vgl. z.B. K.-O. Apel, »Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik. Entwurf einer Wissenschaftslehre in erkenntnisanthropologischer Sicht«, in: Ders., *Transformation der Philosophie*, Bd. II: *Das Apriori der Kommunikationsgesellschaft*, Frankfurt a.M. 1973, S. 96-127.

<sup>8</sup> Auch im Buch *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a.M. 1968, fällt der Name Schelers nicht ein einziges Mal.

<sup>9</sup> J. Habermas, »Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik«, in: *Zeugnisse. Theodor W. Adorno zum sechzigsten Geburtstag*, Frankfurt a.M. (Europäische Verlagsanstalt) 1963, S. 489 ff.

<sup>10</sup> A. Wellmer, *Methodologie als Erkenntnistheorie*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1967.

<sup>11</sup> K.-O. Apel, »Die Entfaltung der ›sprachanalytischen‹ Philosophie und das Problem der ›Geisteswissenschaften‹«, Heidelberg 1964, abgedruckt in: Ders., *Transformation der Philosophie*, Bd. II, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1973, S. 28-95.

<sup>12</sup> Ders., »Szientistik, Heuristik, Ideologiekritik«, ebd., S. 96-127.

sich dieser in Rudolf Carnaps Aufsatz »On belief sentences«<sup>13</sup> von der Form »A glaubt/denkt/sagt, daß p«, vorgedacht aber in Wittgensteins »Tractatus logico-philosophicus«.<sup>14</sup>

In seiner genialen Sammelrezension »Zur Logik der Sozialwissenschaften«, zunächst 1967 als Sonderheft der seinerzeit von H.-G. Gadamer und Helmut Kuhn herausgegebenen »Philosophischen Rundschau« erschienen<sup>15</sup>, lieferte Habermas eine Darstellung und kritische Analyse verschiedener Formen des in den Sozialwissenschaften vorherrschenden Objektivismus.

Karl-Otto Apel ebnete den Weg von der antik-abendländischen *theoria*-Tradition (Ideenschau und theoretische Einstellung) hin zum Diskurs als strikt reflexivem Denken im Dialog. Er steht für den zweiten Paradigmenwechsel der Denkgeschichte. Während der erste epochale Paradigmenwechsel von der schauenden *Ontologie* zum schauenden Erkennen des »Subjekts« führte, um das der deutsche Idealismus kreist (*Kant, Hegel, Schelling*), leitet Apel zusammen mit Habermas, vorbereitet von Wilhelm von Humboldt, den Wechsel zum kritisch konsensorientierten *Reden und Argumentieren mit dem Anderen* (als Dialogpartner) ein. Die von ihm begründete *Transzendentalpragmatik*, die »*Universalpragmatik*« von Habermas und dann die von beiden profitierende transzendente *Diskurspragmatik*<sup>16</sup> rekonstruieren die notwendigen Voraussetzungen (kantisch: die *Bedingungen der Möglichkeit*, modern: die Sinnbedingungen) des Denkens, Redens und Argumentierens, welche wir, ganz unvermeidlich, immer schon ins Spiel bringen, wenn wir über »etwas als etwas« (*Heidegger*) reden bzw. schreiben.

Es sind dies insbesondere die von Habermas – zuerst 1971 – ins Bewußtsein gehobenen »*universalen Geltungsansprüche*«<sup>17</sup> auf Verständlichkeit, sachliche Wahrheit, moralische Richtigkeit bzw. Gerechtigkeit und auf Anerkennung der Anderen als prinzipiell Gleichberechtigter. Daraus ergibt sich die rechtlich und politisch fundamentale Verbindung von

---

<sup>13</sup> R. Carnap, *Philosophy and Analysis*, Oxford 1954, S. 129 ff.

<sup>14</sup> Dazu K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Bd. II, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1973, S. 45 ff. Ders., *Paradigmen der Ersten Philosophie. Zur reflexiven – transzendentalpragmatischen – Rekonstruktion der Philosophiegeschichte*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 2011, S. 57 ff.

<sup>15</sup> J. Habermas, »Zur Logik der Sozialwissenschaften«, in: *Philosophische Rundschau*, Sonderheft: Beiheft 5, Tübingen (J.C.B. Mohr) 1967. Wiederveröffentlicht unter dem Titel » Ein Literaturbericht (1967): Zur Logik der Sozialwissenschaften«, in: J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1970, S. 71-310.

<sup>16</sup> D. Böhler, *Rekonstruktive Pragmatik. Von der Bewußtseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion: Neubegründung der praktischen Wissenschaften und Philosophie*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1985. Ders., *Verbindlichkeit aus dem Diskurs. Denken und Handeln nach der Wende zur kommunikativen Ethik – Orientierung in der ökologischen Dauerkrise*, Freiburg/München (Verlag Karl Alber) 2014.

<sup>17</sup> J. Habermas, »Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz«, in: Ders. u. N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1971, S. 101–141.

Grundrecht(en) und Grundpflicht(en): die zu achtende *Würde des Menschen*, wie sie in Artikel 1 des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland als »Verpflichtung aller staatlichen Gewalt« festgehalten ist. Diese ethische Bindung von Politik und Recht übt zudem eine sittliche und gesellschaftlich-kulturelle *Drittwirkung* auf das Verhalten der Bürger aus, genauer gesagt: Sie soll eine solche Wirkung ausüben, und zwar ausnahmslos, so daß sie sich auch erstreckt auf das Verhalten der Einwanderer, welche Einbürgerung begehren.

Habermas war es, der die »verschwiegene Orthodoxie«, wie er die Frankfurter Schule *Horkheimers* und *Adornos* verschämt nannte, dadurch überwand, daß er zweierlei ins Zentrum der Philosophie, zumal der Praktischen Philosophie und Sozialphilosophie rückte: *Geltungsansprüche* und *Sinnverstehen*. Die Geltungsansprüche beziehen sich auf Wissen. Das Sinnverstehen geht sowohl dem Wissen als auch dem Glauben voraus. Auf der *Grundlage verstandenen Sinns*, also von etwas *als* etwas Bestimmtem, können wir etwas, das wir erkannt zu haben meinen, *wissen*. Auch an etwas *glauben* können wir nur auf der Grundlage schon verstandenen Sinns, nämlich an etwas Bestimmtes, das wir für bedeutsam halten. Sowohl glauben wie wissen kann ein Mensch nur, weil er schon verstanden hat. Das ist das Apriori des Vorverständnisses: Jeder denkt und handelt auf dem Boden einer realen Kommunikationsgemeinschaft bzw. auf der Basis eines Ineinanders mehrerer Kommunikationsgemeinschaften (wie Familie, Berufskontext, Religion, Sprachgemeinschaft, Nation, Welt).<sup>18</sup>

Das Erfolgsgeheimnis der *christlich-abendländischen* Kultur, der ausschlaggebende Grund für ihre Weltbedeutung, besteht wohl darin, daß sie ein dynamisches Wechselverhältnis von Wissen und Glauben freigesetzt hat. Dadurch konnte – einzigartig in der Weltgeschichte – eine dynamische Kultur des *Fortschritts zur Freiheit* entstehen. Von Hegels Rechtsphilosophie und Geschichtsphilosophie bis zu Habermas' Alterswerk<sup>19</sup> ist das Denken davon in Atem gehalten, von der Französischen Revolution bis zum deutschen Grundgesetz wird die europäische Gesellschaft davon bewegt und wohl stets bewegt werden.

Diese Bewegung erhält ein weiteres Ziel, wird gewissermaßen konservativ revolutionär, weil sich in Philosophie und Gesellschaft ein Bewußtsein für die *Folgenverantwortung des Fortschritts* entwickelt hat. Hans Jonas ist es, der deutsch-jüdisch-amerikanische Philosoph (1903-1993), dem wir die philosophische Klärung und Bestimmung dieses Ziels verdanken:

---

<sup>18</sup> Dazu mein Briefwechsel mit Vittorio Hösle in: D. Böhler, *Was gilt?*, Freiburg/München (Karl Alber) 2019, S. 124-149.

<sup>19</sup> J. Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, 2 Bde., Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 2019.

»Das Prinzip Verantwortung«, Frankfurt a.M. (Insel) 1979. Jonas überschreitet damit den gesellschaftstheoretischen Denkraum der Frankfurter Schule, dem Habermas verpflichtet blieb. Der Diskurs orientiert sich nun nicht länger nur an Freiheit und Fortschritt, sondern bemißt diese sogleich an der Verantwortung für die *Umwelt* und mithin für die Zukunft, die beides sein soll, menschen- *und* naturfreundlich.<sup>20</sup> Die lebendige Natur, von der doch die Lebensansprüche künftiger Generationen abhängen, spielen im Denken der »Kritischen Theorie« und auch in dem ihres aufgeklärtesten, gesellschaftstheoretisch weit ausgreifenden Vertreters keine normative Rolle.

Letztlich ist es wohl das in seinen Arbeiten intensiv reflektierte Beziehungsgeflecht von Geltungsansprüchen und Sinnverstehen, das Habermas' Denken bleibend bedeutsam macht.

---

<sup>20</sup> Nicht zuletzt norwegische Denker, denen eine besondere Sensibilität für die Natur und die Integrität des Lebens ebenso zu eigen ist wie für die von der Kritischen Theorie namhaft gemachten gesellschaftlichen Probleme, machten darauf aufmerksam, z.B. Jon Helleenes.