

# **Patriotische Erregung oder Friedhofsruhe des rationalen Diskurses?**

Zur Rolle der politischen Emotionen bei Charles Taylor,  
Martha Nussbaum und Jürgen Habermas

---

*Jens Bonnemann*

Zur Frage der Emotionalisierung des Politischen möchte ich in meinem Beitrag philosophische Ansätze miteinander ins Gespräch bringen, die sich unter diesem Gesichtspunkt auf den ersten Blick buchstäblich, wie Feuer und Eis zueinander verhalten. Ich werde die Universalismus-Kritik von Martha Nussbaum und Charles Taylor in den Fokus rücken und im Anschluss daran diskutieren, inwiefern deren Einwände auf Jürgen Habermas' Konzeption der kritischen Öffentlichkeit und des praktischen herrschaftsfreien Diskurses zutreffen. Polemisch, ja geradezu karikierend zugespitzt bringt Nussbaum die gemeinsame Kritik auf den Punkt, wenn sie Habermas vorwirft, dass die Teilnehmer:innen seines praktischen Diskurses in ihrer Distanziertheit und Emotionslosigkeit eigentlich lebende Tote – also Zombies – sein müssten.

In einem ersten Schritt sollen die Bedingungen für eine gelingende Demokratie im multikulturellen Zeitalter aus der Perspektive der kommunitaristischen Ansätze von – in chronologischer Reihenfolge – zunächst Taylor und dann Nussbaum skizziert werden. Beide formulieren auf der Grundlage ihrer eigenen Position jeweils eine Kritik an Habermas' Politikverständnis, das den Voraussetzungen eines moralischen Universalismus verpflichtet bleibt. Taylor und Nussbaum stimmen nicht zuletzt darin überein, dass sie ihre sozial-, wie auch moralphilosophischen Theorien von Anfang an als Gegenentwürfe zu einem solchen Universalismus konzipieren – sei dieser nun wie bei John Rawls liberalistischer oder eben wie bei Habermas diskursethischer Provenienz.

Im zweiten Teil des vorliegenden Aufsatzes wende ich mich dann dem strittigen Ansatz von Habermas zu. Indem ich jenes Präriefeuer der patriotischen Emotionen, das nach Taylor und Nussbaum überhaupt erst einmal das politische Gemeinwesen auf Betriebstemperatur bringen kann, mit jener viel geschmähten Eiswüste des deliberativen Diskurses konfrontiere, diskutiere ich im Zuge dessen die Stichhaltigkeit und Berechtigung der kommunitaristischen Habermas-Kritik. Auf diese

Weise will ich schließlich der Frage nachgehen, ob politische Emotionen bei Habermas tatsächlich prinzipiell ausgeschlossen sind oder ob ihnen nicht vielmehr trotz aller Einwände ein konstitutiver systematischer Stellenwert innerhalb seiner politischen Diskurstheorie zukommt.

## 1. Charles Taylor – gutes Leben oder gerechtes Tun?

Was das zentrale Anliegen des Kommunitarismus ist, lässt sich als Einstieg recht gut mit einem kurzen Seitenblick auf Émile Durkheim zeigen. Wenn Durkheim aus religionssoziologischer Perspektive nach den sakralen Wurzeln der moralischen Geltung gesellschaftlicher Normen fragt, so bringt er auf diesem Wege die soziale Funktion der Religion zutage, die darin liegt, dass sie ihren einzelnen Mitglieder:innen eine kollektive Identität verleiht und damit zugleich die Bindungskräfte einer Gesellschaft bereitstellt. Es ist letztlich also das identitätsverbürgende, religiöse Bewusstsein, das den sittlichen Konsens und damit den sozialen Zusammenhalt einer Gesellschaft hervorbringt. Aber bereits für Durkheim stellt sich die Frage, auf welche Weise unter den Voraussetzungen der Moderne, die tendenziell alle traditionellen Sozialbeziehungen zur Auflösung bringt, überhaupt noch ein Gemeinschaftsgefühl möglich sein kann.<sup>1</sup>

Im Zuge der Säkularisierungsbewegung soll einerseits die Welt nicht mehr traditionell-religiös, sondern vernunftbestimmt – eben ›weltlich‹ – eingerichtet werden, andererseits werden die Menschen zum Selbstbewusstsein ihrer Freiheit geführt. In der Vertragstheorie von Thomas Hobbes über John Locke bis hin zu John Rawls ist das liberalistische Menschenbild vorherrschend, demzufolge der Einzelne in erster Linie seinen Eigennutz verfolgt und deshalb in seinem Mitmenschen nur einen Konkurrenten sieht, der sich bestenfalls nicht in die je eigene Interessensphäre einmischt. Wie können solche Einzelkämpfer:innen zu einem Gefühl der Zusammengehörigkeit und Solidarität finden, wenn der Staat nicht aufgrund ihres grenzenlosen Egoismus der inneren Auflösung anheimfallen soll? Die Frage nach der Quelle der bindenden Kräfte stellt sich in aller Schärfe, da der Staat selbst offensichtlich solche Bindungen nicht mit den Mitteln des Rechtszwangs herstellen kann, ohne seinen freiheitlichen Charakter zu verlieren und hinter die Schwelle der Aufklärung zurückzufallen. Ernst-Wolfgang Böckenförde hat dieses Problem mit dem folgenden viel zitierten Satz auf den Punkt gebracht: »Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.«<sup>2</sup>

1 Vgl. Émile Durkheim: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1994.

2 Ernst-Wolfgang Böckenförde: »Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation«, in: ders., *Recht, Staat, Freiheit. Erweiterte Ausgabe*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2006, S. 112.

Der Kommunitarismus – den neben Martha Nussbaum und Charles Taylor auch Alasdair MacIntyre und Michael Walzer vertreten – hat nun in seiner Blütezeit in den 1980er und 1990er Jahren versucht, in der Übereinstimmung faktisch vorhandener Wertüberzeugungen eine neue Grundlage für gesellschaftliche Solidarität zu finden. Die zentrale Frage lautet demzufolge: Wie viel an Gemeinschaft, also wie viel an gemeinsamem Werthorizont, benötigen liberale Gesellschaften, um ihren Zusammenhalt zu sichern? Allerdings handelt es sich bei dieser Debatte zwischen dem Kommunitarismus auf der einen Seite und dem Liberalismus – mit seinen zeitgenössischen Hauptvertretern John Rawls und Ronald Dworkin – auf der anderen Seite genau genommen um einen Familienstreit, denn der Kommunitarismus plädiert keineswegs für eine Abkehr von der liberalen Demokratie. Vielmehr will er ganz entschieden auf die seiner Ansicht nach vergessenen kommunitären Grundlagen innerhalb moderner liberal-demokratischer Gesellschaften aufmerksam machen. Wonach Taylor sucht, ist, wie er selbst erklärt, »eine etwas komplexere und reichere Version des Liberalismus«.<sup>3</sup>

Anders als MacIntyre, der sich für eine Reaktualisierung der aristotelischen Tugendethik und eine weitreichende Identifikation des Einzelnen mit den sozialen Rollen des jeweiligen Gemeinwesens ausspricht,<sup>4</sup> knüpft Taylor an republikanische Traditionen bei Hegel oder Tocqueville an: Es geht hierbei weniger um ein Übergewicht der Gemeinschaft als vielmehr um eine Balance zwischen dem Individuellen und dem Sozialen. Gegen das liberalistische Menschenbild macht Taylor geltend, dass die Identität als ein freies und autonomes Individuum von bestimmten kulturellen Voraussetzungen abhängig ist, die geschaffen, aufrechterhalten und stabilisiert werden müssen. Wer also seinen Status als freies Individuum schützen will, muss sich darum für solidarisch mit jener Gesellschaft erklären, die das Recht auf Individualität garantiert. An dieser Stelle soll die Religion das Staffelholz an den Patriotismus übergeben: Gerade weil auf die sozialintegrative Wirkung der Religion kein Verlass mehr ist, übernimmt nun der moderne Patriotismus die vakante Aufgabe, ein Solidaritätsgefühl hervorzubringen: »Der moderne demokratische Staat verlangt demnach ein gesundes Maß an Patriotismus, eine kräftige Identifikation mit dem Gemeinwesen und die Bereitschaft, ihm etwas zu opfern«.<sup>5</sup>

Bereits bei diesem Zitat wird deutlich, in welchem Ausmaß die Positionen von Habermas und Taylor voneinander abweichen: Aufgrund der Legitimationsproble-

3 Charles Taylor: »Demokratie und Ausgrenzung«, in: ders., *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002, S. 43.

4 Vgl. vor allem Alasdair MacIntyre: *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1995.

5 Charles Taylor: »Nationalismus und Moderne«, in: ders., *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002, S. 150. Siehe hierzu auch Walter Reese-Schäfer, *Grenzgötter der Moral. Der neuere europäisch-amerikanische Diskurs zur politischen Ethik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997, S. 278.

me moderner Demokratien sucht Habermas Zuflucht zu einer *formalen* Ethik, welche jegliche Abhängigkeit von einer besonderen kulturellen Lebensform abschütteln will: »In dieser Auffassung gibt es keinen Platz für den in der Tradition durchaus üblichen Begriff des Guten im Sinne des guten Lebens oder im Sinne des Guten als Gegenstand unserer Liebe oder Loyalität.«<sup>6</sup> Diesen Schritt hält Habermas, wie Taylor erläutert, für unvermeidlich, denn für ihn ist eine solche Ausblendung »das einzige Bollwerk gegen chauvinistische und ethnozentrische Vorstöße im Namen der jeweiligen Lebensform, Tradition oder Kultur.«<sup>7</sup> In Abgrenzung zu einer formalen und prozeduralen Ethik versteht sich nun Taylors Ethik ausdrücklich als *substantiell*, weil sie Fragen des guten Lebens in den Mittelpunkt rücken will.<sup>8</sup> Jeder kulturellen Lebensform liegt – so heißt es weiter – eine anthropologische Konzeption zugrunde, aus der sich bestimmte moralische und politische Prinzipien ableiten lassen: »[U]nsere Überlegungen über die Zwecke, die wir anerkennen *sollen*, gehen untrennbar mit Betrachtungen darüber einher, was wir als Menschen *sind*.«<sup>9</sup>

Wichtig ist in diesem Zusammenhang Taylors Gegenüberstellung von so genannten *schwachen* und *starken* Wertungen: Während schwache Wertungen sich auf dasjenige beziehen, was für mich angenehm und nützlich ist, orientieren sich starke Wertungen an einem bestimmten Ich-Ideal. Für starke Wertungen ist also die Frage entscheidend, wer das eigentlich ist, für den etwas angenehm oder nützlich ist, und ob ich jemand sein will, für den solche Entscheidungen an erster Stelle stehen. Wer also zwischen Erdbeertorte und Schwarzwälder Kirschtorte schwankt, sieht sich veranlasst, eine schwache Wertung zwischen zwei Leckereien vorzunehmen, während derjenige, der zweifelt, ob eine den ganzen Tagesablauf beherrschende Naschsucht wirklich mit seinem Selbstverständnis und seinem Ideal eines guten Lebens übereinstimmt – wie Taylor sagen würde –, in einem starken Sinne wertet: »Motivationen oder Wünsche zählen nicht nur aufgrund der Anziehungskraft der Ziele, sondern auch aufgrund der Lebensweise und des Subjekttypus, denen die Wünsche eigentlich entsprechen.«<sup>10</sup> Keineswegs müssen starke Wertungen dabei immer einen moralischen Charakter haben, vielmehr kann es

6 Charles Taylor: *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1999, S. 152.

7 Ebd., S. 170.

8 Charles Taylor: »Sprache und Gesellschaft«, in: Axel Honneth und Hans Joas (Hg.), *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns. Erweiterte und aktualisierte Ausgabe*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002, S. 45.

9 Ebd. S. 49.

10 Charles Taylor: »Was ist menschliches Handeln?«, in: ders., *Negative Freiheit. Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1999, S. 24.

auch einfach schlichtweg um die Frage gehen, ob mein Handeln einem Image oder einem ästhetischen Stil gerecht wird.<sup>11</sup>

Worin sieht Taylor nun die Gefahr, wenn man wie Habermas die Ethik auf die Frage nach dem richtigen Tun beschränkt und im Gegenzug jene Frage ausklammert, wodurch für einen einzelnen Menschen oder eine Gruppe von Menschen das Leben lebenswert wird? Zunächst einmal folgt daraus eine weitreichende Konsequenz für das Verständnis von Rationalität: Sobald eine jede Orientierung am Guten ausgeschaltet wird, »muss unser Begriff des vernünftigen praktischen Denkens ein prozeduraler sein«.<sup>12</sup> Noch gravierender ist jedoch, dass eine solche Reduktion des Bereichs der Moral schließlich auch auf das Menschenbild übergreift, das einem solchen Ansatz zugrunde liegt: So folgt Habermas dem »Ideal des desengagierten Selbst, das nicht nur die es umgebende Welt, sondern auch seine eigenen Gemütsbewegungen und Neigungen, Ängste und Zwangsvorstellungen zu objektivieren und dadurch eine Art von Distanz und kühler Gefäßtheit zu erreichen vermag, die es ihm gestattet, ›vernünftig‹ zu handeln.«<sup>13</sup>

Was übrig bleibt, ist Taylor zufolge ein rational verkürztes Subjekt, das sich ausschließlich am zwanglosen Zwang des besseren Arguments orientiert, keine starken Wertungen und daher keine Identität aufweist, und schließlich ohne Gefühle der Sympathie, Antipathie und Solidarität innerhalb seiner sozialen Verhältnisse nur noch ein verstümmeltes menschliches Leben führt. Bei einem so unparteiischen und neutralen Subjekt drängt sich dann schließlich die Frage auf, aufgrund welcher Motivation es überhaupt noch an einem rationalen Diskurs teilnimmt, der für bestehende Handlungskonflikte eine konsensuelle Lösung zu finden versucht.

Abgesehen von einer Reduktion des Vernunft- und des Subjektbegriffs attestiert Taylor Habermas schließlich auch noch einen »pragmatischen Selbstwiderspruch«<sup>14</sup>: Einerseits sei das Verfahren der Diskursethik durch Freiheit, Altruismus

11 Vgl. Hartmut Rosa: *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*, Frankfurt a.M. & New York: Campus 1998, S. 103. Insofern bereits unsere Wahrnehmung von starken Wertungen durchtränkt ist, hält Taylor eine strikte Trennung von Deskription und Evaluation für unzulässig und spricht daher von einer »moralischen Phänomenologie« (Taylor: *Quellen des Selbst*, S. 133). Gemeint ist damit: Wenn ich die Einstellung einer völlig neutralen Wahrnehmung einnehmen, die Wertdimension des Wahrgenommen ausblenden und mich nur noch an naturwissenschaftlich relevante Fakten halten würde, dann wäre ich nicht einmal mehr in der Lage zu verstehen, was sich vor meinen Augen abspielt: »Sind wir ohne Begriffe wie ›Mut‹ oder ›Großzügigkeit‹ außerstande, nutzbringend nachzudenken oder das Handeln der Menschen erhellend zu begreifen und zu erklären, dann sind Mut oder Großzügigkeit eben reale Merkmale der Welt« (ebd., S. 134).

12 Ebd. S. 165.

13 Ebd. S. 47.

14 Ebd. S. 170.

und Universalismus motiviert – also von Werten, die in einer bestimmten Kultur verwurzelt sind. Andererseits gerät die Diskursethik, die prinzipiell alle Werte ausklammert, nun in die paradoxe Situation, solche Werte wie Freiheit, Altruismus und Universalismus im Namen dieser Werte selbst auszuschließen.

Während Habermas' Ethik im Grunde den Weg einer – wie Paul Ricœur es genannt hat – »Säuberungsstrategie«<sup>15</sup> einschlägt, mit der – ähnlich wie bei Kant die Pflicht von jeder Neigung – die Argumentation von jeder kulturellen Konvention befreit werden soll, geht Taylor in die entgegen gesetzte Richtung: Worauf es ihm ankommt, ist nicht die Überwindung des kulturellen Kontextes durch den Aufstieg in den rationalen Diskurs, sondern vielmehr die explizite Artikulation der eigenen starken Wertungen. Und während für Habermas eine wertfreie, völlig neutrale Haltung der Königsweg ist, um in einer multikulturellen Gesellschaft gerechte und unparteiische Lösungen zu finden, die niemanden diskriminieren, birgt für Taylor jede kulturelle Identität immer auch die Wahrscheinlichkeit einer Hierarchisierung von Lebensformen – wobei er sich betont vorsichtig ausdrückt: »Es kann sein, daß eine Lebensform als erfüllter angesehen wird, eine andere Weise des Fühlens und Handelns als reiner, eine Art des Fühlens oder Lebens als tiefer, ein Lebensstil als bewundernswerter, eine gegebene Forderung als absoluter Anspruch im Gegensatz zu anderen, die bloß relative Ansprüche stellen usw.«<sup>16</sup>

Um unsere einzelnen moralischen Reaktionen verständlich und diskutabel zu machen, schlägt Taylor also eine explizite Artikulation des jeweiligen Werthorizonts vor. Welche starken Wertungen liegen meinem Handeln und Urteilen zugrunde? Was setze ich voraus, wenn ich eine Lebensform als erstrebenswert ansehe, ein bestimmtes Handeln als lobenswert oder verwerflich ansehe usw.? Zwar ist der moralische Rahmen, der auf diese Weise offengelegt wird, historisch und kulturell variabel, aber kein menschliches Leben kommt ohne einen solchen Rahmen aus. Die Frage ›Wer bin ich?‹ findet, wie Taylor erläutert, ihre Antwort in einer Auskunft darüber, dass ich jemand bin, für den dieses und jenes von Bedeutung ist, der sein Handeln an diesen oder jenen Werten orientiert und sich auf diese oder jene Weise mit einer bestimmten sozialen Gruppe und einer bestimmten kulturellen Lebensform – ob Katholizismus oder Anarchismus – identifiziert: »Definiert wird meine Identität durch die Bindungen und Identifikationen, die den Rahmen oder Horizont abgeben, innerhalb dessen ich von Fall zu Fall zu bestimmen versuchen kann, was gut oder wertvoll ist oder was getan werden sollte bzw. was ich billige oder ablehne.«<sup>17</sup> Es lässt sich also festhalten: Unser Selbst hängt mit dem

15 Paul Ricœur: *Das Selbst als ein Anderer*, München: Wilhelm Fink 2005, S. 346.

16 Taylor: *Quellen des Selbst*, S. 44.

17 Ebd. S. 55. Von einer radikalen Selbstwahl im Sinne des Existentialismus unterscheiden sich deshalb die starken Wertungen bei Taylor, weil sie eben nicht *entworfen*, sondern vielmehr in einer bestimmten Gemeinschaft *entdeckt* werden, der man sich zugehörig fühlt (vgl. Taylor,

Sinn für das Gute zusammen und entwickelt sich im Zusammenleben mit anderen Menschen. Folglich kommt es zu einer Identitätskrise, wenn jener moralische Rahmen, das Fundament des Handelns und Urteilens, erodiert.

Aus der anthropologisch-ethischen Position, die Taylor im Blick auf die aktuelle Situation moderner westlicher Demokratien entwickelt, ergibt sich also eine ganze Reihe von kritischen Fragen an die Adresse von Habermas: Muss ich den Rahmen, innerhalb dessen ich meine Urteile und mein Handeln orientiere, vollständig hinter mir lassen, um an einem rationalen, herrschaftsfreien Diskurs teilnehmen zu können? Anders gefragt, bin ich nur dann ein wahrhaftiger, d.h. neutraler Diskursteilnehmer, wenn ich nach Taylor eigentlich nicht mehr weiß, wer ich bin? Welchen Sinn macht überhaupt noch ein Diskurs, der eine Lösung für moralische Handlungskonflikte finden will, wenn die Teilnahme an ihm eigentlich voraussetzt, dass ich jegliche Motivation für moralisches Urteilen und Handeln verloren habe? Reicht das logische Argument aus, um moralisch Stellung zu beziehen, wenn es ansonsten keinen orientierenden Rahmen gibt? Welche Auseinandersetzungen können ohne einen solchen Rahmen überhaupt noch aufkommen, die dann innerhalb des Diskurses argumentativ überprüft werden können?

Aus dem Blickwinkel von Taylors Philosophie würde jedenfalls nur ein Mensch ohne irgendeinen moralischen und identitätsverbürgenden Rahmen aus starken Wertungen die Voraussetzungen für die Teilnahme an einem rationalen Diskurs im Sinne von Habermas erfüllen. Denn nur ein solches Subjekt wäre tatsächlich ein wahrhaft neutraler, unparteiischer und darum gerechter Diskursteilnehmer, für den ausschließlich die logische Stichhaltigkeit des Arguments zählt. Jedoch ist Taylor zufolge ein Mensch, der keinerlei starke Wertungen mehr kennt, ganz im Gegenteil völlig unfähig zu jeglicher Kommunikation: »Eine Person ohne jeglichen Rahmen [...] stünde außerhalb unseres Raums sprachlicher Kommunikationsmöglichkeiten; sie hätte keinen Standort in dem Raum, in dem wir anderen uns befinden. Nach unserer Anschauung hätten wir einen pathologischen Fall vor uns.«<sup>18</sup> Es ist also festzuhalten: Je qualifizierter ein Mensch nach Habermas für den rationalen Diskurs wäre, umso pathologischer und völlig unfähig zu jeglichem rationalen Diskurs wäre er nach Taylor. Genau genommen ist für den letzteren ein Mensch ohne starke Wertungen, also eine vollends rational geläuterte Person, sogar ein »Monstrum«<sup>19</sup>.

---

»Was ist menschliches Handeln?«, S. 29-38). In Abgrenzung etwa zur Auffassung von Søren Kierkegaard, demzufolge das Leben in der Gemeinschaft das Selbst-sein nivelliert, hält es Taylor hingegen für ausgeschlossen, dass jemand allein für sich ein Selbst sein kann (vgl. Taylor, *Quellen des Selbst*, S. 71). Ganz im Gegenteil wird man seiner Ansicht nach umso mehr ein Selbst, je mehr man sich ins soziale Leben vertieft – und sei es auch nur die Gemeinschaft der einsamen Philosophen (vgl. ebd. S. 74f).

18 Taylor: *Quellen des Selbst*, S. 62.

19 Ebd., S. 63.

Eine weitere Frage, die die angeführte Habermas-Kritik nahelegt, von Taylor aber stillschweigend unter den Teppich gekehrt wird, lautet: Wie würden Habermas und Taylor solche Fälle beurteilen, in denen Menschen aus – wie man mit Taylor sagen müsste – ganz unterschiedlichen moralischen Räumen miteinander diskutieren, um anlässlich dringender Handlungskonflikte eine friedliche Einigung zu erzielen? Sind solche Räume füreinander durchlässig, oder ist ein sinnvolles Gespräch nur innerhalb ein und desselben moralischen Raums möglich? Welchen Gewinn sollte von Taylors Artikulation des eigenen Horizonts mit der jeweiligen Hierarchisierung von Lebensformen zu erwarten sein, wenn es um die Suche nach einer befriedenden Lösung im Rahmen eines gemeinsamen Gesprächs geht? Bei Taylor bleibt hier nur die Suche nach starken Wertungen, die den jeweiligen partikularen Lebensformen gemeinsam wären. Die Auskünfte darüber, wie man sich eine solche Suche vorstellen soll, bleiben jedoch eher vage. Im Vergleich dazu hat sich Martha Nussbaum weitaus genauer zu der Frage geäußert, wie unterschiedliche kulturelle Lebensformen zu einer Übereinstimmung finden können.

## 2. Martha Nussbaum – lieber Patriot als lebendig tot?

Noch stärker als Taylor betont Martha Nussbaum die Bedeutung emotionaler Bindungen zum Gemeinwesen, aber im Zuge dessen spitzen sich nun auch die Einwände gegenüber Habermas so weit zu, dass seine Position geradezu ins Holzschnittartige, wenn nicht Groteske verzerrt wird. Zunächst erfolgt in Nussbaums Argumentation ein Schulterschluss mit Taylor durch die zentrale These, dass liberale Demokratien nur dann stabil sein können, wenn sie in der emotionalen Basis ihrer Staatsbürger verwurzelt sind.<sup>20</sup> An dieser Stelle kommt wiederum wie bei Taylor der Patriotismus ins Spiel, der als Gegengewicht zu den egoistischen Interessen des Individuums fungiert, die im Liberalismus vorherrschend sind: »Patriotismus ist ein starkes Gefühl, das der Nation gilt. Er ist eine Form von Liebe und unterscheidet sich somit von der einfachen Bejahung oder Anerkennung von Prinzipien. Diese Liebe beinhaltet das Gefühl, daß die Nation *einem selbst* gehört und daß sich ihre Rituale gewöhnlich auf dieses Wir-Gefühl beziehen.«<sup>21</sup>

Angesichts der Bedeutung der emotionalen Verbundenheit wundert es dann auch nicht, wenn Nussbaum die Qualität des politischen Lebens daran bemisst,

20 Martha Nussbaum: *Politische Emotionen. Warum Liebe für Gerechtigkeit wichtig ist*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2016, S. 13. Während sich bei Taylor zum Thema der politischen Emotionen nur weit verstreute Bemerkungen in ganz unterschiedlichen Schriften finden, untersucht Nussbaum dieses Thema mit systematischem Anspruch und anhand von zahlreichen detaillierten Einzelanalysen in eben jener voluminösen Monografie, die schon durch ihren Titel darauf hinweist, dass sie einschlägig für dieses Forschungsfeld ist.

21 Ebd. S. 316.

inwieweit in ihr Verhältnisse realisiert sind, die denen in einer Familie möglichst nahekommen: »Patriotische Gefühle bedeuten, daß die Bürger einander als Familie annehmen und gemeinsame Ziele verfolgen.«<sup>22</sup> Diese Orientierung am Ideal der Familie provoziert natürlich kritische Fragen, denn in Familien sind zweifellos asymmetrische und hierarchische Verhältnisse vorherrschend, und über unmündige Kinder wird dementsprechend paternalistisch entschieden. Wäre jemand in einer politischen Führungsposition in seinem Verhältnis zu den Bürger:innen vergleichbar mit einem Vater, der besser weiß, was für die Kinder gut ist, als die Kinder selbst?

Um nach dieser kritischen Überlegung den roten Faden wieder aufzunehmen: Entscheidend für Nussbaums Gegenposition zu Habermas ist selbstverständlich, dass ihrer Auffassung nach das gemeinwohlorientierte Handeln weder primär aus der Orientierung an abstrakten Ideen noch aus der Überzeugungskraft rationaler Gründe folgt. Vielmehr beruht es ganz entscheidend auf einer explizit *emotionalen* Anteilnahme – nämlich dem Patriotismus. Jedoch stellt Nussbaum damit keineswegs die Geltung von solchen Ideen wie Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit in Abrede. Aber ihrer Auffassung nach können diese abstrakten kognitiven Gehalte nur dann als Leitlinien eines politischen Gemeinwesens wirksam sein, wenn sie in narrativen, bildlichen oder auch musikalischen Darstellungen konkretisiert werden. Ideen sind Nussbaum zufolge also nur handlungsorientierend, wenn sie Emotionen wecken; und Emotionen wecken sie nicht durch rationale Argumentation, sondern allein durch anschauliche Darstellungen.<sup>23</sup>

Dasselbe gilt auch für die Nation selbst, die weniger ein ideeller Gehalt ist, über den sich diskutieren lässt, als vielmehr ein anschauliches Narrativ, das Emotionen weckt, welche sich durch den Charakter des Patriotismus auszeichnen. Genauer denkt Nussbaum hierbei an eine Erzählung über die Vergangenheit, über Freundschaft und Leiden, die Überwindung anfänglicher Feindseligkeit und den Beginn einer friedlichen Kooperation. So kann zwischen Gruppen mit – wie Taylor sagen würde – unterschiedlichen moralischen Räumen eine Brücke der Verständigung geschlagen und eine friedliche Übereinkunft hervorgerufen werden, wenn in Erzählungen deutlich vor Augen geführt wird, dass man in der Vergangenheit für dieselben Ideale gekämpft und gelitten hat und daher zumindest in früheren Jahren eine Überschneidung zwischen den verschiedenen moralischen Räumen vorhanden gewesen sein muss:<sup>24</sup> »Eine nationale Erzählung basiert häufig auf politischen Idealen, die sich alle Bürger, auch die neuen Einwanderer, zu eigen machen können.«<sup>25</sup> Bei Nussbaum wird also viel deutlicher als bei Taylor, wie aus kom-

---

22 Ebd. S. 322.

23 Vgl. ebd. S. 337 und S. 578.

24 Vgl. ebd. S. 315 und S. 320.

25 Ebd. S. 325.

munitaristischer Perspektive die Identifikation ganz unterschiedlicher kultureller Lebensformen mit einem politischen Gemeinwesen konzipiert werden kann. Dabei fällt allerdings auf, dass der Frage, auf welche Weise bestimmte Ideale motivierend wirken können, weitaus mehr Gewicht zukommt als der Frage, wie sich diese Ideale überhaupt begründen und rechtfertigen lassen.

Wie Nussbaum einräumt, gibt es zweifellos auch diskriminierende Erzählungen, die einige Gruppen als bösartig oder geringwertig darstellen.<sup>26</sup> Die naheliegende Frage, wie unentwirrbar diese Erzählungen mit bestimmten Lebensformen verknüpft sein mögen, interessiert sie allerdings nicht besonders, stattdessen wird in einem unverwüstlichen Optimismus schlichtweg die Verbreitung alternativer Erzählungen empfohlen, welche den diskriminierten Gruppen im Gegenzug eine respektvolle und inkludierende Darstellung zuteilwerden lassen: Es kommt eben nur darauf an, »daß die Erzählung über die Geschichte und die aktuelle Identität der Nation niemanden ausschließt.«<sup>27</sup>

Um diese Gegentherapie zu untermauern, erinnert Nussbaum an jenen Pluralismus von Lebensformen, Glaubensrichtungen und Subkulturen, der von Anfang an konstitutiv für das US-amerikanische Selbstverständnis gewesen sein soll. Mit einer gewissen Hemdsärmeligkeit fügt sie hinzu, dass dieses multikulturelle Selbstverständnis eine schlussendlich immer wieder zuverlässige Grundlage für die Integration ethnischer, religiöser oder auch sexueller Minderheiten bietet. Insofern die amerikanische Tradition wie kaum eine andere für den Schutz von Minderheiten und die Verteidigung der Freiheit steht, haben – wie Nussbaum ermahnt – die US-Amerikaner:innen jedenfalls allen Grund, auf ihre Kultur stolz zu sein.<sup>28</sup> Und um das häufig geäußerte Bedenken zu zerstreuen, dass der Patriotismus die Tendenz zum Chauvinismus in sich trägt, genügt es nach Nussbaum daran zu erinnern, dass die USA ähnlich wie Frankreich oder Großbritannien auf eine lange Tradition zurückblicken können, in der die universellen Prinzipien von Demokratie und Liberalismus untrennbar mit dem kulturellen Selbstverständnis verbunden sind. Mit anderen Worten, wer die USA liebt, der wird die Freiheit des Einzelnen achten und ein universalistisches Menschenbild vertreten: »Wir müssen die Kritikfähigkeit früh und kontinuierlich üben, unsere Bewunderung dafür zeigen und deutlich machen, daß freies kritisches Denken und nicht herdenmäßiger Gehorsam das Kennzeichen des wahren Patrioten ist.«<sup>29</sup>

Spätestens an dieser Stelle wird aber eine Schwachstelle an dieser Konzeption deutlich, die sich auch schon in Taylors weitaus weniger ausgearbeiteter Patriotismustheorie ahnen lässt: So würden Nussbaum und Taylor wohl insistieren, dass

---

26 Ebd. S. 322.

27 Ebd. S. 325.

28 Ebd. S. 331.

29 Ebd. S. 333.

die Anhänger des Ku-Klux-Klan oder der Alt-Right-Bewegung, in denen Patriotismus und Rassismus miteinander eine unheilvolle Ehe eingehen, die amerikanische Tradition gründlich missverstehen und sich völlig zu Unrecht als Patrioten bezeichnen. Hier stellt sich aber dann die Frage, ob ihr eigenes Verständnis von Kultur und Patriotismus nicht schlichtweg unterkomplex ist. Wie Nussbaum selbst einräumt, zeichnet sich die amerikanische Kultur durch einen Pluralismus aus, aber es sind wohl berechtigte Zweifel angebracht, ob allen diesen verschiedenen Strömungen, die hier zusammenfließen, tatsächlich ein universalistisches und liberales Menschenbild zugrunde liegt. Um dies an einem konkreten Beispiel zu veranschaulichen: Für amerikanische Patrioten wie etwa Nussbaum verlangt die amerikanische Kultur die Gleichbehandlung aller Menschen; für manch andere, die sich ebenfalls amerikanische Patrioten nennen, verlangt sie hingegen die Privilegierung der weißen und protestantischen Bevölkerung.

Nussbaum kann nun zwar angesichts dieser Differenzen am Maßstab des Universalismus zwischen einem ›guten‹ und einem ›schlechten‹ Patriotismus unterscheiden, aber es würde ihr weitaus schwerer fallen, Gründe dafür anzuführen, dass der *schlechte* Patriotismus eigentlich *überhaupt kein* Patriotismus ist, weil er sich etwa zu Unrecht auf kulturelle Gehalte der amerikanischen Tradition beruft. Eben deshalb spaltet er sich aber in eine ganze Reihe von sehr unterschiedlichen und bisweilen äußerst bizarren Versionen auf. Infolgedessen wird es auch fraglich, ob der Patriotismus wirklich noch jene sozialintegrative Aufgabe erfüllen kann, die ihm nach Nussbaum zukommt. Wenn das, was in den verschiedenen Varianten des amerikanischen Patriotismus geliebt wird, streng genommen nicht dieselbe Nation bzw. nicht dasselbe Idealbild einer Nation ist, kann der Patriotismus schlechthin dann überhaupt noch Solidarität zwischen den Bürger:innen garantieren oder wird er nicht stattdessen zur Quelle von Dissens und Feindseligkeit? Insgesamt ist wohl festzuhalten, dass Nussbaums nahezu vorbehaltlose Befürwortung des amerikanischen Patriotismus unterkomplex und zu optimistisch ist, weil sie erstens nicht klärt, inwiefern die einheitsstiftende Wirkung des Patriotismus seiner Vielfältigkeit, ja Widersprüchlichkeit widersteht, und weil sie zweitens die Relevanz seiner diskriminierenden Varianten unterschätzt.

Wenn bereits für die USA ein nicht-diskriminierender Patriotismus alles andere als selbstverständlich ist, wie verhält es sich erst in solchen Ländern, in denen die Kultur nicht die Möglichkeit hatte, über Jahrzehnte, wenn nicht Jahrhunderte mit einem universellen und liberalen Menschenbild zusammenzuwachsen? Dass der Universalismus z. B. in Deutschland ein völlig kulturfremder Exportartikel ist, behauptet noch vor etwas mehr als 100 Jahren eine politische Kampfschrift von Thomas Mann, die unter dem Titel *Betrachtungen eines Unpolitischen* erschienen ist: Der spätere Literaturnobelpreisträger beklagt hier den Import fremder politischer Institutionen wie Demokratie und Liberalismus, der angeblich die kulturelle Eigenart Deutschlands verfälscht. Mit hochtrabendem Pathos wird verlautbart,

»daß die Demokratie im westlichen Sinn und Geschmack bei uns landfremd ist, ein Übersetztes, das »nur in der Presse vorhanden« und niemals deutsches Leben und deutsche Wahrheit werden kann.«<sup>30</sup> Die Freiheit eines jeden Volkes, so heißt es weiter, kann schließlich nur darin bestehen, nach seinem »eigenen Lebensgesetz« leben zu dürfen. Und aus diesem Grund soll auch Deutschland unbehelligt vom »französischen« Universalismus seine eigene Vorstellung von Freiheit und seine eigenen politischen Einrichtungen entwickeln dürfen.<sup>31</sup>

Wie immer man darüber urteilen mag – Thomas Mann selbst hat nur wenige Jahre später schon ganz andere Töne angeschlagen<sup>32</sup> –, deutlich wird in dieser Klage, dass längst nicht in allen Ländern Demokratie und Liberalismus als etwas aufgefasst wird, das auf dem Boden der eigenen Kultur hervorgewachsen ist. Es kommt daher auch nicht von ungefähr, wenn Habermas einen grundsätzlichen Vorbehalt gegenüber der Orientierung an einer kulturellen Tradition äußert: »Auf die Formel des »Alle für Einen, und Einer für Alle« kann sich die Formel »Führer befehl, wir folgen Dir« – wie auf den Plakatsäulen meiner Jugend in Nazi-Deutschland – reimen, weil in dem traditionalistischen Sinn von Solidarität die Genossenschaft mit der Gefolgschaft verflochten blieb.«<sup>33</sup>

Während für Taylor und Nussbaum die universalistische Diskurstheorie jegliche solidarische Verbundenheit mit einer identitätsverbürgenden kulturellen Lebensform eliminiert und damit implizit ein sehr verkürztes Menschenbild geltend macht, zeigt sich in diesem Zitat von Habermas bereits in aller Schärfe, welche Vorbehalte gegenüber dem Gemeinschaftsgefühl für ihn letztlich wegweisend geworden sind. Ebenso salopp wie plakativ gesprochen, läuft die Debatte zwischen Habermas und dem Kommunitarismus zunächst darauf hinaus, die Gefahren zu großer emotionaler Wärme und die Gefahren zu großer emotionaler Kälte für den Bereich des politischen Lebens gegeneinander auszuspielen.

Auf der Grundlage ihrer Theorie der politischen Emotionen formuliert Nussbaum jedenfalls eine äußerst rigorose Kritik an der Diskursethik, die viele Parallelen zu der von Taylor aufweist, aber weitaus schrillere Töne anschlägt, denn in ihrem Fazit charakterisiert sie schließlich Habermas' Diskursteilnehmer:innen

30 Thomas Mann: *Betrachtungen eines Unpolitischen*, Frankfurt a.M.: Fischer 2001, S. 290.

31 Vgl. ebd.

32 Gegenüber der konservativ-nationalen Position in den *Betrachtungen eines Unpolitischen* von 1918 setzt Mann bereits 1922 in seiner Rede »Von deutscher Republik« einen Kontrapunkt und bekennt sich zur Weimarer Republik: »Mein Vorsatz ist, ich sage es offen heraus, euch, sofern das nötig ist, für die Republik zu gewinnen und für das, was Demokratie genannt wird, und was ich Humanität nenne« (Thomas Mann: »Von deutscher Republik«, in: ders., *Essays Bd. 2. Für das neue Deutschland. 1919-1925*, Frankfurt a.M.: Fischer 1993, S. 133).

33 Jürgen Habermas: »Gerechtigkeit und Solidarität. Zur Diskussion über »Stufe 6«, in: ders., *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991, S. 70f.

sogar als lebende Tote. Wer an dieser Stelle allerdings eine ausführliche und detaillierte Auseinandersetzung mit der Position dieses Philosophen erwartet, wird gründlich enttäuscht. Nussbaum verneint zunächst mit aller Entschiedenheit, dass Habermas überhaupt den Emotionen für seine politische Konzeption irgendeine Relevanz zugesteht. In einem nächsten Schritt bietet sie dann eine Erklärung für diese Emotionslosigkeit an und schlägt hierfür einen ebenso weiten wie philosophiehistorisch äußerst überraschenden Bogen von Habermas zu Marc Aurel, dem römischen Kaiser und Philosophen der Stoa.

Die Verwandtschaft zwischen beiden Denkern soll nämlich darin bestehen, dass sich bei Marc Aurel bereits dieselbe abstrakte und emotionslose Lebenseinstellung findet, der Nussbaums Deutung zufolge auch Habermas in heutiger Zeit immer noch verpflichtet ist. Genaugenommen beschränkt sich die Habermas-Kritik nur auf die Behauptung ebendieser Gemeinsamkeit: Um Gerechtigkeit und Unparteilichkeit walten zu lassen, unterdrückt Marc Aurel, wie Nussbaum erläutert, jegliche emotionale Verbundenheit mit der Familie, der Stadt oder der Region – ja, sogar die Begeisterung für seine Lieblingssportmannschaft.<sup>34</sup> »Um so weit zu kommen, dass wir uns um alle Menschen in gleicher Weise kümmern, müssen wir, wie Marcus deutlich macht, die starke Bindung an die eigene Region systematisch abschaffen: an die Familie, die Stadt, die Gegenstände der Liebe und des Begehrens [...]. Sich Parteilichkeit abzugewöhnen, bedeutet, sich unter Geschlechtsverkehr nur das Aneinanderreiben von Eingeweiden vorzustellen: Es verlangt, daß man verlernt, an einer besonderen Sache Freude zu haben oder ihr besondere Bedeutung beizumessen.«<sup>35</sup>

Weil der römische Kaiser für alle Untertanen mit derselben Aufmerksamkeit Sorge tragen und jegliche Bevorzugung und damit Ungerechtigkeit vermeiden will, begibt er sich schließlich in eine völlig leere, gefühlsarme und einsame Welt, in der kein Platz für irgendeine Liebe zu einem Besonderen ist – und damit weder für Freundschaft noch für Solidarität. Wie Nussbaum betont, ist so ein leib- und freudloser Mensch eigentlich ein lebender Toter: »Da Marcus jedes sinnliche Interesse an Körpern, Sportmannschaften, Familie und Nation verloren hat, tritt er in eine merkwürdige Welt ein, eine zwar sanfte und unaggressive, dafür aber einsame und hohle Welt [...]. Und das läuft auf einen Tod mitten im Leben hinaus. Denn nur in einem todesähnlichen Zustand ist moralische Läuterung möglich.«<sup>36</sup> Und ebenso wie der Kaiser Marc Aurel nur gerecht und unparteiisch sein kann, wenn er jegliches Gefühl der Liebe, Freundschaft und Solidarität unterdrückt, so ist – diesen Schluss legt Nussbaum nahe – ein jeder Mensch aus Fleisch und Blut

34 Nussbaum: *Politische Emotionen*, S. 339.

35 Ebd. S. 340.

36 Ebd. S. 341.

erst dann imstande, an einem rationalen Diskurs, so wie Habermas ihn sich vorstellt, teilzunehmen, wenn er sich von jeder emotionalen Bindung löst und in einen solchen todesähnlichen Zustand übergeht.

### 3. Die Eiswüste des deliberativen Diskurses bei Habermas oder: Ist nur ein Mensch ohne Liebe ein wahrhaft gerechter Mensch?

In der zweiten Hälfte dieses Aufsatzes will ich nun der Frage nachgehen, ob Taylors und Nussbaums Vorwurf berechtigt ist, dass in Habermas' politischer Philosophie keinerlei Platz für Gefühle der Solidarität ist, weil die Voraussetzungen seiner Diskurskonzeption die Teilnehmenden zu völlig desengagierten, nahezu toten Vernunftsubjekten zusammenschrumpfen lassen. Für diese Diagnose spricht immerhin schon einmal, dass Habermas' Diskursethik wie jede deontologische Moral nicht einfach nur blind für Fragen nach dem guten Leben ist, sondern sie in voller Absicht und ganz methodisch ausschließt: Das Verfahren des Diskurses kann eben nur Neutralität, Unparteilichkeit und Gerechtigkeit garantieren, wenn es im Gegenzug Sympathie und Antipathie, Solidarität und Patriotismus ignoriert.

Dem entspricht ferner auch ganz und gar der *formalistische* Charakter der Diskursethik, denn, wie Habermas selbst hervorhebt, sie beschreibt nichts weiter als ein Verfahren der moralischen Argumentation bzw. die Bedingungen, »unter denen jeweils die Beteiligten selbst eine vernünftige Antwort finden könnten.«<sup>37</sup> Die Reduktion der Moral auf ein solches Verfahren ist für Habermas gerade der zuverlässigste Weg, eine Unparteilichkeit der Urteilsbildung zu gewährleisten: »Formalistische Ethiken geben eine Regel oder ein Verfahren an, wonach festgelegt wird, wie man einen moralisch relevanten Handlungskonflikt unparteilich – eben unter dem moralischen Gesichtspunkt – beurteilen kann.«<sup>38</sup> Weiterhin sind es rationale Gründe und selbstverständlich nicht etwa Gefühle irgendwelcher Art, die für das Verfahren der Urteilsbildung überhaupt eine Rolle spielen – und folglich sieht Habermas in dem Verweis auf normative Richtigkeit einen »wahrheitsanalogen Geltungsanspruch«<sup>39</sup>: nämlich die Voraussetzung, »daß die Wahl von Normen begründet werden kann.«<sup>40</sup> Aus diesem Grund ist die Diskursethik *kognitivistisch*:

37 Jürgen Habermas: »Erläuterungen zur Diskursethik«, in: ders., *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991, S. 124.

38 Habermas: »Gerechtigkeit und Solidarität«, S. 54.

39 Jürgen Habermas: »Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?«, in: ders., *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991, S. 11.

40 Jürgen Habermas: »Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm«, in: ders., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1983, S. 76.

»Moralische Sätze oder Äußerungen haben, wenn sie begründet werden können, einen kognitiven Gehalt.«<sup>41</sup>

Ferner soll diese Ethik *universalistisch* sein, denn der rationale Diskurs befolgt die Argumentationsregel eines so genannten Universalisierungsgrundsatzes – und dieser lautet: »Jede gültige Norm muß der Bedingung genügen, daß die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihrer *allgemeinen* Befolgung für die Befriedigung der Interessen *jedes* Einzelnen voraussichtlich ergeben, von *allen* Betroffenen zwanglos akzeptiert werden können.«<sup>42</sup> Entsprechend den Vorwürfen von Taylor und Nussbaum setzt freilich die Universalisierung voraus, dass der eigene Lebenshintergrund, dem man emotional und kulturell verbunden ist, weit hinter sich gelassen wird. Wie Habermas selbst ausdrücklich bemerkt, verlangt jene Verallgemeinerung, die mit dem deontologischen Standpunkt einhergeht, von den Beteiligten, »den sozialen und geschichtlichen Kontext ihrer je besonderen Lebensform und ihrer partikularen Gemeinschaft zu *überschreiten* und die Perspektive *aller* möglicherweise Betroffenen einzunehmen.«<sup>43</sup>

Der nahe liegende Verdacht, es handle sich bei dem Universalitätsanspruch der Diskursethik schließlich doch nur um einen ethnozentrischen Fehlschluss, soll dabei durch den Rückgang auf notwendige Rationalitätsunterstellungen entkräftet werden, die als »transzendente Nötigung«<sup>44</sup> zu begreifen sind und als solche jeden binden, der sich überhaupt auf eine Argumentation einlässt. So sieht Habermas die Keime einer universalistischen Moral in dem Verhältnis der Subjekte innerhalb des kommunikativen Handelns angelegt: Die Teilnehmenden eines kommunikativen Handelns müssen sich wechselseitig »als *zurechnungsfähige Personen* anerkennen«<sup>45</sup>, die ihre Geltungsansprüche rational, also durch das Angeben von Gründen, einlösen können. Diese notwendigen Voraussetzungen von Reziprozität und Symmetrie fasst Habermas in der folgenden Formel zusammen: »Handle verständigungsorientiert und lasse jedem die kommunikative Freiheit, zu Geltungsansprüchen Stellung zu nehmen.«<sup>46</sup>

Da diese ›Grammatik der Kommunikation‹ nicht nur einer bestimmten Sprache und Lebensform verpflichtet ist, gilt sie universell und liefert hiermit die Grundlage für den moralischen Diskurs: »Konzepte wie Wahrheit, Rationalität,

41 Jürgen Habermas: »Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral«, in: ders., *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1999, S. 11.

42 Jürgen Habermas: »Was macht eine Lebensform rational?«, in: ders., *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991, S. 32 (Hervorhebung von Habermas).

43 Habermas: »Erläuterungen zur Diskursethik«, S. 124.

44 Jürgen Habermas: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1998, S. 18.

45 Habermas, »Erläuterungen zur Diskursethik«, S. 173.

46 Ebd.

Begründung oder Konsens spielen in allen Sprachen und in jeder Sprachgemeinschaft, obwohl sie verschieden interpretiert und nach verschiedenen Kriterien angewendet werden mögen, *dieselbe grammatische Rolle*.<sup>47</sup> In diesen idealisierenden pragmatischen Kommunikationsvoraussetzungen sieht Habermas jene »Ideen von Gerechtigkeit und Solidarität *angelegt*«<sup>48</sup>, die alle Moralen – selbst diejenigen vormoderner Gesellschaften – immer schon in Anspruch nehmen. Insofern der Diskurs prinzipiell also »alle sprach- und handlungsfähigen Subjekte«<sup>49</sup> einschließt, macht er explizit die normativen Voraussetzungen des kommunikativen Handelns zu Gehalten einer universalistischen Moral.

Bis hierin bestätigt die Habermas-Lektüre noch voll und ganz die kommunitaristische Kritik, dass der deontologische Standpunkt nur dann seinen kulturübergreifenden Geltungsanspruch behaupten kann, wenn die Beteiligten des rationalen Diskurses weder Gefühle noch Solidarität noch die Orientierung an einem bestimmten Guten kennen – verloren haben sie damit aber genau dasjenige, das Taylor die kulturelle Identität eines Menschen nennt. Zwar spricht Habermas eigens von der notwendigen Anerkennung des anderen Subjekts und sogar von der Idee der Solidarität, die in den pragmatischen Voraussetzungen des kommunikativen Handelns angelegt sein soll. Aber bei denjenigen, die hier miteinander solidarisch sind, handelt es sich doch nur um leib- und gefühllose reine Vernunftsubjekte, denen nichts wichtig ist, außer der Plausibilität eines rationalen Arguments. Kurz, meine Solidarität mit dir beschränkt sich darauf, dass ich dir eine Begründung für meine Behauptung schulde. Wie Dilthey einmal gesagt hat, fließt in den Adern eines solchen Subjekts »nicht wirkliches Blut, sondern der verdünnte Saft von Vernunft als bloßer Denktätigkeit.«<sup>50</sup>

Was an dieser Stelle jedoch gegen eine möglicherweise doch zu eifertige Gleichsetzung des Subjekts der Kommunikation bei Habermas mit einem bloß abstrakten Vernunftsubjekt spricht, ist der Umstand, dass Habermas selbst hier einen ganz wesentlichen Unterschied geltend machen will. Anders als Kant denkt er nämlich an die »Durchführung eines realen Diskurses«<sup>51</sup> und verlässt sich nicht länger auf eine nur monologische Universalisierungsprüfung, wie sie etwa der kategorische Imperativ vornimmt. Als zentralen Grund dafür gibt er an, dass er nicht mehr von jener Voraussetzung Kants überzeugt sein kann, »daß im Reich der Zwecke alle Subjekte *dasselbe* Welt- und Selbstverständnis teilen.«<sup>52</sup>

47 Habermas: *Faktizität und Geltung*, S. 378f.

48 Habermas: »Erläuterungen zur Diskursethik«, S. 155.

49 Ebd. S. 167.

50 Wilhelm Dilthey: *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. Gesammelte Schriften Bd. 1*, Vandenhoeck und Ruprecht: Stuttgart & Göttingen 1979, S. XVIII.

51 Habermas: »Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm«, S. 78.

52 Habermas: »Erläuterungen zur Diskursethik«, S. 171.

Diese Differenz zwischen Diskurs und Reich der Zwecke steht jedoch im Widerspruch zur kritischen Lesart von Taylor und Nussbaum, die Habermas vorwerfen, dass die Teilnehmer:innen des Diskurses nur rational argumentieren können, weil sie mit jeder Orientierung an einem Guten zugleich jegliche Identität und damit auch alles, was sie voneinander unterscheiden könnte, aufgegeben haben. Im Folgenden werde ich für eine alternative Habermas-Interpretation argumentieren, nach der die Diskursteilnehmer:innen zwar das naive und autoritäre Verhältnis zu ihrer kulturellen Lebensform – vielleicht sollte man vorsichtig sagen: mehr oder weniger – hinter sich lassen, aber – anders als Taylor und Nussbaum es unterstellen – eben keinen radikalen Bruch mit ihrer Herkunft vollziehen: Indem ich durch die Teilnahme an dem rationalen Diskurs eine reflektierte und rationale Einstellung einnehme, verhalte ich mich von jetzt an nicht nur *in* dieser kulturellen Lebensform, sondern auch *zu* ihr. Ich bin nach wie vor ein Teil dieser Lebensform und kann dennoch ihr gegenüber kritisch Stellung beziehen. Wer an einem rationalen Diskurs teilnimmt, ist entgegen der Einschätzung von Taylor und Nussbaum nicht einfach nur ein abstrakter Jedermann.

### a. Das Bündnis von Universalismus und Pluralismus

Taylor und Nussbaums Vorwürfe gegen die Diskurstheorie lassen sich folgendermaßen zusammenfassen: 1. Habermas' Universalismus ist außerstande, dem Pluralismus verschiedener Lebensformen im multikulturellen Zeitalter angemessen Rechnung zu tragen, die jeweils ganz unterschiedliche Vorstellungen darüber haben, was das Leben gut und lebenswert macht. 2. Dieser abstrakte Universalismus, der Fragen des guten Lebens rigoros ausklammert, beruht letztendlich auf einem rational verkürzten Menschenbild, das ebenso rigoros den Emotionen keinerlei Relevanz zubilligt. Ich möchte zunächst überprüfen, ob der erste Vorwurf, Habermas' Universalismus sei blind für den Pluralismus, zutreffend ist.

Anders als es zunächst den Anschein hat, beruht die Option für den Universalismus nicht allein auf jenen bereits erwähnten idealisierenden pragmatischen Voraussetzungen, zu denen Teilnehmer:innen eines kommunikativen Handelns transzendental genötigt sind (s.o.). Ausdrücklich versteht sich der Universalismus nämlich zudem als die einzig adäquate Reaktion auf den sich mehr und mehr ausbreitenden »Pluralismus von Lebensformen und konkurrierenden Wertüberzeugungen«<sup>53</sup>. Habermas zufolge hat die Philosophie im Schatten eines solchen Pluralismus nur noch zwei Optionen: Entweder sie bleibt ihrem klassischen Anspruch treu, den richtigen Weg zu einem wahrhaft guten Leben zu weisen, d.h. also eine bestimmte Lebensform zu favorisieren, oder sie entscheidet sich

---

53 Ebd. S. 122.

für den Grundsatz der Toleranz, demzufolge die unterschiedlichen Lebensformen gleichberechtigt nebeneinander stehen.<sup>54</sup>

Für Habermas kommt allein noch die zweite Möglichkeit infrage, die allerdings dazu führt, dass die Philosophie sich neutral verhält und die Frage des guten Lebens von jetzt an der jeweiligen Lebenswelt überlässt: »Im Anblick eines moralisch gerechtfertigten Pluralismus von Lebensentwürfen und Lebensformen, können Philosophen nicht mehr in eigener Regie *allgemeinverbindliche* Instruktionen über den Sinn des Lebens geben.«<sup>55</sup> Für den Moralphilosophen bleibt dann nur noch die Aufgabe übrig, ein unparteiliches und gerechtes Verfahren der Normbegründung zu entwickeln, das keine Lebensform privilegiert oder diskriminiert.<sup>56</sup>

Würde man nun die – für Taylor und Nussbaum so beklagenswerte – strikte Differenz zwischen dem rationalen Diskurs und der kulturellen Lebensform zugunsten der letzteren einziehen, dann wäre aus der Perspektive von Habermas jede *faktisch anerkannte* immer auch schon eine *anererkennungswürdige* Norm. Infolgedessen wäre die Moral grundsätzlich konventionalistisch, an das Ethos eines politischen Gemeinwesens gebunden und würde letztlich auf eine ideologische Rechtfertigung des sozialen Status quo hinauslaufen. Im Unterschied dazu versteht Habermas den Übergang zur posttraditionalen Ebene des rationalen Diskurses geradezu als einen emanzipatorischen Prozess, der »uns von den strukturellen Beschränkungen der vertrauten Diskurse und der eingelebten Praktiken«<sup>57</sup> befreit.

Wenn sich darüber hinaus die Angehörigen einer modernen Gesellschaft lediglich an die verallgemeinerbaren Normen halten, ist eine – ohnehin unmöglich gewordene – Übereinstimmung der kulturellen Werte überhaupt nicht mehr erforderlich, und deswegen eröffnet sich im Gegenzug ein größerer Spielraum für voneinander abweichende Lebensformen. Habermas stellt also die Argumentation von Taylor und Nussbaum auf den Kopf: Je vielfältiger und multikultureller die Lebensformen werden, »eine um so abstraktere Gestalt müssen die Regeln und Prinzipien annehmen, welche die Integrität und gleichberechtigte Koexistenz der füreinander immer fremder werdenden, auf Differenz und Andersheit beharren- den Subjekte und Lebensweisen schützen.«<sup>58</sup>

Weit davon entfernt, dass universelle Normen die pluralen Wertorientierungen und Interessen unterdrücken, ist es also ganz im Gegenteil gerade ihre Neutralität und Abstraktheit, die das friedliche Zusammenleben einer ganzen Bandbreite

54 Vgl. Jürgen Habermas: »Lawrence Kohlberg und der Neoaristotelismus«, in: ders., *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991, S. 88.

55 Habermas: »Erläuterungen zur Diskursethik«, S. 184.

56 Ebd. S. 184f.

57 Habermas: »Lawrence Kohlberg und der Neoaristotelismus«, S. 90f.

58 Habermas: »Erläuterungen zur Diskursethik«, S. 202.

unterschiedlicher Lebensformen gewährleistet: »Neutralität impliziert nicht differenzblinde Gleichbehandlung, sondern gleichberechtigte Anerkennung. Weil das Leben ein besonderes ist, muß das Recht ein allgemeines und für alle gleiches und gleich sensibles sein.«<sup>59</sup> So bedeutet der Universalismus für Habermas schlichtweg dieselbe »Achtung für jeden und [...] Solidarität mit allem, was Menschenantlitz trägt.«<sup>60</sup> Es geht also nicht darum, mittels der Diskursethik das Besondere unter das Allgemeine zu subsumieren, sondern das Besondere mit der Autorität auszustatten, allgemeingültige Gründe für Handlungsoptionen einfordern zu können. Folglich ist es ausgerechnet der Universalismus in seiner Abstraktheit, der einer minoritären kulturellen Lebensform – aber auch der Minorität *innerhalb* einer kulturellen Lebensform – zu ihrem Recht gegenüber der jeweiligen Majorität und dem Konformitätsdruck der Normalität verhilft.

Natürlich ist der Verdacht nicht von der Hand zu weisen, dass universalistische Diskurse immer auch einen ideologischen Charakter aufweisen und dementsprechend Exklusion, Intoleranz und Marginalisierung hervorbringen können. Aber nach Habermas handelt es sich in solchen Fällen dann nur um einen verkleideten Partikularismus. In dieser Hinsicht besteht die Stärke des Universalismus vor allem darin, dass er eben nicht immun gegen eine Kritik in seinem eigenen Namen ist und insofern das Potential zu einer permanenten Selbstkorrektur besitzt: »Wer im Namen des Universalismus den Anderen, der für den anderen ein Fremder zu *bleiben* das Recht hat, ausschließt, übt Verrat an dessen eigener Idee.«<sup>61</sup>

Um auf die Ausgangsfrage zurückzukommen: Gegen Taylors und Nussbaums Vorwurf, dass Habermas blind sei für den Pluralismus und seine Herausforderungen, lassen sich bei Habermas überzeugende Gründe dafür finden, dass etwa Minderheiten und Außenseiter:innen eher vom Universalismus als von irgendeiner kulturellen Lebensform eine Zuflucht vor Repressionen erwarten können. In diesem Sinne *unterdrückt* der Universalismus nicht den Pluralismus, sondern *fördert* ihn vielmehr – und zwar ausgerechnet durch seine Abstraktheit. So ist es schließlich der von allen Lebensformen emanzipierte rationale Diskurs, der mir Argumente dafür liefert, dasjenige zu tolerieren, was ich auf der Grundlage meiner eigenen Lebensform eigentlich abzulehnen gewillt bin.

---

59 Rainer Forst: *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Komunitarismus*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1994, S. 353.

60 Jürgen Habermas: »Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft«, in: ders., *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1991, S. 116.

61 Ebd.

## b. Die kulturelle Verwurzelung des rationalen Diskurses

Im Folgenden will ich nun auf den zweiten kommunitaristischen Vorwurf eingehen, dass die Diskursteilnehmer:innen bei Habermas nur noch abstrakte Vernunftsubjekte sind, weil zusammen mit den Emotionen auch der gesamte kulturelle Hintergrund durch die Teilnahme an einer ausschließlich rationalen Argumentationsgemeinschaft prinzipiell ausgeschlossen wird. Sind die Diskursteilnehmer:innen also tatsächlich Bewohner eines Elfenbeinturms oder – wie man mit Nussbaum fragen müsste – schlimmer noch: lebende Tote? Dafür spricht zunächst, dass die Universalisierungsregel von jedem verlangt, die Perspektiven aller Beteiligten einzunehmen und sich im Zuge dessen die selbstverständliche Traditionseingelung des jeweiligen kulturellen Kontextes auflöst.

Wie Habermas bemerkt, sind moralische Pflichten für den Einzelnen zunächst ganz und gar in die Lebensgewohnheiten einer Tradition eingebettet. Eine Trennung zwischen Norm und Wert findet nicht statt: »Fragen der Gerechtigkeit stellen sich dort nur innerhalb des Horizonts von *immer schon beantworteten* Fragen des guten Lebens.«<sup>62</sup> Indem die Teilnahme am Diskurs diese »normative Kraft des Faktischen«<sup>63</sup> aufhebt, kommt es zu einer grundsätzlichen Unterscheidung zwischen *faktisch geltender* Anerkennung und *Anerkennungswürdigkeit*. So verselbständigt sich die Ebene der Moral, sobald erst einmal die Frage gestellt wird, welche dieser Werte »im Falle allgemeiner Verbreitung bzw. Befolgung die ungeteilte Zustimmung aller potentiell Betroffenen finden würden.«<sup>64</sup> Wenn die Beteiligten auf diese Weise eine postkonventionelle und hypothetische Einstellung zu ihren anfänglichen lebensweltlichen Überzeugungen einnehmen, so kann das zweifellos auch mit einer existentiellen Krise einhergehen: »Wer Lebensformen in Frage stellt, in denen sich die eigene Identität gebildet hat, muß die eigene Identität in Frage stellen.«<sup>65</sup>

Durch die Teilnahme an dem rationalen Diskurs gibt es also Habermas zufolge von jetzt an einen Bereich lebensweltlicher Wertorientierungen, der sich als nicht universalisierbar erweist, und einen anderen, der »den Forderungen streng moralischer Rechtfertigung unterworfen werden kann.«<sup>66</sup> Was hierbei allerdings den entscheidenden Unterschied ausmacht, ist überhaupt nicht der Inhalt, sondern die jeweilige Legitimationsgrundlage: »Aus Pflicht folgen wir geltende Normen nicht, weil sie durch Tradition und Gewohnheit *beglaubigt* sind, sondern weil wir sie

62 Habermas: »Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm«, S. 117.

63 Ebd.

64 Habermas: »Was macht eine Lebensform rational?«, S. 33.

65 Jürgen Habermas: »Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln«, in: ders., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1983, S. 189.

66 Habermas: »Was macht eine Lebensform rational?«, S. 39.

für *begründet* halten.«<sup>67</sup> Wenn an dieser Stelle mit Taylor und Nussbaum überhaupt noch von einem Bruch mit den lebensweltlichen Wertorientierungen gesprochen werden kann, dann nur im Hinblick auf den Verlust ebendieser naiven und autoritären Legitimation. In inhaltlicher Hinsicht ist der Diskurs schon deswegen nicht von der Kultur abgekoppelt, weil auch die Normen aus den kulturellen Lebensformen stammen, denn schließlich sind sie nichts anderes als Werte, die innerhalb des rationalen Diskurses den Universalisierungstest bestanden haben.

Dass es sich so verhält, ist nicht verwunderlich, sondern liegt ganz und gar in der Konsequenz dieses Ansatzes: Wenn Habermas immer wieder betont, dass die Philosophie im postmetaphysischen Zeitalter des Pluralismus nicht mehr die Aufgabe übernehmen kann, nach der einzig wahren Lebensführung zu suchen, dann versteht er seine Diskurstheorie als die Konzeption eines Verfahrens, das einen Universalisierungstest für ganz unterschiedliche Lebensführungen bereitstellt. Insofern also die Philosophie selbst darauf verzichtet, Inhalte zu entwickeln, können diese Inhalte, über die dann der Universalisierungstest rational entscheidet, folglich nur aus dem Bereich der lebensweltlichen Traditionen und Konventionen genommen werden.

Der Diskurs ist dahingehend als ein Verfahren zu verstehen, »das nicht der Erzeugung von gerechtfertigten Normen dient, sondern der Prüfung der Gültigkeit vorgefundener, aber problematisch gewordener und hypothetisch erwogener Normen.«<sup>68</sup> Prinzipiell ist es darum nicht ausgeschlossen, dass sich auch eine Norm aus einer religiösen Tradition als universell begründbar herausstellt – worauf es allerdings ganz entscheidend ankommt, ist, dass diese Norm nicht mit den Mitteln begründet werden kann, die diese Tradition selbst bereitstellt. Ferner können durch die Berücksichtigung fremder oder bislang marginalisierter Lebensformen jederzeit neue Werte für die Verhandlungen in Diskursen kandidieren und daher auch neue universelle Normen entdeckt werden: »Ändert sich die Grundgesamtheit der Bürger, so ändert sich auch dieser Horizont, so daß über dieselben Fragen andere Diskurse geführt und andere Ergebnisse erzielt werden.«<sup>69</sup>

Hieraus ergibt sich allerdings eine Schlussfolgerung, vor der Habermas wohl zurückschreckt, denn paradoxerweise müsste man eigentlich von einer unüberwindlichen Historizität und Kulturrelativität des universellen Normenrepertoires sprechen, weil der Stand des rationalen Diskurses immer nur einen vorläufigen Charakter haben kann: Solange kulturelle Lebensformen sich weiterentwickeln oder sogar völlig neue sich herausbilden, treten auch fortwährend neue Kandidaten für den Universalisierungstest an. Umgekehrt ist die Annahme nicht

67 Habermas: »Erläuterungen zur Diskursethik«, S. 145.

68 Habermas: »Was macht eine Lebensform rational?«, S. 34.

69 Jürgen Habermas: »Kampf um Anerkennung im bürgerlichen Rechtsstaat«, in: ders., *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1999, S. 255.

abwegig, dass ›altgediente‹ universelle Normen wieder verschwinden, wenn sie ihr Fundament in den kulturellen Lebensformen verloren haben. In diametraler Entgegensetzung zur Kritik von Taylor und Nussbaum taucht nun die neuralgische Frage auf, ob der Diskurs nicht viel historischer und kultureller ist, als es Habermas lieb sein kann.

So oder so lautet jedenfalls die Antwort auf Taylor und Nussbaum, dass ein Bruch zwischen Kultur und Diskurs nur darin besteht, dass der Diskurs die naiven und autoritären Geltungen der Kultur einklammert. In inhaltlicher Hinsicht wäre es unzutreffend von einem Bruch zu sprechen, denn jede rationale Norm ist nichts anderes als ein kultureller Wert, der sich innerhalb des Diskurses als universalisierbar herausgestellt hat. Würden die Diskursteilnehmer:innen also tatsächlich – wie Taylor und Nussbaum meinen – jeden Kontakt mit ihren lebensweltlichen Wertorientierungen verlieren, dann käme auch jede Argumentation zum Erliegen, weil nur die Kultur dem rationalen Diskurs überhaupt etwas zu beißen geben kann. Keineswegs ist die Tradition also aus dem Spiel, vielmehr findet sogar eine Traditionsvermittlung statt, aber diese erfolgt eben nicht mehr naiv und autoritär, sondern reflexiv und argumentativ. Es ist vielleicht nicht zu gewagt, das Verhältnis zwischen Diskurs und Kultur in Abwandlung eines berühmten Wortes von Kant über die Wechselseitigkeit zwischen Begriff und Anschauung auf die folgende Weise zu charakterisieren: Diskurse ohne Kulturen sind leer, Kulturen ohne Diskurse sind blind – und im schlimmsten Fall blindwütig.

### c. Die Konzeption einer kritischen Öffentlichkeit

Wie sich entgegen der Lesart von Taylor und Nussbaum gezeigt hat, ist die Lebenswelt schon deswegen unentbehrlich für den rationalen Diskurs, weil sie mit den kulturellen Werten die jeweiligen Kandidaten für die Universalisierungsüberprüfung liefert. Aber die Relevanz der Lebenswelt für Habermas' Konzeption einer universellen Moral reicht noch wesentlich weiter. Dies liegt daran, dass seine Diskursethik allenfalls explizit machen kann, welche Bedingungen die Diskursteilnehmer:innen erfüllen müssen, wenn sie sich auf Argumentationen einlassen, jedoch ist sie außerstande, darüber hinaus auch noch eine Begründung dafür anzugeben, warum jemand sich überhaupt darauf einlassen sollte: Der Diskursteilnehmer kommt nur zur Einsicht, »daß er keine guten Gründe hat, *anders* zu handeln.«<sup>70</sup>

Insofern die Diskursethik nicht den Eintritt in die Argumentationspraxis und erst recht nicht die anschließende Umsetzung der diskursiv gewonnenen Einsichten in moralisches Handeln rational begründen kann, ist der moralische Gesichtspunkt, wie Habermas zugibt, auf bestimmte gesellschaftliche und politische Institutionen ebenso wie auf Sozialisations- und Erziehungspraktiken angewiesen,

70 Habermas: »Erläuterungen zur Diskursethik«, S. 135.

die eine postkonventionelle Moral- und Ich-Entwicklung fördern. Während also die *Möglichkeitsbedingung* der Diskursethik im Vernunftpotential des kommunikativen Handelns wurzelt, ist hingegen ihre *Verwirklichung* ganz und gar abhängig von der »Sozialisation in eine Lebensform, die dem Moralprinzip entgegenkommt.«<sup>71</sup>

Habermas denkt hierbei an eine Lebenswelt, die eine postkonventionelle Einstellung fördert und die Vermittlung von Traditionen »von der Kritikbereitschaft und der Innovationsfähigkeit der Individuen abhängig macht.«<sup>72</sup> Kurz, bevor die Gleichberechtigung als universelle Norm eine Chance hat, muss sie sich zuerst als ein Wert innerhalb einer bestimmten Lebensform etabliert haben. Eine solche Verwirklichung von postkonventionellen Identitäten verdankt sich nach Habermas allerdings weniger diskursethischen Auseinandersetzungen, als vielmehr »den kollektiven Anstrengungen und Opfern sozialer und politischer Bewegungen.«<sup>73</sup> Durch die Hintertür scheint damit aber doch wieder so etwas wie Taylors und Nussbaums Solidarität mit kulturellen Lebensformen ins Spiel zu kommen.

Habermas beschreibt schließlich auch die politische Öffentlichkeit als eine solche lebensweltlich fundierte Verwirklichungsform des rationalen Diskurses, in der darüber diskutiert wird, inwiefern bestimmte Werte aus unterschiedlichen kulturellen Lebensformen für alle Mitglieder:innen eines politischen Gemeinwesens verbindlich sein können. Vor allem versteht er die Öffentlichkeit als die zentrale Instanz, durch die kulturelle Werte und Interessen in den politischen Raum hineinvermittelt werden. Voraussetzung hierfür ist, wie Habermas hinzufügt, ein Geflecht aus Mentalitäten und Überzeugungen, das sich durch eine demokratische Streitkultur mit einem hohen Maß an gegenseitiger Toleranz und zivilem Umgang auszeichnet. Denn herausbilden kann sich eine solche Zivilgesellschaft »nur im Kontext einer freiheitlichen politischen Kultur und entsprechender Sozialisationsmuster sowie auf der Basis einer unversehrten Privatsphäre.«<sup>74</sup>

71 Ebd. S. 189.

72 Habermas: »Was macht eine Lebensform rational?«, S. 45.

73 Habermas: »Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?«, S. 26. Während Habermas und Axel Honneth von einem Kampf um Anerkennung sprechen (vgl. Habermas: »Kampf um Anerkennung im bürgerlichen Rechtsstaat«; Axel Honneth: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1998) und am Gedanken einer Veränderung des Status quo festhalten, liegt Paul Ricoeur eine solche gesellschaftskritische Haltung eher fern. So empfindet er Unbehagen angesichts der »militanten« Rede von einem »Kampf um Anerkennung«, die für ihn die Gefahr der Maßlosigkeit und des bloßen Machtkampfes birgt (vgl. Paul Ricoeur: *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2006, S. 272f). Er wendet sich daher von »Kämpfen« ab und sucht in Friedenszuständen wie der Agape als erwartungsloser Gabe Erfahrungen *tatsächlicher* Anerkennung (vgl. ebd. S. 305f). Man könnte jedoch fragen, in welchem Maße jene Erfahrungen tatsächlicher Anerkennung wiederum von einer sozialen Realität abhängig sind, die nicht zuletzt in solchen Anerkennungskämpfen erst hervorgebracht wird.

74 Ebd. S. 449.

Der Bereich der Öffentlichkeit verzweigt sich »z.B. in populärwissenschaftliche und literarische, kirchliche und künstlerische, feministische und ›alternative‹, gesundheits-, sozial- oder wissenschaftspolitische Öffentlichkeiten«. Das Spektrum reicht ferner von der »episodischen Kneipen-, Kaffeehaus- oder Straßenöffentlichkeit über die *veranstaltete* Präsenzöffentlichkeit von Theateraufführungen, Elternabenden, Rockkonzerten, Parteiversammlungen oder Kirchentagen bis zu der *abstrakten*, über Massenmedien hergestellten Öffentlichkeit von vereinzelt und global verstreuten Lesern, Zuhörern und Zuschauern.«<sup>75</sup> Trotz dieser Pluralität von Teil- und Gegenöffentlichkeiten, zu der dann auch diejenige gehören würde, die durch das Internet ermöglicht wird, bleibt der Charakter der Öffentlichkeit in dem Maße gewahrt, als diese unterschiedlichen Bereiche nicht voneinander isoliert, sondern füreinander in kommunikativem Austausch durchlässig sind.<sup>76</sup>

Für die Fragestellung des vorliegenden Aufsatzes ist diese Konzeption der kritischen Öffentlichkeit insofern ausgesprochen aufschlussreich, als Habermas ganz explizit jetzt auch den Emotionen eine unentbehrliche Rolle zuschreibt. Denn was in den verschiedenen Öffentlichkeiten zur Sprache und zur argumentativen Auseinandersetzung drängt, ist zumeist ein gesellschaftlicher Leidensdruck, der den Betroffenen als Arbeitnehmer:innen, Konsument:innen, Patient:innen, Steuerzahler:innen, Klient:innen staatlicher Bürokratien, Tourist:innen, Schüler:innen und Studierende widerfahren ist.<sup>77</sup> Da die Öffentlichkeit ihre wesentlichen Impulse aus der Verarbeitung solcher lebensgeschichtlich relevanten Problemlagen erhält, wirkt sie als »ein Warnsystem mit unspezialisierten, aber gesellschaftsweit empfindlichen Sensorien«<sup>78</sup> auf das politische System. Insgesamt ist Habermas davon überzeugt, dass die Peripherie der Öffentlichkeit gegenüber den Zentren der Politik eine weitaus größere Sensibilität für die Wahrnehmung und Identifizierung von neuen Problemlagen besitzt. Beispiele für Themen, die über die Öffentlichkeit ins politische System eingedrungen sind, wären für ihn der Klimawandel, das Artensterben, die Genforschung, die Gleichberechtigung oder der Schutz von Minderheiten.<sup>79</sup>

Eine solche Vermittlung von Themen aus der Öffentlichkeit in die Politik setzt nicht einfach nur wohltemperierte Emotionen, sondern vielmehr ein fortwährend erhitztes »Krisenbewußtsein«<sup>80</sup> voraus, das einen zunehmenden Legitimationsdruck auf die Politik ausübt. Denn abhängig ist dieser Prozess »von einer liberal eingestellten und egalitären, für gesamtgesellschaftliche Problemlagen sensi-

---

75 Ebd. S. 452 (Hervorhebungen von Habermas).

76 Vgl. ebd.

77 Ebd. S. 441f.

78 Ebd. S. 435.

79 Vgl. ebd. S. 460f.

80 Ebd. S. 461.

blen, geradezu nervösen, in ständiger Vibration befindlichen, eben resonanzfähigen politischen Kultur«<sup>81</sup>. Eine vorbildliche staatsbürgerliche Person würde Habermas zufolge ihre Auseinandersetzung zwar argumentativ und nach den Regeln einer demokratischen Streitkultur führen, aber sie wäre nichtsdestotrotz hochgradig emotional an den politischen Ereignissen beteiligt und keineswegs – wie es Taylor und Nussbaum ihm vorwerfen – ein bloßer Argumentationsapparat, der seine Emotionen gewaltsam unterdrückt, wenn er – was Nussbaum ja gerade bezweifelt – überhaupt noch welche hat. Ganz im Gegenteil sind politische Emotionen der Treibstoff, der die kritische Öffentlichkeit überhaupt erst in Gang setzt.<sup>82</sup>

## Schluss

Taylor und Nussbaum werfen Habermas vor, dass seine politische Diskurstheorie auf einem rational verkürzten Menschenbild beruht: So seien die Teilnehmer:innen des rationalen Diskurses nichts weiter als abstrakte Vernunftsubjekte, die keinerlei Gefühle wie Sympathie, Antipathie und Solidarität mehr kennen, weil sie jeglichen Kontakt mit der kulturellen Lebensform verloren haben, in der sie aufgewachsen sind. Wie im Verlauf des Aufsatzes gezeigt werden sollte, ist diese Kritik unzutreffend. Es stimmt zwar, dass die rationale Argumentationspraxis eine postkonventionelle Einstellung verlangt, aber post-konventionell meint eben keineswegs dasselbe wie nicht-konventionell. Worum es geht, ist hierbei nicht die völlige Aus-

---

81 Ebd. S. 628.

82 Habermas traut der Öffentlichkeit jedenfalls so einiges zu – sie ist Ideenlieferant, Resonanzboden, kritisches Korrektiv und Legitimationsinstanz für die Politik. Dabei drängt sich natürlich die Frage auf, ob er nicht völlig unterschätzt, in welchem Ausmaß die Öffentlichkeit ideologischen Einflüssen ausgesetzt ist. Es wäre jedenfalls interessant zu erfahren, was Habermas zu jener seltsamen Melange aus Verschwörungstheoretiker:innen, Esoteriker:innen, Identitären und Rechtsextremen sagen würde, die heutzutage das Bild der Öffentlichkeit zumindest mitprägt und in weiten Teilen wie eine Verhöhnung seines eigenen Verständnisses einer kritischen Öffentlichkeit wirkt. So finden sich problemlos zahllose weitere Beispiele, die die These absurd erscheinen lassen, dass die Öffentlichkeit ein Ort des herrschaftsfreien Diskurses sei, in dem es um das bessere Argument geht und das Für und Wider von bestimmten Positionen rational überprüft wird. Und selbst Habermas würde wohl nicht so weit gehen und abstreiten, dass erstens für die Attraktivität und Ausbreitung von bestimmten Meinungen nicht unbedingt die Stichhaltigkeit ihrer Begründungen entscheidend ist, und dass zweitens in der Öffentlichkeit ideologischer Missbrauch, Ausgrenzung und Intoleranz an der Tagesordnung sind. Worauf es Habermas jedoch ankommt: Der rationale Diskurs oder die Öffentlichkeit mögen noch so ideologisch sein, sie sind zugleich auch mehr als ideologisch, weil sie selbst immer auch die normativen Prinzipien mit sich führen, an denen sich jede ihrer faktischen Erscheinungsformen messen lassen muss.

blendung der Kultur, sondern die Überprüfung, ob dasjenige, was *faktisch* in einer Kultur gilt, auch unter rationalen Gesichtspunkten noch *geltungswürdig* ist.

Aufgrund der postkonventionellen Einstellung habe ich nicht länger ein naives und autoritäres, sondern ein reflexives und argumentatives Verhältnis zur eigenen Lebensform. Dank der Teilnahme an dem rationalen Diskurs bin ich also nicht einfach nur ein Produkt einer kulturellen Lebensform, nämlich das, wozu andere mich in Sozialisationsprozessen gemacht haben. Ich bin von jetzt an vielmehr auch imstande, argumentativ und reflexiv Stellung zu dieser Lebensform einzunehmen und auf der Grundlage von rationalen Begründungen etwas aus dem zu machen, wozu andere mich gemacht haben.

Um jene Habermas-Lesart schärfer zu konturieren, mit der ich versuche, seine Position gegen die Kritik von Taylor und Nussbaum zu verteidigen, bietet sich der Rückgriff auf eine begriffliche Differenzierung zwischen Verwirklichungsdimensionen des Menschen an, die sich bei dem Existenzphilosophen Karl Jaspers findet. Jaspers unterscheidet zwischen dem »Bewußtsein überhaupt« und dem »Geist«: Unter dem »Bewußtsein überhaupt« versteht er das Subjekt der Erkenntnis und des logischen Denkens, das im Übrigen völlig unpersönlich ist.<sup>83</sup> Diesem formalen Ich des Verstandes wird nun der »Geist« gegenübergestellt, denn Jaspers zufolge ist jeder Mensch immer auch Träger von kulturellen Weltanschauungen und Wertvorstellungen: »Träger eines Gehalts, der entweder in dem Dunkel einer primitiven Gemeinschaftlichkeit bewahrt oder durch eine geistige, bewußt werdende und nie zureichend gewußte Ganzheit verwirklicht wird.«<sup>84</sup> Taylors und Nussbaums Einwand läuft darauf hinaus, dass das Subjekt des rationalen Diskurses bei Habermas nur ein »Bewusstsein überhaupt« im Sinne von Jaspers ist. Wenn meine Habermas-Interpretation jedoch stimmt, dass ein rationaler Diskurs ohne Bezug auf lebensweltliche Wertorientierungen zusammenbrechen würde, dann büßen die Teilnehmenden ihre kulturelle Lebensform nicht ein, sondern sie gewinnen ein reflexiv-kritisches Verhältnis zu ihr. In diesem Fall wäre es richtiger, das rationale Subjekt des Diskurses bei Habermas – in Jaspers Worten – nicht als »Bewusstsein überhaupt«, sondern als »Geist« zu verstehen. Der rationale Diskurs wäre dann mit Jaspers gesprochen der Prozess, der aus »dem Dunkel einer primitiven Gemeinschaftlichkeit« in »eine geistige, bewußt werdende und nie zureichend gewußte Ganzheit« (s.o.) führt.

Die Diskursteilnehmer:innen verlieren also keineswegs ihre kulturelle Lebensform und ebenso wenig sind sie darum völlig emotionslos. Wie sich gezeigt hat, nimmt die politische Emotion ganz im Gegenteil in Habermas' Theorie der kritischen Öffentlichkeit sogar einen systematischen Stellenwert ein. Eine völlig kalte

83 Karl Jaspers: *Philosophie II. Existenzerhellung*, München & Zürich: Pieper 1994, S. 33f.

84 Ebd. S. 53.

und interesselose Öffentlichkeit würde niemals als kritisches Korrektiv des politischen Systems wirken können; dies gelingt nur innerhalb einer »sensiblen, geradezu nervösen, in ständiger Vibration befindlichen, eben resonanzfähigen Kultur.«<sup>85</sup> Anders als Taylor und Nussbaum meinen, ist der rationale Diskurs also – um eine Formulierung von Karl Marx aufzunehmen – keine bloße *Leidenschaft eines Kopfes* – eines Kopfes auf einem ansonsten völlig toten Körper. Vielmehr ist der rationale Diskurs als *Kopf der Leidenschaft* zu verstehen. Mit anderen Worten, die Leidenschaft bzw. die jeweilige kulturelle Lebensform bleibt erhalten, aber sie bekommt mit dem Eintritt in die Argumentationspraxis einen Kopf, der ihr gegebenenfalls auch widersprechen kann. Wenn Adorno sagt: Wer denkt, ist nicht wütend, dann legt Habermas' Öffentlichkeitsbegriff demgegenüber den Gedanken nahe, dass man eben auch aus Wut mit dem Denken anfangen kann. Da es in den öffentlichen Debatten allein bei den Emotionen jedoch nicht bleiben kann, wäre auf Nussbaums Theorie der politischen Emotionen mit Habermas zu antworten: Ohne Emotionen geht es nicht, weil ohne sie gar kein Diskurs zustande kommt. Aber nur mit Emotionen geht es auch nicht, weil sie ohne Diskurs jederzeit auf einen blindwütigen Patriotismus hinauslaufen können.

---

85 Habermas: *Faktizität und Geltung*, S. 628.

