

*Jürgen Habermas*, Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Mit einem Vorwort zur Neuauflage. 1. Aufl. Frankfurt/M. 1990 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 891).

Die erstmals 1962 im Luchterhand Verlag veröffentlichte Habilitationsschrift „Strukturwandel der Öffentlichkeit“ von Jürgen Habermas hat bis 1987 insgesamt 17 Auflagen erfahren. Sie gehört unbestritten zu den bedeutsamen Werken der sozialwissenschaftlichen Literatur aus dem Umfeld der „Kritischen Theorie“. Nachdem inzwischen auch die 17. Auflage seit längerer Zeit vergriffen ist, erscheint nun im Suhrkamp-Verlag (der Luchterhand Verlag wurde verkauft) erneut eine unveränderte Auflage des Werkes, allerdings mit einem ausführlichen Vorwort (11-50) versehen.

Im „Strukturwandel der Öffentlichkeit“ hatte Habermas seinerzeit den Versuch unternommen, über die Kategorie „Öffentlichkeit“ als einem entscheidenden Organisationsprinzip unserer politischen Ordnung einen systematischen Verständniszugang zur sozialstaatlichen Massendemokratie und ihren möglichen Entwicklungsperspektiven zu gewinnen. Die Idee der Öffentlichkeit, wie sie sich im Prozess bürgerlicher Aufklärung und Emanzipation herausgebildet hat, zielt grundsätzlich auf Rationalisierung von Herrschaft im öffentlichen Raisonement. Freilich hat sich in der gesellschaftlichen Entwicklung von der bürgerlichen Gesellschaft hin zur sozialstaatlichen Massendemokratie ein entscheidender Strukturwandel der Öffentlichkeit vollzogen. Öffentlichkeit läßt sich nicht mehr durch das öffentliche Raisonement von Privatleuten herstellen, da in der sozialstaatlichen Industriegesellschaft der Kommunika-

tionszusammenhang öffentlich rätionalisierender Privatleute nicht zuletzt durch den Einfluß der Massenmedien und durch die Macht gesellschaftlicher Gruppen zerrissen ist. Habermas hat die Öffentlichkeit unserer modernen Gesellschaft von daher konsequent als vermachtete Arena beschrieben. Adornos Theorie der Massenkultur lieferte ihm dazu entscheidende Deutungsmuster. Einen Ausweg aus dieser für ein normatives Selbstverständnis einer demokratischen Gesellschaft widersprüchlichen Situation sieht Habermas nur in einer radikalen Demokratisierung der gesellschaftlichen Gruppen und Verbände und insbesondere in der demokratischen Kontrolle der Wirtschaft. Im Hintergrund dieser Forderung steht die von Habermas im Anschluß an Wolfgang Abendroths Gesellschaftstheorie gehegte Hoffnung, der demokratische und soziale Rechtsstaat könne in der Zukunft zu einer sozialistischen Demokratie weiterentwickelt werden.

Nach 30 Jahren lassen sich diese Hoffnungen so nicht mehr aufrecht erhalten. Überprüft man nämlich die normative Vorstellung von der Selbstorganisation einer Gesellschaft, in der schließlich auch die Trennung von Staat und Wirtschaftsgesellschaft aufgehoben wird, auf dem Hintergrund der tatsächlich eingetretenen Verschränkung beider Systeme, dann werden Revisionen an der damals dargestellten Konzeption des Strukturwandels der Öffentlichkeit notwendig. Die Überzeugung, nach der die demokratische Kontrolle über die Wirtschaftsprozesse eine Privatautonomie auch für die ökonomisch unselbstständigen Massen sichern sollte, wird von Habermas jetzt mit einem großen Fragezeichen versehen. Diese Überzeugung sei zu stark einem hegelmарxistischen Totalitätsdenken

verbunden gewesen. Tatsächlich entziehe sich eine funktional ausdifferenzierte Gesellschaft aber allen holistischen Konzepten. Im übrigen zeige der Zusammenbruch des Staatssozialismus, „daß ein modernes marktgesteuertes Wirtschaftssystem nicht beliebig von Geld auf administrative Macht und demokratische Willensbildung umgepolt werden kann, ohne daß seine Leistungsfähigkeit gefährdet würde“ (27). Die Bürokratisierungs- und Verrechtlichungsphänomene, wie sie sich inzwischen im Sozialstaat zeigen, offenbaren ebenfalls, daß staatliche Eingriffe nicht beliebig in Handlungsbereiche ausgedehnt werden können, die sich strukturell gegen rechtliche und administrative Regelungen sperren.

An der prinzipiellen Richtigkeit der damaligen Analyse einer vermachten Öffentlichkeit hält Habermas weiterhin fest. Das Publikumsverhalten müsse jedoch differenzierter beurteilt werden. Die Perspektive nämlich, nach der sich das Publikum vom kulturrationierenden zum kulturkonsumierenden Publikum gewandelt habe, sei zu eindimensional und übersehe die „Resistenzfähigkeit“ (30) und das „kritische Potential“ (30), das auch in einem Massenpublikum vorhanden sei. So habe beispielsweise die Medienforschung und die Kommunikationssoziologie bzgl. der sozialen Effekte des Fernsehens ein sehr viel differenzierteres Bild vermittelt, das mit der Kategorie vom kulturkonsumierenden Publikum nicht ausreichend erfaßt werden kann.

Damit ändern sich auch die Perspektiven zukünftiger gesellschaftlicher Entwicklung. Im Schlußkapitel des Strukturwandels der Öffentlichkeit hatte Habermas die Auffassung vertreten, daß nur intern demokratisierte Verbände

und Parteien Träger einer „kritischen Publizität“ in einer ansonsten vermachten Öffentlichkeitsarena sein könnten. Sie seien so etwas wie „virtuelle Knotenpunkte einer noch regenerationsfähigen öffentlichen Kommunikation“ (32). Jetzt orientiert sich Habermas eher an jenen Vernunftpotentialen, die es in der kommunikativen Alltagspraxis freizulegen gilt. Hier meint er jene sozialintegrative Kraft der Solidarität aufspüren zu können, die gegen die Steuerungsmedien Geld und administrative Macht zur Geltung zu bringen ist. Die gesamtgesellschaftliche Zielsetzung wird damit bescheidener, manche würden vielleicht auch sagen, realistischer: „Ziel ist nicht mehr schlechthin die ‘Aufhebung’ eines kapitalistisch verselbständigten Wirtschafts- und eines bürokratisch verselbständigten Herrschaftssystems, sondern die demokratische Eindämmung der kolonialisierenden *Übergriffe* der Systemimperative auf lebensweltliche Bereiche.“ (36)

Die normativen Grundlagen für eine kritische Gesellschaftstheorie sollen nicht mehr in einer sozialistischen Zukunftsperspektive gefunden werden, sondern Habermas will sie jetzt in seiner in den vergangenen Jahrzehnten differenziert ausgearbeiteten Theorie des kommunikativen Handelns und des Diskurses sichtbar machen. Damit ist der veränderte theoretische Rahmen angegeben, in dem auch der Strukturwandel der Öffentlichkeit neu formuliert werden kann. Entscheidend für eine normativ angelegte Demokratietheorie ist die Ermöglichung und Gewährleistung öffentlicher Diskurse, da nur über den Diskurs normative Geltungsansprüche einzulösen sind. Notwendig dafür ist die Institutionalisierung öffentlicher Diskursmöglichkeiten auf der Ebene des demokratischen Rechtsstaates. Diese Institutio-

nalisationen müssen jedoch immer durchlässig bleiben für die sie umgebende politische Kommunikation. Solche Kommunikation geschieht vor allem auch in informellen Guppen, z.B. in Bürgerinitiativen, auf Akademien, in Kirchen und Gewerkschaften. Nur wenn politisch verfaßte Willensbildung von spontanen, nicht vermachten Kommunikationsströmungen nicht abgetrennt ist, lassen sich die diskurstheoretischen Erwartungen, nämlich ein vernünftiges Ergebnis zu erzielen, auch einlösen. Grundlegend ist bei Habermas in diesem Zusammenhang das Vertrauen auf die „Produktivkraft Kommunikation“ und auf die Verknüpfungspotentiale des Diskurses. Ohne dieses Vertrauen macht es letztlich keinen Sinn, an der Möglichkeit einer diskurstheoretischen Umformulierung normativer Demokratietheorien festzuhalten. „Diskurse herrschen nicht. Sie erzeugen eine kommunikative Macht, die die administrative nicht ersetzen, sondern nur beeinflussen kann“ (44).

Mit einem so veränderten theoretischen Rahmen meint Habermas nun auch genauer erklären zu können, wie der im Strukturwandel der Öffentlichkeit idealtypisch herausgearbeitete Anspruch bürgerlicher Öffentlichkeit unter den Bedingungen einer demokratischen Massengesellschaft aufrechterhalten werden kann. An dieser Stelle gewinnt die unter dem Stichwort „Zivilgesellschaft“ geführte Diskussion eine Schlüsselfunktion für Habermas. Im Kern besteht die Zivilgesellschaft aus jenen meinungsbildenden Gruppierungen, die als nicht-staatliche und nicht-wirtschaftliche Zusammenschlüsse auf freiwilliger Basis eine Sphäre bilden, in der Kommunikation stattfindet, die zu verantwortlichem Handeln befähigt. Hier jedenfalls liegt für Habermas offensichtlich das Analo-

gon zum Raisonement der Privatleute, das den klassischen Begriff bürgerlicher Öffentlichkeit bestimmte. Nicht umsonst versuchen totalitäre Systeme auch unter Einsatz ihrer Geheimdienste Kontrolle über die kommunikative Praxis der Bürger zu gewinnen und ihnen einen rechtlich gesicherten Rahmen für diese Praxis zu verweigern. In den westlichen Demokratien haben diese meinungsbildenden freiwilligen Assoziationen innerhalb des demokratischen Rechtsstaates ihren institutionellen Rahmen. Das Problem ist hier, ob in der von den Massenmedien weitgehend beherrschten Öffentlichkeit für die verschiedenen Gruppen der Zivilgesellschaft ausreichend Räume und Möglichkeiten gewahrt bleiben, um mit der politischen und wirtschaftlichen Medienmacht zu konkurrieren. Diese Frage ist nicht ohne genauere Untersuchungen zu beantworten. Die Funktion der Massenmedien wird inzwischen von Habermas nicht mehr so negativ eingeschätzt, wie zur Zeit, als Adornos Theorie der Massenkultur noch die unbefragte Verstehensgrundlage lieferte. So brachten beispielsweise die revolutionären Ereignisse im Ostblock vor allem mithilfe von Fernsehübertragungen ihre Wirkungen hervor. Die Menschen, die demonstrierten, konnten ihre revolutionäre Gewalt nur in dem Maße entfalten, „wie sie durchs Fernsehen in eine ubiquitäre Präsenz verwandelt wurde.“ (49)

Würde Habermas den Strukturwandel unter diesen Prämissen noch einmal schreiben, so würde vermutlich der Ausblick – wie er abschließend selbst feststellt – etwas weniger pessimistisch sein als vor 30 Jahren, auch wenn der Abschied vom sozialistischen Weg wohl endgültig besiegelt ist.

*Helmuth Rolfes*

*Hans-Joachim Höhn*, Vernunft – Glaube – Politik. Reflexionsstufen einer Christlichen Sozialethik, (F. Schöningh) Paderborn 1990, 296 Seiten

Wenn „Öffentlichkeit“ in einem qualifizierten Sinn als der gesellschaftliche und geistige Raum verstanden wird, in dem die Belange des einzelnen und der menschlichen Gemeinschaft ohne Zwang oder Manipulation besprochen werden und die Menschen ihren Interessen in den Grenzen gleicher Freiheit nachgehen können, dann gehören insbesondere Fragen, die Entscheidungen über Leben und Tod betreffen, in das öffentliche Gespräch. Das betrifft vor allem auch das Politische, das sich inzwischen „so weit in die Bereiche der unverfügbaren Lebensbedingungen hinein (erstreckt), daß es nicht mehr bloß den Politikern überlassen bleiben darf“ (219).

Risikogesellschaft, Krise der Vernunft und der Moderne, eindimensionaler (instrumenteller) Fortschrittsbegriff, Ausdehnung der technischen Verfügungsmacht bis in ihre Unbeherrschbarkeit hinein; solche und ähnliche Stichworte kennzeichnen das heutige ethisch-politische Zentralproblem: Kann der Mensch noch eine Zukunft verantworten, die er durch Entscheidungen und Handlungen in der Gegenwart mit einem unwiderruflichen Gefahrenpotential belastet? Damit ist auch das Grunddilemma jeder Sozialethik benannt: Die Notwendigkeit einer intersubjektiv verbindlichen Ethik ist noch nie so dringend gewesen, die Möglichkeit ihrer rationalen Begründung schwieriger denn je (52). Aufgabe einer christlichen Sozialethik ist nach Höhn die Verknüpfung von Sozialtheorie, praktischer Philosophie und Theologie. Ihre Grundoptionen heißen: Nicht weitere Ausdehnung

der technischen Verfügungsmacht und des Verfügungswissens, sondern schonender und bewahrender Umgang mit der Natur sowie Ausweitung sozialer Verständigungsmöglichkeiten und des Verständigungswissens (35f. und 63).

Durch kritische Fortentwicklung der sog. Diskursethik, wie sie von Karl-Otto Apel, Dietrich Böhler und Wolfgang Kuhlmann entwickelt und entfaltet worden ist, will Höhn zu einer „komprehensiven Ethik“ gelangen, in der „das Andere“ der Vernunft nicht das Unvernünftige ist, sondern als „das durch die Ratio an der Grenze der Vernunft Erfahrene und in ihrem Licht Gesehene“ (154) zur Geltung kommen soll. In drei Grundschritten wird dieses Programm entfaltet: „Zunächst ist zu klären, wie sich sinnhaftes und geltungsfähiges Handeln überhaupt aufbaut, welcher Logik es folgt und ob zu dieser Logik auch die Beachtung eines moralischen Sollens zählt. Danach bleibt zu überlegen, welche Arten ethisch relevanter Rationalität es neben dem Typus der diskursiven Vernunft gibt, auf die sich die sittliche Qualifikation sozialen Handelns ebenfalls beziehen muß. Diese Analysen ergeben schließlich den Rahmen, in dem die Kriterien einer sozialethischen Gesellschaftskritik ermittelt werden können“ (74).

Im Ergebnis werden die ethischen Kernstrukturen des christlichen Glaubens ermittelt: es ist diakonisches provokativ-kommunikatives und solidarisches Handeln. Durch Abkehr von den Ordnungsprinzipien einer Massengesellschaft und Konstruktion einer „Gegenöffentlichkeit“ soll sich Glauben gesellschaftlich produktiv auswirken, so daß nicht nur in den christlichen Gemeinschaften, sondern durch ihr Einwirken auf die Umwelt

schließlich dort selbst menschliches Miteinander gelingt (191).

Bei aller Grundsätzlichkeit der Überlegungen scheut Höhn auch vor Konkretionen nicht zurück. So wird etwa festgestellt, das in einer vernünftigen Sozialordnung ausbalancierte Verhältnis von Freiheit und Gleichheit könne „am ehesten in einem sozial ‘temperierten’ marktwirtschaftlich funktionierenden Sozialsystem“ (127) verwirklicht werden. An anderer Stelle wird die Restauration einer vor-aufklärerischen Sexualmoral als untauglich zur Bekämpfung des Aidsproblems bezeichnet (221). Um sich nicht dem Ideologievorwurf oder dem Vorwurf einer repressiven Moral auszusetzen, wird der Kirche in der Abtreibungsdiskussion empfohlen, mit dem auch von Nichtchristen als vernünftig einsehbaren Grund zu argumentieren, „daß es niemanden zusteht, den Begriff ‘Mensch’ willkürlich (‘Fristenlösung’) oder restriktiv (‘soziale Indikation’) festzulegen“ (261).

Nicht nur solche Beispiele zeigen, wie notwendig und schwierig zugleich die Herstellung einer kommunikativen Öffentlichkeit bei der Erörterung und Lösung heutiger gesellschaftlicher Grundprobleme ist.

Eine zentrale Unentschlossenheit auf theologischem Feld wirkt sich bis ans Ende aus: Wie ist das Verhältnis von Wahrheitserkenntnis und Tun der Wahrheit zu bestimmen? Ist erstere Voraussetzung für letzteres (so 43), oder muß das Verhältnis von Aktion und Kontemplation, von Politik und Mystik dialektisch verstanden werden (so 44)? Höhns abschließendes „Plädoyer für die Einheit von Theorie und Praxis kirchlicher Sozialverkündigung“ (269-272) ließe sich nämlich auch dahingehend wenden, insbeson-

dere die Bedeutung und Funktion der Kommunikationsmedien selbst in diesem Prozeß noch intensiver zu bedenken und in Rechnung zu stellen.

*Werner Krob*