

Potentiale des politischen Konflikts entgegen gesteht Rawls dem *Dissens* weder eine substantielle Funktion noch eine Qualität der Integration zu. Ihm geht es primär um die Grundsicherung der kollektiven Ordnung und ihre Vermittlung gesellschaftlicher Pluralität. Gleichwohl er an manchen Stellen *Uneinigkeit* zulässt, bleibt sein Anliegen die Darstellung einer Konzeption politischer *Wohlordnung*, die eine kollektive *Einvernahme* gegenüber der geteilten vernünftigen *Grundstruktur* versichert. Die *Kom*-Position als Garant des *Einen* verdrängt die *op*-positionellen Potentiale aus dem Raum der Öffentlichkeit.

*

3. Zum politischen Denken von Jürgen Habermas – Das *kommunizierte Eine* zwischen universaler Rationalität und konkreten Kontexten

»Die utopische Perspektive von Versöhnung und Freiheit ist in den Bedingungen einer kommunikativen Vergesellschaftung der Individuen angelegt, sie ist in den sprachlichen Reproduktionsmechanismus der Gattung schon eingebaut.«

(Tkh I/S. 533)

»Im Taumel dieser Freiheit gibt es keine Fixpunkte mehr außer dem des demokratischen Verfahrens selber – eines Verfahrens, dessen Sinn schon im System der Rechte beschlossen ist.«

(FuG, S. 229)

Siglen

- **[D]** Habermas, Jürgen, Diskursethik. Notizen zu einem Begründungsprogramm, in: Ders., Philosophische Texte Band III (PT III), Diskursethik, FaM 2009, S. 31 – 115.
- **[DdR]** Ders., Der demokratische Rechtsstaat – eine paradoxe Verbindung widersprüchlicher Prinzipien?, in: Ders., PT IV, Politische Theorie, FaM 2009, S. 154 – 175.
- **[DnM]** Ders., Drei normative Modelle der Demokratie, in: Ders., PT IV, Politische Theorie, FaM 2009, S. 70 – 86.
- **[DSvU]** Ders., Das Sprachspiel verantwortlicher Urheberschaft und das Problem der Willensfreiheit. Wie läßt sich der epistemische Dualismus mit einem ontologischen Monismus versöhnen?, in: PT V, Vernunftkritik, FaM 2009, S. 271 – 341.
- **[DuG]** Ders., Diskursethik und Gesellschaftstheorie. Ein Interview mit T. Hviid Nielsen, in: Ders., PT Band III, Diskursethik, FaM 2009, S. 141 – 178.
- **[DVfG]** Lieber, Tobias, Diskursive Vernunft und formelle Gerechtigkeit. Zu Demokratie, Gewaltenteilung und Rechtsanwendung in der Rechtstheorie von Jürgen Habermas, Tübingen 2007.

- **[EBkH]** Habermas, Jürgen, Erläuterungen zum Begriff des kommunikativen Handelns, in: Ders., PT I, Sprachtheoretische Grundlegung der Soziologie, FaM 2009, S. 157 – 197.
- **[EgB]** Ders., Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral, in: Ders., PT III, Diskursethik, FaM 2009, S. 302 – 359.
- **[E I]** Ders., Einleitung, in: Ders., PT I, Sprachtheoretische Grundlegung der Soziologie, FaM 2009, S. 9 – 28.
- **[E II]** Ders., Einleitung, in: Ders., PT II, Rationalitäts- und Sprachtheorie, FaM, S. 9 – 28.
- **[E III]** Ders., Einleitung, in: Ders., PT III, Diskursethik, FaM 2009, S. 9 – 30.
- **[E IV]** Ders., Einleitung, in: Ders., PT IV, Politische Theorie, FaM 2009, S. 9 – 34.
- **[E V]** Ders., Einleitung, in: Ders., PT V, Vernunftkritik, FaM 2009, S. 9 – 32.
- **[EzD]** Ders., Erläuterungen zur Diskursethik, in: Ders., PT III, Diskursethik, FaM 2009, S. 179 – 301.
- **[FuG]** Ders., Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, FaM 1998.
- **[GuM]** Marxsen, Christian, Geltung und Macht. Jürgen Habermas' Theorie von Recht, Staat und Demokratie, München 2011.
- **[HdD]** Habermas, Jürgen, Hat die Demokratie noch eine epistemische Dimension? Empirische Forschung und normative Theorie, in: Ders., PT IV, Politische Theorie, FaM 2009, S. 87 – 139.
- **[HdK]** Ders., Hat die Konstitutionalisierung des Völkerrechts noch eine Chance?, in: Ders., PT IV, Politische Theorie, FaM 2009, S. 313 – 401.
- **[HSIL]** Ders., Handlungen, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktionen und Lebenswelt, in: Ders., PT I, Sprachtheoretische Grundlegung der Soziologie, FaM 2009, S. 197 – 243.
- **[IV]** Ders., Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu George Herbert Meads Theorie der Subjektivität, in: Ders., PT I, Sprachtheoretische Grundlegung der Soziologie, FaM 2009, S. 243 – 302.
- **[KG]** Ders., Kulturelle Gleichbehandlung – und die Grenzen des Postmodernen Liberalismus, in: Ders., PT IV, Politische Theorie, FaM 2009, S. 209 – 258.
- **[KhdV]** Ders., Kommunikatives Handeln und dezentralisierte Vernunft, in: Ders., PT II, Rationalitäts- und Sprachtheorie, FaM, S. 146 – 207.
- **[RdV]** Ders., Rationalität der Verständigung. Sprechakttheoretische Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität, in: Ders., PT II, Rationalitäts- und Sprachtheorie, FaM, S. 105 – 145.
- **[RidÖ]** Ders., Religion in der Öffentlichkeit, in: Ders., PT IV, Politische Theorie, FaM 2009, S. 259 – 297.
- **[RMÖ]** Wagner, Andreas, Recht – Macht – Öffentlichkeit. Elemente demokratischer Staatlichkeit bei Jürgen Habermas und Claude Lefort, Stuttgart 2010.
- **[RvW]** Habermas, Jürgen, Richtigkeit versus Wahrheit. Zum Sinn der Sollgeltung moralischer Urteile und Normen, in: Ders., PT III, Diskursethik, FaM 2009, S. 382 – 434.
- **[SunI]** Ders., Staatsbürgerschaft und nationale Identität, in: FuG, (1990), S. 632 – 660.

- **[THE]** Ders., Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?, in: Ders., PT III, Diskursethik, FaM 2009, S. 116 – 140.
- **[TkH]** Ders., Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bd., FaM 1988.
- **[ÜdiZ]** Ders., Über den internen Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie, in: Ders., PT IV, Politische Theorie, FaM 2009, S. 140 – 153.
- **[VaV]** Ders., Volkssouveränität als Verfahren, in: Ders., PT IV, Politische Theorie, FaM 2009, S. 35 – 69.
- **[VdW]** Ders., Von den Weltbildern zur Lebenswelt, in: Ders., PT V, Vernunftkritik, FaM 2009, S. 203 – 270.
- **[VGdR]** Ders., Vorphilosophische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaats?, in: Ders./Josph Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung, Über Vernunft und Religion, Hg. Von Florian Schuller, Schriftenreihe BpB (Band 536), S. 15 – 37.
- **[VsGS]** Ders., Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie, in: Ders., PT I. Sprachtheoretische Grundlegung der Soziologie, FaM 2009, S. 29 – 156.
- **[WuR]** Ders., Wahrheit und Rechtfertigung. Zu Richard Rortys pragmatischer Wende, in: Ders., PT II, Rationalitäts- und Sprachtheorie, FaM, S. 270 – 315.
- **[ZKB]** Ders., Zur Kritik der Bedeutungstheorie, in: Ders., PT II, Rationalitäts- und Sprachtheorie, FaM, S. 70 – 104.
- **[ZVvN]** Ders., Zum Verhältnis von Nation, Rechtsstaat und Demokratie, in: Ders., PT IV, Politische Theorie, FaM 2009, S. 176 – 208.

Nach der eingehenden Auseinandersetzung mit den Konzepten Eastons, Fraenkels und Rawls²⁷³ soll es nun um das Denken Jürgen Habermas gehen, dessen extensive Wirkung nicht eigens dargelegt werden muss. Neben Beiträgen zu Fragen der Handlungs-, Kommunikations- und Diskurstheorie hält dieses eine linguistisch fundierte Philosophie der *Rationalität* bereit, die auch als Grundlage einer *kritischen Gesellschaftstheorie* fungiert. Letztere zielt auf die Aufdeckung latenter Potentiale der Vernunft in den Gesellschaften der Moderne, die in einen theoretischen Rahmen eingebunden und nutzbar gemacht werden sollen. Ferner verfügt dies Denken inform der *deliberativen Demokratie* über einen eigenständigen demokratietheoretischen Ansatz, in welchem der *Öffentlichkeit* eine integrale politische Funktion zuerkannt wird.

Die Herausforderung einer jeden Beschäftigung mit Habermas besteht in dessen weitem Bezugskreis, nicht nur hinsichtlich der von ihm aufgegriffenen Themen, sondern auch der ideengeschichtlichen und zeitgenössischen Anknüpfungspunkte, die im selben Schritt Spezialisierungen wissenschaftlicher Diskurse überschreiten und Impulse diverser Felder absorbieren, kombinieren und reflektieren. Um diesem komplexen, mannigfaltigen und weiterhin wachsenden Werk gänzlich gerecht zu werden, müsste ein umfassender Zugang gebahnt und ein breiter Rekurs auf Kontexte, Referenzen und Dialoge vorgenommen werden.²⁷⁴ Wie schon die Formulierung im Konjunktiv insinuiert, ist es unmöglich, dies hier zu leisten: Vielmehr soll der Fokus auf Habermas politischem Denken liegen, dessen Zuschnitt wiederum zwischen politischer Philosophie und Soziologie changiert und Motive der Rechtstheorie, der Geschichts- und Politikwissenschaft mit solchen der Ethik und Anthropologie verknüpft.

Zur Einordnung wird Habermas meist mit der *Kritischen Theorie* in Verbindung gebracht, gleichsam sein Anschluss und die Frage, ob dieser die Form eines Bruchs, einer Kontinuität, beides oder keines annimmt, umstritten bleibt.²⁷⁵ Schon die Definition, was *die* Kritische Theorie oder *die* Frankfurter Schule sei, ist ungeklärt, was nicht ohne Folgen für die Frage der Verortung bleibt.²⁷⁶ Nach Marxsen ist es die programmatische Absicht von Habermas politischer Philosophie, sich aus der aporetischen Situation, in der die *Kritische Theorie* durch das Primat *instrumenteller Vernunft*²⁷⁷ gelangt sah, zu lösen:

-
- 273 Die Debatte zwischen Rawls und Habermas, die im von der Philosophischen Gesellschaft Bad Homburg und Wilfried Hinsch (1997) herausgegebenen Sammelband in deutscher Übersetzung veröffentlicht wurde, regt bis in die Gegenwart Debatten an. Wir können uns dieser nur beiläufig widmen und verweisen stellvertretend für viele andere auf Papadopoulou 2006, Finlayson 2011, Pedersen 2012 und Forst 1999.
- 274 Der Kreis derer, die zu berücksichtigen wären, fasst unter anderem Marx, Durkheim, Weber und Parsons ebenso wie Mead, Dewey, Austin, Wittgenstein, Husserl und Schütz, daneben auch Rawls, Arendt und Fröbel.
- 275 Vgl. die zurückhaltende Positionierung Marxsens (GuM, S. 17 – 46) mit jener Brunkhorsts (1987). Hesse (1987) betont die vernunftskleptische Seite der *Dialektik der Aufklärung* und deren kritischer Haltung zu universalistischen und formalistischen Projekten, um sie im Weiteren von Habermas' Konzeption der Vernunft abzugrenzen. Siehe daneben auch Alexander (2002).
- 276 Wir können uns hier mit der Offenheit der Pfadabhängigkeit zufriedengeben.
- 277 Klassisch hierzu ist die Arbeit Horkheimers (2007). Eine Übersicht zu verschiedenen Ausprägungen der Kritik an der instrumentellen Vernunft findet sich bei Schecter (2013). Siehe auch den Sammelband von Halbig und Henning (2012), der allerdings einen Schwerpunkt in der Debatte der analytischen Philosophie setzt.

»[Habermas – TB] ist der Überzeugung, dass es nicht allein instrumentelle Vernunft ist, die die Moderne prägt, sondern dass sich aus der Struktur der kommunikativen Intersubjektivität ein positives Vernunftpotential rekonstruieren lässt, an dem eine kritische Gesellschaftstheorie anschließen kann.« (GuM, S. 42) Iser und Strecker (2010) unterscheiden im Werk von Habermas ein *Versprechen der Moderne*, mithin die Offenlegung ihrer Grundlagen im Sinne der Rationalitäts- (kommunikative Vernunft), Handlungs- (kommunikatives Handeln) und Gesellschaftstheorie (Lebenswelt und System), von ihren *Gefährdungen*, die von der wachsenden Komplexität der Gesellschaft ebenso ausgehen wie von der Kolonialisierung der Lebenswelt, und ihren *Hoffnungen*, die in Demokratie, Rechtsstaatlichkeit und Öffentlichkeit bestehen. Brunkhorst (2013, S. 81 – 114) fügt in seiner Einführung den *Paradigmenwechsel von der philosophischen Anthropologie zur Kommunikationstheorie der Gesellschaft* hinzu, den auch Reese-Schäfers (2001) Darstellung aufnimmt. Andere, von Übersichts-darstellungen ausgemachte Schwerpunkte bilden die Erkenntnis- und Wahrheitstheorie, das *nach-metaphysische Denken* sowie, gleichwohl seltener, die Aktualisierung des Marxismus (z.B. Greve 2009, S. 43 – 66).²⁷⁸

*

Um die verschiedenen Figuren des *Einen* in Habermas politischem Denken kartieren zu können, bietet sich eine Distinktion in drei Bereiche *sozialer Integration* an: Das *kommunikative Handeln* als diskursive Praxis *rationaler Verständigung* steht neben der *Lebenswelt*, deren implizite Ausrichtung als *Fundus* intersubjektiver Koordination dient. Die dritte Form steht offensichtlicher mit dem hiesigen Unternehmen in Zusammenhang: Die gemeinsame politische Praxis eines *kooperativen* Kollektivs *realisiert* sich in der Selbstbestimmung einer Rechtsgemeinschaft und der *doppelten Autonomie* der Staatsbürger. Diese drei Bereiche unterliegen je eigene Prinzipien, Konditionen und Logiken der *Integration*: Verweist das *kommunikative Handeln* auf eine antezedente Qualität der *Rationalität* und deren Wahrung in einer intersubjektiven Praxis, bezieht sich die *Lebenswelt* auf die Einbindung in einen konkreten *Sinn- und Erfahrungsraum*. Die *kooperative Integration* markiert hingegen ein politisches Projekt, das zwischen *Setzung* und der *Aussetzung* in das Recht schwankt und sich gleichsam als die Fortführung eines *Gründungsaktes* ausnimmt. Auch wenn sie sich mithin durch divergente Imperative der Einholung des *Einen* auszeichnen, sind die Ebenen konzeptionell verwoben, wodurch sich ihre strikte Trennung kaum durchhalten lässt. Die Charakteristika der Integrationsmodi treten im Abgleich mit den anderen hier verhandelten Theorien der Demokratie hervor, der hier kurz angerissen werden soll.

In Bezug auf die Vernunft steht der Ansatz Habermas demjenigen Rawls durchaus nahe: Beide rekurren auf deren grundlegende Qualität, die das *Eine* versichert und die intersubjektive Einholung eines rechtfertigbaren Standpunktes ermöglicht. Zwar unterscheiden sich die Modelle in Details, sie verbindet aber die Prämisse, wonach nur das Rationale allgemein, neutral und diskursfähig ist. Die analoge Funktion eines *übergeordneten Einen* übernahm im Ansatz Eastons das *politische System*, gleichwohl es in einem an-

278 Einen umfassenden Ein- und Überblick in das Denken von Habermas bietet sich zudem in der Studie Müller-Doochs (2014) im Rahmen einer biographischen Darstellung.

deren Rahmen operierte als die Vernunftkonzepte. Überantwortet Habermas die *Verständigung* und die Erzeugung von *Einverständnis* einem Prozess *rationaler Kommunikation*, besteht die vermittelnde Struktur nach Fraenkel in der *Antagonalität* politischer Interessen und ihrer Einhegung im Rahmen adäquater Institutionen: Dabei geht es weniger um die Wahrung des *Konsenses* als um eine Implementierung des *Dissenses*, die allein die *Konversion* erlaube. Beide Strukturen dienen dem Ausgleich des *Vielen* und *Einen*, des Universellen und Partikularen, und heben doch auf distinkte Modi der *Transformation* ab. Die Modelle Rawls und Habermas entnehmen den Ausgleich nicht einem politischen Prozess, sondern einer Disposition der *Vernunft*. Im *kommunikativen Handeln* ist nach Habermas eine reflexive Logik angelegt, die von sich aus Partikularismen ausschließt: Rational und diskutabel sind demgemäß nur die Argumente, die generelle Zustimmung voraussetzen können. Band Rawls im *öffentlichen Vernunftgebrauch* Argumentationen an Allgemeinheit, Neutralität und Reziprozität, um den Pluralismus im *Politischen Liberalismus* aufzuheben und produktiv zu wenden, geht Habermas weiter: Die *Verständigung* fasst er als reflexive Struktur der Sprache selbst, wobei die *kommunikative* Logik in Folge ihrer *rationalen* Qualität das *Verstehen* und den Ausgleich diverser Standpunkte ermöglicht. Dabei ist offen, an welchem Punkt (*vor*, *in* oder *neben* dem Diskurs) sich die *Transformation* vollzieht. Gleichzeitig greift die Typisierung in *Übereinstimmung* und *Übereinkunft* nicht, kann die *Verständigung* doch sowohl als Prozess als auch als Resultat verstanden werden. (Vgl. Jäger/Baltes-Schmitt 2003, S. 86) Da die Universalpragmatik ein Kernelement des Ansatzes von Habermas bildet, muss sie Gegenstand einer eingehenden Betrachtung sein.

Die *Lebenswelt* im Sinne eines integralen *Fundus* der *Koexistenz* findet insofern Anschluss, als dass die Formierungsprozesse politischer Ordnung bei Rawls und Fraenkel auf kulturelle Einbindungen und gemeinsame *Kontexte* abstellen: Fraenkel entnahm die belastbaren Strukturen, Verfahren und Normen der politischen Kultur eines *consensus omnium*; Rawls verwies neben der *entgegenkommenden politischen Kultur* auf einen *Hintergrundkonsens* und behauptete mithin eine substantielle Kongruenz zwischen den Werten des Status quo und jenen seines Entwurfs. Dem Konzept Eastons steht die Annahme eines kulturellen Rahmens zwar fern, dennoch lassen sich die Bindungskräfte des Systems als Form kollektiver *Integration* deuten. Demgegenüber reicht der Kontext der *Lebenswelt* Habermas tiefer: Der *Fundus* dieses *Erfahrungsraums* umfasst kollektive Annahmen des Wahren, des Gewissen und Sicherem, des Vertrauten und Gewohnten, die sich zwar vage und implizit ausnehmen, gleichsam aber konstitutiv für das geteilte Verständnis der Wirklichkeit sind. Habermas scheidet ein vormodernes Modell der *Lebenswelt* von einem solchen, welches den Transformationsprozessen der Moderne ebenso ausgesetzt ist wie es diese funktional unterstützt. Inwieweit diese Umstellung die koordinativen Potentiale des *kollektiven Sinn- und Erfahrungsraums* tangiert, wird zu prüfen sein.

Der dritte Typ der *Integration* bezieht sich auf die *Kooperation* einer *politischen Gemeinschaft* im Sinne Eastons, die von Habermas und Rawls demokratisch aufgeladen und als eine Struktur *partizipativer Inklusion* gefasst wird. Beide weisen der Verfassung eine spezifische Bedeutung im Sinne eines souveränen *Gründungsaktes* zu, in dem sich die *politische Gemeinschaft* als ein handelndes *Subjekt* konstituiert, realisiert und aktualisiert. Die Spannung, die sich aus der Bewegung der endlosen *Gründung* und seiner Fixierung in der *Setzung* des Rechts ergibt, wird die Auseinandersetzung mit Habermas ebenso begleiten wie die Friktion konkreter und universaler Bezüge. Was das *Eine* in diesem Kon-

text meint, muss anhand der Rekonstruktion der *deliberativen Demokratie* eruiert werden. In Fraenkels Ansatz ließ sich indes keine derartige Struktur *kollektiver Autonomie* ausmachen: Er verlagerte die *integrativen* Kräfte als ungreifbare Faktoren in den Streit des *Pluralen*, wobei sich die *Einigung* nicht als direktes Resultat, sondern als emergenter Effekt dieses Prozesses ausnahm.

*

Der intensiven Beschäftigung zum Trotz wäre der Anspruch verwegen, an dieser Stelle Habermas Denken in toto präsentieren zu können.²⁷⁹ Wie schon notiert sabotiert dessen Breite eine jede solche Ambition, wie im Übrigen andere Interpreten ihren Ausführungen einschränkend voranstellen.²⁸⁰ Im Fokus dieser Auseinandersetzung stehen die beiden Hauptwerke, mithin die *Theorie des kommunikativen Handelns* (TkH) und *Faktizität und Geltung* (FuG), wobei in Anmerkungen ein größerer Kreis der Schriften von Habermas einbezogen werden soll, um so ein detailliertes Bild zu zeichnen. Diese Verweise sind als Erweiterung des Horizonts gedacht und dienen dezidiert nicht dazu, systematischen Verschiebungen oder begrifflichen Umstellungen nachzugehen. Vielmehr wird sich mit Hinweisen an den Stellen begnügt, an denen es für das leitende Thema relevant erscheint. Außen vor müssen prominente Schriften wie die *Legitimationskrise im Spätkapitalismus* (1996a) oder der *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1996b) bleiben. Ebenso werden Habermas Stellungnahmen zu aktuellen politischen Fragen nicht aufgenommen, die er in den *Kleinen Politischen Schriften*²⁸¹ oder auch in Beiträgen für Tageszeitungen als Intellektueller bis heute tätigt.²⁸²

Zugleich bieten sich dem Thema dieser Studie in Habermas Werk explizite Anknüpfungspunkte, greift er doch an verschiedenen Stellen seiner Arbeit auf den *Konsensbegriff*

279 Uns trifft damit ein Vorwurf Reese-Schäfers (2001, S. 13), nachdem sich die Interpretationen Habermas' oft damit begnügen würden, Teile aus einem Ganzen herauslösen, sich mit bloßem Nacherzählen zufriedengeben und schlussendlich in einer dogmatischen Kritik verbleiben würden. Es ist der *rote Faden*, den Reese-Schäfer in seiner Gesamtdarstellung nachzuzeichnen gedenkt, und den Habermas laut ihm nie verliere, der so aus dem Blick gerate. Um ein solches Verständnis des Gesamtzusammenhangs entwickeln zu können, verweisen wir daher auf diese und andere Einführungen: Eine ältere Gesamtdarstellung entlang des Begriffe Lebenswelt und System bietet Restorff (1997) an. Siehe auch die Einführungen Isers und Streckers (2010) sowie die Brunkhorsts (2013). Kunstmann (1987, S. 31) weist darauf hin, dass eine Rekonstruktion Habermas' entlang der großen Linien sich weit geschmeidiger und eingängiger ausnehme als eine Fokussierung, in der alsbald Spannungen aufträten. Beide Herangehensweisen haben Möglichkeiten und Grenzen, beide haben in verschiedenen Kontexten Relevanz: Wir wollen uns in der Folge zwar auf Habermas' politische Theorie konzentrieren, diese werden wir aber in einen breiten Rahmen stellen und so zumindest einen roten Faden im Blick behalten.

280 Siehe zum Beispiel Jäger/Baltes-Schmitt (2003, S. 7) oder auch Marxsen (GuM, S. 12f.). Ebenso Lieber (DVfG, S. 37 – 43), der daneben eine Übersicht zum Forschungsstand der Diskussion um die Diskurstheorie des Rechts anbietet.

281 Der inzwischen zwölfte Band ist 2013 unter dem Titel »*Im Sog der Technokratie*« erschienen.

282 Habermas selbst trennt diese Rollen scharf. Für unsere Zwecke kann diese Distinktion mitgetragen werden, woraus der Verzicht auf seine aktuellen Einlassungen folgt. Zugleich geraten damit Habermas' Analysen der Möglichkeiten und Grenzen von Protestformen aus dem Blick, zu denen er sich dezidiert in diesen Schriften äußerte.

zurück, prominent in der *Konsensstheorie der Wahrheit*, die eng mit der Diskurstheorie verwoben ist:

»Nach der Konsensustheorie der Wahrheit muß ein Geltungsanspruch der Aussagenform »X ist wahr« kommunikativ einlösbar sein, indem unter Diskursbedingungen hinreichende Gründe für die intersubjektive Anerkennungswürdigkeit der Aussage vorgebracht werden können, so daß mit einer Zustimmung aller Diskursteilnehmenden zu rechnen ist. Der Konsens unter diesen Bedingungen, die Zustimmung aller Erkenntnissubjekte, bildet dabei also das notwendige und hinreichende Kriterium für Wahrheit.« (Tschentscher 2002, S. 49)

Konsens bezieht sich demnach auf die intersubjektive, reflexive Begründbarkeit von Aussagen und verlangt nach *vorbehaltloser Zustimmung* der Beteiligten, einem *Einvernehmen*: Die Begriffe *Konsens* und *Einverständnis* werden hier synonym verwandt. Zugleich wird der *Konsens* eng an die *universalpragmatischen* Bedingungen *rationaler Kommunikation* gebunden. Über diesen genuinen Begriff hinaus sind die Figuren *politischen Konsenses* herauszuarbeiten und ihre konzeptionellen Status und Funktionen zu klären. Die Analyse begleitet wird die Spannung zwischen einer formal-prozeduralen Universalisierung, die als Grundlage der *Verständigung* dient, und der Einbindung in konkrete Kontexte, die beide in verschiedenen Formen die Funktion der Koordinierung des Handelns übernehmen und sich zugleich aneinander reiben.²⁸³ Auch wenn auf unterschiedlichen Ebenen angesiedelt, stehen sich hier die Annahmen *formalen* und *materiellen Konsenses* entgegen.

3.1 Soziale Integration über Sprache – Kommunikatives Handeln und rationale Verständigung

Dem *kommunikativen Handeln* kommt eine konzeptionelle Schlüsselposition zu, wobei Habermas *Sprache* als *Medium* der *Verständigung*, der *Handlungskoordination* (Vgl. TkH I/ S. 455) und der *Vergesellschaftung von Individuen* begreift.²⁸⁴ (Vgl. TkH II/S. 41) Anders gefasst: *Kommunikation* ist das Kernelement der Sozialisation, der sozialen Integration und Reproduktion kulturellen Wissens. (TkH II/S. 43) Habermas entfaltet seine Universalpragmatik in der zweibändigen »*Theorie des kommunikativen Handelns*«, die neben einer rationalen Rekonstruktion der Funktionsmechanismen alltäglicher Sprache nach Marxsen (GuM, S. 50) auch die Klärung ihrer normativen Strukturen leistet. Anders als Ansätze der *Kritischen Theorie* vermutet Habermas in modernen Gesellschaften inhärente

283 Siehe auch Wagner (RMÖ, S. 3f.), der über den Vergleich mit Leforts Begriff *demokratischer Staatlichkeit* bei Habermas' ein *Oszillieren zwischen einer objektiv-institutionellen und einer lebensweltlich-symbolischen Dimension* ausmacht und daran anschließend zu einer *produktiven Perspektivenverdopplung zwischen normativ-geltungsorientierten und soziologisch-sinnorientierten* Formaten gelangen möchte.

284 »Der Begriff des kommunikativen Handelns schließlich bezieht sich auf die Interaktion von mindestens zwei sprach- und handlungsfähigen Subjekten, die (sei es mit verbalen oder extraverbalen Mitteln) eine interpersonale Beziehung eingehen. Die Akteure suchen eine Verständigung über die Handlungssituation, um ihre Handlungspläne und damit ihre Handlungen einvernehmlich zu koordinieren. Der zentrale Begriff der Interpretation bezieht sich in erster Linie auf das Aushandeln konsensfähiger Situationsdefinitionen.« (TkH I/S. 128)

Rationalitätspotentiale, die er offenzulegen und in einen positiv-konstruktiven Entwurf zu überführen gedenkt: Dem *kommunikativen Handeln* ist demnach eine bestimmte *Rationalität* eigen, die als *normativ-rationale Grundlage einer freiheitlichen Gesellschaft* zu dienen vermag.

Diese Rekonstruktion nimmt sich nach Marxsen (GuM, S. 51f.) dabei ebenso *formal* im Sinne der prozeduralen Strukturen von *Intersubjektivität* wie *universal* im Sinne der reflexiven Abstraktion *rationaler Verständigung* aus.²⁸⁵ Ohne die Diskussionen um das *kommunikative Handeln* detailliert ausbreiten zu können, soll der Fokus hier auf dessen *sozialintegrativer Funktion* liegen:

»Dieser Begriff kommunikativer Rationalität führt Konnotationen mit sich, die letztlich zurückgehen auf die zentrale Erfahrung der zwanglos einigenden, konsensstiftenden Kraft argumentativen Rede, in der verschiedene Teilnehmer ihre zunächst subjektiven Auffassungen überwinden und sich dank der Gemeinsamkeit vernünftig motivierter Überzeugungen gleichzeitig der Einheit der objektiven Welt und der Intersubjektivität ihres Lebenszusammenhangs vergewissern.« (TkH I/S. 28)

Marxsen umreißt die Anlage dieses Ansatzes wie folgt: »Die universalpragmatische Theorie spürt der Struktur der kommunikativen Verhältnisse der Menschen nach. Sie fragt, wie es möglich ist, dass sich Menschen miteinander verständigen können und entwickelt Bedingungen solch gelingender Verständigung.« (GuM, S. 52f.) Neben den konsensualen²⁸⁶ und sozialintegrativen Mechanismen *kommunikativen Handelns* wird die Spannung der Koordination der *Verständigung* zwischen zwei Momenten zu beachten sein: Einem Sog der *Reflexivität* und Kritik steht die Einbindung in einen latenten, kulturellen *Kontext* entgegen.²⁸⁷

285 Weiterführend ist zum Beispiel die Arbeit Niederbergers (2007a), der das kommunikative Handeln um eine post-phänomenologische Transformation erweitern möchte und dabei auf Merleau-Ponty zurückgreift. Siehe zum kommunikativen Handeln auch Steinhoff (2006) und den Sammelband von Honneth und Joas (2002).

286 Sprache enthebe den Menschen der Natur und bestimme ihn zur Mündigkeit. Letztere ergebe sich mit und aus der Struktur der Sprache: »Mit dem ersten Satz ist die Intention eines allgemeinen und ungewungenen Konsensus unmissverständlich ausgesprochen.« (Habermas 1968, S. 165 [zitiert nach Marxsen, GuM, S. 51]) Marxsen weist darauf hin, dass dieser *Konsens* von Habermas auf alltägliches Wissen bezogen wird.

287 So setze gelingende *Verständigung* ebenso kompetente Akteure, bestimmte Prozedere und entgegenkommende Umstände voraus: »Kommunikative Rationalität verweist auf die verschiedenen Formen der Argumentation, die durch die Regeln des Diskurses festgelegt sind. Die Einsicht in die besseren Argumente und die Vorbehaltlosigkeit der Äußerung von Argumenten im herrschaftsfreien Diskurs gehen mit kommunikativer Rationalität einher. Ein Diskurs kann nur stattfinden, wenn die Situation von kommunikativer Rationalität geprägt ist und wenn die Akteure von kommunikativer Rationalität geleitet werden, wenn also kommunikative Praxis gelebt wird, d.h. wenn ein offenes Forum allgemein zu Verfügung steht und benutzt wird (Kultur und Gesellschaft) und wenn sprach- und handlungsfähige, d.h. argumentierfähige, kompetente Subjekte vorhanden sind (Persönlichkeit).« (Jäger/Baltes-Schmitt 2003, S. 98f.)

3.1.1 Rationale Verständigung zwischen Reflexivität, Intersubjektivität und Normativität

Rationalität lässt sich nach Habermas als eine Form der Vernunft verstehen, die sich durch eine intersubjektive Ausrichtung auszeichnet. Sie selbst habe keinen Inhalt, eher bezeichne sie die Art und Weise des *Wissenserwerbs* und der *Wissensverwendung sprach- und handlungsfähiger Subjekte* (TkH I/S. 25). Ihr Maßstab ist die Kritik- und Begründungsfähigkeit: »Eine Äußerung erfüllt die Voraussetzungen für Rationalität, wenn und soweit sie fehlbares Wissen verkörpert, damit einen Bezug zur objektiven Welt, d.h. einen Tatsachenbezug hat, und einer Beurteilung zugänglich ist.«²⁸⁸ (TkH I/S. 27) Rationales Wissen habe demnach eine *reflexive Qualität*, die sich an der Kontingenz, Imperfektibilität und Kritisierbarkeit des jeweiligen Geltungsanspruchs zeige. (Vgl. TkH I/S. 34 u. S. 36) Die Transparenz mitgeteilter Geltungsansprüche bilde die Basis, auf die sich *Verständigung* stütze: Damit ein Sprechakt *verstanden* werden kann, muss er seine Geltung²⁸⁹ bekunden und sich der Zurückweisung aussetzen.²⁹⁰ (Vgl. TkH I/S. 410) Rationale Äußerungen verknüpften die *Begründung* des Sprechers mit der *Stellungnahme* des Gegenübers, wobei neben Bejahung und Verneinung²⁹¹ auch Enthaltung möglich sei. (Vgl. TkH I/S. 65) Die Pflicht zur *Begründung* und reziproken Rezeption verbinde beide Positionen und stifte einen intersubjektiven Konnex, die diskursive Erzeugung von *Einsicht* bezeichne demnach eine reflexive Struktur der *Verständigung*.²⁹² (Vgl. TkH II/S. 45f.) Damit geht zugleich

288 Anderenorts verweist Habermas (E III, S. 10) darauf, dass sich Vernunft über ihren Gebrauch definiere, wobei das Medium des Gebrauchs wiederum Gründe wären.

289 »Der Grundmodus dieser Äußerungen bestimmt sich nach den mit ihnen implizit erhobenen Geltungsansprüchen der Wahrheit, Richtigkeit, Angemessenheit oder Verständlichkeit (bzw. Wohlgeformtheit).« (TkH I/S. 66)

290 »Daran [gemeint ist die reziproke Reflexivität von Erwartungen – TB] zeigt sich, daß sinnvermittelte Kommunikation nur unter der Bedingung einer gleichzeitigen Metakommunikation möglich ist. Kommunikation mittels identischer Bedeutungen erfordert Verständigung über etwas bei gleichzeitiger Verständigung über die intersubjektive Geltung des Verstandenen.« (VsGS, S. 101) Intersubjektivität bedingt folglich kompetente Sprecher (ebd., S. 102) Habermas' Vermutung ist, dass »[...] sich mit dem sinnverstehenden Zugang zum Objektbereich sozialen Handelns die Rationalitätsproblematik unausweichlich stellt. Kommunikative Handlungen verlangen stets eine im Ansatz rationale Deutung.« (TkH I/S. 157) Rational meint hier begründet, gerechtfertigt.

291 Zu den drei Möglichkeiten der Zurückweisung von Sprechhandlungen siehe TkH I/S. 412.

292 »Der Bindungseffekt von illokutionären Kräften kommt ironischer Weise dadurch zustande, daß die Interaktionsteilnehmer zu Sprechaktangeboten »Nein« sagen können. Der kritische Charakter diesen Nein-Sagens unterscheidet eine solche Stellungnahme von einer auf bloßer Willkür beruhenden Reaktion. Der Hörer kann durch Sprechaktangebote »gebunden« werden, weil er sie nicht beliebig ablehnen, sondern nur verneinen, d.h. mit Gründen zurückweisen darf.« (TkH II/S. 114) Die Begründung macht es erforderlich, den Welt-Bezug und die Ebene des Arguments richtig einschätzen zu können, wobei diese erforderliche Klarheit in der alltäglichen Kommunikationspraxis selten sei: »Im allgemeinen wird Alter durch eine komplizierte Mischung von empirischen und rationalen Motiven dazu bewegt, seine Handlungen an Egos Handlungen anzuschließen. [...] Generalisierte Annahmebreitschaften können sich daher [...] auf Linien entwickeln: auf der Linie einer empirischen, durch Anreiz und Abschreckung motivierte Bindung einerseits, und auf der Linie eines rational, nämlich durch begründetes Einverständnis motivierten Vertrauens andererseits.« (TkH II/S. 115) Dazu Marxsen: »Im Mittelpunkt der Formalpragmatik steht somit die Überlegung, dass sich die sprachliche Auseinandersetzung der Menschen über ein Geflecht von Geltungsansprüchen vollzieht. Mit einem Sprechakt trifft jemand eine Behauptung, die er zugleich zur kommunikativen Disposition durch die Adressaten der Äußerung stellt.« (GuM, S. 55)

die Bedingung eines gewissen Diskurs- und Argumentationsniveaus einher: *Rationalität* verlangt, dass sich die Rechtfertigung einer Äußerung für *alle möglichen Beobachter* einsichtig und nachvollziehbar ausnimmt, sie mithin *universell gültig* ist.²⁹³ (Vgl. TkH I/S. 82)

»Diese Rationalität ist dem sprachlichen Telos der Verständigung eingeschrieben und bildet ein Ensemble zugleich ermöglichender und beschränkender Bedingungen. Wer immer sich einer natürlichen Sprache bedient, um sich mit einem Adressaten über etwas in der Welt zu verständigen, sieht sich genötigt, eine performative Einstellung einzunehmen und sich auf bestimmte Präsuppositionen einzulassen. Er muß unter anderm davon ausgehen, daß die Beteiligten ihre illokutionären Ziele ohne Vorbehalte verfolgen, ihr Einverständnis an die intersubjektive Anerkennung von kritisierbaren Geltungsansprüchen binden und die Bereitschaft zeigen, inter- aktionsfolgenrelevante Verbindlichkeiten, die sich aus einem Konsens ergeben, zu übernehmen.« (FuG, S. 18)

Auf diese kontrafaktischen Bedingungen bzw. Idealisierungen ließen sich *kommunikativ* Handelnde pragmatisch ein.²⁹⁴ (Vgl. FuG, S. 19) Allen Sprechenden unterstellt Habermas zudem den *Willen*²⁹⁵, *verstanden*²⁹⁶ zu werden: Sprache *will* sich nicht nur *verständlich* machen, was jeder Akteur implizit *im Sprechen* voraussetzt, Sprechende nehmen für ihre

293 »Gültige Aussagen müssen sich mit Gründen verteidigen lassen, die jedermann jederzeit und an allen Orten überzeugen können.« (EzD, S. 223)

294 Marxsen verknüpft das Konzept *kontrafaktischer Idealisierung* mit der *idealen Sprechsituation*, nach der sich Diskursergebnisse rein aus der Argumentation ergeben würden. Diese Verpflichtung auf das Argument beanspruche Habermas auch bei der Rechtfertigung, ebenso wie die Bedingung der freien Teilnahme und Beteiligung aller Interessierten. Geltung wohne, eben weil diese Bedingungen die Empirie überschritten, einer Referenz auf Idealität inne. (Vgl. GuM, S. 57 – 61) Gleichwohl Habermas die kontrafaktische Idealität dieser Enthebung von empirischen Verzerrungen Seitens des Egalitätsanspruchs einsehe, wolle er nicht auf diese Unterstellung verzichten, sei sie doch die für Verständigung notwendig. Münz-Koenen (2015) verhandelt die kommunikative Vernunft Habermas' so auch im Rahmen ihrer Untersuchung einer *Diskursivität des Utopischen*.

295 »Es liegt in der kommunikativen Absicht des Sprechers, (a) eine im Hinblick auf den gegebenen normativen Kontext richtige Sprechhandlung zu vollziehen, damit eine als legitim anerkannte interpersonale Beziehung zwischen ihm und dem Hörer zustande kommt; (b) eine wahre Aussage (bzw. zutreffende Existenzvoraussetzung) zu machen, damit der Hörer das Wissen des Sprechers übernimmt und teilt; und (c) Meinungen, Absichten, Gefühle, Wünsche usw. wahrhaftig zu äußern, damit der Hörer dem Gesagten Glauben schenkt.« (TkH I/S. 413)

296 Es geht Habermas nicht nur um den Begriff, sondern auch um die Bedingungen der Akzeptanz: »Der Terminus »Verständigung« hat die Minimalbedeutung, daß (mindestens) zwei sprach- und handlungsfähige Subjekte einen sprachlichen Ausdruck identisch verstehen. Nun besteht die Bedeutung eines elementaren Ausdrucks in dem Beitrag, den dieser zur Bedeutung einer akzeptablen Sprechhandlung leistet. Und um zu verstehen, was ein Sprecher mit einem solchen Akt sagen will, muß der Hörer die Bedingungen kennen, unter denen er akzeptiert werden kann. Insofern weist bereits das Verständnis eines elementaren Ausdrucks über die Minimalbedeutung des Ausdrucks »Verständnis« hinaus. Wenn nun der Hörer ein Sprechangebot akzeptiert, kommt zwischen (mindestens) zwei sprach- und handlungsfähigen Subjekten ein Einverständnis zustande.« (TkH I/S. 412)

Aussagen auch notwendig *Wahrheit, Richtigkeit* und *Wahrhaftigkeit* (Vgl. TkH I/S. 149) in Anspruch.²⁹⁷

Ferner unterscheidet sich das *kommunikative* von Formen *dramaturgischen, strategischen*²⁹⁸ und *normenregulierten*²⁹⁹ *Handelns* durch die genuinen Bedingungen ihrer jeweiligen Begründung:

»Hingegen spreche ich von kommunikativen Handlungen, wenn die Handlungspläne der beteiligten Akteure nicht über egozentrische Erfolgskalküle, sondern über Akte der Verständigung koordiniert werden. Im kommunikativen Handeln sind die Beteiligten nicht primär am eigenen Erfolg orientiert; sie verfolgen ihre individuellen Ziele unter der Bedingung, daß sie ihre Handlungspläne auf der Grundlage gemeinsamer Situationsdefinitionen aufeinander abstimmen können. Insofern ist das Aushandeln

297 Ansprüchen an Wahrheit, Verständlichkeit und Richtigkeit ist ein universelles Moment eingeschrieben, hingegen sind Werte, auf welche sich *ästhetische Diskurse* stützen, kulturell gebunden: sie sind nur im Kontext einer bestimmten Lebensform verständlich und setzen etwas voraus, was nicht zur Disposition stehe. »Nur in theoretischen, praktischen und explikativen Diskursen müssen die Argumentationsteilnehmer von der (oft kontrafaktischen) Voraussetzung ausgehen, daß die Bedingungen einer idealen Sprechsituation in hinreichender Annäherung erfüllt sind.« (TkH I/S. 71) Nur bei diesen drei Diskurstypen gebe es die Möglichkeit einer rationalen Klärung, eben weil sie vollständig auf vorbehaltlose Öffnung ausgelegt seien; nur sie können als Diskurse bezeichnet werden. Offenkundig schließt sich die Frage an, warum Moral einem rationalisierten Blick zugänglich seien sollte, Geschmacksfragen aber nicht. Habermas Moraltheorie hat er in der Diskursethik ausgebreitet, die ähnlich wie jene Kants und Rawls' universalistisch angelegt ist. (Vgl. D, S. 56 – 63) In früheren Ansätzen klassifizierte Habermas die Geltungsansprüche noch vierfach: Neben den drei oben benannten verwies Habermas auf die Verständlichkeit. (Vgl. VsGS, S. 106) Alle vier Ansprüche kulminierten im Anspruch der Vernünftigkeit. (Vgl. ebd., S. 132) Siehe zudem die Kooperations- und Verständigungsbedingungen, die in einem Aufsatz von 1988 von Habermas (ZKB, S. 97f.) auf das gesamte kommunikative Handeln übertragen werden.

298 Das *strategische Handeln* sticht aus anderen Handlungstypen hervor, weil es als einziger Handlungstyp nicht auf Einverständnisbedingungen abstellt, sondern auf *Regelexplikationen* erfolgreichen Handelns. (Vgl. EBkH, S. 162f., kritisch zur Abgrenzungsmöglichkeit: Berger 2002, S. 266ff.)

299 »Und alle Akteure, für die entsprechende Normen gelten (von denen sie als gültig akzeptiert werden), gehören derselben sozialen Welt an. Wie der Sinn der objektiven Welt mit Bezugnahme auf das Existieren von Sachverhalten, so kann der Sinn der sozialen Welt mit Bezugnahme auf das Bestehen von Normen erläutert werden.« (TkH I/S. 132)

Die Gültigkeit bezieht sich demnach auf einen Adressatenkreis, der die Geltung von Ansprüchen anerkennen muss. Dennoch gibt es eine universalistische Prägung, denn der Geltungsanspruch einer Norm beziehe sich auf *alle Betroffenen*: »Daß eine Norm idealiter gilt, bedeutet: sie verdient die Zustimmung aller Betroffenen, weil sie Handlungsprobleme in deren gemeinsamen Interesse regelt. Daß eine Norm faktisch besteht, bedeutet hingegen: der Geltungsanspruch, mit den sie auftritt, wird von den Betroffenen anerkannt, und diese intersubjektive Anerkennung begründet die soziale Geltung der Norm.« (TkH I/S. 132f.) Normen kommt im Gegensatz zu Werten »im Hinblick auf eine regelungsbedürftige Materie allgemeine Verbindlichkeit« (TkH I/S. 133) zu. Der Anforderung unverstellter Intersubjektivität komme nur das kommunikative Handeln nach: »Das normative Handlungsmodell setzt Sprache als ein Medium voraus, das kulturelle Werte überliefert und einen Konsens trägt, der sich mit jedem weiteren Akt der Verständigung lediglich reproduziert. [...] Allein des kommunikative Handlungsmodell setzt Sprache als ein Medium unverkürzter Verständigung voraus, wobei sich Sprecher und Hörer aus dem Horizont ihrer vorinterpretierten Lebenswelt gleichzeitig auf etwas in der objektiven, sozialen und subjektiven Welt beziehen, um gemeinsame Situationsdefinitionen auszuhandeln.« (TkH I/S. 142)

von Situationsdefinitionen ein wesentlicher Bestandteil der für kommunikatives Handeln erforderlichen Interpretationsleistungen.«³⁰⁰ (TkH I/S. 385; eine frühere Definition siehe VsGS, S. 40)

Argumentation begreift Habermas als Fortführung *verständigungsorientierten Handelns*³⁰¹, als eine Form *kooperativer Arbeitsteilung* (Vgl. TkH I/S. 62) zwischen Gesprächsteilnehmern: »*Argumente sind diejenigen Mittel, mit deren Hilfe die intersubjektive Anerkennung für den zunächst hypothetisch erhobenen Geltungsanspruch eines Proponenten herbeigeführt und damit Meinung in Wissen transformiert werden kann.*«³⁰² (TkH I/S. 48) Ihnen sei eine Neigung zum *Allgemeinen* eigen: Begründungen richteten sich an ein *universales Auditorium* und implizierten eine allgemeine Zustimmung qua *rationalem Einverständnis* (TkH I/S. 49f.), auch die Unparteilichkeit als Basis neutraler Gesprächsführung verweise auf ein *Forum aller Menschen*.³⁰³ (Vgl. TkH I/S. 61) Innerhalb der konsensualen Logik der *Verständigung* eigne Kompromissen immer ein Mangel, wären diese doch das Ergebnis *strategischer Aushandlung* nicht-verallgemeinerbarer Interessen. (Vgl. FuG, S. 223f.) *Verständigungsorientiertes Handeln* ziele dagegen auf die Erzeugung *gemeinsamer Einsicht*, wobei diese wiederum auf der Absicht der Kommunikationsteilnehmer beruhe, sich auf die Bedingungen *diskursiver Rationalität* einzulassen.³⁰⁴ Diese Ansprüche *kommunikativer Praxis* würden im politischen Modell *deliberativer Demokratie* aufgenommen, dazu weiter unten mehr.³⁰⁵

300 Daneben führt Habermas (TkH I, S. 448, Fig. 19) noch konstative Sprechhandlungen als Handlungstyp ein.

301 In einem Aufsatz differenziert Habermas (RdV, S. 128 – 131) zudem zwischen einem kommunikativen Handeln in einem *schwachen* und einem *starken Sinne*, wobei der Unterschied im Grad der Reflexivität liege.

302 Habermas (KhdV, S. 176f.) zählt andernorts vier *präsuppositionelle Bedingungen* von Argumentationen auf: Diese müssten öffentlich und inklusiv, sowie egalitär hinsichtlich der Teilhabe sein. Zudem muss Täuschung und Illusion ausgeschlossen und abschließend die Freiheit von Zwang und Restriktion gewährleistet sein.

303 Nun ist es wiederum die Frage, ob der Kreis um die Gesprächsteilnehmer, um die Betroffenen, um die Zustimmungsfähigen oder um alle Menschen geschlossen wird.

304 »*Diskurse sind Veranstaltungen mit dem Ziel, kognitive Äußerungen zu begründen. [...] Wir verlangen vielmehr nach überzeugenden Gründen, und im Diskurs versuchen wir, durch Gründe zu einer gemeinsamen Überzeugung zu gelangen.*« (VsGS, S. 143) Zum Verhältnis vom Diskursbegriff und dem kommunikativen Handeln siehe ebd., S. 151f.

305 »*So setzt das deliberative Modell eher auf die Vernünftigkeit der Diskurse und Verhandlungen als auf faire Bündelung der Motive erfolgsorientiert entscheidender Individuen oder den authentischen Charakter des gemeinsamen Willens einer Nation. Die kooperative Suche nach gemeinsamen Problemlösungen tritt hier an die Stelle der aggregierten Interessen der Gesellschaftsbürger oder des kollektiven Ethos der Staatsbürger.*« (HdD, S. 93) Einzig das deliberative Diskursmodell verbürge mit der Verständigungsorientierung einen universalen Anspruch. Kompromisse werden bei der Umsetzung des Abstrakten in Konkretes notwendig, sie sind aber als solche kein Bestandteil eines Einverständnisses. Kompromissuchen verblieben im Modus der Interessenverfolgung, wenn auch nur abgeschwächt: Ihnen ermangelt es an der unbedingten Allgemeinheitsperspektive.

Das ambitionierte Ziel der *Verständigung* ist *Einverständnis*³⁰⁶, welches nicht durch Zwang erreicht werden kann, sondern »von den Beteiligten als gültig akzeptiert werden« (TkH I/S. 386) muss. Weil es im Rahmen des *kommunikativen Handelns* nicht möglich ist, Zustimmung zu forcieren, muss ihre Annahme *alle Beteiligten* umfassen.³⁰⁷ (Vgl. TkH I/S. 40 und S. 395) Folglich geht es Habermas nicht um eine *faktisch bestehende Übereinstimmung*, sondern eine *rational motivierte Übereinkunft*. Sein Ziel ist ein prozedurales Modell konsensualer *Einigung*, das sich aus der Logik der *Kommunikation* selbst ergibt.³⁰⁸ In den Bedin-

306 Anderenorts trennt Habermas (RdV, S. 121f.) das strikte *Einverständnis* von *Verständigung* derart, dass im Falle von *Einverständnis* die gleichen Gründe intersubjektiv zu gelten hätten, und im Falle der *Verständigung* auch unterschiedliche, aber akzeptierte Gründe zugelassen wären.

307 Anderenorts fordert Habermas, der Kommunikationsraum müsse sich auf die *potentiell Betroffenen* (FuC, S. 441) beziehen. Problematisch wird Einholung der Potentialität dann, wenn wir den Anspruch, den Habermas an den gelungenen Diskurs stellt, ernst nehmen. Zunächst weist Habermas (TkH II/S. 115) auf eine konstruktive Rolle auch des inneren Dialogs hin, denn dieser könne der Selbstkritik und der Verinnerlichung der Rolle des Diskursteilnehmers dienen. Zwecks Selbstfindung sei dies zwar durchaus empfehlenswert, aber keinesfalls hinreichend für einen offenen Diskurs: Dieser setzt ein unberechenbares Gegenüber voraus, auf welches man sich einlassen muss. (Vgl. TkH II/S. 145) Gerade die Unberechenbarkeit des *Anderen* macht es notwendig, alle Betroffenen einzubeziehen, nicht nur potentiell. Unvermeidlich wohnt Diskursen demnach die Universalisierung inne, auch wenn sie sich ihrer Fehlbarkeit und Prekarität bewusst bleiben. An anderer Stelle meint Habermas, es sei zumindest notwendig, alle relevanten Stimmen einzuholen: Im Lichte der Unberechenbarkeit kann eine Auswahl kaum begründet sein. Wenn wir nicht wissen, was der Andere meint, können wir nicht über seine Relevanz urteilen.

Der Möglichkeitsverweis bezieht sich einerseits auf die Betroffenheit, andererseits auf die Zustimmung. (Vgl. VsGS, S. 137 und D, S. 60) Beide Aufweichungen schwächen die Forderungen nach diskursiver Universalisierung, da mit ihnen einerseits ein personaler Zuschnitt, andererseits eine hypothetische Verallgemeinerbarkeit postuliert wird. Die Universalisierung ist aber notwendig, da sich Einverständnisse nur über intersubjektive Verständigungsprozesse einstellen können und sich nur so kulturelle Einbindungen lösen lassen. (Vgl. D, S. 62f.) Auch Hetzel und Weymans (2013, S. 122) weisen auf die Abschwächung des *Konsensanspruchs* hin, so werde aus einer *de facto Übereinstimmung* eine *hypothetische*.

Wenn die Zustimmung hypothetisch angenommen werden kann, muss Habermas die Grenzen klären, ab wann dies möglich ist und wer dies definieren darf. Bei Kant folgt aus dieser Annahme der hypothetischen Klärung des Allgemeinen, dass es nur einen weisen Monarchen bräuchte, der als singuläre Instanz dennoch fähig sei, vernünftige Ratschlüsse per Abwägung zu finden. Für diesen Hinweis danke ich Sibylle Röth. Lieber spitzt in seiner Auseinandersetzung mit Habermas' Diskurstheorie des Rechts dessen Verschiebung der Zustimmungspflicht Betroffener auf die Möglichkeit zu: Wenn es einzig um die Gewährleistung von verfahrensmäßiger Akzeptabilität bestellt sei, und das Diskurs- dem Demokratieprinzip voran ginge, dann folge aus der Verschränkung von Diskursprinzip und Rechtsform nicht notwendigerweise der Anspruch an die Verfahren, das Demokratieprinzip im Sinne einer *Herrschaft durch das Volk* umzusetzen, sondern nur *für das Volk*. Dieser Anspruch an die Herstellung von Akzeptabilität, also der Möglichkeit rationaler Zustimmung, könnte auch, so Lieber, durch einen empirisch-informierten Philosophenkönig oder eine Aristokratie geleistet werden. (Vgl. DVFG, S. 56 – 59, siehe zu Kant: S. 60 – 67)

308 Kommunikationsaufnahme würde mit Verständigungswillen und -bereitschaft zusammenfallen, so Habermas (VsGS, S. 142). Marxsen (GuM, S. 84f.) sieht hierin die Übertragung eines *Ideals der Versöhnung* auf den Begriff der Sprache, der dann deren Wirklichkeit nicht mehr zu fassen vermöge. Dieser Aussöhnungsmechanismus kann als Struktur der Integration verstanden werden, als Ausgleich von Divergentem. Marxsen (GuM, S. 85 – 88) kritisiert weiter, dass die Konzeption der Kommunikation von Habermas sich nicht objektiv ausnehme, sondern als *subjektives Bekenntnis*

gungen *rationaler Kommunikation* sieht er die Potentiale gelingender *Verständigung* bereits angelegt.³⁰⁹ Dem reziproken *Verstehen* ginge ein (geteiltes) *Verständnis* zuvor, mit dem sich die Positionen des Sprechers und Hörers sowie ihrer Umstände aufkläre.³¹⁰ Dies *Einverständnis* im Sinne einer *übereinstimmenden Ausrichtung* des *Verstehens* ist nicht nur das Ziel, sondern auch der Weg und der Grund: Nur über eine *Einigkeit* in Fragen der Situation, des Kommunikationstyps und des Geltungsanspruchs kann die *Einvernahme* in einem gemeinsam eingegangenen Diskurs erreicht werden. Letztlich sind die verschiedenen Typen von Handlung Teil *einer* kommunikativen Praxis,

»die vor dem Hintergrund einer Lebenswelt auf die Erzielung, Erhaltung und Erneuerung von Konsens angelegt ist, und zwar eines Konsenses, der auf der intersubjektiven Anerkennung kritisierbarer Geltungsansprüche beruht. Die dieser Praxis inwohnende Rationalität zeigt sich darin, daß sich ein kommunikativ erzeugtes Einverständnis letztlich auf Gründe stützen muß. Und die Rationalität derer, die an dieser kommunikativen Praxis teilnehmen, bemißt sich daran, ob sie ihre Äußerungen unter geeigneten Umständen begründen können.«³¹¹ (TkH I/S. 37)

Offen ist, wie sich das Verhältnis von argumentativer und situativer Koordinierung gestaltet und von was der *Konsens* getragen wird. Bleiben wir zunächst bei den Bedingungen der *Verständigung*. Marxsen fasst den Stellenwert *diskursiver Kommunikation* wie folgt zusammen: »Die Plausibilität der gesamten normativen Rekonstruktion hängt damit an der Annahme, dass es tatsächlich einen solchen Diskurs gibt, der der sozialen Macht vorgängig ist und sie durch Einbettung in einen normativen Kontext in unbedenkliche Bahnen lenkt. Wäre das nämlich nicht der Fall, dann wäre der politische Prozess als Ergebnis eines Machteinsatzes und nicht in einem diskurstheoretischen Sinne bestimmbar.« (GuM, S. 257)

3.1.2 Die Grenzen der Abstraktion – Der geteilte Wissensvorrat

Indem Habermas (TkH I/S. 400f.) das *Verständnis* von Sprechakten an die Nachvollziehbarkeit ihrer *Begründung* bindet, wird die Annahme, sich auf *eine* Ebene zu beziehen, mit hin von und in einer *Welt*³¹² zu sprechen, zur relevanten Kondition gelingender *Verstän-*

zur *normativen Praxis*: So lege Habermas nicht die Struktur der Kommunikation offen, sondern kapriziere sich auf ein bestimmtes normatives Konzept kommunikativer Praxis.

- 309 »Wir unterstellen, daß die Subjekte unter geeigneten Umständen sagen können, welcher Norm sie folgen und warum sie diese Norm als gerechtfertigt akzeptieren; [...]« (VsGS, S. 154) Die Rechtfertigung muss allerdings diskursiv erfolgen, da das Ergebnis ansonsten partikular verzerrt wäre. Die Frage ist, warum Habermas statt der gegenseitigen Offenheit und Kritikfähigkeit hier auf ein individuelles reflexives Vermögen abstellt.
- 310 Nach Habermas wissen die Beteiligten intuitiv, ob sie und das Gegenüber erfolgs- oder verständigungsorientierten Einstellungen folgen. Er (TkH I/S. 386) setzt ein vorthoretisches Wissen kompetenter Sprecher voraus, die neben einem intuitiven Zugang zur Art des Handelns auch die Einsicht der Fehlbarkeit teilen.
- 311 Dem entspricht Habermas' Bekenntnis zu einer kognitivistischen Position, nach der »praktische Fragen grundsätzlich argumentativ entschieden werden können« (TkH I/S. 40). Diesem grundsätzlichen Können ist auch ein Wollen beigeordnet, wie wir schon gesehen hatten.
- 312 Habermas verweist hier auf einen Ansatz mit einem phänomenologischen Hintergrund: »Der Phänomenologe bedient sich nicht umstandslos des Leitfadens zielgerichteter oder problemlösender Handlungen. Er geht nämlich von der ontologischen Voraussetzung einer objektiven Welt nicht einfach aus, sondern

digung.³¹³ (Vgl. TkH I/S. 148) Um zu *verstehen*, was Alter meint, muss einsichtig sein, von *wo aus und von was* er spricht: Wenn wir über Politik streiten, ist es eben ein zentraler Unterschied, ob ich meine Meinung vortrage, ob wir darüber sprechen, was *ist*, oder ob wir uns darüber unterhalten, was sein *sollte*, was *man* machen *müsse*.³¹⁴ Die Definition der Situation ist zugleich die Bedingung des *Verstehens* und das Objekt der *Verständigung*, sie geht dem *kommunikativen Handeln* also zuvor wie nach. Die Frage ist nun, woraus sich die geteilte *Einsicht* darin speist, was für eine Situation vorliegt.

Zunächst trennt Habermas verschiedene Bezüge der Akteure zur *Welt*, die sich *objektiv*, *sozial* oder *subjektiv* ausnehmen können und mit jeweils eigenen Formen der *Begründung* einhergehen. Auch wenn dabei eine Dimension dominant sei, würden die anderen Bezüge stets mitlaufen und sich so implizit reproduzieren.³¹⁵ Wie sich Geltungsansprüche auf Diskurstypen bezögen und sich mit diesen veränderten, so variiere die Funktionsweise von *Begründung*³¹⁶ mit dem Aussagetyp im jeweiligen Diskurs.³¹⁷ *Dissense* seien folglich Resultate disparater Ebenen: Eine Verwechslung wäre es zum Beispiel, wenn eine Person eine Lebensweise als nicht legitim deklariere, für die *Begründung* aber nur sein Empfinden angeben könne. Die adäquate Einordnung der Diskurse ist daher ebenso zentral für die Prüfung der Stichhaltigkeit von Argumenten wie für das *Verständnis* der Aussage. (Vgl. TkH I/S. 169f.) Auf diese Bedingung des *Verstehens* verweist auch Marxsen: »*Einsicht ist ein erhobener Geltungsanspruch für Teilnehmer einer Argumentation immer dann, wenn die Aussage vor dem Hintergrund bestehender Gewissheiten plausibel ist; sie muss also immer*

macht diese zum Problem, indem er nach den Bedingungen fragt, unter denen sich die Einheit einer objektiven Welt für die Angehörigen einer Kommunikationsgemeinschaft konstituiert. Objektivität gewinnt die Welt erst dadurch, daß sie für eine Gemeinschaft sprach- und handlungsfähiger Subjekte als ein und dieselbe Welt gilt.« (TkH I/S. 31) Die Verständigungsbasis wird so erst eingeholt: »*Mit dieser kommunikativen Praxis vergewissern sie sich zugleich ihres gemeinsamen Lebenszusammenhangs, der intersubjektiv geteilten Lebenswelt.*« (TkH I/S. 32) Das geteilte *Hintergrundwissen* einer *Welt* geht also auf kommunikative Praxen zurück.

- 313 Mithin müssen neben der eigentlichen Situation auch die Kontexte und gegenseitigen Implikationen geklärt sein. (Vgl. TkH I/S. 181)
- 314 Wir verstehen Sätze nur, wenn wir nachvollziehen können, unter welchen Bedingungen sie wahr sind. (Vgl. TkH I/S. 374) Transzendente Verweise sorgen dabei ebenso so sehr für Verwirrungen wie Bezugsverwechslungen von Welten. (Vgl. TkH I/S. 375f.) Wichtig sei zudem, dass sich die Teilnehmenden innerhalb derselben Welt bewegen.
- 315 Habermas (TkH II/S. 183) geht davon aus, dass sich die Kommunikationsteilnehmer stets gleichzeitig auf die drei Welten beziehen. Zwar richtet sich der Geltungsanspruch immer speziell an eine Welt, ein *Konsens* beziehe aber immer alle drei Ebenen mit ein. (Vgl. TkH II/S. 184)
- 316 Offensichtlich wird dies auch bei Habermas' (TkH I/S. 190) Ausführungen zu der Interpretation eines Textes, wobei Interpretation und Verständnis zusammenfallen.
- 317 Habermas differenziert Typen von Welten, Handlungen und Argumentationen in einem Dreierschema, teilweise sind auch Verbindungen zwischen den Typen und Stufen angelegt. (Vgl. das Schaubild TkH I/S. 45, Fig.2) »*Die Begründung deskriptiver Aussagen bedeutet den Nachweis der Existenz von Sachverhalten; die Begründung normativer Aussagen bedeutet den Nachweis der Akzeptabilität von Handlungen bzw. Handlungsnormen; die Begründung evaluativer Aussagen den Nachweis der Präferierbarkeit von Werten; die Begründung expressiver Aussagen den Nachweis der Transparenz von Selbstdarstellungen; und die Begründung explikativer Aussagen den Nachweis, daß symbolische Ausdrücke regelrecht erzeugt worden sind.*« (TkH I/S. 67)

in Beziehung zu einem Referenzsystem gesetzt werden, welches im konkreten Fall als Bewertungsmaßstab fungieren soll.« (GuM, S. 100) Diesen Maßstab *gegebenen Kontexte* bindet Habermas wiederum an die abstrakte Reflexivität der Rationalität:

»Rational nennen wir eine Person, die ihre Bedürfnisnatur im Lichte kulturell eingespielter Wertstandards deutet; aber erst recht dann, wenn sie eine reflexive Einstellung zu den bedürfnisinterpretierenden Wertstandards einnehmen kann. Kulturelle Werte treten nicht wie Handlungsnormen mit Allgemeinheitsanspruch auf. Werte kandidieren allenfalls für Interpretationen, unter denen ein Kreis von Betroffenen gegebenenfalls ein gemeinsames Interesse beschreiben und normieren kann.« (TkH I/S. 41)

Beide Attribute der Rationalität verweisen auf unterschiedliche Logiken: Die *Standards* stellen auf einen konkreten und damit nicht universal rechtfertigbaren kulturellen Rahmen ab, der die subjektiven Einstellungen und *Werte* prägt. Dem entgegen löst die Reflexivität den verbindenden Kontext auf und verpflichtet die Akteure auf abstrakte Universalität und Reziprozität. Warum aber führt Habermas die *Einbindung* ein, nur um sie dann aufzuheben? Warum reicht die Koordination der *kommunikativen Rationalität* für die *Verständigung* nicht aus? Wenn das Konkrete eine Orientierung des Handelns leistet, wie kann es einerseits reflexiv überstiegen werden, andererseits aber seine Bindungskraft behalten? Das Primat der Rationalität widersetzt sich der *Einbindung in Kontexte*, ihrer Fundierung gemeinsamen *Verstehens* des Gemeinten und Koordinierung gelingender Kommunikation: Gemäß der Logik reflexiv-abstrakter Universalisierung kann die Validität des Konkreten nicht bestehen. Zugleich ist laut Habermas (TkH I/S. 121) die reflexive Kritik dauerhaft *nur* wissenschaftlichen Diskursen zuzumuten, könnten und müssten sich diese doch beständig selbst hinterfragen. So steht dem reinen Prozessieren der reflexiven Rationalität die Orientierung kommunikativer Alltagspraxen an dem *geteilten Kontext* eines *kulturellen Wissensvorrats* gegenüber. Die *Gültigkeit* von Aussagen wird dabei an ihre universale Qualität gebunden, wodurch sich das Konkrete nicht mehr legitimieren kann, sondern der sekundären Orientierung dient. Dennoch bleibt trotz der Prävalenz des Rationalen in Habermas Denken ein Moment des Konkreten aktiv, das aber beständig mit der Forderung seiner Dekontextualisierung konfrontiert wird. Die Koordinierung der *Verständigung* steht unentschieden zwischen den externen Umständen eines *kulturellen Hintergrunds* und der internen Logik *reflexiver Rationalität*.³¹⁸

Der *Fundus* stützt zwar die *Verständigung*, zugleich gerät er aber in Konflikt mit dessen Anspruch absoluter Transparenz: Im Zuge des Reflexionsanspruchs stellt Habermas die Forderung auf, dass Situationen vollständig offen liegen, also erfassbar, beschreibbar

318 »Im Verlauf der kommunikativen Alltagspraxis bewegen sich die Akteure schon immer in einem »Raum der Gründe«. Sobald sie sich miteinander über etwas verständigen wollen, können die Beteiligten gar nicht anders, als für ihre Äußerungen gegenseitige Geltungsansprüche zu erheben. Damit behaupten sie implizit, daß das, was sie sagen, als wahr oder richtig oder wahrhaftig, in jedem Fall als vernünftig akzeptiert werden kann und daß das Gesagte, wenn es problematisiert wird, in diesen Hinsichten rational begründet werden kann.« (HdD, S. 98) Der geteilte Wissensvorrat steht in Spannung zu dieser Universalisierung: Mit-hin geht es nicht nur um Begründung, sondern um die Allgemeinheit der Gründe. Zur Konstitution von Alltagserfahrung siehe VsGS, S. 56.

und einsichtig sind, gleichzeitig ist es aber die Funktion des *Fundus*, diese Exposition qua Evidenz zu kaschieren. Gerade weil er die Offenheit verdeckt, erleichtert der *Fundus* die Koordination. Habermas (TkH I/S. 181) gesteht zu, dass immer nur einzelne Punkte einer geteilten Welt hinterfragt würden und der restliche implizite Kontext bestehen bliebe, und zudem, dass sich eine Situation zwar erhellen ließe, das Subjekt seinen eigenen Hintergrund aber nicht übersteigen könne. Diese vermittelnde Position will das Problematisierte auf einen Ausschnitt beschränken und den Rest im Gewissen belassen: »Jeder Verständigungsvorgang findet vor dem Hintergrund eines kulturell eingespielten Vorverständnisses statt. Das Hintergrundwissen bleibt als Ganzes unproblematisch; nur der Teil des Wissensvorrates, den die Interaktionsteilnehmer für ihre Interpretation jeweils benützen und thematisieren, wird auf die Probe gestellt.«³¹⁹ (TkH I/S. 149f.) Unklar bleibt, ob es nun die Transparenz reziproker Öffnung oder die gemeinsame Einbindung in konkrete Umstände ist, die die *Verständigung* fundiert: Wie sich die Reflexivität nicht mit unausgesprochenen Inhalten zufriedengeben kann und diese folglich problematisieren muss, so verwahren sich die Umstände gegenüber Versuchen ihrer selektiven *Verflüssigung* und binden diese selbst wieder in ihren Kontext ein. Es stehen sich demnach nicht einfach zwei Formen der *intersubjektiven Koordinierung* gegenüber, die sich verknüpfen ließen, sondern zwei disparate Logiken, die gegenseitig bedrohten. Ferner verweist Habermas (TkH I/S. 182 u. S. 217) neben der Eingelassenheit und der perspektivischen Gebundenheit auf ein Rationalitätspotential eben dieser Kultur, mit dem wiederum eine Umstellung auf Universalität und Reflexivität einherginge. So müsse die Kultur der Moderne den *strukturellen Merkmalen moderner Lebenswelten* nachkommen.³²⁰ Folglich geht Habermas der Frage nach, ob nicht bestimmte Bereiche der *westlichen Kultur* (wissenschaftliches Denken, autonome Kunst, posttraditionalistische Rechts- und Moralvorstellungen) universalistische Potentiale bergen, was er ihnen auch bescheinigt: So trüge die moderne Kultur das Bewusstsein ihrer Kontingenz ebenso in sich wie die Potentiale der Rationalität und Reflexivität. (Vgl. FuG, S. 11) Auch wenn Habermas so in den *Kontext* selbst Züge der *Dekontextualisierung* einträgt, bleibt die Frage offen, ob und wie diese Kultur die Leistung der Koordinierung übernehmen soll, gerade wenn die Welt der Moderne immer komplexer wird. Die Problematik des geteilten *Fundus* verschärft sich noch im Zuge der Säkularisierung: Diese sei mit der Ausbildung *kommunikativer* Strukturen gekoppelt, die zu einer *Generalisierung* und *Formalisierung* sozialer Bindungen führten. (Vgl. TkH II/S. 128) Mit dem Abbau *sakraler Autorität* gewinne das kulturelle Wissen Relevanz für Situationsdefinition

-
- 319 »Für beide Seiten besteht die Interpretationsaufgabe darin, die Situationsdeutung des anderen in die eigene Situationsdeutung derart einzubeziehen, daß in der revidierten Fassung »seine« Außenwelt und »meine« Außenwelt vor dem Hintergrund »unserer Lebenswelt« an »der Welt« relativiert und die voneinander abweichenden Situationsdefinitionen hinreichend zu Deckung gebracht werden können.« (TkH I/S. 150) Die Zuordnung sei nur im Ausnahmefall stabil und eindeutig. Dagegen steht das Ideal der reflexiven Eröffnung auch des Impliziten in der intersubjektiven *Verständigung*. (Vgl. FuG, S. 278)
- 320 »Die universalistische Position muß nicht den Pluralismus und die Unvereinbarkeit der historischen Ausprägungen leugnen, aber sie sieht diese Mannigfaltigkeit der Lebensformen auf die kulturellen Inhalte beschränkt und behauptet, daß jede Kultur, wenn sie überhaupt einen bestimmten Grad der »Bewußtmachung« oder »Sublimierung« erreichen würde, bestimmte formale Eigenschaften des modernen Weltverständnisses teilen müßte. Die universalistische Annahme bezieht sich also auf einige notwendige strukturelle Merkmale moderner Lebenswelten überhaupt.« (TkH I, S. 254f.)

und -koordination (Vgl. TkH II/S. 136f.), da aber unter den Bedingungen der Moderne das kulturelle Wissen reflektiert und kritisiert würde, müsste die Bestimmung der Situation und der passenden Normen letztlich von den Individuen selbst geleistet werden. Die Funktion der Koordinierung wird also mit dem Verlust aller Ordnung und Übersicht dem Einzelnen überantwortet, ohne dass es noch ein sicheres oder sicherndes Gelände gäbe.

Intersubjektive *Begründungen* bindet Habermas an ein Primat des Verfahrens, das ihre Legitimität und Neutralität garantiere und die kommunikative Koordinierung gewährleiste.³²¹ Es komme mithin nicht auf den Inhalt des Gesetzes oder der Norm an, sondern auf eine formale Qualität. So soll den Erfordernissen des Pluralismus ebenso Rechnung getragen werden wie der Kontingenz. Hier muss offenbleiben, ob die Moderne mit diesem formalistischen Verständnis adäquat beschrieben wird und das Prozedere selbst *neutral* sei kann, es stellt sich jedoch die Frage, inwieweit die performative Ausgestaltung die *traditionelle* Rolle der Gewissheiten übernimmt. Wie der Problematierungssog eingeeht werden soll, ist dabei ebenso unklar wie die Absicherung geteilter Bezüge im *Taumel der Verflüssigung*: Wie kann es bei *einem* Ausschnitt bleiben, wie den Bezug auf dieselbe *Welt* sichern? Die Ursache scheint in der *Ambivalenz der Moderne* selbst zu liegen: Einerseits unterwirft diese alle kulturellen Kontexte und Garantien ihrer rationalen Logik, müssen sie doch kritisierbar, differenziert, reflexiv, kognitiv und evaluativ sein, andererseits bleibt sie selbst auf die konkrete Integrationskräfte, die Absicherung des Diskursniveaus durch die Kultur sowie die Bereitstellung von Bezugspunkten des Geteilten verwiesen.³²²

Die Diskursethik als *kommunikativ verflüssigte Moral* übernehme in der Moderne die Aufgabe der Koordinierung: »In ihr hat sich der archaische Kern des Normativen aufgelöst, mit ihr entfaltet sich der rationale Sinn normativer Geltung.« (TkH II/S. 140) Sie böte Strukturen *kommunikativer Verständigung*, die rationale Akzeptabilität und Universalität verbürgen, und löse sich zugleich von Formen konkreter Einbindung: »Die Allgemeinheit einer moralischen Norm kann freilich für deren Gültigkeit nur dann ein Kriterium sein, wenn damit gemeint ist, daß allgemeine Normen in begründeter Weise den gemeinsamen Willen aller Betroffenen zum Ausdruck bringen.«³²³ (TkH II/S. 143) Eine Gegenlesart ergibt sich indes, wenn nicht das kreativ-setzende Moment der Handlungen betont wird, sondern die Vermeidung dessen, was für Andere nicht akzeptabel ist: Wenn eine Norm *allgemeine Zustimmung* verlangt, müssen jedwede konkrete Implikationen ausgeschlossen werden. Jeder

321 Baynes weist auf einen strengen Begriff des Prozeduralismus in der US-amerikanischen Diskussion hin, nach welchem keine Vorbedingungen die Verfahren und die Ergebnisse limitieren dürfe: »Habermas' model is clearly not procedural in this sense since it draws upon the ideals of liberty and equality implicit in the idea of communicative reason [...]. It presupposes as an element of practical reason an ideal of citizen's autonomy that should be reflected in an institutional design incorporating various practical discourses.« (Baynes 2002, S. 16)

322 »Die Vitalität, die Wahrnehmungsfähigkeit und das Niveau der öffentlichen Diskurse hängen nicht zuletzt vom semantischen Potential, dem Tiefgang und der Artikulationskraft einer politischen Kultur ab, die den Gerechtigkeitsinn und die Imagination einer Bevölkerung prägt.« (E IV, S. 20) Wie sich die Verbindung einer konkreten Kultur und einem universalen Gerechtigkeitsinn denken lässt, bleibt offen.

323 Die Verwirklichung dieses Kollektivwillens wird Habermas dann in der Rechtstheorie ausbreiten.

Anschein von Partikularität ist aufgrund des Risikos der Heteronomie zu vermeiden.³²⁴ Der universalistische Anspruch hemmt den Gestaltungswillen immer dann, wenn von keiner gesicherten Allgemeinheit ausgegangen werden kann, wodurch sich die Koordinierungsleistung deutlich schmälert. Ohne es hier ausführlich darstellen zu können, bleibt auch das Verhältnis zwischen universalen und partikularen Momenten innerhalb der Diskursethik diffizil.³²⁵ Um sich weiter von der Koordinierung des Konkreten abzu-

324 Baynes (2002, S. 24) weist auf diese *Vermeidungsstrategie* gegenüber dem Konkreten hin.

325 Habermas (THE, S. 131ff.) geht auf dieses Problem in einer Diskussion ein, welche die Einwände Hegels gegen Kant aufgreift. Heteronomie schließt sich im Rahmen der Diskursethik aus, weil im Zuge einer komplexeren pluralistischen Welt das Konkrete einfach konkreter und das Abstrakte abstrakter würde. Partikuläre Interessen seien nicht auf *Konsens*, sondern einzig auf Kompromisse angewiesen. Nur die *Verfahren* der Kompromissbildung müssten sich moralisch rechtfertigen. Die Inhalte selbst könnten sich nicht legitimieren, da sie nicht verallgemeinerbar wären. Auch ein *verständigungsorientiertes Handeln* schließt sich mithin aus; Das Partikuläre ist ein Raum strategischen Handelns. Ob sich in diesem Zusammenhang die Verfahren moralisch rechtfertigen lassen, muss an dieser Stelle offenbleiben. Innerhalb der strategischen Sphäre erscheint es zumindest kaum möglich. Warum sollten strategisch Handelnde ihre partikularen Kompromisse universell begründen? Wenn wir zulassen, dass sich Nutzenmaximierer strategisch verhalten, kann es zu Übervorteilungen, Überredungen, Täuschungen usw. kommen, ohne dass der Akteur nun das Interesse aller im Blick haben müsste: Eben weil es diese Sphäre ist, ist es möglich, sich so zu verhalten. Freilich kann der strategisch Handelnde ein Kompromissverfahren nicht rechtfertigen, aber aus strategischer Sicht gutheißen. Das Konkrete hat gerade den Vorteil, nicht universell sein zu müssen, wodurch sich der Anspruch der moralischen Qualität an Verfahren hier eher fremd ausnimmt. Eine moralisch-gerechtfertigte Verständigung kann keinen Ausschluss potentiell Betroffener begründen, bei der konkreten Kompromissfindung sollte es aber um konkrete Beteiligte gehen. Habermas müsste an dieser Stelle eine andere Option bieten, um das vermittelnde Potential dieses Verfahrens zu plausibilisieren. Aber der eigentliche Grund für Hegels Einwand war ja, dass sich das Konkrete gegenüber dem Universalen auflöst und keine Verbindung zwischen diesen bestehen könne. Ein solches Verfahren soll eine Inhaltsferne bei gleichzeitiger moralischer Legitimierung gewährleisten. Das Partikuläre kann sich aber nicht rechtfertigen: Das Konkrete kann vor dem universalen Auditorium nicht bestehen. Das Rechtfertigungs- und Anerkennungsstreben des Konkreten bleibt ohne Chance, nur das Allgemeine kann sich legitimieren.

Im universellen Horizont können auch nach Habermas (DuG, S. 146) nicht alle Fragen verhandelt werden, sondern nur solche, die einer *unparteilichen Beurteilung zugänglich* wären. Fragen der Abtreibung zum Beispiel schlossen sich qua Fehlen eines universalen Horizontes aus. Im universellen Horizont hätten die Fragen einen Platz, die im Bezug zur Gerechtigkeit verhandelt werden könnten. Wir hatten schon angemerkt, dass sich fast alle Fragen im politischen Raum einen Bezug zur Gerechtigkeit aufweisen und eine Exklusion über dieses Kriterium letztlich willkürlich und artifizial bleibt. Ebenso ist die Gerechtigkeit kein einmütig und abschließend bestimmter Begriff. Politisch-ethische Fragen u.a. will Habermas (EzD, S. 274f.) weder ausschließen noch seien sie irrelevant: Fragen der Moral komme aber eine eigene Qualität zu, sie wären im Sinne der Allgemeinheit zu verhandeln. In der multikulturellen Moderne müssen die Regeln und Prinzipien immer abstrakter werden und immer weniger Horizonte der Alltagswelt prägen. Habermas steht zwischen einer exklusiven und einer inklusiven Charakterisierung der Zulassung zum allgemeinen Diskurs: Einerseits betont Habermas die Eigenart des Diskurses, dessen unbedingte Verpflichtung auf Universalität und die notwendige Beschränkung des Zugangs. Andererseits hebt Habermas (ebd., S. 280) die einschließenden Potentiale, die Vermittlung und den Ausgleich hervor, die eben keine Konfrontation, keine Abschließung unbedingt einfordern. Hier geht es um die Verständigung, um integrative, kooperative und kohäsive Aspekte der Kommunikation. Nicht die funktionalen Imperative bilden den Schwerpunkt, sondern die Einholung des Einhelligen und Einvernehmlichen, aus

setzen, führt Habermas die formal-prozedurale Ausrichtung *normativer Begründung* an: »Der Begriff der Sollgeltung wird auf diesem Wege [gemeint ist die Verallgemeinerung – TB] von empirischen Beimengungen gereinigt; die Gültigkeit einer Norm bedeutet am Ende nur noch, daß diese von allen Betroffenen mit guten Gründen akzeptiert werden könnte.« (Tkh II/S. 143) Der mit dem *nur* einhergehende Anspruch der Simplität, mit der sich die Herstellung und Umsetzung rationaler *Einvernahme* auszeichne, bleibt allerdings von der *Reinigung* abhängig. Zugleich steht der Universalisierung auch in der Moderne ein Beharrungsvermögen des Konkreten gegenüber:

»Die traditional eingewöhnten Lebensformen finden ihren Ausdruck in partikularen, durch Sondertraditionen geprägten Gruppenidentitäten, die sich überlagern und überlappen, miteinander rivalisieren usw.; sie sind nach ethnischen und sprachlichen, regionalen, berufsständischen oder konfessionellen Überlieferungen differenziert. In modernen Gesellschaften haben diese Lebensformen ihre totalisierende und damit ausschließende Kraft eingebüßt; aber als konkrete Lebensformen gehorchen sie einem anderen Maßstab als dem der Universalisierung.« (Tkh II/S. 166)

Was aber ist dieser Maßstab dann? Und was ist seine Bedeutung für universal-abstrakte Normen, sich im Falle der Umsetzung an konkreten Umständen bemessen zu sollen?

dem ein positiver und produktiver Umgang mit der Spannung zwischen Allgemeinem und Konkretem folgt. Ob nun beide Aspekte kompatibel sind, ist eine andere Frage.

Bei der Anwendung von allgemeinen Grundsätzen wiederholt sich das Problem: Hier ist das Scharnier nicht ein Verfahren, sondern die *kluge* Anwendung von Normen, die das Konkrete mit dem Allgemeinen verbindet. Ob und wie diese Vermittlung nun funktioniert, bleibt offen. »Auch die Diskursethik muß sich dem Problem stellen, wie dieser für Begründungsleistung unvermeidliche Schritt zur Entweltlichung der Normen rückgängig gemacht werden kann. Moralische Einsichten müßten für die Praxis in der Tat folgenlos bleiben, wenn sie sich nicht auf die Schubkraft von Motiven und auf die anerkannte soziale Geltung von Institutionen stützen könnte. Sie müssen, wie Hegel sagt, in die konkreten Pflichten des Alltags umgesetzt werden. Soviel ist also richtig: jede universalistische Moral ist auf entgegenkommende Lebensformen angewiesen. Sie bedarf einer gewissen Übereinstimmung mit Sozialisations- und Erziehungspraktiken, welche den Heranwachsenden stark internalisierte Gewissenskontrollen anlegen und verhältnismäßig abstrakte Ich-Identitäten fördern.« (THE, S. 134) Auch politische Institutionen und Rechtswie Moralvorstellungen müssen schon vorgeformt sein, damit eine universale Moral wirksam wird. Der Entweltlichung von Normen wird durch den Hinweis auf die Entweltlichungstendenzen der Welt selbst begegnet. Diese Abstraktion begreift Habermas als wünschenswert, gleichwohl als anspruchsvoll: Wenn sich infolge institutioneller Defizite, mangelhafter Lebensumstände, Elend usw. eine universalistische Moral als unpraktikabel erweist, »*verwandeln sich moralische Fragen in Fragen der politischen Ethik.*« (ebd., S. 136) Der Politik ist es dann anheimgestellt, für notwendigen Verbesserungen der Umstände zu sorgen. Es ist fraglich, ob Habermas durch die Umstellung auf politisch-ethische Diskurse die Ansprüche der Verallgemeinerbarkeit auf allen betroffenen Ebenen beseitigen kann. Wenn der *postkonventionelle* Status noch nicht erreicht ist, sind die Moral, die Gerechtigkeit, die Politik und Öffentlichkeit noch partikular. Wie nun aus dieser Konkretheit heraus moralisch-allgemeine Standpunkt erarbeitet werden können, streift Habermas nur kurz und muss daher offenbleiben. Daneben ist fraglich, ob der politische Auftrag, die Diskursteilnehmer des universalen Auditoriums zu entfesseln, auf eine politisch-ethische Einheit beschränkt bleiben kann. Der Anspruch auf Emanzipation muss global sein, weil nur befreite Diskursteilnehmer Stellung nehmen können. Siehe zur Diskursethik auch Marxsen (GuM, S. 61 – 79), Henrich (2007), Niquet (2001) und Gottschalk-Mazouz (2000).

Wie lassen sich die Notwendigkeiten der *Verflüssigung* und der Gewissheit vereinbaren, sofern dies überhaupt möglich ist? Habermas kann auf die Fixpunkte der Orientierung im Gegebenen nicht verzichten, er kann ihnen unter den Bedingungen der Moderne aber nur dann einen Platz zuweisen, wenn sich diese performativ, reflexiv und rational ausnehmen und damit ihre Qualität verlieren.

Zuletzt lässt sich die *Ambivalenz* auch in der Differenzierung von Normen und Werten ausmachen:

»Prinzipien oder höherstufige Normen, in deren Licht andere Normen gerechtfertigt werden können, haben einen deontologischen, Werte hingegen einen teleologischen Sinn. Gültige Normen verpflichten ihre Adressaten ausnahmslos und gleichermaßen zu einem Verhalten, das generalisierte Verhaltenserwartungen erfüllt, während Werte als intersubjektiv geteilte Präferenzen zu verstehen sind. Werte drücken die Vorzugswürdigkeit von Gütern aus, die in bestimmten Kollektiven als erstrebenswert gelten und durch zielgerichtetes Handeln erworben oder realisiert werden können.«³²⁶ (FuG, S. 310f.)

Normen haben einen universalen Geltungsanspruch, Werte sind partikular und auf bestimmte Kollektive bezogen.³²⁷ »Normen und Werte unterscheiden sich also erstens durch ihre Bezüge zu *obligatorischem* bzw. *teleologischem Handeln*; zweitens durch die *binäre* bzw. *graduelle Kodierung ihres Geltungsanspruchs*; drittens durch ihre *absolute* bzw. *relative Verbindlichkeit* und vierten durch die *Kriterien, denen der Zusammenhang von Norm- bzw. Wertsystemen genügen muß*.« (FuG, S. 311) Infolge ihres Universalisierungspotentials kommt Normen in der Systematik der Konzeption Habermas eine zentrale Position zu, so haben sie im *System der Rechte* Vorrang.³²⁸ Was für eine Legitimation können aber Werte im *postkonventionellen* Zeitalter noch haben? Ihre Partikularität muss in Folge des Universalitätsanspruchs der kritischen Reflexion und der argumentativen Rechtfertigung gegenüber dem *allgemeinen Publikum* überwunden werden.³²⁹ (Vgl. Marxsen, GuM, S. 81) Festzuhalten bleibt die Schlüsselfunktion der Universalisierung über die Rationalität, die sich auch im Falle der Normen Bahn bricht: »Der Anspruch, daß eine Norm im gleichmäßigen Interesse aller liegt, hat vielmehr den Sinn rationaler Akzeptabilität – alle möglicherweise Betroffenen müßten ihr aus guten Gründen zustimmen können.« (FuG, S. 133) In der Moderne zählt nur noch das bessere Argument, nur so können Geltungsansprüche intersubjektiv gerechtfertigt und *verstan-*

326 Im Gegenschluss müssen Normen mit Hilfe eines vermittelten Sinns zu Handlungen motivieren oder diese begründen. (Vgl. VsGS, S. 32) Die verpflichtende Kraft würde somit an ein Vorverständnis gebunden sein. Dagegen spricht allerdings der universale Anspruch von Normen.

327 Anders EBkH, S. 167: Hier werden Normen kollektiv verengt.

328 Wenn Habermas Werte dann auf die Subsysteme beschränken möchte, ist das zwar aus systematischen Gründen verständlich, es bleibt dennoch unklar, wie Werte vom *strategischen* in *kommunikatives Handeln* übersetzt werden können.

329 Der Universalisierungsgrundsatz selbst steht nach Habermas unter Ideologieverdacht. Er versucht dieses Prinzip zu rechtfertigen, indem er es als eine Argumentationsvoraussetzung beschreibt, auf die sich jeder Sprechende idealiter einlassen muss. (Vgl. E III S. 16f.) Zwar bezieht sich Habermas hier auf das Feld der Moral, die Argumentationsvoraussetzungen sollten aber allgemein gelten, was wiederum Komplikationen bezüglich der ethisch-politischen Diskurse nach sich zieht.

den werden.³³⁰ Letztlich steht die Einholung des *Einen* unentschieden zwischen ante- und postzedenten Modi der *Rationalität* (*Einverständnis* und *Verständigung*) und den peripheren *Kontexten* einer Kultur (*Vorverständnis*).

3.2 Die Lebenswelt als Integrationsstruktur – Über die Auflösung eines *Sinnspeichers*

Die Spannung zwischen Allgemeinem und Konkretem weiter im Blick soll es nun um die *Lebenswelt* gehen, die Habermas als einen kollektiven *Erfahrungsraum* ausweist und der er genuine konstitutive, integrative und koordinative Potentiale attestiert. Vorweggenommen sei, dass sich die angesprochene Friktion im Lebensweltkonzept nicht löst, sondern wiederholt: Einerseits bezeichnet die Lebenswelt einen latenten *Wissens- und Sinnspeicher*³³¹, andererseits setzt sie Habermas der *Rationalisierung* aus, wobei sich die *Verständigung* von vorgefundenen Interpretationen lösen und den Akteuren selbst überantwortet werden müsse. Der Reflektierende, dem Habermas vormals noch einen Rückzugsort zugestand, ist nun genötigt, auch dies letzte Gewisse noch in Zweifel zu ziehen.³³²

Nach Joas (2002, S. 166) erfüllt die Lebenswelt im Konzept Habermas zwei Aufgaben: Zum einen meine sie einen *ordnungstheoretischen Typus*, zum anderen eine *erkenntnistheoretische Position*, wobei sich Konzeptionen einer *negotiated order* kaum mit der Epistemologie einer *world that is there* vereinbaren ließen.³³³ Indem Habermas die Lebenswelt um die Funktionen kultureller Reproduktion, sozialer Integration und individueller Sozialisation erweitere, nähme er eine Verschiebung vor, in der »die aus der Perspektive von Teilnehmern in Handlungssituationen konzipierte Lebenswelt »objektiviert« (ebd., S. 167) würde. Joas plädiert dafür, diese *Objektivierungen*, wie sie Historiker mit Übersichten und Kontextualisierungen leisteten, von jenen der Erkenntnistheorie zu trennen, handle es hier doch »um eine selbstreflexive Vergewisserung der Voraussetzungsdimensionen von Erkennen und Handeln. Sie kann nur den Charakter einer formalen Bestimmung solcher Dimensionen annehmen.«

330 Infolge der reflexiv-diskursiven Moderne stellt sich die soziale Integration um. Diese wird nun nicht mehr von Werten geleistet, sondern über intersubjektive Anerkennungsprozesse: »Dann vollzieht sich die soziale Integration nicht mehr unmittelbar über institutionalisierte Werte, sondern über die intersubjektive Anerkennung der mit Sprechhandlungen erhobenen Geltungsansprüche. Auch die kommunikativen Handlungen bleiben in bestehende normative Kontexte eingebettet; aber der Sprecher kann auf diese mit Sprechhandlungen explizit Bezug nehmen und sich in verschiedener Weise auf sie einstellen. Aus dem Umstand, daß den Sprechhandlungen eine eigenständige, von bestehenden normativen Kontexten unabhängige illokutionäre Kraft zuwächst, ergeben sich bemerkenswerte Konsequenzen sowohl für die Geltung wie für die Anwendung von Normen.« (TkH II/S. 136) Die Ausarbeitung eines sozialphilosophischen Konzepts der Anerkennung findet sich bei Honneth (2010 und 2012). Siehe auch die Arbeit Schmidt am Buschs (2011) und den Sammelband von Hetzel, Quadflieg und Salaverria (2011) zu *Alterität und Anerkennung*.

331 »Die Lebenswelt speichert die vorgetane Interpretationsarbeit vorangegangener Generationen; sie ist das konservative Gegengewicht gegen das Dissensrisiko, das mit jedem aktuellen Verständigungshandeln entsteht.« (TkH I/S. 107)

332 Zwar sehe das klassische Konzept der Lebenswelt keine Möglichkeit der Ja/Nein-Stellungnahme vor, ein modernes Verständnis bedinge aber die Möglichkeit reflexiver Kritik. (Vgl. TkH I/S. 108)

333 Die englischen Begriffe entstammen der pragmatischen Theorieschiene, die hier nach Joas einschlägig ist.

(ebd., S. 169) Epistemologische Zugänge hielten von lebensweltlichen Einflüssen dezi- diert Abstand. Beide Perspektiven hätten zwar ihre Berechtigung, sie dürften aber nicht, wie es Habermas nahelege, bruch- und umstandslos ineinander übergehen. (Vgl. Schnä- delbach 2002, S. 28) Auch Marxsen (GuM, S. 101) trennt zwei distinkte Verwendungswei- sen der Lebenswelt durch Habermas: Neben einem soziokulturellen Begriff zur Markie- rung institutionalisierter Sphären der Gesellschaft fasse er sie handlungstheoretisch als gewissheitsverbürgende *Hintergrundinstanz*. Wagner (RMÖ, S. 4) sieht hingegen in der Spannung zwischen der *lokalen, konkret-partikularistischen Lebenswelt* und den sie *transzen- dierenden, universalistischen Entzugs- oder Rationalisierungsmomenten* Optionen für ein Ver- ständnis der *politischen Situation des beginnenden 21. Jahrhunderts*.³³⁴ Zugleich kritisiert er (RMÖ, S. 5f.) aber die Überformung lebensweltlicher Einlassungen durch kommunika- tiv-reflexive Idealisierungen, in deren Folge sich die latente, nicht-explizierbare Anlage der Lebenswelt auflöse.³³⁵ Nach der Klärung des vormodernen Lebensweltbegriff ist des- sen Ausprägung in der Moderne nachzuvollziehen und anschließend auf Komponenten hin zu befragen, die sich einer Verflüssigung verweigern.

3.2.1 Die Lebenswelt der Vormoderne – Die Welt von Gestern...

Als *Komplementärbegriff* zum *kommunikativen Handeln* erlaube die Lebenswelt die Koor- dinierung der *Verständigung* über den *Kontext* eines kollektiven *Sinn- und Erfahrungs-*

334 Wagner (RMÖ, S. 16, weiterführend bis S. 56) deckt zudem eine *sprachphilosophische Wendung* im Lebensweltbegriff von Habermas auf, die in Abkehr von kulturellen Anbindungen nun eine gram- matikalisch-strukturierte lebensweltliche Kontexterzeugung beanspruche.

335 Eine an der Einbettung des Lebenswelt-Konzeptes von Habermas in die Ansätze von Schütz und Husserl orientierte Arbeit bietet Sierra (2013) mit ihrer Studie zur Bestimmung der Möglichkeiten und Grenzen des Bezugs von Lebenswelt und Kultur. Auch wenn, wie sie (Ebd., S. 74 – 77) darstellt, es Habermas durch einen Perspektivenwechsel von einem phänomenologischen hin zu einem kommunikationstheoretischen Modell gelingt, die Lebenswelt von kulturellen Prägungen loszu- lösen und das Primat umzukehren, bleibt das konservierende und totalisierende Moment dem lebensweltlichen Wissen selbst eingeschrieben: »Kulturell oder nicht, sorgt die Lebenswelt, die sich handelnde Subjekte teilen, durch seinen besonderen Charakter für die vorausgesetzten Gemeinsamkeiten, die erst die Integration möglich machen.« (Ebd., S. 181) Die Frage nach dem Ursprung der Gemeinsam- keit, des integrierenden Geteilten, wird somit nur verschoben. (Vgl. ebd., S. 192) Weiterführend siehe auch Sierras (ebd. S. 158 – 167) Einordnung des Lebensweltbegriffs in drei Entwicklungsphasen, wonach Habermas zunächst Husserls Konzept, dann Schützs, und dann wieder Husserls prä- feriere. Scrubar weist kritisch darauf hin, dass Habermas' Verknüpfung der Lebenswelt mit einer Struktur des konsensualen Einverständnisses sich nicht von selbst verstehe und nach einer Begrün- dung verlange: »Wir sehen hier also einen problematischen Punkt. Wohl bietet die Matrix der Lebenswelt als eine Deskription der konstitutiven lebensweltlichen Prozesse einen universalisierbaren Zugang zu ih- nen. Jedoch ist diese methodologische Universalität von der Frage nach der sozialen Überwindung der mit ihr beschreibbaren perspektivischen Partikularisierung, also nach den in der Struktur der Lebenswelt angelegten Chancen konsensueller Universalisierung von Normen und Werten streng zu trennen.« (Scrubar 2007b, S. 28) Dies führt Scrubar (2007a, S. 68f.), der von Sierra wiederum nicht rezipiert wird, auf ein Missverständnis des Alltäglichen im Sinne Schützs durch Habermas zurück: Die Konstituti- onsprozesse der gesellschaftlichen Wirklichkeit wären auch im Bereich des Alltäglichen nicht mit Harmonie, Authentizität und Verallgemeinerbarkeit deckungsgleich. So unterschätze Habermas die Bedeutung des Instrumentellen im Bereich der Lebenswelt (Vgl. Scrubar 2007c, S. 233)

raums.³³⁶ Ihr *Fundus* stiftet zwar Anknüpfungspunkte inform geteilter Weltverständnisse und macht so den Verzicht auf *strategisches Handeln* möglich, zugleich reibt sich der latente Wissenspeicher aber an der abstrakten Reflexivität *rationaler Kommunikation*.³³⁷

»Die Handlungssituation bildet für die jeweiligen Beteiligten jeweils das Zentrum ihrer Lebenswelt; sie hat einen beweglichen Horizont, weil sie auf die Komplexität der Lebenswelt verweist. In gewisser Weise ist die Lebenswelt, der die Kommunikationsteilnehmer angehören, stets präsent; aber doch nur so, daß sie den Hintergrund für eine aktuelle Szene bildet. Sobald ein solcher Verweisungszusammenhang in eine Situation einbezogen, zum Bestandteil einer Situation, wird, verliert er seine Trivialität und fraglose Solidität.« (TkH II/S. 188)

Situationen seien durch ihre Offenheit gekennzeichnet: Umschlossen und stabilisiert würden sie in und von lebensweltlichen Bezügen, die ebenso implizit blieben wie sie selbst nicht zur Disposition stünden. Ihre Unverfügbarkeit ist nicht die Folge ihrer etwaigen Objektivität, sondern ihres sublimen Status als das Vertraute und Gewisse *einer* Welt, die sich zudem durch ein *Immer-Weiter-So* (im Sinne Husserls³³⁸) auszeichne.³³⁹ (Vgl. TkH II/S. 189) Als basale Orientierung sozialer Deutungsprozesse³⁴⁰ lägen diese Interpretati-

336 Gelingende *Verständigung* benötige einen geteilten Bezugshorizont im Sinne der Einordnung des Gemeinen, nur so könne ein *Verständnis* gewährleistet und das *Dissensrisiko* bei Kontingenz minimiert werden: »Den Hintergrund einer kommunikativen Äußerung bilden also Situationsdefinitionen, die sich, gemessen am aktuellen Verständigungsbedarf, hinreichend überlappen müssen. Wenn diese Gemeinsamkeit nicht vorausgesetzt werden kann, müssen die Akteure mit verständigungsorientiert eingesetzten Mitteln strategischen Handelns versuchen, eine gemeinsame Situationsdefinition herbeizuführen, oder, was in der kommunikativen Alltagspraxis meist nur in Form von »Reparaturleistungen« vorkommt, direkt auszuhandeln.« (TkH II/S. 185) Das Hintergrundwissen und die Lebenswelt setzt Habermas (TkH II/S. 204) später in eins.

337 Die Lebenswelt wird von Habermas gleichsam partikularistisch bestimmt und von der universalen Vernunft abgesetzt. »Während der lebensweltliche Hintergrund aus einem impliziten Wissen besteht, das partikularer Natur ist, wahrt die detranszendentalisierte Vernunft ihren universal gesetzgebenden Charakter durch den Rückzug in die allgemeinen und unvermeidlichen pragmatischen Voraussetzungen des kommunikativen Handelns.« (E II, S. 21) Anzumerken ist, dass die Lebenswelt ebenso zu den Bedingungen gelingender Kommunikation gezählt wurde.

338 Weiterführend zu Husserls Lebensweltbegriff siehe die Arbeiten von Welz (1996), Eden (1999) und Gander (2001).

339 Das lebensweltliche Sinnfundament sei *vorprädikativ* sowie *vorkategorial*, und berge unvermittelte Gewissheit: »Die Lebenswelt bildet gleichzeitig den Horizont für Sprechsituationen und die Quelle von Interpretationsleistungen, während sie sich ihrerseits nur durch kommunikative Handlungen hindurch reproduziert.« (FuG, S. 38) Es sei kein Wissen im eigentlichen Sinne, da es nicht problematisiert werden könne. Anderenorts überträgt Habermas (VsGS, S. 71f.) den Anspruch der Überprüfung auch auf lebensweltliche Gewissheiten, nur so ließe sich ein *falsches Bewusstsein* ausschließen. »Es geht um jenes im Halbschatten des Vorprädikativen und Vorkategorialen verharrende, konkrete Sprach- und Weltwissen, das den problematischen Boden für alles thematische und mitthematisierte Wissen bildet.« (HSIL, S. 223)

340 Kollektives Wissen rekuriert nach Habermas (EBkH, S. 160) auf *Einverständnis*, es muss intersubjektiv begründet und verbindlich akzeptiert sein. Lebensweltliches Wissen kann diesem Anspruch nicht genügen.

onsmuster in den Bereichen Kultur, Wissen und Sprache schon je als Anknüpfungspunkte intersubjektiver *Verständigung* vor:

»Dieser Wissensvorrat versorgt die Angehörigen mit unproblematischen, gemeinsam als garantiert unterstellten Hintergrundüberzeugungen; und aus diesen bildet sich jeweils der Kontext von Verständigungsprozessen, in denen die Beteiligten bewährte Situationsdefinitionen benutzen oder neue aushandeln. Die Kommunikationsteilnehmer finden den Zusammenhang zwischen objektiver, sozialer und subjektiver Welt, dem sie sie jeweils gegenüberstehen, bereits inhaltlich interpretiert vor.«³⁴¹ (TkH II/S. 191)

Dieser *Fundus* bilde den konstitutiven Rahmen für *Kommunikation*, indem er einen *Speicher* sicheren Wissens anbiete und mit diesem die Anschlussfähigkeit geteilter Weltverständnisse sicherstelle.³⁴² Der Kontext einer *Lebenswelt* markiert somit nicht nur einen Raum des Vertrauten, sondern eine hintergründige *Einvernahme*, die dem *kommunikativen Handeln* als Konnex dient.

Welchen Status hat die Lebenswelt neben ihrer Funktion der Rahmung *kommunikativer Praxen*?³⁴³ Mit Bezug auf die Arbeiten von Luckmann und Schütz (1994) stellt Habermas drei Aspekte heraus. Zunächst sticht die naive Familiarität dieses *Fundus* hervor, der fraglos erscheint, objektiv gegeben, vertraut sowie unkritisiert- und unthematisierbar: »Die Lebenswelt bildet das intuitiv gegenwärtige, insofern vertraute und transparente, zugleich unübersehbare Netz der Präsuppositionen, die erfüllt sein müssen, damit eine aktuelle Äußerung überhaupt sinnvoll ist, d.h. gültig oder ungültig sein kann.« (TkH II/S. 199) Sie könne maximal in Ausschnitten problematisiert werden, im Ganzen bliebe der lebensweltliche *Kontext* aber stets *im Rücken*. Der zweite Aspekt hebt auf die *Gültigkeit einer intersubjektiv geteilten Welt* ab, deren Evidenz sich wiederum »*einem in die Intersubjektivität sprachlicher Verständigung eingebauten sozialen Apriori*« (TkH II/S. 199f.) *verdanke*: Neben ihrer Kontinuität, Konsistenz und Kongruenz kennzeichnet den Raum einer gemeinsamen *Welt* auch ihre Transparenz und Validität. Dabei ist die Anlage dieses Wissens eben nicht subjektiv, sondern der *intersubjektiv* im Sinne *eines* kollektiven Speichers: Die Zurechnung der Lebenswelt

341 An anderer Stelle betont Habermas den holistischen Charakter der lebensweltlichen Kontextbildung: »Die Lebenswelt bildet eine Totalität mit einem Mittelpunkt und unbestimmten, porösen, gleichwohl nicht transzendierbaren, sondern zurückweichenden Grenzen.« (HSIL, S. 229, vgl. auch EBkH, S. 178f.)

342 »Die Lebenswelt ist gleichsam der transzendente Ort, an dem sich Sprecher und Hörer begegnen; wo sie reziprok den Anspruch erheben können, daß ihre Äußerungen mit der Welt (der objektiven, der sozialen oder der subjektiven Welt) zusammenpassen; und wo sie diese Geltungsansprüche kritisieren und bestätigen, ihren Dissens austragen und Einverständnis erzielen können. Mit einem Satz: zu Sprache und Kultur können die Beteiligten in actu nicht dieselbe Distanz einnehmen wie zur Gesamtheit der Tatsachen, Normen oder Erlebnisse, über die Verständigung möglich ist.« (TkH II/S. 192)

343 Die Lebenswelt und die Kommunikation befinden sich allerdings in einer konstitutiven Relation: »An der materiellen Reproduktion der Lebenswelt, die sich über das Medium der Zweckmäßigkeit vollzieht, sind sowohl strategische wie kommunikative Handlungen beteiligt. Hingegen ist die symbolische Reproduktion der Lebenswelt allein auf verständigungsorientiertes Handeln angewiesen.« (EBkH, S. 191f., auch S. 181ff.)

stellt auf die *erste Person plural* ab.³⁴⁴ Der dritte Aspekt ist der zugleich totale und unbestimmte, poröse und inklusive Charakter der Lebenswelt: »*Situationen wechseln, aber die Grenzen der Lebenswelt lassen sich nicht transzendieren. [...] Sie bildet den Kontext, der, selber unbegrenzt, Grenzen zieht: [...]. Die Lebenswelt begrenzt Handlungssituationen in der Art eines vorverstandenen, aber nicht angesprochenen Kontextes.*«³⁴⁵ (TkH II/S. 201) Die Lebenswelt führe keinen strikten Objektivitäts- oder Wahrheitsanspruch³⁴⁶ mit sich, unter diesen Kategorien sei sie nicht fassbar, gleichzeitig beeinflusse sie aber Wissen und Wahrheitsansprüche. Diese Latenz macht eine Schwierigkeit im Verständnis der Lebenswelt aus, ihre *Anwesenheit in Abwesenheit* versperrt sich direkten Zugängen. Ihren *Grenzen* zum Trotz will Habermas das autonome Subjekt aber nicht aufgeben: Der Mensch ist zwar lebensweltlich eingebunden, ihm ist jedoch die Befähigung zur Initialisierung von Handlungen nicht abzuspüren.³⁴⁷ (Vgl. TkH II/S. 204f.)

Lebensweltliche Kontexte bestünden in verknüpften Ordnungen der *objektiven* (Wissensgeltung), der *intersubjektiven* (Solidarität) wie der *subjektiven* (Zurechnungsfähigkeit) *Welt*. Anders gefasst:

»Kultur nenne ich den Wissensvorrat, aus dem sich die Kommunikationsteilnehmer, indem sie sich über etwas in einer Welt verständigen, mit Interpretationen versorgen. Gesellschaft³⁴⁸ nenne ich die legitimen Ordnungen, über die die Kommunikationsteilnehmer ihre Zugehörigkeit zu sozialen Gruppen regeln und damit Solidarität sichern. Unter Persönlichkeit verstehe ich die Kompetenzen, die ein Subjekt sprach- und handlungsfähig machen, also instandsetzen, an Verständigungsprozessen teilzunehmen und dabei die eigene Identität zu behaupten.«³⁴⁹ (TkH II/S. 209)

Durch ihre latente Reproduktion behielte die Lebenswelt die Attribute des *Nicht-Wissens*, des Indirekten und Unverfügbaren bei.³⁵⁰ Aus Störungen der Reproduktion der Lebens-

344 Das *Wir* bietet als Phänomen des Politischen einen genuin eigenständigen Zugang zum politischen Raum. In vielen der hier referierten theoretischen Verhandlungen wird dieser Bezug aufgenommen, gleichwohl einzig Nancy zugestanden werden kann, das *Wir* als *Wir im pluralen Wir* zu denken.

345 Zudem verweist die Lebenswelt auf ein gemeinsames Handeln und damit auf eine Teilnehmerschaft, die nur im Falle reflexiv-abstrakter Praxen selbst universal ist. (Vgl. VdW, S. 236)

346 »*In der Lebenswelt geht es um die pragmatische Rolle einer janusköpfigen Wahrheit, die zwischen Handlungsgewißheit und diskursiv gerechtfertigter Behauptbarkeit vermittelt.*« (WuR, S. 296)

347 Durch diesen Dualismus wird auch die Reproduktion der Lebenswelt gekennzeichnet: Habermas betont die indirekte Reproduktion der Lebenswelt, die er wiederum in sein drei-Welten-Model einpasst. (Vgl. TkH II/S. 208f.) Diese Differenzierung bestimmt Habermas (TkH II/S. 203) mit Rekurs auf Durkheim als ein Kennzeichen unserer komplexen Moderne.

348 Anm. TB: »*Die Gesellschaft stellt sich aus der Binnenperspektive der Lebenswelt als Netz kommunikativer vermittelter Kooperationen dar.*« (TkH II/S. 223)

349 »*Die Lebenswelt setzt sich als ein symbolisch strukturierter Sinnzusammenhang, der durch die verschiedenen Verkörperungsformen und Funktionen hindurchgreift, aus drei miteinander verschränkten Komponenten gleichursprünglich zusammen.*« (HSIL, S. 237)

350 Die Lebenswelt steht in der Spannung zwischen einem positiv-produktiven Pol und jenem des Entzugs. Die Sachlage wird zudem erschwert, da die Individuen schon immer in ihrer Lebenswelt sind. Zwar ist eine singuläre kritische Reflexion auf die lebensweltliche Einlassung durchaus möglich, der ganzheitliche Hintergrund der geteilten Lebenswelt bleibt aber verdeckt. *Verständigungsori-*

welt, also der nicht gelingenden Integration veränderter Weltzustände, folgten Sinnverlust und Orientierungslosigkeit als Krisen der Ordnung.³⁵¹ (Vgl. TkH II/S. 212f.)

3.2.2 Die Rationalisierung der Lebenswelt – Eine Welt ohne Eigenschaften

Weltbilder sind kulturelle Deutungssysteme, »die das Hintergrundwissen sozialer Gruppen spiegeln und für einen Zusammenhang in der Mannigfaltigkeit ihrer Handlungsorientierungen bürgen.«³⁵² (TkH I/S. 73) Moderne Varianten wiesen dabei im Unterschied zu ihren archaischen Vorgängern neben der Orientierungsfunktion auch ein universalistisches Moment auf, das sich aus dem Wahrheitsanspruch *kommunikativer Rationalität* ergäbe. (Vgl. TkH I/S. 93) Ihre Qualität bestünde demnach in ihrer *kognitivistischen Angemessenheit*: Weil sie Artikulationen stützten, erforderten *allgemeine* Aussagen *allgemeine* Weltbilder. Diese Qualität unterscheidet *angemessene* von weniger angemesseneren Typen. Habermas wehrt sich gegen die Begrenzung seines reflexiven Anspruchs: Auch zu Weltbildern können und müssen die Akteure eine kritische Distanz wahren, die subjektive Sicht auf *die* Welt könne nicht kulturell konditioniert oder limitiert sein. Zwar hätten Weltbilder die spezifische Aufgabe der Sinnstiftung, der Orientierung in der Welt und der intersubjektiven Handlungskoordination, Menschen seien aber qua Rationalität befähigt, sich reflexiv zu jenen Lebenswelten zu verhalten, in denen sie stünden. Die *Sinn- und Erfahrungsräume* moderner *Welten* müssten folglich der Notwendigkeit ihrer Rechtfertigung nachkommen. (Vgl. TkH I, S. 85)

Die Ursache dieser Transformation sei die strukturelle Ausdifferenzierung der Gesellschaft, die sich auch auf die Lebenswelt und ihre Funktion auswirke:

entiertes Handeln hat die paradoxe Aufgabe, sich einerseits gegebenen Lebensweltzusammenhängen zu überlassen, andererseits die Ordnung dieser Lebenswelt zu hinterfragen: »Die beteiligten Akteure [einer verständigungsorientierten Kommunikation – TB] versuchen, ihre Pläne im Horizont einer geteilten Lebenswelt und auf der Grundlage gemeinsamer Situationsdeutungen kooperativ aufeinander abzustimmen.« (HSIL, S. 205) Mitzudenken ist, dass Habermas die Reflexion nicht als Reaktion auf Spannungen zwischen Lebenswelten fasst, sondern der kommunikativ-diskursiven Praxis per se einschreibt.

351 »Die soziale Integration der Lebenswelt stellt sicher, daß neu auftretende Situationen in der Dimension des sozialen Raums an die bestehenden Weltzustände angeschlossen werden: sie sorgt für die Koordinierung von Handlungen über legitim geregelte interpersonale Beziehungen und verstetigt die Identität von Gruppen in einem für die Alltagspraxis hinreichendem Maße. Dabei bemessen sich die Koordinierung von Handlungen und die Stabilisierung von Gruppenidentitäten an der Solidarität der Angehörigen.« (TkH II/S. 213) Anderenorts verweist Habermas darauf, dass sich die Lebenswelt neben kulturelle Überlieferungen über institutionelle Ordnungen und sozialisierte Identitäten reproduziert. (HSIL, S. 238)

352 Drei Typen von *Welt* müssten unterschieden werden: »Die objektive Welt wird gemeinsam als die Gesamtheit der Tatsachen unterstellt, wobei Tatsache bedeutet, daß die Aussage über die Existenz eines entsprechenden Sachverhalts »p« als wahr gelten darf. Und eine soziale Welt wird gemeinsam als die Gesamtheit aller interpersonalen Beziehungen unterstellt, die von den Angehörigen als legitim anerkannt werden. Demgegenüber gilt die subjektive Welt als die Gesamtheit der Erlebnisse, zu denen jeweils nur ein Individuum einen privilegierten Zugang hat.« (TkH I/S. 84) Neben der Lebenswelt mit ihren unproblematischen Hintergrundüberzeugungen steht das formale Gerüst der drei Welten und die Funktionsbedingungen der Geltungsansprüche wie der Kommunikation: Problematisches, Unsicheres, wird so integriert. Weil die Kommunizierenden um die Sphären der drei Welten wissen, können sie ihre Aussagen und Argumente und die des Opponenten *angemessen* einordnen, für eine gelingende Verständigung ist dies auch notwendig. (Vgl. TkH I/S. 196)

»Je weiter die strukturellen Komponenten der Lebenswelt und die Prozesse, die zu deren Erhaltung beitragen, ausdifferenziert werden, um so mehr treten die Interaktionszusammenhänge unter Bedingungen einer rational motivierten Verständigung, also einer Konsensbildung, die sich letztlich auf die Autorität des besseren Arguments stützt. [...] Dahinter steht aber die allgemeinere Idee eines Zustandes, wo die Reproduktion der Lebenswelt nicht mehr nur durch das Medium verständigungsorientierten Handelns hindurchgeleitet, sondern den Interpretationsleistungen der Akteure selber aufgebürdet wird. Der universelle Diskurs verweist auf eine idealisierte Lebenswelt, die sich kraft eines von normativen Kontexten weitgehend entbundenen, auf rational motivierte Ja/Nein-Stellungnahmen umgestellten Mechanismus der Verständigung reproduziert.« (TkH II/S. 218f.; siehe auch TkH I/S. 106f.)

Der Status der Lebenswelt stellt sich so wesentlich um: Diente sie bislang als stützender, latenter *Fundus*, setzt sie Habermas nun der *Rationalisierung* aus. Die Lebenswelt besetzt also nicht mehr in der sublimen Ausrichtung eines *Erfahrungsraums*, sondern wird direkt und bewusst hergestellt, ihre *Inhalte* lassen sich nun eruieren, evaluieren und generieren.³⁵³ Hiermit geht nicht nur ein enormer Reflexivitätsanspruch einher, sondern auch die Abwendung von antezedenten Wissensvorräten, in deren Folge die *kommunikative Verständigung* selbst ihren eigenen Grund legen muss: War die Funktion der Lebenswelt bislang die Versorgung mit Mustern des Gewissen, obliegt es nun den Akteuren, nicht nur die Handlungen zu koordinieren, sondern auch ihre intersubjektive Anknüpfbarkeit abzusichern, das gegenseitige *Vertrauen*³⁵⁴ ebenso wie die Bezüge des *Vertrauten* zu stiften – und dies im obligaten Modus *reflexiver Rationalität*. Mit der Situationsdeutung und dem Weltverständnis verbinden sich anspruchsvolle Klärungserfordernisse, deren Leistung Habermas als Bedingung gelingender *Verständigung* gefasst hatte, die aber nun den kommunikativen Prozessen selbst aufgebürdet werden.³⁵⁵ (Vgl. TkH II/S. 331)

353 Anderenorts lokalisiert Habermas diese Ausweitung des Reflexionssoogs *beim Übergang von Handeln zum Diskurs* (WuR, S. 296f.): Handlungsgewissheiten müssten ihre Geltung diskursiv rechtfertigen. »Die lebensweltlichen Praktiken werden von einem certistischen Bewußtsein getragen, das in actu für Wahrheitsvorbehalte keinen Raum läßt. [...] Aus der Perspektive lebensweltlicher Routinen wird die Wahrheit von Aussagen als solche erst zum Thema gemacht, wenn gescheiterte Praktiken und auftretende Widersprüche diese bis dahin geltenden Selbstverständlichkeiten als bloß »in Anspruch genommene Wahrheiten«, d.h. als grundsätzlich problematische Wahrheitsansprüche, zu Bewußtsein bringen.« (RnsW, S. 362) Die diskursive Rechtfertigung müsse das problematisch Gewordene rechtfertigen, die Ursache der Auflösung des Gewissen sei sie dagegen nicht. Dem Diskurs ginge ein Defizit der lebensweltlichen Verarbeitung voran: Die Interpretationen und Verständnishorizonte könnten neue Informationen nicht mehr integrieren. Die lebensweltliche Vergewisserung scheitere an ihrer Aufgabe der Orientierung und Sinnzuweisung. Diese funktionalen Defizite seien es, welche die Lebenswelt gefährdeten.

354 Wie Lieber (DVfG, S. 313f.) mit Verweis auf Gerstenberg erläutert, kann Vertrauen auch als Komponente der Integration deliberativer Argumentationspraxis und neben der *Neutralität von Vorentscheidungen* als Quelle der Sinnstiftung *substantieller Bindungen* betrachtet werden. Betont werde hierbei die *Zweiseitigkeit* der Rechtsbeziehung: Eine Bewegung der Kreativität, der Erzeugung, stünde einer Eingelassenheit in gegebene rechtliche Verhältnisse gegenüber. Lieber bleibt skeptisch, ob so »das Problem des Konflikts zwischen diskursiver und institutioneller Vernunft zu lösen« (DVfG, S. 316) sei.

355 »[...] auf dem Niveau eines vollständig dezentrierten Weltverständnisses muß der Konsensbedarf immer häufiger durch ein riskantes, weil rational motiviertes Einverständnis befriedigt werden – sei es unmittelbar

Das *kommunikative Handeln* ersetzt in der Moderne somit den lebensweltlichen *Fundus*: Der *Grund* alltäglichen, impliziten Wissens steht nicht mehr zu Verfügung und wird von prekären, immer kritisierbaren *Konsensen*³⁵⁶ abgelöst.³⁵⁷ *Reflexive Verständigung* übernimmt nun die soziale-integrative Funktion und muss dabei die *intersubjektive* Koordination leisten sowie das *Dissensrisiko* minimieren.³⁵⁸ Gleichzeitig wachsen in dem Maße, wie die *Verständigung* dem kommunikativen Handeln selbst auferlegt wird, *Verständigungsaufwand* und die Gefahr von Missverständnis:

»Je mehr sie [die kommunikativ Handelnden – TB] sich statt dessen auf ihre eigenen Interpretationsleistungen verlassen müssen, wird ein Rationalitätspotential sprachlicher Verständigung entbunden, das sich darin ausdrückt, daß das kommunikativ erzielte Einverständnis (und der kommunikativ geregelte Dissens) von der intersubjektiven Anerkennung kritisierbarer Geltungsansprüche abhängen. Das Rationalitätspotential muss in dem Maße aktualisiert werden, wie der gemeinsame lebensweltliche Kontext, in den kommunikatives Handeln eingebettet ist, seine Naturwüchsigkeit verliert. Damit erhöhen sich Verständigungsbedarf, Interpretationsaufwand und Dissensrisiko.« (TkH II/S. 393)

Habermas verbindet so zwei Thesen: Zum einen die Annahme, lebensweltliche Bezüge würden sich in der Moderne auflösen, und zum anderen, die *kommunikative Vernunft* würde obwalten und die Funktion der *sozialen Integration*, die vormals die Lebenswelt innehatte, übernehmen.

*

durch die Interpretationsleistung der Beteiligten, oder durch ein sekundär eingewöhntes professionalisiertes Wissen von Experten.« (TkH I/S. 456) Warum Habermas an diesem Punkt auf Experten abstellt, bleibt unklar, gerade auch, weil er die Einholung des Einverständnisses so von den Betroffenen ablöst.

- 356 Nochmals: Habermas geht davon aus, dass nicht der *Konsens* im Gesamten, sondern wenn, dann nur in Teilen bzw. in bestimmten Fragen problematisiert wird.
- 357 Das unreflektierte Wissen werde von einer spezialisierten Produktion institutionalisierten Wissens nach kognitiven, normativen und ästhetischen Geltungsansprüchen ersetzt.
- 358 »Aber das hohe Dissensrisiko, das durch Erfahrungen, also durch überraschende Kontingenzen immer neue Nahrung erhält, würde soziale Integration über verständigungsorientierten Sprachgebrauch ganz unwahrscheinlich machen, wenn das kommunikative Handeln nicht in lebensweltliche Kontexte eingebettet wäre, die für Rückendeckung durch einen massiven Hintergrundkonsens sorgen.« (FuG, S. 38) Auch ist die Lebenswelt prekär, kann immer scheitern bzw. muss nicht stimmen: Habermas (FuG, S. 54f.) meint weiter, durch die Bestimmtheit eines begründeten *Dissenses* wiederum Stabilität einholen zu können. Zusammenfassend beschreibt Habermas die soziale Integration über Sprache wie folgt: »Der Grundbegriff des kommunikativen Handelns erklärt, wie soziale Integration über die Bindungskräfte einer intersubjektiv geteilten Sprache zustandekommen kann. Diese erlegt den Subjekten, die die Bindungsenergien der Sprache nutzen wollen, pragmatische Beschränkungen auf und nötigt sie, aus der Egozentrik ihrer Erfolgsorientierung herauszutreten, um sich den öffentlichen Kriterien der Verständigungsrationalität zu stellen. Aus dieser Sicht präsentiert sich die Gesellschaft als symbolisch strukturierte Lebenswelt, die sich über kommunikatives Handeln reproduziert.« (FuG, S. 43, Fn. 18)

In ausdifferenzierten Gesellschaften müsse dem *verständigungsorientierten Handeln* ein eigener Bereich – die Lebenswelt – reserviert bleiben, welcher dem Einfluss zweckrationalen Handelns der Subsysteme Wirtschaft und Politik entzogen bleibe.³⁵⁹ (Vgl. TkH I/ S. 109) Die Ausbildung von Subsystemen, die Pluralisierung von Weltverständnissen und die Rationalisierung der Lebenswelt sind nach Habermas notwendig, um eine emanzipierte Gesellschaft auszubilden. (Vgl. TkH I/S. 113, auch E I, S. 18) Mit der Dezentralisierung gehe die Möglichkeit einher, plurale Werte, Perspektiven und Einstellungen einzunehmen, was so lange kein Problem darstelle, wie sich diese nicht verselbstständigenden und andere ihren Imperativen unterordneten. (Vgl. TkH I, S. 334) Zu rigide Rationalisierungsprozesse könnten dabei ebensolche Verzerrungen zeitigen wie kulturelle Hypostasen. Die Dezentralisierung müsse auf eine differenzierte Polyphonie bedacht sein, um so die Pluralität des *Vielen* in einer verbindenden *Konsonanz* zu wahren. Auch wenn das *postkonventionalistische Zeitalter* ein Vielerlei diverser, eigensinniger kultureller *Wertsphären* zulasse, bleibe so die Integration über die und in der *Rationalität* gewahrt. (Vgl. TkH I/S. 339)

Neben die Lebenswelt träten die gesellschaftlichen Sub-Systeme Wirtschaft und Politik mit ihren Medien Geld und Macht³⁶⁰. In diesen abgegrenzten, binär kodierten

359 Habermas beschreibt den Differenzierungsprozess als *Rationalisierung der Lebenswelt*. (Vgl. TkH II/ S. 427) Hierin trennt er drei Prozesse: Infolge einer strukturellen Differenzierung kommt es zum Wegfall von Weltbildern, wobei dieser Raum von interpersonalen Beziehungen von Individuen ausgefüllt wird, deren alleinige Möglichkeit zu Erneuerung von Traditionen in einem kritik- und innovationsorientierten Zugang zu diesen liegt. »Als *Fluchtpunkte dieser evolutionären Trends ergeben sich für die Kultur ein Zustand der Dauerrevision verflüssigter, reflexiv gewordener Traditionen; für die Gesellschaft ein Zustand der Abhängigkeit legitimer Ordnungen von formalen Verfahren der Normsetzung und der Normbegründung; und für die Persönlichkeit ein Zustand kontinuierlich selbstgesteuerter Stabilisierung einer hochabstrakten Ich-Identität.*« (TkH II/S. 219f.) Ein weiterer Prozess sei die zunehmende Differenzierung zwischen Form und Inhalt, hinzu kämen Abstraktionsprozesse sowie die Ablösung vom Besonderen. Letzter Prozess der Rationalisierung der Lebenswelt ist eine funktionale Spezifizierung der Produktionsprozesse von Bereichen und Personal (Wissenschaft, Recht, Kunst). Habermas verweist hier auf die Demokratie, die ebenfalls eine funktionale Differenzierung, und zwar die der diskursiven Willensbildung, sei. »Die *rechtsstaatlichen Kommunikationsformen der politischen Willensbildung, der Gesetzgebung und der richterlichen Entscheidungspraxis* erscheinen aus dieser Perspektive als Teil des umfassenden Vorgangs einer Rationalisierung der Lebenswelt von modernen, unter dem Druck systemischer Imperative stehenden Gesellschaften.« (FuG, S. 20)

360 »Den *Machtcode* können wir wie den *Geldcode* durch eine Reihe von strukturellen Merkmalen charakterisieren. Der Code gilt für Standardsituationen der Befolgung von Imperativen. Deutlicher als im Falle der Interaktion zwischen Tauschpartnern wird hier unterstellt, daß Alter und Ego, Machthaber und Machtunterwerfener, demselben Kollektiv angehören. Machtinteressen sind nämlich dadurch definiert, daß Leistungspotentiale für die Erreichung von kollektiv erwünschten Zielen mobilisiert werden sollen. Wie im Falle des Geldes Nutzen, so ist hier Effizienz der Zielverwirklichung der generalisierte Wert.« (TkH II/S. 401) Nur wenn die Festlegung kollektiver Ziele auch von den Unterworfenen mitbestimmt werde, beide Seiten ein Veto-Recht hätten, sei das Machtmedium hinsichtlich des Gleichgewichts dem Markt gleichzustellen: »Während nun die *Interessenbeurteilung im Falle des Tauschvorgangs keiner Verständigung* unter den Tauschpartnern bedarf, erfordert die Frage, was im allgemeinen Interesse liegt, eines *Konsenses* unter den Mitgliedern eines Kollektivs – gleichviel ob dieser normative Konsens durch Überlieferung im voraus gesichert ist oder durch *Verständigungsprozesse* erst herbeigeführt werden muß.« (TkH II/S. 406, siehe auch TkH II/S. 418) Pathologien entstehen, wenn die abgekoppelten Sub-Systeme sich auf andere Lebensbereiche ausdehnen und diesen ihren Funktionsmechanismus aufkrotzieren: »Ich meine

Arealen werde zugunsten des *strategischen Handelns* auf *Verständigungsprozesse* verzichtet. Ebenso werde die Koordinierung der Lebenswelt in diesen Bereichen ersetzt. Da hier die Integration nicht mehr über normativ gesicherten *Konsens* oder implizites Wissen nötig sei, werde dies über andere Prozesse der Bestandssicherung gewährleistet: »Kurz gesagt, die Orientierung des handelnden Subjekts an Werten und Normen ist für die sozialintegrative Herstellung von Ordnung konstitutiv, nicht aber für die Systemintegration.«³⁶¹ (TkH II/S. 302) Für die lebensweltliche Reproduktion bleibe indes das *kommunikative Handeln* zuständig: »Die symbolischen Strukturen der Lebenswelt können sich allein über das Grundmedium verständigungsorientierten Handelns reproduzieren; die auf kulturelle Reproduktion, soziale Interaktion und Sozialisation abgestellten Handlungssysteme bleiben den Strukturen der Lebenswelt und des kommunikativen Handelns verhaftet.«³⁶² (TkH II/S. 391) Als lebensweltliche Gegenbewegung zur Systemabkopplung seien Raumnahmen des Privaten³⁶³ und der Öffentlichkeit zu verstehen. (Vgl. (TkH II/S. 471f.) Dem entsprächen Konsumenten- und Staatsbürgerrollen, die sich zwar auf die beiden Sub-Systeme in gewissen Maßen bezögen, deren Reproduktionsschemata aber nicht übernahmen. (Vgl. TkH II/S. 475) Demgegenüber könne es über eine Monetarisierung und Bürokratisierung der Alltagspraxis wiederum zu einer *Kolonialisierung der Lebenswelt* durch Systemimperative kommen. Folgen wären nach Habermas individualistische Lebensstile und Defizite bei den Legitimationsbedürfnissen (Vgl. TkH II/S. 480), zudem eine Verdinglichung der Alltagspraxis und eine kulturelle Verarmung (Vgl. TkH II/S. 483; zusammenfassend TkH II/S. 488) Nachdem Habermas die *Rationalisierung* der Lebenswelt als eine Ausgangsbedingung der Moderne beschrieben hat, sieht er sich vor eine weiterführende Aufgabe gestellt: »Geld und Macht müssen als Medien der Lebenswelt verankert, d.h. mit Mitteln des positiven Rechts institutionalisiert werden können.« (TkH II/S. 564) Zu diesem Versuch weiter unten mehr. Marxen zufolge entspringt das Verhältnis von Lebenswelt und System letztlich der *Übertragung* »handlungstheoretischer Annahmen auf eine gesamtgesellschaftliche Ebene.« (GuM, S. 95)

die Deformationen, die immer dann auftreten, wenn Formen ökonomischer und administrativer Rationalität auf Lebensbereiche übergreifen, die in ihren kommunikativen Binnenstrukturen nach diesen Maßstäben nicht rationalisiert werden können.« (TkH II/S. 422) Anderenorts (HdD, S 120 – 125) differenziert Habermas in politische, soziale und mediale Macht.

- 361 »Aus dieser methodologischen Sicht lassen sich die beiden Aspekte trennen, unter denen die Integrationsprobleme einer Gesellschaft thematisiert werden können. Während sich die soziale Integration als Teil der symbolischen Reproduktion der Lebenswelt darstellt, die über die Reproduktion von Mitgliedschaften (oder Solidaritäten) hinaus auf kulturelle Überlieferungen und Sozialisationsvorgänge angewiesen ist, ist die funktionale Integration gleichbedeutend mit einer materiellen Reproduktion der Lebenswelt, die als Systemerhaltung konzipiert werden kann.« (TkH II/S. 349)
- 362 Fraglich ist warum, wenn wir die Lebenswelt als Vorbedingung kommunikativer Verständigung begreifen, die einen geteilten Bezugspunkt verbürgt, die *strategische Kommunikation* einen solchen nicht brauchen sollte. Gleichwohl die Strukturen der Auseinandersetzung hier genuin andere sind, muss sich auch der überredende Egoist zu seinem Gegenüber anschlussfähig verhalten, auch er muss sicherstellen, mit Alter über dasselbe zu sprechen, auch und gerade wenn er diesen überreden oder manipulieren will. Lebensweltliche Kontexte müssten auch *strategischem Handeln* als integrative Koordination ihrer Interaktion vorausliegen.
- 363 Weiterführend zur Privatheit bei Habermas: Arnauld 2009.

3.2.3 Über das Bleibende in der Auflösung – Ein unendlicher Spaß

Die Definition von Situationen, Welten und Typen von Diskursen wird von Habermas zwar primär als eine Leistung *reflexiver Verständigung* begriffen, gleichwohl bleibt neben der *kommunikativen Rationalität* die sozialkulturelle Einbindung der Akteure als weitere Quelle der Koordinierung intersubjektiver Bezüge aktiv. Der *Speicher des Hintergrundwissens* wird hierbei durch die sublimale Ausrichtung eines geteilten *Erfahrungsraums* ergänzt, in der die Akteure schon je stehen:

»Seine Interpretationen wandeln sich vielmehr im Kontext der Lebenswelt der sozialen Gruppen, denen er angehört – wobei nach und nach auch praktische Diskurse in diesen naturwüchsigen Prozeß eingreifen können. So wenig dem Einzelnen die Tradition, in der er aufgewachsen ist, zur Disposition steht, so wenig ist er Herr der kulturellen Interpretationen, in deren Licht er seine Motive und Handlungsziele, seine Interessen und Wertvorstellungen versteht.« (Tkh II/S. 146)

Mithin bleibt die Friktion zwischen abstrakter Reflexivität und konkreter Kontextualität bestehen, wobei die unverfügbare Disposition kultureller Einbindung zugleich die Koordinierung von Handlungen gefährdet. Der Bestimmung einer verlässlichen Basis der *Verständigung* scheint weder die Rationalität noch der geteilte *Fundus* einer Lebenswelt zu genügen. Ein Ausweg bietet sich nach Habermas darin, die Pluralität der Weltbilder und Ansichten zu betonen, die zu einer diskursiven Erweiterung individueller Perspektiven führen, wodurch sich das Problem aber nur verschiebt: Die Verflüssigung subjektiver Interpretationen in intersubjektiven Diskursen soll zwar ihrer kommunikativen Anschließbarkeit Genüge tun, mit ihr verbindet sich jedoch die Annahme, die Interpreten könnten ihren lebensweltlichen Kontext übersteigen, einsehen und evaluieren. So ist die Bedingung wiederum eine reflexive Distanzierung, mit der sich die subjektive Einbindung auflöst. Zudem muss die Erweiterung der Perspektiven ihren Ort innerhalb der Logik der Kommunikation klären: Es ist unklar, wann Argumente neutral sind (rational, relational oder prozedural), oder anders, ob sich ihre Neutralität vor, durch oder nach den Diskursen einstellt.³⁶⁴

364 Hinsichtlich der Ausarbeitung der Diskursethik macht Habermas (D, S. 59) die Perspektivenübernahme als zentralen Aspekt gelingender Neutralität aus. Die Frage ist, ob durch ein solches Verfahren nicht wiederum die intersubjektive Perspektive ausgeklammert wird. Das *Verstehen* des Anderen und dessen Ansicht stehen in Spannung zur Spontanität und Selbstbegründung seiner Rechtfertigung: Da wir aber nicht wissen, was der andere sagen *könnte*, ist die Rollenübernahme stets defizitär. Folgt aus der Rollenübernahme die Klärung des eigenen Problemverständnisses oder geht es um die zugelassenen rationalen Positionen, die sich durch verschiedene Perspektiven und Hintergründe auszeichnen? Aus der zweiten Variante würden sich diskriminierende Potentiale aus der obigen Spannung ergeben und den Diskurs verzerren. Lieber verweist auf eine Umstellung des Unparteilichkeitsbegriffs: Entspreche diese nach dem Verständnis der Diskursethik einer Verallgemeinerbarkeit von Interessen, komme an anderer Stelle zur Bestimmung eines unparteiischen Gehalts die »angemessene Berücksichtigung aller Merkmale der konkreten Situation hinzu.« (DVfG, S. 220) Auf das Kriterium der vollständigen Situationsbeschreibung werden wir noch zurückkommen. Habermas (RvW, S. 414) verweist im Zuge seines Anspruchs der diskursiven Perspektivenübernahme zudem auf die Einheitlichkeit der moralischen Welt, die mit anderen Worten *für alle dieselbe* sei.

Die Lebenswelt ist simultan *subjektives* Konstrukt, *objektiver* Kontext und *intersubjektive* Korrelation: »Die Lebenswelt, die die Angehörigen aus gemeinsamen kulturellen Überlieferungen konstruieren, ist mit Gesellschaft koextensiv.« (Tkh II/S. 224) Welcher Grund des Gemeinsamen ist es, auf den die Individuen noch abstellen könnten? Moderne Gesellschaften stellen sich laut Habermas auf *Rationalisierung* um, was auch die Mechanismen und Strukturen ihre Reproduktion anbetrifft: Kurzum müssen sich alle Bereiche dieser Logik unterordnen. Das Verbindende kann nicht mehr aus einem Gegebenen geschöpft werden, die *reflexive Entgrenzung*³⁶⁵ steht dem entgegen. Auf welchen kollektiven *Fundus* kann sich die Koexistenz noch stützen, wenn ihr die Auflösung des Konkreten eingeschrieben ist? Wie schon vermerkt sieht Habermas eine Lösung in der selektiven Auflösung des Gewissen: So werden die kulturellen Muster im Zuge der Kritik zwar verflüssigt, der Kontext als *Ganzes* stütze aber weiter den Hintergrund. Auf die Problematik ihrer Vermittlung hatten wir schon hingewiesen.³⁶⁶ (Vgl. Tkh II/S. 329) Einen weiteren Ausweg sieht Habermas in dem graduellen Charakter der Umstellung hin zur Moderne:

»Den Typenunterschied kann man sich in der folgenden Weise klarmachen. Die kommunikative Alltagspraxis ist, wie wir gesehen haben, in einen lebensweltlichen Kontext eingebettet, der durch kulturelle Überlieferung, legitime Ordnungen und vergesellschaftliche Individuen bestimmt ist. Die Interpretationsleistungen zehren von einem lebensweltlichen Konsensvorschuß. Nun wird das Rationalitätspotential sprachlicher Verständigung in dem Maße aktualisiert, wie Motiv- und Wertgeneralisierung fortschreiten und die Zonen des Unproblematischen schrumpfen. Der wachsende Rationalitätsdruck, den eine problematisierte Lebenswelt auf den Verständigungsmechanismus ausübt, erhöht den Verständigungsbedarf, und damit nehmen der Interpretationsaufwand und das (mit der Inanspruchnahme von Kritikfähigkeiten steigende) Dissensrisiko zu. Diese Anforderungen und Gefahren sind es, die durch Kommunikationsmedien abgefangen werden können.« (Tkh II/S. 272)

Die *Rationalisierung* breite sich demnach langsam aus und zöge die Sphäre des Alltäglichen Schritt für Schritt in Zweifel: Gleichwohl Habermas die Umstellung als Prozess deutet, bleibt die prinzipielle Spannung zwischen den Typen der Lebenswelt aber bestehen. Sie sind einander entgegengestellt und bedrohen sich mit Auflösung: Auf der einen Seite steht das implizite Nicht-Wissen, welches sich in der unkritischen Affirmation des Gegebenen genügt, auf der anderen Seite positioniert Habermas den entfesselten *Taumel* der

365 Weiterführend zur Entgrenzung als *Motiv* der Moderne siehe die Arbeit Schelkshorns (2009).

366 Als einen weiteren Ausweg verweist Habermas auf bestimmte Berufs- bzw. Berufsgruppen, die in modernen Gesellschaften *Exklaven des Fortschritts* bildeten: In der Alltagspraxis verblieben Ideen, Werte oder symbolische Ausdrucksformen in ihrer kontextbildenden Funktion, nur bei speziellen Personenkreisen, wie Künstlern, Wissenschaftlern, Richtern, komme es zu einer reflexiven Bearbeitung. Der *Konsens* über etwas *in der Welt*, von Bestandteilen der sozialen Welt oder zugänglichen Erlebnissen bliebe in seiner hintergründigen, einheitsstiftenden Position sowie Funktion und werde selbst nicht reflektiert: »Die Ideen, Werte oder symbolischen Ausdrucksformen, die in den Verständigungsprozeß eingehen, dienen der Kommunikation über solche Gegenstände; sie selbst sind nicht Objekte vergleichbarer Art.« (Tkh II/S. 329f.)

Kritik, den suchenden Zweifel und das verzweifelte Suchen, das sich einzig *in* der Praxis *kommunikativer Vernunft* zu binden vermag.³⁶⁷

Zuletzt führt Habermas mit der *kollektiven Identität*³⁶⁸ eine weitere integrative Figur ein:

»Die kollektive Identität bildet sich in Gestalt eines normativen Konsenses; dabei kann es sich freilich nicht um einen erzielten Konsens handeln, denn die Identität der Gruppenangehörigen stellt sich gleichursprünglich mit der Identität der Gruppe her. Was den Einzelnen zu einer Person macht, ist nämlich das, worin er mit allen anderen Angehörigen seiner sozialen Gruppe übereinstimmt; es ist, in Meads Worten, das Me, das die Autorität des verallgemeinerten Anderen im sozialisierten Erwachsenen repräsentiert.« (TkH II/S. 85)

Wie die Lebenswelt verweist die *kollektive Identität* auf eine objektive, gegebene *Übereinstimmung*, die sich als eine Struktur *sozial generalisierter Verhaltenserwartung* (TkH II/S. 92) ausnimmt und mit einer subjektiven Orientierung an einer Konstruktion des Ko³⁶⁹ ein-

367 Siehe hierzu auch die Kritik Alexanders an den antimodernen Tendenzen des Lebensweltkonzepts, die er als Weiterführung einer Tradition des deutschen Idealismus und dessen ideologischer Dichotomie von Ideellem und Materiellem auslegt, die sich gegen eine vermeintliche Entwurzelung durch posttraditionelle Gesellschaften richte. Dabei weist Alexander auf den Widerstreit integrierender und desintegrierender Potentiale im Lebensweltkonzept hin. Weniger fruchtbar ist dagegen Alexanders (2002, S. 92) vereinseitigende Betonung des vorrationalen Status der Lebenswelt und deren Positionierung im Kontext völkischer Kultur, Rassismus und Unterwerfungsglauben. Die Lebenswelt scheint ähnliche Reize zu implizieren wie der Begriff der Gemeinschaft.

368 Anderenorts spricht Habermas von der *kulturellen Verfassung des menschlichen Geistes* (KG, S. 239).

369 Der Anspruch der Moderne überträgt sich auch auf die *Tiefenstrukturen* der Individuen: »Der *idealen Kommunikationsgemeinschaft* entspricht eine *Ich-Identität*, die *Selbstverwirklichung auf der Grundlage autonomen Handelns ermöglicht*.« (TkH II/S. 150) Durch die Kontingenzerfahrungen in der Moderne sei es für die Individuen viel schwieriger, gleichwohl umso notwendiger, ein konsistentes biographisches Narrativ zu entwickeln. Habermas (FuG, S. 125) verweist auf den Gedanken Heideggers vom geworfenen Entwurf: Zentral sei die Gleichzeitigkeit des Gegebenen und des Zu-Bestimmenden. Durch den *Einbruch* der Selbstreflexion und des Kontingenzbewusstseins (Vgl. u.a. EgB, S. 334) sei das Individuum als einzige Instanz dazu berufen, etwas als fest zu bestimmen, wobei dieses gleichwohl immer um die Vorläufigkeit dieser Fixierung wissen muss: »Der *Einbruch der Reflexion in Lebensgeschichten und kulturelle Überlieferungen fördert den Individualismus persönlicher Lebensentwürfe und einen Pluralismus kollektiver Lebensformen. Gleichzeitig werden aber auch die Normen des Zusammenlebens reflexiv; dabei setzen sich universalistische Wertorientierungen durch*.« (FuG, S. 126) Habermas zieht nicht nur den Entwurf in den Kontingenzstrudel, sondern auch den Entwerfenden. Der Geworfene kann sich nicht einfach entwerfen, sondern er muss reflexiv kritisch auf sein Geworfen-Sein zurückfragen: Erst in der radikalen Kritik alles Eigenen im Diskurs kann es zu Neubestimmungen im Offenen kommen. »Sie können nämlich eine *persönliche Identität nur ausbilden, wenn sie erkennen, daß die Sequenz ihrer eigenen Handlungen eine narrativ darstellbare Lebensgeschichte bildet, und eine soziale Identität nur dann, wenn sie erkennen, daß sie über die Teilnahme an Interaktionen ihre Zugehörigkeit zu sozialen Gruppen aufrechterhalten und dabei in die narrativ darstellbare Geschichte von Kollektiven verstrickt sind. Die Kollektive erhalten ihre Identität nur in dem Maße, wie sich die Vorstellungen, die sich die Angehörigen von ihrer Lebenswelt machen, hinreichend überlappen und zu unproblematischen Hintergrundüberzeugungen verdichten*.« (TkH II/S. 206) Im Falle der persönlichen Identität bleibt offen, was eigentlich »Konsistenz« meint: Was ist mithin das Qualitätsmerkmal einer konsistent erzählten Geschichte? Im Falle der kollektiven Identität ist neben diesem Punkt zu fragen,

hergeht. Eine Grenzziehung des *Kollektivs* ist hierin nicht angelegt: Dessen *Identitäten* können sich im Großen wie im Kleinen, in oder zwischen Staaten, Gesellschaften und Kulturen bilden. Habermas versucht sich dem Phänomen über die Durkheimsche Religionsanalyse zu nähern:

»Den Kern des Kollektivbewußtseins bildet ein normativer Konsens, er sich in der rituellen Praxis einer Glaubensgemeinschaft herstellt und regeneriert. Dabei orientieren sich die Angehörigen an religiösen Symbolen; ihnen stellt sich die intersubjektive Einheit des Kollektivs in Begriffen des Heiligen dar. Diese kollektive Identität bestimmt den Kreis derer, die sich als Angehörige derselben sozialen Gruppe verstehen und von sich unter der Kategorie der ersten Person Plural reden können.« (TkH II/S. 95f.)

Die *Stabilisierung* der *kollektiven Identität* und Solidarität sozialer Gruppen vollzieht sich laut Durkheim über ein *idealisiertes Bild* ihrer Gesellschaft.³⁷⁰ (Vgl. TkH II/S. 110) Dabei macht er ein Moment der Emergenz aus, das dem *Heiligen* ebenso eigne wie dem *Idealen*, und zudem nicht als das Andere der Gesellschaft, sondern als integrale Referenz dieser zu begreifen sei. Die spezifische sozialintegrative Funktion von Religion, die Durkheim markiert, wird von Habermas aufgegriffen: »Der normative Konsens, der sich in der Semantik des Sakralen auslegt, ist den Angehörigen in der Form eines idealisierten, eines raum-zeitliche Veränderungen transzendierenden Einverständnisses gegenwärtig.« (TkH II/S. 110) Die *Autorität des Sakralen* geht nach Habermas (TkH II/S. 118f.) in der Moderne auf den *begründeten Konsens rationaler Verständigung* über, der einen integrativen Konnex stiftet. Der tragende *Konsens* sozialer Formen und der Charakter ihrer *kollektiven Identität* schwankt dabei zwischen diversen Ursprüngen, Formaten und Qualitäten, zwischen Universalität und Partikularität, In- und Exklusivität und Im- und Explizität³⁷¹: Neben das Heilsversprechen einer religiösen Gemeinschaft und den *Fundus* einer geteilten Lebenswelt tritt das universale *Einverständnis* der *Rationalität*, deren *Konsens* sich als übergeordnete *Übereinstimmung* ausnimmt. Mit diesem *Einvernehmen* geht zugleich die dispersive Dynamik der *Entgrenzung* einher, mit der sich konkrete Bezüge qua fehlender universal-reflexiver Begründbarkeit auflösen. *Politisch-ethische Diskurse*, die Habermas in politischen Kontexten einführt, dienen ebenfalls der konkreten Bestimmung von *Wir-Identitäten*, werden aber auch an die *moralischen Diskurse* und deren Logik der *Entgrenzung* gebunden. Die *integrative Funktion kollektiver Identität* bleibt letztlich unklar: Neben der Frage, wie konkret und

wer denn die Geschichte der Kollektive erzählt und wie sich Zugehörigkeit bestimmt. Fraglich ist ebenso, warum Habermas die Identität von Kollektiven an den Lebensweltbegriff bindet und nicht der Selbstsetzung überantwortet. Weiterführend hierzu Henning 2009.

370 Kritisch zur Anknüpfung an Durkheim und dessen Konzept des Kollektivbewusstseins: Joas 2002.

371 Fest steht jedenfalls die Notwendigkeit, das Verhältnis von ex- wie implizitem Wissen und der kommunikativen Praxis zu klären: »Bei dieser Problemstellung kommt allerdings die Rolle impliziten Wissens zu kurz. Es bleibt unklar, wie der Horizont des Alltagshandelns aussieht, in den das explizite Wissen der kulturellen Experten einschießt, und wie sich die kommunikative Alltagspraxis unter diesem Zufluß tatsächlich verändert. Das Konzept des verständigungsorientierten Handelns hat den weiteren und ganz anderen Vorzug, daß es diesen Hintergrund impliziten Wissens beleuchtet, welches a tergo in die kooperativen Deutungsprozesse eingeht. Kommunikatives Handeln spielt sich innerhalb eines Lebenswelt ab, die den Kommunikationsteilnehmern im Rücken bleibt. Diesen ist sie nur in der präreflexiven Form selbstverständlicher Hintergrundannahmen und naiv beherrschten Fertigkeiten präsent.« (TkH I/S. 449)

exklusiv *Kollektive* sein können oder müssen, ist auch offen, wie weit das Bewusstsein des *Eigenen* in einer *entgrenzten, uneigenen* Gemeinschaft trägt.

Einerseits bietet die Lebenswelt eine feste Ordnung der *Welt*, die gegenüber der Unübersichtlichkeit der Moderne einen *Fundus* gemeinsamer Bezüge versichert: »Die kontinuierliche Beunruhigung durch Erfahrung und Widerspruch, Kontingenz und Kritik bricht sich in der Alltagspraxis an einem breiten, unerschütterlichen, aus der Tiefe herausragenden Fels konsentrierter Deutungsmuster, Loyalitäten und Fertigkeiten.« (FuG, S. 38) Die Lebenswelt rahmt die Verflüssigung der Moderne, den Problematisierungssog und den infiniten Regress der Reflexion in einem verbindenden Kontext ein. Im gleichen Atemstoß wird sie von Habermas aber selbst der *Rationalisierung* ausgesetzt: »Die Lebenswelt bildet gleichzeitig den Horizont für Sprechsituationen und die Quelle von Interpretationsleistungen, während sie sich ihrerseits nur durch kommunikative Handlungen hindurch reproduziert.« (Ebd.) Jede Gewissheit, Vertrautheit und Sicherheit löst sich somit auf, jeder (gegebene) Kontext zerfällt mit der Notwendigkeit seiner universalen *Begründung*. Die Spannung bleibt bestehen: Die Lebenswelt oszilliert unentschieden zwischen einem latenten *Erfahrungsraum* und einem expliziten Objekt *rationaler Verständigung*, wobei sie dem *kommunikativen Handeln* ebenso als antezedenter *Fundus* dient wie sie als Produkt seiner reflexiven Abwägung entspringt. Auch wenn sich die beiden Varianten der Lebenswelt im Ort, im Modus und in der Qualität der Koordination unterscheiden und sie sich gegenseitig existenziell bedrohen, kann Habermas auf keine der beiden Typen der *Integration* des Sozialen verzichten,

3.3 Entgrenzung und Einschränkung – Deliberative Demokratie und prozedurale Rechtstheorie

Der dritte Bereich dieser Auseinandersetzung befasst sich mit den Formen und Formaten *politischer Integration* und geht diesen in den Konzepten der *deliberativen Demokratie* und der *Diskurstheorie des Rechts* ebenso nach wie in dem prozeduralen Reglement der Willensbildung und dem *Glutkern* der Verfassung. (Vgl. ÜdiZ, S. 141f.) Nach Habermas nimmt sich die Demokratie aufgrund ihrer *rationalen* Qualität als die adäquate politische Ordnung der Moderne aus, wobei das

»[...] Demokratieprinzip ein Verfahren legitimer Rechtssetzung festlegen soll. Es besagt nämlich, daß nur die juridischen Gesetze legitime Geltung beanspruchen dürfen, die in einem ihrerseits rechtlich verfaßten diskursiven Rechtssetzungsprozeß die Zustimmung aller Rechtsgenossen finden können. Das Demokratieprinzip erklärt, mit anderen Worten, den performativen Sinn der Selbstbestimmungspraxis von Rechtsgenossen, die einander als freie und gleiche Mitglieder einer freiwillig eingegangenen Assoziation anerkennen.« (FuG, S. 141)

Die Demokratie vermittele Aspekte der *Autonomie* und *Heteronomie* im *Recht*. In diesem soll sich die *normative* Legitimität³⁷² (*Geltung*) mit der Wirkmacht *empirischer* Gegeben-

372 Marxsens (CuM, S. 145) Rekonstruktion orientiert sich dagegen stärker an den beiden Prinzipien der Menschenrechte und der Volkssouveränität, die einzig noch als Legitimationsreservoirs von Recht dienen könnten. Auf Integrationsformen wie ein traditionelles Ethos, Überlieferungen und Erziehung könne nicht mehr zurückgegriffen werden.

heiten (*Faktizität*) und den reflexiven Ansprüchen autonomer Selbstbestimmung (deliberative Demokratie) verbinden. Die diffizile Spannung zwischen der *Setzung* von und der *Aussetzung* in politische Ordnungen spiegelt sich auch am Status der Zustimmung, die einerseits immer aktualisiert werden muss und dem Einzelnen andererseits als objektiv-äußere Bindung getroffener Entscheidungen gegenübertritt, sowie an der *Doppelrolle* der Bürger als *Urheber* und *Adressat* des Rechts. Die Konzeption des Rechts dient Habermas Marxen (GuM., S. 138) zufolge also nicht dazu, die Friktion aufzulösen, wohl aber zu vermitteln und produktiv in ein politisches Arrangement umzulegen:

»Hinter diesem doppelperspektivischen Vorgehen steht die Überzeugung, dass eine Theorie der Gesellschaft im Allgemeinen, eine des Rechts im Besonderen, sowohl die normativen Überzeugungen der Menschen, als auch die empirischen Zwänge, unter denen sie in der realen Gesellschaft agieren müssen, in sich aufnehmen muss.« (ebd., S. 139)

Das Recht wird nach Marxsen als Scharnier zwischen System und Lebenswelt konzipiert: »Das Recht ist nämlich nach Habermas zwar vor allem ein Steuerungsmedium für den Systembereich, es hat aber auch Funktionen, in denen es wesentlich auf die lebensweltliche Integration rückgebunden ist.« (GuM, S. 125) Habermas akzentuiere hierbei eine »aus den kommunikativen Verhältnissen der Menschen entspringenden Solidarität [...], die vermittelt über das Recht einen gesellschaftsweiten Einfluss gewinnen können soll.« (ebd., S. 126) Ferner arbeitet Marxsen (GuM, S. 154 – 160) eine Leerstelle im kategorialen Status des Diskursprinzips heraus, die sich aus der Umstellung der theoretischen Anlage zwischen der *Theorie des kommunikativen Handelns* und *Faktizität und Geltung* ergebe und zu einer defizitären Verknüpfung von Demokratie-, Moral- und Diskursprinzip führe. Bezöge sich Letzteres, welches die Gültigkeit von Handlungsnormen an die Zustimmung potentiell Betroffener binde, in der Theorie des *kommunikativen Handelns* auf einen *diskursethischen Grundsatz*, so werde dieses in *Faktizität und Geltung* zu einem *allgemeinen Prinzip* der Bestimmung von Handlungsnormen: »Das Diskursprinzip wird nunmehr vorgestellt als der oberste Grundsatz der praktischen Philosophie, der dann abhängig vom jeweiligen Gegenstandsbereich (Moral, Ethik oder Recht) eine je konkrete Gestalt annimmt, die im Folgenden noch näher zu analysieren ist.« (GuM, S. 155) Das *Diskursprinzip* sei normativ konzipiert und gehe moralischen, rechtlichen und ethisch-politischen Rechtfertigungspraxen voran. Eben weil dies Prinzip nicht direkt eingreifen könne, zöge es sich auf die Bestimmung von Verfahren zurück, daneben bilde sich in der Verbindung aus *Diskursprinzip* und *Rechtsform* das *Demokratieprinzip*. Das Problem ist nach Marxsen (GuM, S. 158f.), dass der Universalisierungsgrundsatz in der Ableitung des *Diskursprinzips* diesem zwar voranginge, er aber gleichsam aus dessen Anwendung erst folgen solle. Marxsen markiert dabei die Grundanlage der Spannung, die zwischen dem

Konkreten und Universalen besteht.³⁷³ (Vgl. Lieber, DVfG, S. 319 – 322 und weiterführend Kettner 2002)

Auf eine weitere Spannung in der konzeptionellen Anlage weist McCarthy in einem Artikel hin, der bereits vor der Veröffentlichung von *Faktizität und Geltung* erschien:

»Wenn Selbstbestimmung, politische Gleichheit und die Beteiligung der Staatsbürger an den Entscheidungsprozessen die Merkmale wirklicher Demokratie sind, dann kann eine demokratische Regierung kein politisches System im Sinne von Habermas sein, das heißt, ein Handlungsbereich, der von allen anderen Teilen der Gesellschaft abgespalten ist und die Autonomie ihnen gegenüber aufrecht erhält, daß er seinen Austausch mit ihnen über entsprechliche Steuerungsmedien wie Geld und Macht reguliert.« (McCarthy 2002, S. 198)

Die Komplexitäts- und *dissens*reduzierende Funktion, die die Auslagerung *sozialer Integration* auf die Subsysteme darstelle, entzöge der Gesellschaft eben jene direkte Steuerungsfunktion: Kurzum gerät die Externalisierung in Spannung zum Anspruch volksouveräner Emanzipation und Partizipation. Habermas wird im Recht, der Willensbildung und der Öffentlichkeit medialisierende Strukturen anbieten: Ob diese die Spannung lösen oder wiederholen, ist zu prüfen.

Scheuerman merkt an, Habermas würde in *Faktizität und Geltung* auf ein Modell *real existierender Demokratie* zurückfallen, die Unzulänglichkeiten repräsentativer Demokratie nicht erklären können und eine nur ungenügend kritische Bewertung der *kapitalistischen Demokratie* entwickeln, die er noch im Strukturwandel der Öffentlichkeit geleistet habe.³⁷⁴ Das offerierte Demokratiemodell wäre uneindeutig, weil es zwischen zwei Polen alterniere: Auf der einen Seite stünde der Anspruch einer *radikalen Demokratie*, die soziale Gleichheit und weitreichende Kontrolle von Marktmechanismen und Administration beinhalte, von Habermas aber als normatives Ideal betrachtet würde und in einem *Sollen* verbleibe.³⁷⁵ Auf der anderen Seite entwickle Habermas ein *defensives Modell* deliberativer Demokratie »in which democratic institutions exercise at best an attenuated check on market and administrative processes, and where deliberative publics most if the time tends to remain, as

373 Ebenso lenkt er den Blick auf Komplikationen, die sich aus der selbstreferentiellen Grundanlage des Gesamtwerks ergeben. Gleichwohl es lauter ist, schon erbrachte Begründungen nicht nochmals darzustellen und auf sie zu verweisen, ist es bei einem so breiten und komplexen Werk wie dem Habermas' kaum möglich, ohne größeren Aufwand die Anschlussmöglichkeit, also ob die Begründung, auf die verwiesen wird, auf der gleichen Ebene geleistet und von gleichen Vorannahmen ausgeht usw., zu prüfen.

374 Die Kritik an Habermas, Faktoren auszublenden, die den idealen Bedingungen entgegenstünden, ist weit verbreitet.

375 In einer Frühschrift tendiert Habermas zur *radikalen Demokratie*: Eine Befürwortung der politischen Teilhabe und Selbstregierung des *Demos* verbindet sich hierbei mit einer Kritik an administrativen, technokratischen und paternalistischen Strukturen, die diese Autonomie hemmten. (Vgl. Habermas et al. 1969, S. 13 – 55)

Habermas himself describes is, at rest (im Ruhezustand).«³⁷⁶ (Scheuerman 2002, S. 63f.) Diese Spannung wird an mehreren Stellen offenbar.³⁷⁷

*

In der *deliberativen Demokratie*³⁷⁸ rücken die politischen Diskurse der Öffentlichkeit ins Zentrum, wodurch sich neben dem Charakter der Politik auch die Praxen der Willensbildung und die Formen der Rechtfertigung politischer Entscheidungen verändern.³⁷⁹ Habermas versucht mit diesem Modell, zwei Strömungen der Demokratietheorie auszusöhnen und mit seinen diskurstheoretischen Ansatz zu verknüpfen.³⁸⁰ Hierzu grenzt er zunächst jenes von liberalen und republikanischen Modellen ab, dem *Individualismus* des Einen und der *Moralität* des Anderen:

»Demgegenüber beharrt eine diskurstheoretische Deutung darauf, daß die demokratische Willensbildung ihre legitimierende Kraft nicht vorgängig aus der Konvergenz eingelebter sittlicher Überzeugungen zieht, sondern aus Kommunikationsvoraussetzungen und Verfahren, die im Prozeß der Beratung die besseren Argumente zum Zuge kommen lassen. Die Diskurstheorie bricht mit einer ethischen Konzeption der staatsbürgerlichen Autonomie; deshalb braucht sie den Modus deliberativer Politik nicht einem Ausnahmezustand vorzubehalten.«³⁸¹ (FuG, S. 339)

376 Die These Scheuermans (2002, S. 76) lautet, dass sich die Spannung zwischen den Modellen ergibt, weil Habermas die Einseitigkeit der normativen und der empirisch-funktionalen Demokratietheorie in seinem Ansatz ausgleichen wolle. Das Problem bestünde nun in fundamentalen konzeptionellen Unterschieden, die entweder zu einem substantiellen Verlust bei der Übertragung in das Konzept Habermas' führen würden, oder aber die Spannung nur weitertragen würden.

377 Siehe auch die ähnliche Kritik von Schmalz-Bruns (1995, S. 102 – 120) und Kersting (2000, S. 203)

378 Siehe hierzu auch Strecker 2009. Daneben: Palazzo 2002 und Fuchs-Goldschmidt 2008. Das Konzept der deliberativen Demokratie selbst ist Teil anhaltender Diskurse, wie die Arbeiten Chappells (2012), Fishkins (2009), Löschs (2005) und die Sammelbände von Rosenberg (2008), Landwehr und Schmalz-Bruns (2014) sowie Ottmann und Barišić (2015) zeigen.

379 Habermas (FuG, S. 37of.) nennt im Anschluss an Cohen folgende Postulate deliberativer Politik: Die argumentative Form, den inklusiven und wie öffentlichen Charakter, die Freiheit von externen wie internen Zwängen, die Einverständnisorientierung und das Fallibilitätsbewusstsein, die Mehrheitsentscheidung im Sinne einer vernünftigen Grundlage einer Entscheidungsfindung bei anhaltendem Diskurs, die Einholung und Veröffentlichung alles Relevanten und abschließend die Reichweite der Argumente (über den konkreten *Wertekonsens* hinaus).

380 Eine Übersicht des liberalen und des republikanischen Modells, einer Explikation anhand Kants und Rousseaus, sowie den Einwänden von Habermas bieten die Ausführungen Marxsens (CuM, S. 146 – 153). Für aktuelle Positionen zum Konzept des Republikanismus siehe die Arbeiten von Hölzling (2014) und Schulz (2015), daneben den Sammelband Labordes und Maynors (2008). Vgl. auch Ottmann 2006.

381 »Die Diskurstheorie, die mit dem demokratischen Prozeß stärkere normative Konnotationen verbindet als das liberale, aber schwächere als das republikanische Modell, nimmt wiederum von beiden Seiten Elemente auf und fügt sie auf neue Weise zusammen.« (FuG, S. 361)

Die Position zwischen Liberalismus und Republikanismus resultiert aus der Relevanz der Öffentlichkeit in diskursiven Prozessen der Meinungs- und Willensbildung³⁸² sowie dem Primat der Verfassung. (Vgl. FuG, S. 361f.) Das Staatsbürgerverständnis sei ein *rechtliches*, kein *ethisches*: Zwischen beiden Polen könne die *deliberative Demokratie* Über- wie Unterbeanspruchung des Bürgers vermeiden.³⁸³ Habermas will die auflösenden und entfesselnden Potentiale der Moderne produktiv einfangen und kritisiert demgemäß *kommunitaristische* Positionen, deren Postulate natürlicher Gewachsenheit und Harmonie in modernen Gesellschaften obsolet wären: »Freilich verträgt sich die substantielle Sittlichkeit eines als unproblematisch unterstellten Hintergrundkonsenses schlecht mit Bedingungen des kulturellen und gesellschaftlichen Pluralismus, durch den sich moderne Gesellschaften auszeichnen.«³⁸⁴ (FuG, S. 340) Politisch-ethische Diskurse müssten sich dem Vorrang *rationaler Universalität* stellen, dem Absehen vom Besonderen, der Auflösung des *Eigenen*.³⁸⁵ *Normative Geltung* richte sich an reflexiv-abstrakten Grundsätzen aus, auch jene des Rechts.³⁸⁶ Infolgedessen wird die Einbindung des Konkreten diffizil: Zwar bietet Habermas (FuG, S. 231f.) ein *prozedurales* Modell als Lösung an, letztlich bleibt der Ort rechtfertigbarer, *kollektiver Autonomie* aber prekär, wird Habermas die Evaluation und Inklusion konkreter Bezüge doch an immer andere Instanzen weitergeben und sie schlussendlich der administrativen Ebene überantworten. Durch diese ungelös-

382 »Die Diskurstheorie rechnet mit der höherstufigen Intersubjektivität von Verständigungsprozessen, die sich über demokratische Verfahren oder im Kommunikationsnetzwerk politischer Öffentlichkeiten vollziehen.« (FuG, S. 362)

383 Palazzo (2002, S. 76f.) spricht sich dafür aus, direkte und partizipative Demokratie nicht zu verwechseln, wobei letztere der Vorstellung deliberativer Demokratietheorie entspräche. Auch wenn das Argument der Dezentralisierung einsichtig und der Gedanke einer Verbreitung politischer Arbeit über zivilgesellschaftliche und öffentliche Praxis sympathisch ist, stellt sich die Frage, welches demokratische Potential diese Bestimmung aufweist und wie ihre Beziehung zur Politik konzipiert wird. Wir werden weiter unten hierauf zurückkommen.

384 »Die positive Freiheit der sittlichen Person verwirklicht sich im bewußten Vollzug einer individuellen Lebensgeschichte und manifestiert sich in jenen privaten Kernbereichen, wo sich die Lebensgeschichte der Angehörigen einer intersubjektiv geteilten Lebenswelt im Rahmen gemeinsamer Traditionen und auf der Ebene einfacher Interaktionen miteinander verflechten. Als ethische entzieht sich diese Freiheit rechtlicher Regelung, aber sie wird durch rechtliche Freiheit möglich gemacht.« (FuG, S. 481f.) Diese Ausführungen sind Teil der Sphärentheorie Walzers, Habermas kritische Anmerkungen finden sich direkt im Anschluss (FuG, S. 482)

385 »Aber diese Fragen sind, wie wir gesehen haben, moralischen Fragen untergeordnet und stehen im Zusammenhang mit pragmatischen Fragen. Vorrang hat die Frage, wie eine Materie im gleichmäßigen Interesse aller geregelt werden kann.« (FuG, S. 343, vgl. auch S. 344)

386 Dennoch könnte Habermas das Primat immer noch relativieren, indem er auf die konkreten Anwendungsdiskurse verweist, in denen sich eine Abwägung unter universellen Normen konkret und partikular begründet. Diesen Anwendungen liegt dann aber der Keim des Illegitimen inne, denn die Auswahl rechtfertigt sich nicht universell. Diese bleibt an ein konkretes Kollektiv gebunden und dem Partikularen und Kontingenten verhaftet. Kann es Habermas aber zulassen, dass ein universales Prinzip berechtigterweise auf Basis konkreter Willensbekundungen ihre Geltung verliert? Wenn die Moral eine universale ist, stellt sich die Problematik der Rechtfertigung konkreter Anwendungen nochmals schärfer. Diese Durchdringung sich delegitimierender Prinzipien wirkt auch im Falle der Sittlichkeit fort. (Vgl. FuG, 347, siehe auch Marxsen, GuM, S. 74 – 79)

te Spannung kann sich das Allgemeine einerseits kaum verwirklichen, das Konkrete andererseits kaum legitimieren.³⁸⁷

Die *deliberative Demokratie* überträgt die Logik *rationaler Verständigung* auf politische Diskurse, wobei in diesen die genuine Spannung von *Einschränkung* und *Entgrenzung* virulent bleibt.³⁸⁸ Die dezentralisierte Subjektlosigkeit und prozedurale Formalität einer *verflüssigten* Volkssouveränität führt zur Abkehr vom Konkreten.³⁸⁹ *Entgegenkommende* Kontexte der Lebenswelt ermöglichen allerdings erst diese *Entfesselung*.³⁹⁰ Der

-
- 387 Unter Bedingungen der diskursiven Moderne ist das einzige Konstituens von Gemeinschaftlichkeit vernünftige wie universale demokratische Verfahren. »In einem abstrakter angelegten Diskursmodell bleibt die Einbindung des Einzelnen in die Intersubjektivität einer vorgängigen Struktur möglicher Verständigung erhalten. Zugleich entbindet die Bezugnahme auf eine virtuelle, über die Traditionsgestalt jeder partikularen Gemeinschaft hinausweisende Kommunikationsgemeinschaft, die in idealer Weise inklusiv ist, die Ja-/Nein-Stellungsnahmen der Beteiligten von der präjudizierenden Gewalt der bloß konventionell einsozialisierten Sprachspiele und Lebensformen.« (FuG, S. 347) An andere Stelle charakterisierte Habermas das demokratische Verfahren als integrierenden Prozess: »Dieses demokratische Verfahren stellt einen internen Zusammenhang zwischen Verhandlungen, Selbstverständigungs- und Gerechtigkeitsdiskursen her und begründet die Vermutung, daß unter solchen Bedingungen vernünftige bzw. faire Ergebnisse erzielt werden.« (DMD, S. 79) Das Verfahren selbst sei wiederum abstrakt-allgemein, es liefere nur die Strukturen des Ausgleichs.
- 388 »Rationale Diskurse erfordern den spontanen Austausch von Gründen für informierte Stellungnahmen zu relevanten Themen und Beiträgen. Das Modell deliberativer Politik läßt sich von der Vorstellung leiten, daß die politische Willensbildung durch den Filter einer diskursiven Meinungsbildung hindurchgeleitet wird. Demnach schreiben wir dem demokratischen Prozeß in dem Maße eine kognitive Funktion zu, wie dieser, im großen und ganzen betrachtet, den Bedingungen genügt, die Inklusion aller Betroffenen, die Transparenz der Beratung und gleiche Teilnahmekancen zu gewährleisten sowie zweitens die Vermutung rationaler Ergebnisse zu begründen.« (HdD, S. 97, Herv. i. O.) Auffallend ist hier die Trennung von Willensbildung und Meinungsbildung: Es ist zu fragen, ob die Willensbildung noch auf der Ebene der Öffentlichkeit stattfindet, oder ob die konkrete Gestaltung nur infolge eines peripheren öffentlichen Diskurses irritiert (im Sinne Luhmanns) wird. Habermas benutzt verschiedene Worte für diese Struktur: Filter, Kanalisierung, Steuerung und Lenkung. Es wäre zu klären, wie Habermas diesen Mechanismus versteht: Dies könnte meinen, dass ein breiterer politischer Diskurs infolge der Öffentlichkeit spezifiziert und verdichtet wird, manche Themen, Personen und Interessen in dem Filter hängen geblieben. Weil dann wiederum der nachfolgende politische Willensbildungsprozess nur auf diese *gereinigte* Themenauswahl zurückgreifen kann, bzw. auf die gegebenen Argumentationsmuster und Meinungen, ist er an die Filterung gebunden. Vorausgreifend muss erwähnt werden, dass sich diese Annahme mit der Begründung der Notwendigkeit repräsentativer Elemente kreuzt: Die Komplexitätsreduktion wird einmal der Öffentlichkeit, das andere Mal einer institutionalisierten Struktur zugeschrieben.
- 389 »Das »Selbst« der sich selbst organisierenden Rechtsgemeinschaft verschwindet in den subjektlosen Kommunikationsformen, die den Fluß der diskursiven Meinungs- und Willensbildung so regulieren, daß ihre falliblen Ergebnisse die Vermutung der Vernünftigkeit für sich haben. Damit wird die Intuition, die sich mit der Idee der Volkssouveränität verbindet, nicht dementiert, jedoch intersubjektivistisch gedeutet. Eine wenn auch anonym gewordene Volkssouveränität zieht sich in die demokratischen Verfahren und in die rechtliche Implementierung nur zurück, um sich als kommunikativ erzeugte Macht zur Geltung zu bringen.« (FuG, S. 365)
- 390 »Gerade die deliberativ gefilterten politischen Kommunikationen sind auf Ressourcen der Lebenswelt – auf freiheitliche politische Kultur und eine aufgeklärte politische Sozialisation, vor allem auf die Initiativen meinungsbildender Assoziationen – angewiesen, die sich weitgehend spontan bilden und regenerieren, jedenfalls direkten Zugriffen des politischen Apparats nur schwer zugänglich sind.« (FuG, S. 366)

Integration über Verfahren gehen Bezüge einer politischen Kultur und eines politisch-ethischen Selbstverständnisses zuvor: Aufgrund ihres performativen Charakters nehmen diese Kontexte zwar von Postulaten substantieller Qualität Abstand, gleichwohl stiften sie intersubjektive Konnexen eines Raums, einer Überlieferung, einer Kooperation.³⁹¹ Die beanspruchte politische Ordnung setzt demnach eine Kongruenz voraus, auch wenn diese sich nur als Rahmen einer Setzung manifestiert. So bedingen die emanzipativ-verflüssigten, kritisch-reflexiven Selbstbestimmungsprozesse einen materiellen Grund, dessen Koordination sie bedürfen, ohne ihn selbst einholen zu können: Kurzum beruht politische Verständigung auf einem Vorverständnis. Habermas will die Spannung zwischen dem Universellen und Partikularen lösen, indem er für ihre räumliche Separation plädiert:

»Jede Assoziation, die ein solches Verfahren institutionalisiert, um die Bedingungen ihres Zusammenlebens demokratisch zu regeln, konstituiert sich damit als Bürgerschaft. Sie bildet eine partikulare, in Raum und Zeit abgegrenzte Rechtsgemeinschaft mit spezifischen Lebensformen und Überlieferungen. Aber diese unverwechselbare Identität kennzeichnet sie nicht als politische Gemeinschaft von Staatsbürgern. Den demokratischen Prozess beherrschen nämlich allgemeine Prinzipien der Gerechtigkeit, die gleichermaßen für jede Bürgerschaft konstitutiv sind.« (FuG, S. 372)

Eine spezifische Klärung dieser Kennzeichnung bleibt allerdings aus: Wie prägt das Allgemeine das Besondere, wie können sich Praxen kollektiver Selbstbestimmung und universale demokratische Prozesse vermitteln? Wie sich ein konkretes Kollektiv gerechtfertigt über eine demokratische Praxis selbst bestimmen kann und wie Habermas den Ausgleich zwischen universalen Prinzipien und konkreten Entscheidungen konzipiert, soll nun in den Fokus treten.

3.3.1 Von den Rechten – Zwischen Autonomie und Heteronomie

Habermas will die Theorie des Rechts nach Maßgabe der Volkssouveränität reformulieren: »Die entwickelten Prinzipien des Rechtsstaates fügen sich zu einer Architektonik zusammen, der eine einzige Idee zugrundeliegt: die Organisation des Rechtsstaates soll letztlich der politisch autonomen Selbstorganisation einer Gemeinschaft dienen, die sich mit dem System der Rechte als eine Assoziation freier und gleicher Rechtsgenossen konstituiert hat.« (FuG, S. 217) In diesem Konnex sollen sich Autonomie, ethisch-politische Selbstbestimmungsprozesse und die Heteronomie rechtsstaatlicher Ordnung verschränken. So könne die »kommunikative Macht eines vernünftigen Willens entstehen und in Gesetzesprogrammen verbindlichen Ausdruck finden« (ebd.), sowie die sozialintegrative Kraft auch bei der Anwendung und Implementierung des Rechts sichergestellt werden. Zwar stehen sich die kollektive Autonomie der Setzung und die Aussetzung in eine objektiv geltende Rechtsordnung unversöhnlich gegenüber, im Recht ließen sich beide aber produktiv verbinden. Im Horizont eines demokratischen Ursprungs verlöre das Recht seinen objektiven Status und sein heteronomes Potential: Das

391 Die Entfesselung des Kommunikationspotentials bedarf daneben der Abschaffung der Klassenkonflikte, der gesellschaftliche Stratifikation und der Ausbeutungsbeziehungen. (Vgl. FuG, S. 374) So sehr Habermas auch im Hinblick auf die Inhalte der Forderungen zuzustimmen ist, so verweisen sie auf Bedingungen, die dem Verfahren vorgelagert sind.

bindende Gesetz ließe sich als geronnener politischer Wille verstehen und werde so zu einem Ausdruck kollektiver Souveränität.³⁹² Es ist diese Korrelation *positiver* und *negativer Autonomie* im Sinne eines inneren, subjektiven und einer äußeren, objektiven Pols, die Habermas produktiv in seiner Rechtsphilosophie auszuarbeiten ansinnt.³⁹³ Allerdings reibt sich die *Aussetzung* in konkrete Ordnungen mit autoritären Geltungsansprüchen

392 Eine Frage ist, wie Habermas die Abkopplung infolge administrativer Selbstprogrammierung aufzuhalten gedenkt.

393 Diese Verknüpfung will die Auflösungsbewegung permanenter, autonomer und volkssouveräner (Selbst-)Setzung durch die Konfrontation mit sich selbst als Ursprung des Zwingenden, des Gegebenen, einhegen. Das Paradox des selbstgewollten Zwangs soll sich und die Dynamik der anarchischen Selbstsetzung aufheben. Meine Vermutung ist, dass Habermas die Spannung nur verschiebt, die er in der Doppelrolle vereinen will. An zwei Punkten wird dies deutlich: Einmal muss der Anspruch erhoben werden, dass die Selbstbindung frei sei von Heteronomie. Wenn Autonomie sich fraglos binden lassen soll, muss die Heteronomie der Rechtsordnung, aber auch die der Verfahren, als reiner Ausfluss des autonomen Willens erscheinen. Die Hoffnung Habermas' muss aber getrübt sein, bleiben dem nagenden Zweifel der Emanzipation doch Angriffsflächen, die auch die Umstellung auf Verfahren nicht kaschieren kann, solange er personelle, temporale und lokale Disparitäten nicht zugunsten eines abstrakten Universalismus auflöst. Auch wenn die sich selbst identische, gestaltbare, einsichtige wie einsehbare demokratische Gesellschaft im Idealen bleibt, bildet dieses eingeschriebene Defizit unabdingbar den energetischen Pol emanzipatorischer Dynamik und gesellschaftlichen Aufbegehrens. Wenn der Urheber schon nie mit sich selbst übereinstimmt, scheint dies für seine andere Seite, die des Adressaten, noch weniger möglich. Dies zeigt die Spannung der konzeptionellen Anlage der Sphären: Zwar kann die auf ewig gestellte diskursive Öffentlichkeit, die nie endgültig entscheidet, qua zeitlicher und räumlicher Entgrenzung allen Teilnehmern zugänglich sein. Die Rechtsordnung dagegen konfrontiert die Adressaten mitunter mit konkreten Zwängen, zu deren Entscheidung die Betroffenen keinen Zugang hatten, die schlicht vor ihrem Eintritt in die Rechtsgemeinschaft getroffen wurden. Auch wenn dies nur auf die Begrenzung des Rechtsraumes zuträfe, wären die Konsequenzen schon weitreichend. Die Bindungskraft des konkreten Rechtsraums wäre nicht mehr zu rechtfertigen, weil das *Wir*, was sich bindet, nicht mit dem *Wir* übereinstimmt, das gebunden wird. Dies ist die zweite Bekundung der Spannung in der Doppelrolle: Beide Bewegungen fallen nur *im* Moment der Selbstgründung in eins, Illegitimität und Heteronomie wachsen mit der Distanz zu dem Akt der Selbstbindung. Der Doppelrolle bleibt eine Spannung eingeschrieben, die die Transgressivität der demokratisch-emanzipativen Selbstsetzungsbewegung nicht einzufangen vermag, zumindest nicht auf Dauer. Herausgestellt werden sollte hier Reibung, die sich in der Folge der Doppelrolle des Bürgers ergibt und ihre theoretische Belastbarkeit eingeschränkt. Das Arrangement der Doppelbewegung bleibt abhängig von dem Moment der autonomen Selbstsetzung, der alle vor ihr liegenden Bindungen löst. Die Bindung der Rechtssphäre legitimiert sich durch die Beanspruchung der Selbstbindung des Souveräns. Die beiden Bewegungen, mithin die Auflösung wie Selbstsetzung des Urhebers und die die Bindung, der Zwang, die Entzogenheit des Adressaten stehen sich weiter unausgesöhnt gegenüber. Die demokratietheoretischen Anschlussfrage ist, wie es möglich ist, Selbstbindung, Selbstbestimmung und Selbstgestaltung zu institutionalisieren. Wir werden im Folgenden Habermas' Konzeption zu würdigen haben, ein Modell deliberativer Demokratie zu entwickeln: Die hier von uns eingetragene Anspannung der Doppelrolle sollte uns sensibilisieren, die Willensbildung und die Konzepte wie die Zivilgesellschaft oder den politisch-ethischen Diskurs auf ihre politischen Potentiale hin zu befragen. Es bietet sich ein Hinweis zu Lefort an, dessen Staats-Zivilgesellschafts-Dualismus ähnliche Züge trägt, zumindest was die Spannung einer auflösenden und einer fixierenden Instanz anbetrifft.

an der *Setzung* und emanzipativen Mitgestaltung einer demokratisch-verfassten Rechtsordnung.³⁹⁴

Ausgangs- und Referenzpunkt der politik- wie demokratietheoretischen Überlegungen Habermas' sind die Bedingungen *sozialer Integration* in der Moderne: Die *Evolution* der Entkopplung von System und Lebenswelt im Zuge der Differenzierung moderner Gesellschaften stelle mit Prozessen der Komplexitätssteigerung, Pluralisierung und dem Abbau von Gewissheiten die intersubjektive *Verständigung* und Handlungskoordination vor anspruchsvolle Aufgaben. (Vgl. FuG, S. 41f.)

»Im Folgenden werde ich von einer Situation einer weitgehend profanisierten Gesellschaft ausgehen, wo die normativen Ordnungen ohne metasoziale Garantien aufrechterhalten werden müssen. Auch die ohnehin pluralisierten und immer stärker differenzierten lebensweltlichen Gewissheiten bieten für dieses Defizit keinen hinreichenden Ausgleich. So verschiebt sich die Bürde der sozialen Integration immer weiter auf die Verständigungsleistungen von Akteuren, für die Geltung und Faktizität, also die bindende Kraft von rational motivierten Überzeugungen und der auferlegte Zwang äußerer Sanktionen, jedenfalls außerhalb der durch Sitte und Gewohnheit regulierten Handlungsbereiche, inkompatibel auseinandergetreten sind.« (FuG, S. 42f.)

Das *Hintergrundwissen* biete zwar noch die Möglichkeit der Reduzierung des *Dissensrisikos*, da es über unhinterfragte, geteilte Wissens- und Wertbestände Koordinierungsaufgaben übernehme und das *kommunikative Handeln* entlaste, gleichzeitig entzöge es sich aber Ansprüchen reflexiver Begründung und somit der *kommunikativen Rationalität*. (Vgl. FuG, S. 55) Das *kommunikative Handeln* selbst, also das *freie Flottieren mobilisierbarer Gründe*, berge ebenso Potentiale *sozialer Integration* sowie der Vermeidung von *Dissens*, aber nicht im Modus der *Eingrenzung*, sondern der *Entschränkung*. Zwischen diese distinkten Formen gesellschaftlicher *Integration* setzt Habermas das *positivierte Recht*, fungiere dieses doch ebenso als koordinativer Rahmen der objektiv-geltenden Ordnung wie es sich als Ausdruck *kollektiver Autonomie* ausnehme. In seinen ambivalenten Status reduziere das Recht Komplexität und diene als integrative Struktur:

»Wenn man in dieser Weise das moderne Recht als Mechanismus betrachtet, der die überforderten Verständigungsleistungen der kommunikativ Handelnden von Aufgaben der sozialen Integration entlastet, ohne im Prinzip die Entschränkung des Kommunikationsspielraums rückgängig zu machen, werden beide Seiten: die Positivität und der Anspruch auf rationale Akzeptabilität verständlich.« (FuG, S. 57)

Dies *positive* Rechtsverständnis versteht das geltende Recht als Produkt *kollektiver Autonomie* und hebt dessen politischen Ursprung, seine Gemachtheit, hervor, wobei diese *Integration* politischer *Kooperation* zugleich die prinzipielle Fass-, Bestimm- und Veränderbarkeit der Rechtsordnung voraussetzt. So avanciert das Recht zum komplexen Bezugs-

394 Dem positiven Recht kommt demnach das Potential zu, bei Aufrechterhaltung der Erwartungsstabilisierung gleichzeitig nicht auf überkommene Setzungen verweisen zu müssen und somit die lebensweltlichen Gewissheiten ersetzen zu können.

punkt kollektiver Souveränität und oszilliert zwischen subjektiv-autonomen und einem objektiv-heteronomen Status.³⁹⁵

In *Faktizität und Geltung* bemüht sich Habermas, Volkssouveränität und Menschenrechte³⁹⁶ in der politischen Ordnung deliberativer Demokratie zu vermitteln: »Der gesuchte interne Zusammenhang zwischen Volkssouveränität und Menschenrechten liegt im normativen Gehalt eines Modus der Ausübung politischer Autonomie, der nicht schon durch die Form allgemeiner Gesetze, sondern erst durch die Kommunikationsform diskursiver Meinungs- und Willensbildung gesichert ist.«³⁹⁷ (FuG, S. 133) Die normative Güte deliberativer Rechtsetzung entstamme nicht den Inhalten der Gesetze, sondern der prozeduralen Qualität ihrer Genese: »Seinen vollen normativen Sinn erhält das Recht nicht per se durch seine Form, auch nicht durch einen a priori gegebenen moralischen Inhalt, sondern durch ein Verfahren der Rechtsetzung, das Legitimität erzeugt.«³⁹⁸ (FuG, S. 169) Es sind die Prozedere selbst, die die diskursive Transition des Rechts erlauben und die Rationalität der entbundenen Moderne wahren: »Und auf dem posttraditionalen Rechtfertigungsniveau gilt nur das Recht als legitim, das in einer diskursiven Meinungs- und Willensbildung von allen Rechtsgenossen rational akzeptiert werden könnte.«³⁹⁹ (ebd., vgl. auch HdD, S. 96) Die Abkehr von materiellen Hypostasen

395 »Vorbehaltlich dieser Kommunikationseinschränkung wird das Dauerrisiko des Widerspruchs diskursiv auf Dauer gestellt und in die Produktivkraft einer präsumptiv vernünftigen politischen Meinungs- und Willensbildung umgewandelt.« (FuG, S. 57)

396 Weiterführend Llanque 2008. Die Diskussion der Menschenrechte hat mittlerweile kaum mehr fassbare Ausmaße erreicht, exemplarisch sei auf jüngere Arbeiten von Joas (2015), Ringkamp (2015) und Bogner (2014) sowie die Sammelbände von Demko, Bruder Müller und Seelmann (2015) und Gander (2009) verwiesen.

397 Anderenorts benennt Habermas (DMD, S. 78) verschiedene Kommunikationsformen, die als Quellen für (deliberative) Politik dienen: Ein gemeinsamer Wille bildet sich demnach durch ethische Selbstverständigung, durch *Interessenausgleich* und *Kompromisse* strategischen Handelns sowie durch *moralische Begründung* und *rechtliche Kohärenzprüfung*. An dieser Stelle soll der Hinweis genügen, dass sich die verschiedenen Typen der Quellen durchaus in Spannung zueinander befinden.

398 Den Legitimationsanspruch des positiven Rechts formuliert Habermas, ganz Kantianer, wie folgt: »Die Freiheit eines jeden soll mit der gleichen Freiheit aller nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen können.« (FuG, S. 153, vgl. Kant (1964), S. 145) Weiterführend sei hier eine Arbeit Meiners (2015) verwiesen, in der dieser die Konzeption der Rechtsgeltung bei Kelsen, Habermas und Luhmann vergleichend untersucht.

399 Müssen Rechtsnormen ethisch-politischen oder moralischen Ansprüchen genügen? Eigentlich müssten sie auf das Normative abstellen, sich auf alle potentiell Betroffenen beziehen und von deren Zustimmung abhängen. »Die Verbindlichkeit von Rechtsnormen geht nicht allein auf die Einsicht in das für alle gleichermaßen Gute zurück, sondern auf kollektiv verbindliche Beschlüsse rechtsetzender und rechtanwendender Instanzen. Daraus ergibt sich die begrifflich notwendige Rollenteilung zwischen Autoren, die Recht setzen und sprechen, sowie Adressaten, die dem geltenden Recht unterworfen sind.« (DdR, S. 174) Diese exklusive Rechtssetzung kann in normativer Hinsicht allerdings nicht legitimiert werden, ihr fehlt das Potential der Verallgemeinerbarkeit. Umgekehrt ist allgemein gefassten Rechtsnormen ein unkonkreter und unspezifischer Charakter eigen. Wenn zudem Normen universal gelten sollen und alle potentiell Betroffenen ein Veto-Recht hätten, ist nicht einsichtig, wie sich ein Kollektiv abschließen könnte. Im Prinzip könnte Habermas hier auf Werte ausweichen, aber Rechtswerten liegt der partikularistische Zug inne, den Habermas mit seinem Verweis auf Rechtsnormen vermeiden wollte.

wird auch daran deutlich, dass sich die infiniten Diskurse deliberativer Willensbildung stets ihrer eigenen Kontingenz, Fallibilität und Prekarität bewusst blieben: Die Imperfektibilität der Moderne spiegelt sich mithin in dem Rechtsverständnis dieser demokratischen Ordnung. Der formalen Prozeduralität deliberativer Rechtsetzung attestiert Habermas integrative Potentiale der Koordination und Legitimation, wobei das Recht als Konnex und Medium *positiver* und *negativer Autonomie* fungiere: »Im Geltungsmodus des Rechts verschränkt sich die Faktizität der staatlichen Rechtsdurchsetzung mit der Legitimität begründenden Kraft eines dem Anspruch nach rationalen, weil freiheitsverbürgenden Verfahrens der Rechtsetzung.«⁴⁰⁰ (FuG, S. 46) Zugleich überlagern sich an dieser Stelle zwei Spannungen. Einerseits reibt sich die direkte Betroffenheit von Genossen politischer Kollektive an der abstrakten Logik der *Rationalität*: Da jegliche normative Rechtfertigung auf generalisierte, uneingeschränkt verallgemeinerbare Gründe abstellt, verlieren *ethisch-politische* Positionen ihre Validität. Andererseits besteht zwischen der *Faktizität* gesetzter Ordnungen und deren Ursprung im souveränen Willen der Betroffenen eine Reibung, zwischen der *negativen Autonomie*, dem objektiven Zwang der Bindung, und der *positiven Autonomie*, der sich nie genügenden Selbstsetzung.⁴⁰¹ Habermas versucht beide Friktionen en bloc aufzuheben: Sicher *zwingt* das Recht nur *ein* Kollektiv, die Rechtsnormen selbst blieben dabei aber universell. Auch wenn die Gesetze also für *alle* Geltung beanspruchten, so wäre ihre politische Bindungskraft doch auf einen konkreten

400 Auch eine Rechtsordnung könne sich in zunehmenden Maße nur noch über Quellen legitimieren, die nicht im Widerspruch zu prosttraditionalen Lebensidealen und Gerechtigkeitsidealen ständen, wie sie schon in den beiden Bereichen (Subjekt und Kultur) zentral geworden seien: »Gründe für die Legitimität des Rechts müssen, bei Strafe kognitiver Dissonanzen, in Einklang stehen mit den moralischen Grundsätzen universeller Gerechtigkeit und Solidarität sowie mit den ethischen Grundsätzen einer bewußt entworfenen, selbstverantworteten Lebensführung von Einzelnen wie von Kollektiven.« (FuG, S. 128)

Die staatliche *Sanktionsgewalt* muss rechtlich kanalisiert werden, sie bedürfe einer rechtlichen Ordnung: »Kurzum, der Staat wird als Sanktions-, Organisations- und Exekutivgewalt nötig, weil Rechte durchgesetzt werden müssen, weil die Rechtsgemeinschaft einer identitätsstabilisierenden Kraft ebenso wie einer organisierten Rechtsprechung bedarf, und weil aus der politischen Willensbildung Programme hervorgehen, die implementiert werden müssen.« (FuG, S. 168) Dies seien »objektiv-rechtliche Implikationen, die in den subjektiven Rechten in nuce erhalten sind.« (Ebd.) Die subjektiven Rechte setzen demnach schon von sich aus staatlich organisierte Macht voraus. Nach Habermas ist es für das Individuum von zentraler Bedeutung, sich auf die Einhaltung verpflichtender Normen verlassen zu können: Die rechtsstaatliche Garantie der subjektiven Rechte schaffe die Basis der Handlungskoordination. Die positive Freiheit benötigt diesen gesicherten Rahmen, ebenso bedarf die negative Freiheit der positiven, um nicht zur Willkürherrschaft zu verkommen.

401 Der universelle Anspruch politischer Prozesse steht mit der Abgeschlossenheit konkreter politischer Gemeinwesen in einer gewissen Spannung. Die politische Autonomie bezieht sich auf einen exklusiven Bereich mit einer bestimmbareren Teilnehmerschaft, dessen quantitative, räumliche oder zeitliche Begrenzung sie aber nach vernünftigen Maßstäben nicht auszuweisen vermag. Weder kann sich das Kollektiv in Hinsicht des Kreises der Partizipanten exklusiv auszeichnen noch begründet auf eine kollektive Eigenheit abstellen.

Raum begrenzt.⁴⁰² Der Punkt ist, dass Habermas exklusive Beschlüsse zulässt, sofern sie den Maßgaben rationaler Diskurse entsprechen: Das *Eigene* kann mithin nur das behaupten, was für *alle immer* gelten kann. Die deliberative Willensbildung ist mithin selbst der Logik rationaler Abstraktion unterstellt: Das *Besondere* kann sich dann allerdings nicht mehr rechtfertigen und verliert jede intersubjektive Geltung ebenso wie sein (sozial-)integratives Potential.⁴⁰³

Die Limitierung eines exklusiven Kreises von Betroffenen *entgrenzt* Habermas durch die Bedingung *potentieller* Betroffenheit. Die normative Validität politischer Setzungen des Rechts knüpfe sich an die hypothetische Berücksichtigung aller *möglicherweise* Betroffenen:

»[...] als Teilnehmer an rationalen Diskursen müssen die Rechtsgenossen prüfen können, ob eine strittige Norm die Zustimmung aller möglicherweise Betroffenen findet oder finden könnte. Mithin besteht der gesuchte Zusammenhang zwischen Volkssouveränität und Menschenrechten darin, daß das System der Rechte genau die Bedingungen angibt, unter denen die für eine politisch autonome Rechtsetzung notwendigen Kommunikationsformen ihrerseits rechtlich institutionalisiert werden können.«⁴⁰⁴ (FuG, S. 134)

So komme die Rechtsordnung wiederum selbst der *kommunikativen Vernunft* nach. Der Zirkel ist ebenso offenkundig wie notwendig: Da es keinen Anfang geben kann, kein Erstes, bedingen und ermöglichen sich Volkssouveränität, Menschenrechte, kommunikative Praxis und das System der Rechte gegenseitig. Gleichsam setzt der individuelle Prüfungsauftrag eine Deckung von rationalem Diskurs, Betroffenheit und Rechtssystem ebenso wie die Doppelrolle von *Adressat* und *Urheber* des Rechts voraus. Der Anspruch an Teilhabe bleibt universell, gleichsam steht diesem Aspekt *positiver Autonomie* die Begrenzung des Raums konkreter Rechtssetzung, also die *negative Autonomie*, entgegen. *Setzung* und *Aussetzung* des Rechts verbleiben in einer komplexen Ambivalenz.⁴⁰⁵

402 »Rechtsnormen regeln interpersonale Beziehungen zwischen Akteuren, die sich gegenseitig als Mitglieder einer abstrakten, weil selbst erst durch Rechtsnormen erzeugten Gemeinschaft anerkennen.« (KG, S. 220) Gesetzgebung bedürfe gleichsam einer *vorgängigen Interessenverallgemeinerung* in einem Horizont *gleicher subjektiver Freiheiten*.

403 Mit Rawls kann auf eine andere Integration verwiesen werden: Die Auszeichnung und Bindung eines kollektiven Projekts entstammen nicht deren Setzung, sondern der Einsicht in dessen Auszeichnung, also in dessen universaler, gerechtfertigter Ausrichtung. Problematisch ist der passive Charakter dieses Vorschlags, der die politische Autonomie stark einschränkt.

404 Die Problematik des Betroffenheitskriteriums hatten wir schon angesprochen. So reiche es nicht hin, *über* die Betroffenen zu diskutieren, sondern diese müssen sich am Diskurs beteiligen. Eine anschließende Frage ist, wie sich Exklusionen rechtfertigen, wann, von wem und wie sie vollzogen werden. Die andere Frage ist, inwieweit sich die Grenzen der Betroffenheit und des Gebietes, auf welches sich die Gesetzgebung bezieht, überhaupt decken müssen. Die diskurslogische Entgrenzung und damit die Anlage der Betroffenheit weisen über spezifische Kollektive hinaus. Welchen Kreis potentieller Betroffenheit umfassen beispielsweise Debatten des Asylrechts, Waffenlieferungen, (Wirtschafts-)Sanktionen gegenüber Staaten oder (religiös-motivierten) Beschneidungen?

405 In seiner Doppelrolle ist der autonome Staatsbürger mit anderen gleichursprünglich die Instanz, die seine Freiheit eingeschränkt. »Die Gleichursprünglichkeit von privater und öffentlicher Autonomie

Über den Primat der Verfahren will Habermas (FuG, S. 51) antezedente Voraussetzungen und substantialistische Hypostasen des *Einen* vermeiden: Prozesse der Willensbildung würden sich von materiellen Vorgaben lösen und nur auf das prozedurale Arrangement beziehen, wodurch sie die soziale Pluralität einbinden könnten. Zugleich werde durch diesen Ursprung in der *kollektiven Autonomie* das Konfliktpotential politischer De-zision reduziert, weil das Recht als ein Gemachtes und als Ausdruck der Souveränität der Bürger erscheine.⁴⁰⁶ (Vgl. DdR, S. 156f.) Das Verfahren der Gesetzgebung verlege die *politische Integration* in die *prozedurale Organisation der Übereinkunft*:

»Deshalb muß den am Gesetzgebungsprozeß Beteiligten zugemutet werden, aus der Rolle privater Rechtssubjekte herauszutreten und mit ihrer Staatsbürgerrolle die Perspektive von Mitgliedern einer frei assoziierten Rechtsgemeinschaft zu übernehmen, in der ein Einverständnis über die normativen Grundsätze der Regelung des Zusammenlebens entweder schon durch Tradition gesichert ist oder über eine Verständigung nach normativ anerkannten Regeln herbeigeführt werden kann.«⁴⁰⁷ (FuG, S. 50)

Die Doppelrolle der Staatsbürger als *Adressaten* und *Urheber* der Rechtsnormen markiere jene Spannung, die für ein Verständnis moderner politischer Ordnung leitend sei.⁴⁰⁸

zeigt sich erst, wenn wir die Denkfigur der Selbstgesetzgebung, wonach die Adressaten zugleich die Urheber ihrer Rechte sind, diskurstheoretisch entschlüsseln.« (FuG, S. 135) Beide Sphären, die öffentliche wie die private, sind nach Habermas elementar für die Umsetzung von Volkssouveränität.

406 »Der institutionelle Rahmen moderner Demokratien fügt drei Elemente zusammen: die private Autonomie von Bürgern, die das Recht haben, ein selbstbestimmtes Leben zu führen; die demokratische Staatsbürgerschaft, also die gleichmäßige Inklusion freier und gleicher Bürger in die politische Gemeinschaft; und eine unabhängige politische Öffentlichkeit, die als Sphäre freier Meinungs- und Willensbildung Staat und Zivilgesellschaft miteinander verbindet.« (HdD, S. 89)

407 Dies oder legt nahe, dass beides legitimerweise möglich ist. Offenkundig stehen die Auflösungsprozesse der Moderne der Legitimationsversicherung über Traditionsverweise aber entgegen.

408 »Das Rechtsmedium als solches setzt Rechte voraus, die den Status von Rechtspersonen als Trägern von Rechten überhaupt definieren. Diese Rechte sind auf die Willkürfreiheit von typisierten und vereinzelt Akteuren zugeschnitten, d.h. auf subjektive Handlungsfreiheiten, die konditional eingeräumt werden.« (FuG, S. 151)

Es ist das positive Recht, welches nach Habermas mit dem kommunikativen Handeln in Beziehung steht: »Auf der Seite entfesselt das System der Rechte die interessengeleitete Willkür erfolgsorientiert handelnder Einzelsubjekte in den Bahnen von zwingenden Gesetzen, die gleiche subjektive Handlungsfreiheiten kompatibel machen; auf der anderen Seite mobilisiert und vereint es die kommunikativen Freiheiten präsumptiv gemeinwohlorientierter Bürger in der Praxis der Gesetzgebung.« (FuG, S. 164) Beide Rechtsbereiche und beide Autonomien bedingen sich, obwohl sie zu trennen sind.

Die private Autonomie hat den Rückzug aus den gemeinsamen öffentlichen Belangen zum Kern: »Deshalb läßt sich die private Autonomie eines Rechtssubjekts wesentlich als die negative Freiheit verstehen, sich aus dem öffentlichen Raum gegenseitiger illokutionärer Verpflichtungen auf eine Position wechselseitiger Beobachtung und reziproker Einwirkung zurückzuziehen. Die private Autonomie reicht so weit, wie das Rechtssubjekt nicht Rede und Antwort stehen, für seine Handlungspläne keine öffentlich akzeptablen Gründe angeben muß. Subjektive Handlungsfreiheiten berechtigen zum Ausstieg aus dem kommunikativen Handeln und zur Verweigerung illokutionärer Verpflichtungen; sie begründen eine Privatheit, die von der Bürde der gegenseitig zugestandenen und zugemuteten kommunikativen Freiheit befreit.« (FuG, S. 153) Was meint aber Habermas mit reziproker Einwirkung und wie ist das Verhältnis zu den Subsystemen Markt und Administration bestimmt? Auch wenn Habermas an dieser Stelle keine Hinweise gibt, ist es plausibel, den Marktteilnehmer als privaten Nutzenmaximierer, der strate-

(Vgl. FuG, S. 52) Mit der Demokratie ging der Anspruch allgemeiner Teilhaberechte ebenso einher wie die Dynamik permanenter Problematisierung, die alles bislang Sichere öffentlicher Kritik aussetze: Die *frei flottierenden, auf Dauer gestellten Diskurse* der Öffentlichkeit begreift Habermas als genuine Manifestationen politischen Handelns, deren Willensbildung in deliberativer Demokratien über spezifische Mechanismen an die Institutionen weitergeleitet würden und beide Räume miteinander verknüpften.⁴⁰⁹ Diese Mechanik politischer *Transmission* bedarf einer eingehenden Betrachtung: Leitend muss die Frage sein, an welchen Punkten die organisierte Selbstbestimmungspraxis über die Rechtssetzung hinaus geht, bzw. an welchen Stellen das Konkrete in den rationalen Gesamtentwurf einbricht.⁴¹⁰ So tritt die Spannung zwischen den beiden

gisch handelt, zu begreifen, der sich öffentlichen Belangen entzieht. Wenn sich das Individuum auf diese Ebene begeben hat, kann es Gesetze nur noch aus der Adressatenrolle wahrnehmen: »Selbst wenn jedes Rechtssubjekt in der Rolle einer moralischen Person einsieht, daß es sich bestimmte juristische Gesetze selber hätte geben können, beseitigt diese nachträglich und jeweils privatim vorgenommene moralische Ratifikation keineswegs den Paternalismus einer »Herrschaft der Gesetze«, der politisch heteronomer Rechtssubjekte insgesamt unterworfen bleiben.« (FuG, S. 154) Habermas will die Auswahl der jeweiligen Form der Autonomie dem Individuum anvertrauen, dahingehend sei rechtlicher Zwang aufgerufen, die Entscheidungsfreiheit des Einzelnen nicht zu gefährden. »Das zwingende Recht darf seine Adressaten nicht dazu nötigen, es muß ihnen freistellen, von Fall zu Fall auf die Ausübung ihrer kommunikativen Freiheit und auf die Stellungnahme zum Legitimationsanspruch des Rechts zu verzichten, d.h. im Einzelfall die performative Einstellung zum Recht zugunsten der objektivierenden Einstellung eines nutzenkalkulierenden und willkürlich entscheidenden Aktors aufzugeben. Rechtsnormen müssen aus Einsicht befolgt werden können.« (Ebd.) Es kann aber kein Zwang zur Einsicht bestehen, denn auch die kommunikative Praxis erfordert zwar die Gewährleistung der Teilnahmemöglichkeit, nicht aber ein Zwang zu faktischer Beteiligung. Ausbleibende Partizipation wäre dann eine willentliche Entmündigung.

Der negativen Freiheit steht die positive gegenüber, wobei sich beide in einem Bedingungsverhältnis befänden. »Die gesuchten politischen Rechte müssen daher die Teilnahme an allen gesetzgebungsrelevanten Beratungs- und Entscheidungsprozessen in der Weise gewährleisten, daß darin die kommunikative Freiheit eines jeden, zu kritisierbaren Geltungsansprüchen Stellung zu nehmen, gleichmäßig zum Zuge kommen kann. Der gleichmäßigen Verrechtlichung des politischen Gebrauchs kommunikativer Freiheiten entspricht die Einrichtung einer politischen Meinungs- und Willensbildung, in der das Diskursprinzip zur Anwendung gelangt.« (FuG, S. 161) Als Bezugspunkt der positiven Freiheit bestimmt Habermas (FuG, 163) die Verfassung bzw. deren Normen, deren Umsetzung und Interpretation nach seinem Verständnis ein permanentes Projekt darstellt. Gerade hinsichtlich der Interpretation sind die Rechtsparadigmen und die Traditionen der Auslegung zu beachten.

- 409 Lieber weist auf die fehlende Ausbalancierung des Diskursprinzips und der Rechtsform in normativer Hinsicht hin: »Mit der Verschränkungsthese versucht Habermas das Phänomen zu erklären, dass das Recht zugleich den Anspruch inhaltlicher Begründbarkeit (Gültigkeit diskursive Akzeptabilität) erhebt und Ergebnis eines rein äußerlich organisierten Setzungsverfahrens ist.« (DVfG, S. 29, Herv. im Original) Weiter vermisst Lieber eine Verknüpfung der beiden Elemente im Sinne einer abhängigen Bezogenheit. Aus der zentralen Stellung des Diskursprinzips als alleinigem Produzenten von Legitimität folge die Formalisierung des Rechts und Loslösung von normativen Bezügen. Liebers (ebd., S. 29–32) Arbeit versucht sich an der Erhellung der Frage, ob und wie eine Setzung demokratischen Rechts noch möglich sei, ohne sich in der normativen Idealität kommunikativer Praxen aufzulösen.
- 410 Siehe auch Zenkert (2004, S. 369, Fn. 34), der zwar die Trennung von Staatsangehörigkeit und Staatsbürgerschaft, die Habermas vornimmt, begrüßt, ihm aber im Weiteren eine Vereinseitigung in Richtung Universalismus und eine Marginalisierung konkreter Staatlichkeit attestiert.

konstitutive Momente der politischen *Übereinkunft* hervor, die kommunikative Vernunft und die *kollektive Autonomie*.

*

Im Recht⁴¹¹ verkoppeln sich die distinkten Integrationsmedien moderner Gesellschaften, die Lebenswelt sowie die Sub-Systeme Administration⁴¹² und Markt⁴¹³:

»Über eine Selbstbestimmungspraxis, die von den Bürgern die gemeinsame Ausübung ihrer kommunikativen Freiheiten erfordert, speist das Recht seine sozialintegrative Kraft letztlich aus Quellen der gesellschaftlichen Solidarität. Die Institutionen des privaten und des öffentlichen Rechts ermöglichen andererseits die Einrichtung von Märkten und die Organisation einer Staatsgewalt; denn die Operationen des aus der Gesellschaftskomponente der Lebenswelt ausdifferenzierten Wirtschafts- und Verwaltungssystems vollziehen sich in Formen des Rechts.«⁴¹⁴ (FuG, S. 59)

-
- 411 »Unter »Recht« verstehe ich das moderne gesetzte Recht, das mit dem Anspruch auf systematische Begründung sowie verbindliche Interpretation und Durchsetzung auftritt. Recht stellt sich nicht nur wie die postkonventionelle Moral eine Form des kulturellen Wissens dar, sondern bildet zugleich eine wichtige Komponente des gesellschaftlichen Institutionensystems.« (FuG, S. 106) Das Recht sei als reflexiv gewordene legitime Ordnung Teil der Gesellschaftsebene der Lebenswelt; »[...] so bilden auch Rechts-handlungen das Medium, durch das sich Rechtsinstitutionen gleichzeitig mit intersubjektiv geteilten Rechtsüberlieferungen und den subjektiven Fähigkeiten der Interpretation und Beachtung von Rechtsregeln produzieren. [...] Zum Recht gehören alle Kommunikationen, die an Recht orientiert sind, wobei sich die Rechtsregeln reflexiv auf die im Vorgang der Institutionalisierung geradehin vollzogene soziale Integration beziehen. Aber der Rechtskode hält nicht nur Anschluß ans Medium der Umgangssprache, über das die sozialintegrativen Verständigungsleistungen der Lebenswelt laufen; er bringt auch Botschaften dieser Herkunft in eine Form, in der sie für die Spezialkodes der machtgesteuerten Administration und der geldgesteuerten Ökonomie verständlich bleiben.« (FuG, S. 108) Als kommunikativer Transformator vermittele das Recht zwischen System und Lebenswelt.
- 412 Dieses System kennzeichnete Habermas vormals als Politik. Wir werden in der Folge darauf achten müssen, inwieweit sich die begriffliche Umstellung theorieintern auswirkt.
- 413 »Moderne Gesellschaften werden nicht nur sozial, über Werte, Normen und Verständigungsprozesse, sondern auch systemisch, über Märkte und administrativ verwendete Macht integriert.« (FuG, S. 58) An anderer Stelle hatte Habermas die Werte an die Systeme bzw. an das strategische Handeln verwiesen.
- 414 Was nun genau diese Solidarität meint, die nach Habermas eine Grundlage der Selbstbestimmungspraxis über Rechtssetzung bildet, bleibt offen. Sie beschreibt eine integrative, kohäsive Instanz, die *Zusammengehörigkeit* eines sich bestimmenden Kollektivs. Wir werden auf die Möglichkeiten und Grenzen der konkreten Selbstbestimmung politischer Kollektive zurückkommen. Habermas wie Brunkhorst (2000) teilen einen breiten Solidaritätsbegriff, dessen Entgrenzungspotential personellen wie zeitlichen Grades unerschöpflich zu sein scheint. Dabei wird dem Solidaritätsbegriff aufgrund eines ausgesparten Belastungsniveaus nicht entsprochen. Der Solidarität ist ein Anspruch eingeschrieben, der solidarische Beziehungen überhaupt erst begründet und im gleichen Zug begrenzt: Neben der Struktur der Gegenseitigkeit, also der Dimension des Gemeinsamen, geht es hierbei um eine Opferbereitschaft, die solidarische Praxen substantiell konstituiert. Dies meint ein bewusstes Inkaufnehmen negativer Folgen infolge bekundeter oder praktischer Unterstützung. Offenkundig muss ein Anspruch permanenter Solidarität die Individuen überfordern oder die Solidarität aushöhlen.

Das Recht hege nicht nur Konflikte ein und biete Prozeduren zu deren Beilegung, es übernehme zudem Aufgaben der Koordination des *Vielen* und *Uneinen*, die sich im Zuge der gesellschaftlichen Differenzierung ergäben.

»Die Steuerungsmedien Geld und administrative Macht werden über rechtliche Institutionalisierung von Märkten und bürokratischen Organisationen in der Lebenswelt verankert. Gleichzeitig werden Interaktionszusammenhänge, in denen auftretende Konflikte bisher auf der Basis von Gewohnheit, Loyalität oder Vertrauen ethisch bewältigt werden konnten, verrechtlicht, d.h. in der Weise formal reorganisiert, daß sich die Beteiligten im Konfliktfall auf Rechtsansprüche beziehen können.«⁴¹⁵ (FuG, S. 101)

Diesem *Können* entspricht nach Habermas zumindest in der Moderne auch ein *Müssen*, da ansonsten keine adäquate Instanz der Vermittlung zur Verfügung stünde. Kann aber Recht diese *lebensweltliche Integration* übernehmen und gleichzeitig dessen Charakter bewahren? Die *Geltung* des Rechts wird von einem genuinen *Fundus* lebensweltlicher *Solidarität* getragen, dem kollektiven *Einverständnis* einer politischen Kultur, die als kohäsives Verbindungsglied zwischen Legalität und Legitimität dient: »Insofern zehrt das moderne Recht von einer Solidarität, die sich in der Staatsbürgerrolle konzentriert und letztlich aus kommunikativen Handeln hervorgeht.«⁴¹⁶ (FuG, S. 50) Im Anschluss an Parsons und Dworkin weist Habermas dem Recht eine *sozialintegrative Funktion* zu, »und zwar als ein Medium, das das Selbstverständnis einer solidarischen Gemeinschaft, obgleich in hoch abstrahierter Form, aufrechtzuerhalten gestattet.« (FuG, S. 273) Die Assoziationen formierten sich in dem Bewusstsein des *politischen Ursprungs ihres Rechts*, dessen Kodifizierung immer auch ein Projekt bliebe.⁴¹⁷ Das Recht erlaubt der Gesellschaft einen Zugang auf ihre eigene Verfassung im Sinne eines Objekts: Somit kommt dem Recht eine *integrative Qualität* zu, in dem sie auf die *Zusammengehörigkeit* einer *politischen Gemeinschaft* abstellt, die ihren Ausdruck in der verbindenden Rechtsordnung findet. Mit Parsons geht Habermas (FuG, S. 102f.) weiter davon aus, dass sich in modernen Gesellschaften soziale Anerkennungsbeziehungen von *Solidarität* auf das Recht umstellen. Dabei würden diese aus konkreten Kontexten gelöst und stünden in abstrakter, formalisierter Form zur Verfügung, womit sie auch auf *Fremde* übertragbar wären. Die Betonung der konstitutiven Rolle lebensweltlicher Strukturen

415 Habermas rekapituliert an dieser Stelle Parsons. Zu dessen Aktualität siehe den Sammelband Staubmanns und Wenzels (2000).

416 Wagner verweist auf einen weiteren konsensualen Aspekt in der Konzeption der Rechtssetzung: »Den am Rechtssetzungsprozess beteiligten Subjekten muss, soweit es diesen Prozess anbelangt, die Orientierung an einem Einverständnis der Rechtsgemeinschaft im Ganzen, d.h. aller Rechtssubjekte, über die normativen Grundsätze der Regelung des Zusammenlebens zugemutet werden.« (RMÖ, S. 75)

417 Anderenorts macht Habermas (FuG, S. 33) die Parallelen zwischen Recht und Sprache, die sich bei- de in der Spannung zwischen Faktizität und Geltung befänden, anhand deren Bedeutung für die Integrität der sozialen Ordnung deutlich. Die Sprache sei die primäre Quelle der sozialen Integration. (Vgl. FuG, S. 34) Die Implikationen dieser Entgrenzung wurden und werden im gesamten Verlauf unserer Besprechung deutlich. (Siehe auch D, S. 112)

muss sich jedoch fragen lassen, wie sie den reflexiven und kritischen Sog der Moderne auszuhalten gedenkt.⁴¹⁸

Die vor-moderne Lebenswelt besteht in latenten und impliziten geteilten Kontexten: Das Recht kann diese Orientierung kaum leisten, zumindest im Moment der *Setzung*. Der zentrale Unterschied ist, dass der Zwang des Rechts, also die *Adressatenrolle* der Bürger, um legitim zu sein, auf deren Affirmation und Intension, zumindest der Prozeduren, zurückgehen muss. Just dieses Moment aktiver Zustimmung widersetzt sich der Latenz lebensweltlicher *Fundus*. An der Ordnung des *Dissens* zeigt sich die Differenz: Die lebensweltliche Koordination ist zwar bar definiter Setzungen, gleichsam gehen mit ihr Horizonte des Unverfügbaren wie diffuse Ausrichtungen des Sichereren, Gewissen und Beständigen einher. Die lebensweltlichen Kontexte lassen sich nicht auf situative Reaktionen auf Konflikte reduzieren. Auch wenn also die *Solidarität* sicher als Quelle sozialer *Integration* dienen kann, steht die Koordination der Lebenswelt der rechtlichen Formalisierung per se fern: Habermas geht es in seiner Konzeption des Rechts um einen ausgezeichneten Status sich selbst-bestimmender Kollektive, deren reflexive und explizite Momente die Lebenswelt auflösen. Das obige Zitat wird wie folgt fortgesetzt:

»Und das notwendige Komplement zur Verrechtlichung potentiell aller gesellschaftlichen Beziehungen bildet die Universalisierung eines öffentlich-rechtlich institutionalisierten Staatsbürgerstatus. Den Kern dieser Staatsbürgerschaft bilden politische Teilnahmerechte, die in den neuen Verkehrsformen der Zivilgesellschaft, einem grundrechtlich geschützten Netz von freiwilligen Assoziationen, sowie in

418 »Auch der kommunikationstheoretische Begriff der Lebenswelt bricht mit der Denkfigur eines aus Teilen bestehenden Ganzen. Die Lebenswelt bildet sich aus einem in sozialen Räumen und historischen Zeiten verzweigten Netz kommunikativer Handlungen; und diese speisen sich nicht weniger aus den Quellen kultureller Überlieferungen und legitimer Ordnungen, wie sie von den Identitäten vergesellschafteter Individuen abhängen. Deshalb ist die Lebenswelt keine Großorganisation, der Mitglieder angehören, keine Assoziation, kein Verband, zu dem sich Individuen zusammenschließen, kein Kollektiv, das sich aus Angehörigen zusammensetzt. Die vergesellschafteten Individuen könnten sich als Subjekte gar nicht behaupten, wenn sie an den in kulturellen Überlieferungen artikulierten und in legitimen Ordnungen stabilisierten Verhältnissen reziproker Anerkennung keinen Halt fänden – und umgekehrt. Die kommunikative Alltagspraxis, in der die Lebenswelt gewiß zentriert ist, geht gleichursprünglich aus dem Zusammenspiel von kultureller Reproduktion, sozialer Integration und Sozialisation hervor. Kultur, Gesellschaft und Person setzten sich wechselseitig voraus.« (FuG, S. 107) An anderem Ort verweist Habermas (DSvU, S. 278) zudem auf die Bedingung einer sozialisationsgesteuerten Koordination, damit Begründungen handlungsmotivierende Kraft zukommen könne.

Habermas kann den Universalitätsanspruch postmetaphysischer Zeiten kaum zurücknehmen: Das Allgemeine kann sich nicht am Konkreten festhalten, das Partikulare verzerrt den Blick auf das Universale und macht einen gelingenden Diskurs unmöglich. Selbstredend kann man mit Habermas nicht davon ausgehen, dass es keine Einbindung gäbe, dennoch müssten sich die Individuen über diesen partikularen Standpunkt erheben, und zwar nicht aufgrund der Einbettung, sondern gänzlich abgelöst von diesem Grund. Vielleicht können wir sagen, dass die Individuen Absetzungspunkte brauchen, um sich zu bilden, womit der Entwurf-Charakter betont und gleichzeitig aber auf die Notwendigkeit des kritischen Zugangs durch den Entwerfenden verwiesen würde. Dann bliebe aber noch zu fragen, ob sich dann nur die Prozedur, nicht der Inhalt verallgemeinern ließe. Die Entwerfenden fragen aus der Position des Entworfenen, die Bezugnahme setzt die Bindung fort. Wenn aber der Entwurf-Charakter in dieser Weise herausgestellt wird, ergeben sich Probleme hinsichtlich der Neutralität.

den Kommunikationsformen einer über Massenmedien hergestellten politischen Öffentlichkeit wahrgenommen werden.« (FuG, S. 101)

Habermas zielt mit dem Staatsbürgerstatus auf bewusste Individuen ab, die sich in rechtlich-politischen Belangen orientieren, reflexive Perspektiven einnehmen und konkrete Kontexte übersteigen können.⁴¹⁹ Die kulturelle *Eingrenzung* wird von einem rationalen, universalistischen Staatsbürgerideal abgelöst.⁴²⁰ Der Umgang so ausgezeichneter *Citoyens* mit Konflikten zeichnet sich einerseits durch eine *Entgrenzung* aus, andererseits muss das statuierte Recht und seine Lösung von *Dissens* als Produkt eines Kollektivs verstanden werden, nicht als losgelöstes, vorliegendes Äußeres. Infolge der *Rationalisierung der Lebenswelt* treten die dispersiven Potentiale der Emanzipation deutlicher hervor, wie ein längeres Zitat verdeutlicht:

»Ohne Rückendeckung durch kritikfeste religiöse oder metaphysische Weltbilder sind praktische Orientierungen letztlich nur noch aus Argumentationen, d.h. aus den Reflexionsformen kommunikativen Handelns selber zu gewinnen. Die Rationalisierung einer Lebenswelt bemißt sich daran, wie weit die im kommunikativen Handeln angelegten und diskursiv freigesetzten Rationalitätspotentiale die Lebensweltstruktu-

419 Ob sich *nationale Selbstverständnisse* um Volksgenossenschaft oder Staatsbürgerschaft herum kondensieren, stellt Habermas (ZVvN, S. 178) als *empirische Frage* zur Seite. Der Moderne sei ein Zug zum zweiten eingeschrieben, komme diesem doch eher universalistisch-reflexive Potentiale zu. Habermas selbst geht auf die Kritik an den Integrationsdefiziten ein: »Die Staatsbürgerloyalität braucht eine Verankerung im Bewußtsein der naturwüchsigen und historisch schicksalhaften Zusammengehörigkeit des Volkes.« (ebd., S. 180) Er verweist auf das demokratische Verfahren, welches die Integrationsleistung erbringen soll. Ein *Konsens* kann nicht *vorpolitisch* oder *substantiell* sein, er muss *im* Verfahren hergestellt werden. (ebd., S. 187) Meinungs- und Willensbildung funktioniere auch unter Fremden, Legitimität entstamme einzig der Unterstützung prozeduraler Arrangements. Gleichzeitig stabilisiere der demokratische Prozess ein *Netz staatsbürgerlicher Solidarität* und Rechtssetzung müsse sich auch an kulturell-sozialen Einbindungen orientieren (ebd., S. 189). Zur klären bleibt die Exklusivität ethisch-politischer Diskurse und die Ausgestaltung demokratischer Verfahren. Dieses muss sich auf absolute Unbedingtheit, also allgemeine Anwendbarkeit berufen: Begründungen der Eigenarten des politischen Aufbaus verweisen auf ausgeschlossene Exklusivitätsansprüche. Habermas holt die Universalität hier in den Kern des politischen Prozesses. Damit muss sich dieser auch diesem Anspruch stellen. Wir wollen im Weiteren sehen, ob Habermas diesen universalistischen Anspruch des politischen Prozesses durchhält. Wir hatten oben schon auf die Problematik der Eingrenzung kollektiver Selbstbestimmung und Universalität normativer Ansprüche verwiesen.

420 Gerade das Vertrauen zeigt beispielhaft das Anspruchsniveau: Als sozialpsychologische Größe schließt das Vertrauen an die Lebenswelt im konventionellen Verständnis an; Vertrauen kann mithin nicht geschaffen werden, es ist immer schon da, es ist hintergründig, eben Teil der Lebenswelt. Die sozialintegrative Funktion des Vertrauens ist für Habermas in modernen Kontexten nicht relevant: Allein kommunikative Prozesse können ein gewisses Maß an Sicherheit und Verständigung schaffen. Vertrauen sei qua Lebenswelt-Anbindung (im konventionellen Sinn) nicht universell, also partikularistisch, unreflexiv und letztlich obsolet. Die Alltagspraxis muss sich *ohne Geländer* vollziehen, nur so kann eine gelungene Verflüssigung gewährleistet werden. Das Modell des Staatsbürgers versucht dem bindenden Element des entwerfenden Entwurfs in postmoderner Hinsicht gerecht zu werden: Nicht das Überkommene, das Traditionelle, bindet den Staatsbürger, sondern einzig das *gemeinsam Gewollte*, das diskursiv Erschlossene, das Neutral-Allgemeine.

ren durchdringen und verflüssigen. Gegen diesen Problematisierungssog bieten individuelle Bildungsprozesse und kulturelle Wissenssysteme den vergleichsweise geringeren Widerstand. Sobald sich der Eigensinn ethischer und moralischer Fragestellungen durchgesetzt hat, lassen sich Alternativen zu den die Neuzeit beherrschenden normativen Ideen auf Dauer nicht mehr rechtfertigen. Die bewußte Lebensführung der einzelnen Person bemißt sich am expressivistischen Ideal der Selbstverwirklichung, an der deontologischen Idee der Freiheit und an der utilitaristischen Maxime der Vermehrung individueller Lebenschancen. Die Sittlichkeit kollektiver Lebensformen bemißt sich einerseits an Utopien eines nicht-entfremdeten und solidarischen Zusammenlebens im Horizont selbstbewußt angeeigneter und kritisch fortgesetzter Traditionen, andererseits an Modell einer gerechten Gesellschaft, deren Institutionen so beschaffen sind, daß sie Verhaltenserwartungen und Konflikte in gleichmäßigen Interesse aller Akteure regeln; eine Variante davon sind die wohlfahrtsstaatlichen Ideen der Steigerung und gerechten Verteilung des gesellschaftlichen Reichtums.« (FuG, S. 127f.)

Im Rekurs auf die *Tradition* wiederholt sich die Spannung zwischen *Konkretem* und *Abstraktem*. Die *Sittlichkeit* verbindet Habermas mit Authentizität, Solidarität und einer gerechten Gesellschaft, die schon durch *einen* Gerechtigkeitsbegriff geeint ist.⁴²¹ Der Neigung zur konkreten Definition steht eine dispersive Tendenz entgegen. Jede *Setzung* und Bestimmung muss letztlich den Exklusivitätsanspruch des jeweiligen Kollektivs ausweisen: Kann ein Kollektiv für *sich* stehen? (Vgl. E IV, S. 12) Wenn Diskurse *alle potentiell Betroffenen* einbeziehen und sich einem generalisierenden Anspruch aussetzen, dann kann auf diesem Wege kein exklusiver Anspruch einer *besonderen* Gemeinschaft begründet werden. Zugleich bilde sich die subjektive Identität just in Abhängigkeit von mitgeteilten Kontexten.⁴²² In diesem Konnex zeigt sich die Spannung zwischen *Partikularem* und *Uni-*

421 Offenkundig schwebt Habermas ein bestimmter, am Sozialstaatsprinzip orientierter Gerechtigkeitsbegriff vor. Die Frage ist, ob dieser Gerechtigkeitsbegriff nicht zu sehr in politisch-sozialen Stabilitätsanforderungen einerseits und dem westeuropäischen Narrativ andererseits verhaftet bleibt. Weiter unten führt Habermas (FuG, S. 147) die – sofern es die eine Ausformung gibt – distributive Gerechtigkeit als unstrittig geltendes Prinzip unter der Hand ein. Die Eindeutigkeit der Geltung muss bezweifelt werden, so bietet Kersting (2000) einen Gegenentwurf. Anderenorts verweist Habermas (DMD, S. 78) auf den über Kollektive hinausgehenden Geltungsanspruch von Gerechtigkeitsbegriffen.

422 »Der Sinn des Moralischen erklärt sich aus der Antwort auf eine Herausforderung, die kommunikativ strukturierten Lebensformen als solchen inhärent ist: Personen können ihre zerbrechliche Identität als einzelne nur über ihre Zugehörigkeit zu einer intersubjektiv anerkannten normativen Ordnung stabilisieren. So kann es nicht überraschen, daß die Kommunikationsform von Diskursen, die eine Art reflexive Form kommunikativen Handelns darstellen, in einer genetischen Beziehung zu diesem Kern des Moralischen steht. Diskurse lassen mit der Möglichkeit des Neinsagens das Interesse jedes einzelnen zum Zuge kommen, verhindern aber gleichzeitig durch die Nötigung zu gegenseitigen Perspektivenübernahme, daß das soziale Band reißt.« (E III, S. 19) Dem Anschein einer Verortung des Moralischen in einer konkreten Sittlichkeit tritt Habermas auf der Stelle entgegen: Die Zugehörigkeit zu einer Lebensform kann sich nur »auf die kommunikative Verfassung intersubjektiv geteilter Lebensformen im allgemeinen« (ebd.) beziehen. Das soziale Band muss mithin alle Individuen umspannen.

Daran anschließend ergeben sich weiterführende Fragen: Wenn an einem Ort die Sittlichkeit schon obwaltet, muss dieser Hort des universellen Diskurses dann dafür Sorge tragen, dass sich auch anderenorts das Ideal verwirklicht? Dieser Missionierungsgedanke wird umso problemati-

versellem ebenso wie die Ausrichtung eines Ko, der gemeinsame und geteilte Sinnraum einer politischen Kultur.

*

Das Rechtssystem ergänze *handlungswirksam* eine anspruchsvolle, *persönlichkeitsbasierte Moral* und entlaste so das Individuum: »Die moralisch urteilende und handelnde Person muß sich dieses Wissen [gemeint ist das *moralische Wissen* – TB] *selbstständig aneignen, verarbeiten und in die Praxis umsetzen. Sie steht unter unerhörten kognitiven, motivationalen und organisatorischen Anforderungen, von denen sie als Rechtsperson entlastet wird.*«⁴²³ (FuG, S. 146) Die Frage ist, ob sich beide Rollen als entlastende Strukturen eignen: Zwar sind die Bürger als *Adressaten* der Reflexivität entbunden, als *Urheber* bleiben sie deren Anspruch aber ausgesetzt.⁴²⁴ Nach Habermas kann Recht beides, als Zwang von Entscheidung freistellen und als Selbstbestimmungspraxis *Autonomie* umsetzen.⁴²⁵ So verstanden sei es den Anforderungen der Moderne gegenüber den Individuen komplementär, die Habermas in drei Hinsichten erläutert: So besteht die *kognitive Anforderung* in der Kompetenz der Individuen, *moralische Prinzipien* zu entwickeln und sich an neutralen, inhaltsfreien Ver-

scher, wenn wir uns vergegenwärtigen, dass Habermas die Befähigung zum rationalen Diskurs auch an soziokulturelle Umstände bindet. In einer nicht-modernen Gesellschaft kann sich der Mensch also qua Struktur nicht der kommunikativen Vernunft bedienen: Sind diese Individuen potentiell betroffen, wie kann man mit ihnen kommunizieren und gibt es eine Verpflichtung, sie aus den Fesseln der Vormoderne zu befreien?

- 423 Zum Verständnis kann auf Marxsen verwiesen werden, der den theoretischen Anspruch Habermas' zusammenfasst: »Indem die Bürger an ihrem Projekt der Setzung legitimen Rechts festhalten, müssen sie die Rahmenbedingungen der Rechtsetzung nach den entwickelten Prinzipien der Diskursethik gemäß ausgestalten. Die erzeugten institutionalisierten Bedingungen der Rechtsetzung müssen danach die kommunikative Freiheit jedes Rechtssubjekts in gleicher Weise zum Zuge kommen lassen, alsdann den Rechtskode nach den Ergebnissen dieses Kommunikationsprozesses gestalten und damit schließlich *uno actu* die zuvor von Habermas abstrakt entwickelten Prinzipien des Rechts in eine historische Wirklichkeit überführen.« (GuM, S. 169)
- 424 Anderenorts fasst Habermas (Üdiz, S. 143) die Anbindung der negativen Autonomie an die Moral anders: Subjektive Rechte *entbinden* die Individuen *auf eine wohlumschriebene Weise* von *moralischen Geboten*, eben weil es hier um *strategisches Handeln* ginge, mithin das Private und Konkrete vor dem Allgemeinen stünde. Es handele sich aber hier weniger um ein hierarchisches Verhältnis als ein ergänzendes.
- 425 Doppelte Autonomie steht in der Spannung zweier Horizonte: Die Bindung des Rechts bezieht sich auf ein konkretes Kollektiv, einen bestimmten Personenkreis, den exklusive Rechte und Pflichten gemäß seinen Status als Staatsbürger zuerkannt werden. Die Bestimmung des Rechts, seine Bildung, wiederum untersteht den Bedingungen vernünftiger Diskurse, mithin der universalen Geltung. Recht kann dann nicht mit exklusiven, konkreten oder partikularen Gründen gerechtfertigt oder eingefordert werden. Bei Beibehaltung abgeschlossener partikularer Rechtsräume bleibt diese Spannung bestehen, außer Habermas würde die Betroffenheit (als möglichen Zwang) an die konkreten Rechtsräume binden. Auch könnte Habermas die Rechtsunterworfenheit weiter fassen, indem er behauptet, auch diese würde universell gelten – wie die positive Autonomie –, aber faktisch nicht umgesetzt werden können, da sich die Subjekte außerhalb der konkreten Rechtsräume befänden. Überzeugen wollen beide Vorschläge letztlich nicht.

fahren auszurichten.⁴²⁶ (Vgl. FuG, S. 147) Es käme auf das subjektive Urteil an, wobei sich Komplikationen weniger infolge abstrakter Prinzipien als in der konkreten Umsetzung ergeben würden. Um solche Verzerrungen zu vermeiden, sei eine *vollständige Situationsbeschreibung* erforderlich.⁴²⁷ Unter der *motivationalen Anforderung* versteht Habermas die Bereitschaft zur Diskursteilnahme sowie die moralische Einsicht, dass intersubjektive Verständigungsprozesse auch Ergebnisse haben können, die dem eigenen Interesse widersprechen. Weil mit dem Veto-Recht jeder Betroffene im Diskurs zustimmen muss, bedarf gelingende *Verständigung* derlei *Einsichten*.⁴²⁸ Habermas sieht die Spannung, die sich aus der Doppelrolle des Staatsbürgers ergeben: »Der Akteur soll sich als den Urheber mit sich als dem Adressaten von Geboten in Übereinstimmung bringen.« (FuG, S. 148) Diese Belastung entstehe aber nur in Folge defizitärer Umstände, im idealen Modell sollten sich beide Rollen, die objektive und die subjektive, in der Volkssouveränität vermitteln; Hetero- und Autonomie würden sich dann gleichzeitig gespannt halten und tragen. Käme es zu einer Verunsicherung über die handlungsleitenden Prinzipien der Moral, stehe das zwingende Recht jener zur Seite. Qua Sanktionsandrohung bei gleichzeitiger Fundierung in universellen Normen könne das Individuum im Falle von Ungewissheit auf ein eingehegtes *strategisches Handeln* zurückgreifen.⁴²⁹ Die Befolgung von Normen könne so allgemein erwartet werden, ihre Implementierung schwankt ebenso zwischen *Heteronomie* und *Autonomie* wie zwischen subjektiven und kollektiven Formaten. Die *organisatorischen Anforderungen* ergeben sich aus Verpflichtungen, die in komplexen Gesellschaften die Kompetenzen und Ressourcen von Individuen überfordern. Auch ein Grund wäre die universale Ausrichtung der *Vernunftmoral*⁴³⁰, aus der hohe Ansprüche folgen würden. In-

426 Beer und Trienekens monieren, dass Habermas in seiner Bestimmung der Diskursregeln verdeckt eine kulturelle Größe einfließen lasse, denn die Beanspruchung von Abstraktion, Universalisierung und Neutralität verstünde sich nicht von allein: »Habermas zieht in den formalen Prädispositionen des Diskurses den normativen Gehalt der westlichen Moderne, wie er in den Menschenrechten zum Ausdruck kommt, zusammen.« (Beer/Trienekens 2011, S. 306) Diese führe zu einer Reproduktion der konzeptionellen Axiome und einer Verzerrung der postulierten Neutralität des Verfahrens.

427 Der Urheber des Rechts ist vom Adressaten insoweit zu trennen, dass zwischen ihnen die Umsetzung eine Kluft entstehen lässt. Eben weil die kognitive Anforderung eine abstrakte Reinheit fordert und der Abgleich mit dem Konkreten auf die Judikative ausgelagert ist, trennen sich die Rollen.

428 Fraglich ist allerdings, warum Habermas *eigenen* Interessen hier überhaupt eine diskursive Position und Funktion zuweist. Interessen haben als Eingangsbedingung zum Diskurs ihre Verallgemeinerbarkeit: Aber welcher Egoismus könnte einem Interesse zugrunde liegen, welchem alle Betroffenen zustimmen können müssen?

429 Anderenorts beschreibt Habermas (IV, S. 294) die *Weltlosigkeit* strategischen Handelns und dessen Rückzug ins Individuelle. »Wer strategisch handelt, muß die Aufrichtigkeitsbedingung kommunikativen Handelns unauffällig verletzen.« (ZKB, S. 101) *Manifest strategisches Handeln* offenbare sich selbst und müsse sich nicht betrügerisch einschummeln, gleichwohl bleibe Verständigung defizitär.

430 Im Zuge dieser Umstellung der Moral auf die Bedingungen der Moderne entwickelt Habermas (FuG, S. 145) das Konzept der *Vernunftmoral*: Ganz im Sinne der Moderne biete diese Moral zwar eine Orientierung, aber keine Handlungsdisposition; sie verhielte sich nicht auffordernd oder bestimmend, vielmehr verbliebe sie in einer indirekten, passiven Position. Diese Moral beruhe nicht auf externen Gründen, sondern aus individueller Einsicht und Motivation. Neben der Universalität wäre der Vernunftmoral noch die Unparteilichkeit eingeschrieben, wobei letztere ebenso dem Demokratieprinzip eigne und so beide verknüpfe. Zwar hätten beide die Einlassung in diskursi-

dividuen müssten, um ihren Aufgaben nachzukommen, Organisationen oder Institutionen zu Hilfe nehmen. Je weiter das Blickfeld der Moral, umso größer würden die organisatorischen Zwänge, aber auch der Widerstand gegen strukturelle Veränderungen. (Vgl. FuG, S. 149) Das *postkonventionelle* Begründungsniveau entzöge den traditionell-fundierten Institutionen ihre Legitimität.⁴³¹ Moral befähige nur noch zu Kritik und böte keine *operative Handhabe* (FuG, S. 150) mehr, an diese Stelle trete das Recht.

Moralische Regeln wie *juridische Gesetze* würden den Anspruch an Universalität teilen: Beide bezögen sich zunächst auf einen infiniten Adressatenkreis, auch Gesetze würden sich an alle Menschen ohne Ausnahme richten, dies sei die *Rechtsanwendungsgleichheit*. Anschließend sei wiederum der Unterschied zu machen, dass das Rechtssystem ein bestimmtes Kollektiv binde, was aber nichts an der Ausrichtung am *gleichmäßigen Interesse aller Betroffenen* ändere.⁴³² Die *Rechtssinhaltsgleichheit* solle konkrete Inhalte mit diesem universellen Anspruch vermitteln, und die inhaltliche Ausarbeitung von Gesetzen an der Potentialität der Betroffenheit ausrichten. Gleichwohl soll die Universalität qua Betroffenheit in moralischer Hinsicht eine andere sein als jene im Recht. Wiederum seien es die notwendigen Konkretisierungen, die einer universalistischen Abstraktion Widerstand leisteten. Weil die Materien des Rechts konkrete Kollektive beträfen, verwiesen sie auf

ve Funktionsimperative gemein, gleichsam seien sie aber auf unterschiedlichen Ebenen verortet und das Demokratieprinzip zudem auf Rechtsnormen zugeschnitten. Auch wenn Habermas den ursprünglichen Impuls der Vernunftmoral im individuellen Willen ansetzt, verweist er doch auf unterstützende Kontexte: »Eine Vernunftmoral ist deshalb auf entgegenkommende Sozialisationsprozesse angewiesen, die korrespondierende Gewissensinstanzen, nämlich die ihr entsprechenden Formationen des Über-Ichs, hervorbringen.« (FuG, S. 146) Habermas sortiert die *nachmetaphysische Vernunftmoral* des Weiteren unter der Kategorie einer *Transformation des Gottesstandpunktes* inform *innerweltlicher Transzendenz* ein: »Dabei nehme ich auf religiöse Überlieferungen in anderer Weise Bezug als der späte Rawls. Einerseits affirmativer, weil ich einen engen genealogischen Zusammenhang zwischen der jüdisch-christlichen Tradition und der nachmetaphysischen Vernunftmoral sehe.« (E III, S. 23) Das Erbe des Universalismus sei das Neutralitätsgebot im Pluralismus.

- 431 Auch in der Theorie des kommunikativen Handelns besprach Habermas, wenn auch mit anderem Schwerpunkt, die Bedingungen moderner Legitimitätszeugung: Die Legitimität moderner Staaten könne nicht von externen Größen stammen, sondern müsse durch diese selbst erarbeitet werden. »In differenzierten Gesellschaften ist das Kollektivbewusstsein im Staat verkörpert.« (TkH II/S. 125) In solchen Staaten komme es zu einer Umstellung der Legitimität sakraler Grundlage auf einen in der politischen Öffentlichkeit kommunikativ gebildete, diskursive geklärte Gemeinwillen (ebd.). Die Demokratie verlange politische Selbstreflexion und ein politisches Bewusstsein: Die religiöse Gemeinschaft werde zur Einheit einer Kommunikationsgemeinschaft, über einen öffentlich kommunikativ hergestellten Konsens (TkH II/S. 126) »Die Verständigungsleistungen einer Kommunikationsgemeinschaft von Staatsbürgern, deren Worte selbst, sind es, die den bindenden Konsens hervorbringen.« (Ebd.) Was dieses Staatsbürgertum im Wesentlichen meint, wird Habermas erst in *Faktizität und Geltung* eigens entwickeln. Die verständigungsorientierte Funktion von Kommunikation besteht in der Produktion eines rationalen Einverständnisses, wobei das Recht an dieser Stelle noch nicht vordergründig ist. »Die Sprache dient, mit anderen Worten, nicht mehr nur der Übertragung und Aktualisierung von vorsprachlich garantierten, sondern zunehmend auch der Herbeiführung von rational motivierten Einverständnissen – und dies in moralisch-praktischen und in expressiven Erfahrungsberichten nicht weniger als im eigentlich kognitiven Bereich des Umgangs mit einer objektivierten Realität.« (TkH II/S. 163f.)
- 432 Nach Marxsen (GuM, S. 133f.) kann Habermas kein Primat der Moral in der Rechtstheorie attestiert werden. Das Recht werde von diesem als Gegebenes betrachtet, um es anschließend nach dem Bindungsvermögen und der legitimen Gestaltungskraft zu befragen.

exklusive Identitäten, Ziele und Interessen. (Vgl. FuG, S. 191f.) Es ginge dann nicht darum, was *gut für alle* wäre, sondern *auch*, »*wer die Beteiligten jeweils sind und wie sie leben möchten*.« (FuG, S. 192) Dieses *auch* suggeriert eine Kongruenz konkreter und universaler Zielformulierungen: Die Identitätsstiftung *einer* Gemeinschaft könnte sich vor dem Hintergrund der Universalität vollziehen. Dies höhlt die Distinktion aus und macht sie letztlich hinfällig: Wenn beides zusammen praktikierbar wäre und sich nicht ausschloße, verlöre Habermas theoretische Differenzierung ihren Sinn.⁴³³ Doch gerade diese Mischung von Bereichen der Gerechtigkeitsfragen, der Selbstverständigung und der Mittelwahl, ist es, die Habermas hier als Lösung der Probleme der materiellen Gleichbehandlung und der inhaltlichen Allgemeinheit vorschwebt. An dieser Stelle wurde die Spannung zwischen *Konkretem* und *Allgemeinem* aber nicht aufgehoben, sondern nur verschoben: Eine vernünftige Gesetzgebung muss universell, konkret *und* funktional sein. Die beiden Rechtsgleichheiten beinhalten demnach nicht einfach eine universell-egalitäre Dimension und lösen die Rechtsnormen aus der konkreten Eingebundenheit, vielmehr sind sie ebenso in das Spannungsverhältnis eingelassen, dass sie lösen sollten. Die allgemeine Dimension wird schlicht um das Konkrete erweitert. Nicht-verallgemeinerbare Interessen müssten über Kompromisse eingeholt werden. Warum sich an dieser Stelle die Prinzipien verlässlich und nachgiebig zeigen, bleibt ebenso unklar wie die Rechtfertigung des Konkreten in der Schwebel.

Anders als im Falle *moralischer Normen* befänden sich konkrete Lebensformen im Fokus der *Rechtsnormen*. Zwar teilten beide Normtypen einen konstruktiven wie kontingenten Charakter, und stünden die Rechtsnormen im *Einklang* mit den *moralischen Normen*, dennoch trete im Falle der *Rechtsnormen* das Moment der *Faktizität bestehender Kontexte* (FuG, S. 193) hervor: Deren Zwang muss aber eine Annahme vorangehen. Rechte fordern mithin nicht einfach, vielmehr werden die heteronomen Zwänge durch ihre Herkunft aus autonomen Entschlüssen entschärft.⁴³⁴ *Rechtsnormen* befänden sich einerseits

433 Selbstbestimmung bedarf Unterscheidung, Besonderung und Auswahl: Dieser Wille des *Wir* muss mithin diskriminieren und entzieht sich einer universellen Rechtfertigung. (Siehe auch die Kritik Mouffes)

434 Anschließend versucht Habermas den *Geltungssinn* rechtlicher Normen an moralische Normen anzubinden: »*In der Dimension der Rechtsgeltung verbindet sich, weil Rechtsnormen durchgesetzt werden, ohnehin das Moment der Gültigkeit oder der rationalen Akzeptabilität mit der sozialen Geltung oder der Akzeptanz*.« (FuG, S. 192) Die moralischen Normen tragen die Allgemeinheit schon je in sich, den Rechtsnormen liegt der Anspruch inne, nicht gegen moralische Normen zu verstoßen. Eine verallgemeinerbare Norm kann allerdings noch an der Sittlichkeit scheitern: Sofern sie in einem ausreichenden Maße der konkreten Sittlichkeit entgegenstände, könnte nicht mehr gewährleistet sein, dass sich ein jeder andere ebenso nach der Norm richte. Darauf müsste sich aber der Akteur verlassen können. Dieses Risiko wird im Anschluss an Kant nach Habermas (DuG, S. 151) durch das Rechtssystem minimiert. Aus der Sollgeltung moralischer Normen wiederum folge nicht, dass sich die Gründe des einen Individuums auch auf andere übertragen lassen könnten. (Vgl. EzD, S. 239) Aber rechtliche Normen müssen neben moralischen Normen auch mit pragmatischen wie ethisch-politischen Gründen gerechtfertigt werden können, wobei diese *weiteren* Gründe nur *relative Geltung* hätten: »*Die entsprechenden Gründe gelten relativ auf die geschichtliche und kulturell ausgeprägte Identität der Rechtsgemeinschaft, relativ auf die Wertorientierungen, die Ziele und Interessenlagen ihrer Mitglieder. [...] Wegen dieses Bezuges auf das faktische Willenssubstrat einer Rechtsgemeinschaft geht ein volitives Moment in den Sinn der Gültigkeit (und nicht erst der sozialen Verbindlichkeit) von Rechtsnormen ein*.« (FuG, S. 193) Auch hinsichtlich des Geltungssinn werden die drei Prinzipien verschränkt.

mit *moralischen Normen* in *Kongruenz*, andererseits seien sie Ausdruck eines *authentischen Selbstverständnisses einer Rechtsgemeinschaft* (FuG, S. 194). Das besondere, partikulare *Wir* verbliebe im Allgemeinen, wodurch sich aber der Verpflichtungscharakter wandle: »Je mehr die Normen auf bestimmte Lebensformen und Lebensumstände abzielen, umso weniger fällt das passive Moment der Einsicht gegenüber dem aktiven von Entwurf und Gestaltung ins Gewicht. Die Gründe, die moralische Regeln rechtfertigen, führen zu einem rational motivierten Einverständnis; die Begründung von Rechtsnormen dient einer rational motivierten Vereinbarung.« (Ebd.) Die Vereinbarung betont die gestaltende Positivität, mithin die *Autonomie* eines Kollektivs, die zugleich der *kommunikativen Vernunft* und der universalistischen Logik des *moralischen Diskurses* unterliegt. Dennoch bleibt die Referenz auf Kontexte und kontingente Begründungen zentraler Bestandteil politischer Souveränität: »Während der moralisch gute Wille in praktischer Vernunft gleichsam aufgeht, behält auch der vernünftig begründete politische Wille Kontingenz in dem Maße, wie die Gründe selbst nur relativ auf zufällige Kontexte gelten. Und aus diesem Grunde äußert sich die Gemeinsamkeit der vom politischen Gesetzgeber diskursiv erzielte Überzeugungen in der Gestalt kommunikativer Macht.« (FuG, S. 195) Die Frage ist, wie in Diskursen *konkrete* Argumente funktionieren, gerade in Anbetracht des *universalen Auditoriums*.⁴³⁵ Die *Einverständnis*-verbürgenden Potentiale der Vernunft stehen non-abstrakten Argumenten nicht zur Verfügung: Die Verständigung *ethisch-politischer Diskurse* kann nicht auf Formen *rationaler Reflexivität* zurückgreifen, sondern muss deren Partikularität wahren.⁴³⁶ Wie muss sich das Konkrete auszeichnen, um als gerechtfertigt bzw. zum Diskurs zugelassen zu gelten?

3.3.2 Von den ethisch-politischen Diskursen und der administrativen Implementierung

Die *politische Integration* einer *Kooperationsgemeinschaft* wird über *ethisch-politische Diskurse* geleistet, die als Stätte *kollektiver Autonomie* eine integrale Komponente demokratischer Ordnung bilden, dabei aber zwischen *allgemeinen* Ansprüchen und ihrer *konkreten* Umsetzung schwanken. Im Unterschied zu dem an universalen Normen orientierten *moralischen Diskurs* geht es hier um die *kooperative* Selbstgestaltung politischer Gemeinschaften:

»Das Demokratieprinzip ergibt sich aus einer entsprechenden Spezifizierung für solche Handlungsnormen, die in Rechtsform auftreten und mit Hilfe pragmatischer, ethisch-politischer und moralischer Gründe – und nicht allein aus moralischen Gründen – gerechtfertigt werden können. [...] Bei moralischen Fragestellungen bildet die Menschheit bzw. eine unterstellte Republik von Weltbürgern das Bezugssystem für die Begründung von Regelungen, die im gleichmäßigen Interesse aller liegen. Die ausschlaggebenden Gründe müssen im Prinzip von jedermann akzeptiert werden können. Bei ethisch-politischen Fragestellungen bildet die Lebensform

435 Argumentation als Reflexionsform ist eine Abstraktionsfunktion vom Konkreten eingeschrieben. (Vgl. EgB, S. 353) An dieser Stelle legt Habermas nahe, man könne kommunikativ durchaus im Konkreten handeln, aber nicht reflexiv begründen und rechtfertigen.

436 So können sich umfassende Lehren im Sinne Rawls nach Habermas (VdW, S. 203f.) zwar noch im ethisch-politischen Sinne als konkretes Weltbild rechtfertigen, gleichzeitig würde dieser Anspruch infolge des Pluralismus zerstört.

»je unseres« politischen Gemeinwesens das Bezugssystem für die Begründung von Regelungen, die als Ausdruck eines bewußten kollektiven Selbstverständnisses gelten. Die ausschlaggebenden Gründe müssen im Prinzip von allen Angehörigen, die »unsere« Tradition und starken Wertungen teilen, akzeptiert werden können. Interessengegensätze bedürfen eines rationalen Ausgleichs zwischen konkurrierenden Werteinstellungen und Interessenlagen. Dabei bildet die Gesamtheit der unmittelbar beteiligten sozialen oder subkulturellen Gruppen das Bezugssystem für die Aushandlung von Kompromissen. Diese müssen, soweit sie unter fairen Verhandlungsbedingungen zustandekommen, im Prinzip von allen Parteien, gegebenenfalls auch aus je verschiedenen Gründen, akzeptiert werden können.«⁴³⁷ (FuG, S. 139, siehe auch EzD, S. 183f.)

Leitend für unser Anliegen ist die Spannung zwischen dem abstrakt-universalen und dem konkret-partikularen Pol: Dringt der Eine auf die Zustimmung eines *allgemeinen Auditoriums*, begnügt sich der Andere mit einem exklusiven Kollektiv.⁴³⁸ Politische Gemeinschaften können auf a-moralische, nicht-verallgemeinerbare Gründe rekurrieren und sich über eine spezifische Identität (traditionell, kulturell usw.) ausweisen: Gleichwohl Habermas keiner Substanz oder Essenz das Wort reden will, sei es politischen Kollektiven möglich, sich über Postulate des *Eigenen* zu begründen.⁴³⁹ Somit geht es bei *ethisch-politischen Diskursen* um kooperative Aushandlungen politischer Ordnung, die selbst auf kulturell-verbindende Ideale abstellen und in denen sich zugleich Kommunen über normative Grundentscheidungen konsolidieren. (Vgl. FuG, S. 198) Die Deckung politischer, sozialer und rechtlicher Sphären verlangt aber eine vorgängige *Kongruenz*, die das politische Bewusstsein ebenso wie die politische Kultur und Praxis auf eine gemeinsame Ebene hin ausrichtet: Die *Übereinstimmung* von *Kooperationsraum*, -gemeinschaft und -weise ist ebenso die Bedingung wie das Objekt und das Produkt *ethisch-politischer Diskurse*.

Ethische Diskurse beruhen auf *authentischen* Selbstbildern, die auch als Horizont kollektiver Entscheidungen dienen: In diesen Diskursen »geben Argumente den Ausschlag, die

437 Im Kompromisscharakter scheinen Parallelen zu Rawls hervor, die aber uns aber nicht weiter beschäftigen sollen.

438 Anderenorts verweist Habermas (EzD, S. 272) auf die vielen Quellen von Politik: Nicht nur moralische und ethische Gründe hätten Einfluss, sondern auch praktische Zielsetzungen und Kompromissfindungen. Einerseits muss der Begriff des Ethischen hier verunsichern, da er von Habermas mit Moral und deren universellen Anspruch verbunden und von den mehr pragmatischen Prozessen abgesetzt wird. Andererseits soll sich die Geltung und die Legitimation von Rechtsnormen hinsichtlich ihres Bezugshorizonts unterscheiden: Verweise das eine auf die Universalität und die Zwänge von Rechtfertigung, ist das andere auf die Imperative des Konkreten hinsichtlich der Meinungs- und Willensbildung bezogen. Inwieweit sich diese Spannung aushalten lässt, werden wir im Verlauf der Betrachtung im Blick behalten.

439 »*Ethisch-politische Diskurse müssen Kommunikationsbedingungen für eine hermeneutische Selbstverständigung von Kollektiven erfüllen. Sie sollen ein authentisches Selbstverständnis ermöglichen und zur Kritik oder Bekräftigung eines Identitätswurfes führen. Der Konsens, in den eine gelingende kollektive Selbstvergewisserung einmündet, ist weder, wie ein ausgehandelter Kompromiß, Ausdruck einer Vereinbarung, noch, wie das diskursiv erzielte Einverständnis über Tatsachen- oder Gerechtigkeitsfragen, ausschließlich rational motivierte Überzeugung. In ihm drückt sich beides zugleich aus: Selbsterkenntnis und der Entschluß zu einer Lebensform.*« (FuG, S. 223f.)

sich auf eine Explikation des Selbstverständnisses unserer historisch überlieferten Lebensform stützen und in diesem Kontext Wertentscheidungen an dem für uns absoluten Ziel einer authentischen Lebensführung bemessen.« (FuG, S. 199) Im Sinne der Volkssouveränität, also der positiven Freiheit *kollektiver Autonomie*, ginge es um die Definition des Gemeinsamen, des Verbindenden und Verbindlichen.⁴⁴⁰ Zugleich seien *ethische Diskurse* so lange der Zweckmäßigkeit und Partikularität *strategischen Handelns* ausgesetzt, wie sie nicht das Niveau des *Moralischen* berücksichtigten. Hierzu greift Habermas auf die *Gerechtigkeit* zurück: »Eine Norm ist nur dann gerecht, wenn alle wollen können, dass sie in vergleichbaren Situationen von jedermann befolgt wird.« (FuG, S. 200) Sollten sie bislang partikuläre Selbstbestimmungspraxen ermöglichen, ordnet Habermas die *ethisch-politischen Diskurse* nun einer universalistischen Logik unter. Dieses Spannungsverhältnis wird klarer, wenn wir uns den formalen Beispielsatz eines *ethisch-politischen Diskurses* nach Habermas vor Augen führen: »Was sollen wir tun?« (ebd.) Wie Habermas selbst anmerkt, gibt es in Folge des Gerechtigkeitsgebots eine Verschiebung, und zwar vom *Wir* hin zum *Sollen*. Das *Wir* markiert ein konkretes Kollektiv, was sich selbst bestimmen will, das *Sollen* dagegen ist abstrakt und verweist auf einen allgemein-universellen Horizont. Die Strukturbedingungen des *Sollens* lösen notwendigerweise das *Wir* in dessen *Eigenheiten* auf: Für das, was wir tun sollen, ist es irrelevant und verzerrend, wer, wo oder wann wir sind. Die Mechanismen der Moderne sind wieder am Platze und höhlen das Kooperationskollektiv bis auf seine universal-reflexiven Anteile aus.

*

Als weiteres konkretisierendes Moment führt Habermas den speziellen Fall der Implementierung ein, mithin die administrative Umsetzung politischer Entscheidungen. Deren Eigenlogik stellt eine ernste Bürde für die Rechtfertigung der *Anwendungsdiskurse* dar, zumindest scheinen Anwendungsfragen *kommunikativen Handelns* gegenüber verschlossen zu sein und sich auf strategisches, nutzenorientiertes Handeln umzustellen.⁴⁴¹ *Ethisch-politische Diskurse* sind über ihre *moralische* Ausrichtung mit der *verständigungsorientierten Kommunikation* verbunden, andererseits ist ihnen mit dem Bezug zum Konkreten ein strategisch-funktionaler Moment eingeschrieben. Habermas versucht diese Spannung zu lösen, indem er die Anwendungsproblematik an ein schon von sich aus abgekoppeltes, selbstlaufendes und -steuerndes System auslagert, an die *Adminis-*

440 Im Angesicht des kreativen Charakters von *Wir*-Identitäten wird deutlich, wie die Doppelbewegung des entwerfenden Entwurfs in einer Gemeinschaftspraxis liegt: »Wie wir uns die Traditionen und Lebensformen, in die wir hineingeboren werden, zu eigen machen, indem wir sie selektiv fortbilden, entscheidet darüber, als wen wir uns in diesen kulturellen Überlieferungen wiedererkennen – wer wir als Bürger sind und sein möchten. Gravierende Wertentscheidungen ergeben sich aus und verändern sich mit dem politisch-kulturellen Selbstverständnis einer historischen Gemeinschaft.« (FuG, S. 198)

441 Konkrete Anwendungen können die Spannung zwischen *gut für alle* und *gut für uns* nicht miteinbegreifen, geschweige denn lösen. Daher legt Habermas die Administration auf strategisches Handeln fest: Diese kann demnach ohne Rücksicht auf universale Geltungsfragen partikuläre Inhalte einfach ausführen. Die Frage ist nun, wie verbreitet dieser Purismus in der politischen Ordnung zu sein hat.

tration. Diese folge keinen eigenen Imperativen, sie müsse (von außen) programmiert⁴⁴² werden; sie handle nicht selbst, sondern führe aus. Die *Administration* muss sich infolge ihrer Funktion und Position weder erklären noch universalen Ansprüchen genügen.⁴⁴³ Die bislang von Habermas weitergeführte Spannung universalen und konkreter Aspekte wird hier zugunsten des zweiten entschieden und einer professionalisierten, externen Instanz überantwortet.

Der *ethisch-politische Diskurs* selbst kann nicht *über* die Verwaltung politisch werden, die *öffentliche Macht* habe keinen Zugriff.⁴⁴⁴ Die Verbindung der pulsierenden Öffentlichkeit mit der *Administration* ist diffizil, zwischen ihnen besteht eine Schwelle: Die Öffentlichkeit fremdelte mit dem Konkreten wie die Administration mit dem Universellen. Ihre

-
- 442 Eine Quelle der Programmierung ist die öffentliche Meinung, die nicht selbst herrscht, sondern neben der administrativen Macht steht und diese beeinflusst. So kann die öffentliche Meinung Themata vorgeben, die dann in den Mühlen der Verwaltung verarbeitet werden. (Vgl. FuG, S. 364) Die Frage ist, ob dann noch eine Vermittlung, zum Beispiel durch politische Repräsentanten, dazwischentreten muss oder die Aufnahme direkt verläuft.
- 443 Dagegen sieht Lieber (DVfG, S. 95, Fn. 153, weiter S. 221 – 232) demokratische Einflussnahmen auf die Verwaltung bei Habermas durchaus angedacht. Gleichwohl verortet er sie nur in *Randbereichen* bzw. in institutionellen Gegenbewegungen zu Bindungsdefiziten. Die Teilung der Gewalten sei nicht im Absoluten aufrechtzuerhalten.
- 444 »Rationalisierung bedeutet mehr als bloße Legitimation, aber weniger als Konstituierung der Macht. Die administrativ verfügbare Macht verändert ihren Aggregatzustand, solange sie mit einer demokratischen Meinungs- und Willensbildung rückgekoppelt bleibt, welche die Ausübung politischer Macht nicht nur nachträglich kontrolliert, sondern in gewisser Weise auch programmiert. Unbeschadet dessen kann nur das politische System »handeln«. Es ist ein auf kollektiv bindende Entscheidungen spezialisiertes Teilsystem, während die Kommunikationsstrukturen der Öffentlichkeit ein weitgespanntes Netz von Sensoren bilden, die auf den Druck gesamtgesellschaftlicher Problemlagen reagieren und einflussreiche Meinungen stimulieren. Die nach demokratischen Verfahren zu kommunikativer Macht verarbeitete öffentliche Meinung kann nicht selber »herrschen«, sondern nur den Gebrauch der administrativen Macht in bestimmte Kanäle lenken.« (DMD, S. 84) Ungeklärt bleibt, was Habermas mit der *gewissen Weise* meint, in der die Öffentlichkeit mitprogrammiert, bzw., was die Kanäle sind. Anderenorts äußert sich Habermas (HdD, S. 93) ähnlich, aber hier verwendet er anstatt »lenken« »steuern«. Gerade der Steuerungs-begriff zeigt die Ungenauigkeit: Er macht nicht klar, wie intendiert und umfassend der Einfluss der Öffentlichkeit zu sein hat. Meint Habermas die Steuerungsfunktion im Sinne eines Automobils, in dem die Öffentlichkeit der Fahrer ist, also auf ein bestimmtes Ziel zusteuert, aber auf das Gefährt als solches keinen Einfluss hat; oder ist die Steuerung eher eine Struktur, die manche legislative Prozesse befördert, andere hingegen nicht? »In funktionaler Differenzierung von den beiden anderen Sektoren leistet die politische Öffentlichkeit einen Beitrag zum Legitimationsprozeß, indem sie politische Kommunikation erzeugt, in Bewegung hält, steuert und filtert. Ich begreife also die politische Öffentlichkeit als intermediäres Kommunikationssystem zwischen formal organisierten Beratungen und Verhandlungen im Zentrum einerseits und den Veranstaltungen und informellen Gesprächen an den zivilgesellschaftlichen Rändern des politischen Systems andererseits.« (ebd., S. 113) Das Verhältnis von Zivilgesellschaft und deren Rändern zur Öffentlichkeit müsste geklärt werden, war doch vormals die Zivilgesellschaft ein Teil der Öffentlichkeit. An der Frage der bewussten Teilnahme an Willensbildungsprozessen muss ein Demokratietheorie-geleitetes Fragen weiterhin ansetzen. Zwischen den drei Ebenen setzt Habermas jeweils verschiedene Prozesse der Willensbildung und -kondensation ein, ohne aber die Rückkopplungen auszuweisen. Letztlich gilt es, die Beziehung zwischen Publikum und Öffentlichkeit zu klären. Der Versuch von Habermas, den Meinungsbildungsprozess zwischen Peripherie und Zentrum zu stellen, ist zur Klärung leider wenig hilfreich. Dazu weiter unten.

gegenseitige Bezugnahme bedarf mithin einer Übersetzung, die ihre Distanz zu überwinden vermag. Wie können sich administrative Setzungen legitimieren, wenn gerechtfertigtes Handeln nach Abstraktion und universeller Geltung verlangt? Zugleich stellt sich die Frage, wie wir uns die Programmierung zu denken haben: Wie konkret muss der Wille gefasst sein? Wie explizit kann er sich überhaupt äußern? Was nimmt die *Administration* auf? Kann und muss sie aus allgemeinen *wants* konkrete *demands* und *issues* formen? Die *Administration* ermöglicht den anderen Diskursen den Verbleib im *Moralischen*, im Allgemeinen, gleichzeitig verlangt diese Möglichkeit die Eigenständigkeit des *Administrativen*: Gerade dann, wenn es um Ein- und Ausschlüsse, um Bevor- und Benachteiligungen, um Umverteilungen geht, bleiben diese Diskurse stumm oder vage, und können auf administrative Routinen, Verantwortlichkeiten und Notwendigkeiten verweisen.

Im Fokus *administrativer Macht* stehe die *Implementierung*, in dem der *kommunikativen Macht* die *Willensbildung*.⁴⁴⁵ Beide stehen im Kontext des *Politischen*, auch die Vorschriften und Abläufe der *Administration* entstammen Entscheidungen:

»Der Begriff des Politischen erstreckt sich zu Recht auch auf die Verwendung administrativer Macht im und auf die Konkurrenz um den Zugang zum politischen System. Die Konstituierung eines Machtkodes bedeutet, daß ein administratives System über Befugnisse zu kollektiv bindenden Entscheidungen gesteuert wird. Deshalb schlage ich vor, das Recht als das Medium zu betrachten, über das sich kommunikative Macht in administrative umsetzt. [...] Die Idee des Rechtsstaates läßt sich dann allgemein als die Forderung interpretieren, das über den Machtkode gesteuerte administrative System an die rechtsetzende kommunikative Macht zu binden und von den Einwirkungen sozialer Macht, also der faktischen Durchsetzungskraft privilegierter Interessen, freizuhalten.«⁴⁴⁶ (FuG, S. 186f., Herv. i. O.)

Die *Administration* dürfe sich nicht verselbstständigen, die *kommunikative Macht* solle aber ebenso wenig die Funktionen ersterer übernehmen. Leider bleibt es offen, was Habermas mit dem *auch* in den Begriff des *Politischen* neben der Besetzung von Machtpositionen und der *Administration* einführt. Er bindet das *Politische* an routinierte und institutionalisierte Prozesse und setzt die *kommunikative Macht* als frei und fluide daneben.⁴⁴⁷

445 »Legitime Macht wird kommunikativ erzeugt und administrativ verwendet, um Ressourcen für die Verfolgung kollektiver Ziele zu mobilisieren. Politisches Handeln hat nicht deshalb parteinehmenden Charakter, weil es wesentlich Dezesion wäre, sondern weil kollektive Festlegungen unter Irrtumsrisiko in eine ungewisse Zukunft ausgreifen. [...] Politisches Handeln ist auf allen Stufen der Entwicklung, Festlegung und Durchführung kollektiv bindender Programme durch den internen Zusammenhang von Parteinahme und Problemlösung ausgezeichnet.« (E IV, S. 11) Eine parteinehmende Einschränkung kann sich nur allgemein rechtfertigen, Abstraktion und Inklusion sind dem politischen Handeln in Habermas' Sinne eingeschrieben.

446 Anderenorts weist Habermas (E IV, S. 10) auf die Problematik der Kollektivkonstruktion hin, die ein Verständnis politischer Macht als kollektiv bindende Entscheidungen beansprucht.

447 Scheuerman weist auf die Verbindung zum Denken Arendts hin: »In this model, political power possesses a dualistic structure. Communicative power can only be effectively employed in complex modern societies by means of administrative bodies and form of decision making that rest on strategic and instrumental forms of action [...]«. (Scheuerman 2002, S. 65) Bei Habermas wie Arendt würden die Logiken der administrativen und der kommunikativen Macht konfliktieren. Siehe zum politischen Denken Arendts neben den Arbeiten Benhabibs (2006 und 2011) auch den Sammelband von Schulze

Diese integriere die Gesellschaft über eine gemeinsame Willensbildung, der wiederum eine *Übereinstimmung* gemeinsamen *Wollens* wie *Sollens* zugrunde liege.⁴⁴⁸ Ab von der Definition des *Politischen* und dessen Abgrenzung von der *Politik* stellt sich die Frage, wie die administrative Steuerung sich als Instanz der reflexiven Bestimmung des kollektiv Verbindenden und Verbindlichen, der gemeinsamen Belange und Entscheidungen zu legitimieren vermag: Wenn Habermas im Folgenden eine Verknüpfung zwischen der *Öffentlichkeit* und der *Administration* herausarbeitet, müsste er den Konnex zwischen den Bereichen ausweisen, ihre politische Mechanik. Wiederum ist es das Recht, das als intermediäre Instanz eingeführt wird und als *Transmissionsriemen* der Umsetzung *kommunikativer* in *administrative Macht* dienen soll.⁴⁴⁹ Wie sich nun die Relationen beider Sphären ausnehmen, steht keineswegs fest. Auch die Steuerung der *Administration* über deren *Befugnisse* zu *kollektiv bindenden Entscheidungen* hilft nur bedingt weiter: Wenn die Rechtsetzung nach den Imperativen der *kommunikativen Macht* verfährt, bleibt sie konkreten Bezügen entrückt. Jede Verbindung beider Sphären muss ihre jeweiligen Imperative beachten: Im Angesicht der Ansprüche der Verständigungsorientierung und der *kommunikativen Vernunft* bleibt diese konkreten Bezügen gegenüber distanziert. Die *Administration* diene Habermas gerade dazu, die Umsetzung, Entscheidung und Einlassung zuzulassen, die *Steuerung* suggeriert dagegen eine Vermischung, eine Vermischbarkeit. Entweder muss die *kommunikative Vernunft* dann von ihrem Anspruch unbedingter Universalität Abstand nehmen, oder der politische Diskurs der Öffentlichkeit bleibt der direkten Implementation entzogen und wird als periphere, rechtliche Rahmenfixierung administrativer Umsetzung definiert. Zudem bleiben, wie wir sahen, *ethisch-politische Diskurse* dem Primat *moralischer Diskurse* untergeordnet. Rechtfertigung erfordert weiter universalisierbarer Perspektiven: Eine konkrete Selbstbestimmung kann sich nur im Allgemeinen rechtfertigen, folglich bleibt das integrative Potential in dieser Hinsicht beschränkt. Um die Steuerungsfunktion *rechtsetzender kommunikativer Macht* zu verstehen und beurteilen zu können, muss nun die Organisation der Willensbildung in den Fokus treten.⁴⁵⁰

Wessel, Volk und Salzborn (2013). Thaa (2011) versucht sich an der Aufnahme und Weiterführung demokratie- wie politiktheoretischer Impulse Arendts. Siehe daneben die jüngst erschienene Einführung in des Denken Arendt von Straßenberger (2015).

- 448 Ein gemeinsamer Wille, eine gemeinsame Verpflichtung, bedingte auch in der *Theorie des kommunikativen Handelns* die Integrität sozialer Ordnungen, wobei sich dieser Willen auf eine geteilte Verpflichtung durch Werte bezog: »Soziale Ordnungen können nicht im Sinne eines kollektiven Instrumentalismus erklärt werden: eine faktische Ordnung, die aus der Konkurrenz zweckrational handelnder Individuen um Macht und/oder Reichtum hervorgeht, bleibt instabil, solange nicht das moralische Moment des Gewissens und der Obligation, d.h. einer Orientierung des Handelns an verpflichtenden Werten hinzutritt.« (Tkh II/S. 318, siehe auch E III, S. 11)
- 449 Die Verknüpfung wird im Weiteren nicht klarer: »Die politischen Teilnahmerechte verweisen auf die rechtliche Institutionalisierung einer öffentlichen Meinungs- und Willensbildung, die in Beschlüssen über Politiken und Gesetzen terminiert.« (FuG, S. 187)
- 450 Der entscheidende Punkt ist, inwieweit der Umsetzungsgedanke schon in der Willensbildung angelegt ist. In anderen Worten: Wenn das Recht an die kommunikative Macht gebunden ist, inwieweit muss sie dann die öffentliche Meinung berücksichtigen? Sind hier Anstöße als Anreize miteinzubeziehen, geht es hier um Richtungsentscheidungen, denen gegenüber sich das System responsiv verhalten muss, oder um konkrete Umsetzungsiniciativen? Diese Qualität ist zu klären, erst dann kann verstanden werden, was die kommunikative Macht zu bewirken vermag. Auch Scheu-

3.3.3 Von der Willensbildung – Die Transmission kommunikativer Macht in Recht

Die Aufgabe *deliberativer* Willensbildung ist die Umsetzung *kollektiver Autonomie*, wobei sie die Potentiale und Dynamiken *öffentlicher Diskurse* aufnehmen und deren Übersetzung in politisch-institutionalisierte Verarbeitungskreisläufe leisten muss. Es ist zu klären, wie und wo sich politische *Willen* formieren und artikulieren und wie sie Eingang finden in die Verfahren der Rechtssetzung. Die Selbstbestimmung der Bürger geschieht laut Habermas in der informellen Meinungsbildung *diskursiver Öffentlichkeit* sowie der politischen Partizipation innerhalb und außerhalb von Parteien, Wahlen und der Beratung parlamentarischer Körperschaften:

»Im diskurstheoretisch begriffenen Rechtsstaat verkörpert sich die Volkssouveränität nicht mehr in einer anschaulich identifizierbaren Versammlung autonomer Bürger. Sie zieht sich in die gleichsam subjektlosen Kommunikationskreisläufe von Foren und Körperschaften zurück. Nur in dieser anonymen Form kann ihre kommunikativ verflüssigte Macht die administrative Macht des Staatsapparates an den Willen der Staatsbürger binden.« (FuG, S. 170)

Die Willensbildung changiert zwischen der Objektivität und Formalität gesetzten Rechts und der emanzipativen *Entfesselung* in fluiden Diskursen *der Öffentlichkeit*. Die Spannung von *Faktizität und Geltung* bleibt auch im Falle der institutionalisierten *politischen Macht* zwischen dem Drohpotential *kasernierter Gewalt* und der *Autorisierung* über *Legitimität* akut und spiegelt sich in seinen Durchsetzungsmitteln und normativen Ressourcen. (Vgl. FuG, S. 171 und S. 180) Die Willensbildung schwankt zwischen der *Universalität rationaler Diskurse* und der *kollektiven Autonomie* einer *politischen Gemeinschaft*:

»Nun verschränkt sich in der diskursiv strukturierten Meinungs- und Willensbildung eines politischen Gesetzgebers die Rechtsetzung mit der Bildung kommunikativer Macht. [...] Das am Telos je unseres guten Lebens relativierte Sollen klinischer Ratschläge ist adressiert an die Entschlußkraft eines Kollektivs, das sich einer authentischen Lebensweise vergewissern will.« (FuG, S. 201)

So überschneiden sich die Rollen von Diskursteilnehmern und Angehörigen politischer Kollektive, womit die bekannte Spannung zwischen Konkretem (Kommunalität, Partikularität, Authentizität) und Allgemeinem (Universalität, Neutralität, Reflexivität) wieder hervortritt: Es ist im Folgenden zu klären, ob und wie der Willensbildungsprozess diesen Anspruch einzuholen vermag.

In der Meinungs- und Willensbildung komme das *Diskursprinzip in doppelter Hinsicht zur Geltung* (FuG, S. 188): Einmal im *kognitiven Sinn* als Filterung von Inhalten im Sinne einer Vermutung *rationaler Akzeptabilität*, dann im *praktischen Sinne* als Ort gewaltloser *Verständigung*, an dem sich die Dynamik *kommunikativer Freiheit* realisiere. Daneben verweist Habermas (FuG, S. 188) noch auf den Widerstand des Konkreten, der der universalen Logik rationaler Diskurse entgegenstehe. Zwar sollen sich die Beteiligten der Rechts-

erman (2002, S. 66f. u. S. 70) konstatiert die Bedeutung der Klärung des Konnexes zwischen Administration und Öffentlichkeit, aber auch die Schwierigkeiten begrifflicher Unklarheiten.

setzung von *moralischen* Einsichten beeinflussen lassen, im Fokus stehe aber eine *intersubjektiv geteilte Lebensform*, die sich an mehr oder weniger konkreten *Interessen*⁴⁵¹ kondensiere:

»Je konkreter die regelungsbedürftige Materie und je konkreter der Zuschnitt des Rechts, um so mehr drückt sich in der Akzeptabilität der begründeten Normen auch das Selbstverständnis einer historischen Lebensform, der Ausgleich zwischen konkurrierenden Gruppeninteressen und eine empirisch informierte Wahl zwischen alternativen Zielen aus.« (FuG, S. 189)

Im Recht hebe sich die die Spannung zwischen *Konkretem* und *Allgemeinem* somit nicht nur auf, sie tarierten sich gegenseitig aus: *In der Praxis der Gesetzgebung fänden Prinzipien und Interessen, Normen und Werte, zusammen. Auch wenn rechtliche Normen in ihrer Begründung auf ambivalente Quellen verwiesen, dürften diese nicht in Widerstreit geraten.*⁴⁵² Die inhaltliche Bestimmung von *Rechtsnormen* bezöge sich nicht auf das Allgemeine, sondern auf eine Rechtsgemeinschaft mit konkreten Zielen, Interessen und Lebensweisen:

»Die Begründungs- und Anwendungsdiskurse müssen sich deshalb auch für den pragmatischen und vor allem für einen ethisch-politischen Gebrauch der praktischen Vernunft öffnen. Sobald eine vernünftige kollektive Willensbildung auf konkrete Rechtsprogramme abzielt, muß sie die Grenzen von Gerechtigkeitsdiskursen überschreiten und Probleme von Selbstverständigung und Interessenausgleich einbeziehen.«⁴⁵³ (FuG, S. 191)

Die Eigenart von Gerechtigkeitsdiskursen, ihre Grenzenlosigkeit, wird im Falle der Anwendung weniger überschritten als die Ansprüche universaler Gerechtigkeit eingerissen.⁴⁵⁴ Hervorgehoben werden muss die anscheinend konkrete Ausrichtung der praktischen Vernunft in *politisch-ethischer* Hinsicht.⁴⁵⁵ Sowohl die Vernunft als auch die Dis-

451 Der Interessenbegriff selbst verweist auf *strategisches Handeln* und dessen Imperative.

452 »Auch moralische Normen verkörpern Werte oder Interessen, aber nur solche, die in Anbetracht der jeweiligen Materie verallgemeinerungsfähig sind. [...] Nun kommt aber bei der Begründung und Anwendung von Rechtsnormen eine solche Bezugnahme auf kollektive Ziele und Güter ins Spiel; Rechtsnormen liegen nicht auf der gleichen Abstraktionshöhe wie Moralnormen.« (FuG, S. 190)

453 *Begründungsdiskurse* unterscheiden sich von *Anwendungsdiskursen* fundamental: Kommen erstere nach Habermas (FuG, S. 280) seinem Anspruch an Allgemeinheit vollständig nach, sind zweitere von beschränkterer Natur, da sie sich zwar auf gültige Normen bezögen, bei Abwägungsfragen von Normen aber auf Welt- und Selbstverständnisse der Kollektive zurückgingen. Diese Auslegungen können demnach perspektivisch und partikularistisch sein. Habermas betont allerdings den notwendigen Anschluss an die allgemeinen Normen, zwischen denen nur abgewogen wird.

454 Habermas (EzD, S. 203) verweist bei der Begründung der Anwendung regelmäßig auf Arbeiten Günthers. Mit diesem trennt Habermas Begründungsdiskurse, in den allein die Universalisierung gelte, von den Anwendungsdiskursen, in denen eine Situationsbeschreibung vorliege, welche dann auch von Universalitätsansprüchen Abstand nähme.

455 Weiterführend bestimmt Habermas an dieser Stelle den Begriff des Politischen offenkundig weit weniger an der Administration orientiert und mit dem Politikbegriff verschmelzend als weiter oben. Gerade der *Ethos*-Begriff verweist auf eine weichere Lesart des Politischen.

kurse können, sofern es um Fragen der Implementierung gehe, von universellen Standpunkten absehen und legitim partikular auftreten.⁴⁵⁶

Habermas trennt die Bezugsmaterien nach *pragmatischen, ethischen und moralischen Aspekten* (FuG, S. 202f.), aus denen jeweils unterschiedliche Arbeitsweisen folgten. *Moralisch* relevante Fragestellungen sollen im »Rahmen des verfassungsrechtlich interpretierten und ausgestalteten Systems der Rechte einem Verallgemeinerungstest« (FuG, S. 204) unterzogen werden. *Ethische* Fragen stellen auf reflektierte kommunale Selbstverständigungsprozesse ab, in denen das *kollektiv Verbindende* hervortrete. Wenn es keine absehbare allgemeine Lösung gäbe, sich die Interessen oder Werte widerstritten, solle es *pragmatisch* orientierte Verhandlungen geben. Diese setzen allerdings wiederum Kooperationswillen und Kompromissbereitschaft⁴⁵⁷ voraus. Habermas will den hier angedachten Interessenausgleich über ein *fair* reguliertes Verfahren und die Garantie der Beteiligung unterfüttern. So sollten sich die Ansprüche konsensualer *Verständigung* in einem gewissen Maße übertragen lassen und sich die Verfahrensgerechtigkeit als Gewährleistung *fairer* Argumentation, mit der die Gesprächsteilnehmer ein *Einverständnis* erzielen wollen, einholen lassen.⁴⁵⁸ Wichtig sei, dass die Ebenentrennung, zumindest dem Ideal nach, funktioniere, also ähnlich wie bei den *Welten* die Koordinaten der *Situationsdeutung* intersubjektiv geteilt würde.

Die *ideale Bildung* eines diskursiven politischen Willens geht vereinfachend von problematisierten Sachfragen aus, zu deren Lösung diverse kollektive Ziele sowie verschiedene Strategien im Umgang bereitstünden. »Wir lassen unser Prozeßmodell beginnen mit der *pragmatischen Begründung allgemeiner Programme, die auf Anwendung und Ausführung angewiesen bleiben*.« (FuG, S. 203) Diese *allgemeine* Begründung verlangt eine *vollständige Situationsbeschreibung* und *alle relevanten* Informationen.⁴⁵⁹ Zwecks dessen sei die Einho-

456 Habermas will aber die Verbindung nicht ganz abreißen lassen: Er verweist auf eine strukturelle Ähnlichkeit zwischen Moral und Recht, die in ihrer Beziehung auf das System der Rechte bestehe und die auch einfache Gesetze zu einer Konkretisierung in der Verfassung zwingt: auch die konkrete Gesetzgebung sei im Kern Teil des Verfassungsprojektes. Über die Anbindung an die Verfassung will Habermas das universalistische Element in den rechtlichen Normen aktualisieren. Dies setzt selbstredend voraus, dass die Verfassung nicht konkret, sondern universell konzipiert ist.

457 Drei Bedingungen für Kompromissbildung, siehe FuG, S. 204f.

458 Alle *bindenden* Entscheidungen kommunaler Gesetzgebung haben Diskriminierungspotential: Infolge der Pflicht, auch Entscheidungen zu akzeptieren, die man selbst nicht *gewollt* hat, verlagert sich der Rechtsfertigungsdruck auf das Verfahren. Anderenorts konstatiert Habermas (RidÖ, S. 272) die Auffassung, der Staat könne von religiösen Bürgern nicht alles verlangen. Wiederum wäre hier die Frage des Zumutbaren zu stellen. Daneben argumentiert Habermas (ebd., S. 277), infolge der Religionsfreiheit können auch religiöse Argumente Eingang finden, wenn eine Weltlichung einen Eingriff auf die *persönliche Identität* bedeute. Die religiösen Argumente stünden unter einem Übersetzungsvorbehalt, mit dem Habermas auf die Möglichkeit abstellt, religiös-artikulierte Argumente ins Säkulare zu übertragen. Dagegen sollen die Herrschaftsausübung und die Institutionen weltanschaulich neutral bleiben. Habermas befürwortet die Teilnahme religiöser Gruppen am öffentlichen Diskurs, weil er in ihnen *wichtige Ressourcen der Sinnstiftung* (Ebd., S. 278) vermutet. Wir hatten die Komplikationen der öffentlichen Beteiligung umfassender Lehren bei Rawls ausführlich verhandelt.

459 Der Willensbildungsprozess, der sich auf ein konkretes Kollektiv begrenzen will, erfordert die Geschlossenheit eines Raumes. Dieser Raum erfordert Exklusivität, um sich vor der potentiellen Betroffenheit und den Ansprüchen *Außenstehender* zu schützen. Der Anspruch der Willensbildung,

lung von Expertenwissen notwendig. Der zumindest möglichen Verzerrung der Urteile in Folge persönlicher Präferenzen derselben, sowie durch allgemein menschliche Fehlbarkeit, soll durch *Gegenexperten* im Ansatz entgegengetreten werden.⁴⁶⁰ Im zweiten Stadium des Diskurses würden die Lösungsansätze selbst problematisiert und reflexiv überstiegen: Es komme zur Diskussion der zugrundeliegenden Werte⁴⁶¹. Abgeschlossen werde der Gesetzgebungsprozess durch eine Normenkontrolle durch das Rechtssystem, die die Verfassungskonformität wie die Kohärenz prüfe.

Die Verfahrensbedingungen⁴⁶² selbst müssten sich in *moralischen Diskursen* begründen.⁴⁶³ Darüber hinaus sollten aber auch die *Ergebnisse* politischer Willensbildung und *ethisch-politischer* Diskurse »mit *moralischen Grundsätzen wenigstens* [sic!] *kompatibel*

seine Legitimität durch die Teilhabe der Betroffenen zu sichern, verlangt die Definition der Betroffenheit, die Bestimmung und Eingrenzung. Wenn Habermas die Betroffenheit aber ins Mögliche verlegt und zudem temporär entgrenzt, genügt diese Abschottung den Ansprüchen nicht mehr. Ein Verweis darauf, dass dies ein Idealmodell sei, dem nie ganz entsprochen werde, kann die normative Bindung nicht lösen oder entschärfen: Neben dem moralischen Diskurs und seiner universalen Perspektive gibt es keine zugelassene weiche Variante, sondern einzig das strategische Handeln und damit defizitäre Kommunikation und unmögliche Rechtfertigung.

460 Aus den Wissensmonopolen und Expertenkulturen ergebe sich die Gefahr der *Entmündigung*. Daneben verweist Habermas (FuG, S. 426) auf die fehlende Neutralität von Expertenwissen: Expertise im politischen Raum müsse sich politisieren. Daraus ergebe sich die Notwendigkeit eines öffentlichen Meinungsstreites zwischen Experten und *Gegenexperten*, der von der öffentlichen Meinung kontrolliert werden solle. Die Vielzahl von Statistiken, von Umfragen und Studien, die politische, wirtschaftliche und soziale Einstellungen und Entscheidungen begründen sollen, bleiben gegenwärtig in kaum einem Fall unwidersprochen. Die statistische Welt arbeitgeber- und arbeitnehmerfreundlicher Institute hat kaum mehr etwas gemein; ein anderes Beispiel wäre die Mietpreisentwicklung: Spricht die Mietervertretung von Gentrifizierung, künstlicher Verknappung bzw. strategischem Leerstand und Kapitalisierung des Wohnungsmarktes mit den entsprechenden Folgen, verweist die Interessenorganisation der Vermieter darauf, dass die Miete im Gesamten real gesunken sei. Die öffentliche Meinung kann nur noch inhaltsfrei das Prozessieren dieses Meinungsaustauschs beobachten, ohne daraus belastbare Kriterien und Informationen ziehen zu können. Experten generieren mithin keine abwägenden Sachurteile, vielmehr unterfüttern sie die vorgefassten Annahmen bestimmter Seiten. So löst sich die komplexitätsreduzierende Funktion auf: Das Individuum kann keiner Instanz kritiklos glauben, zu allem muss *man* sich eine *eigene* Meinung bilden.

461 Hier kann Habermas keine Normen einführen, da diese qua Allgemeinheit prinzipiell unstrittig sind.

462 »Der in einer Assoziation von Freien und Gleichen jeweils erstrittene und erzielte Konsens beruht letztlich nur auf der Einheit eines konsentierten Verfahrens. Dieses Verfahren der demokratischen Meinungsbildung und Entscheidungsfindung wird zur rechtsstaatlichen Verfassung ausdifferenziert. In einer pluralistischen Gesellschaft drückt die Verfassung einen formalen Konsens aus. Die Staatsbürger wollen ihr Zusammenleben nach Prinzipien regeln, die, weil sie im gleichmäßigen Interesse eines jeden liegen, die begründete Zustimmung aller finden können. Eine solche Assoziation ist durch Verhältnisse reziproker Anerkennung strukturiert, unter denen jeder erwarten kann, von allen als Freier und Gleicher respektiert zu werden. Jede und Jeder soll dreifache Anerkennung finden: Sie sollen in ihrer Integrität als unververtretbare Individuen, als Angehörige einer ethnischen oder kulturellen Gruppe und als Bürger, d.h. als Mitglieder des politischen Gemeinwesens, gleichen Schutz und gleiche Achtung finden können.« (Sunl, S. 638)

463 »Faïre Verhandlungen zerstören also das Diskursprinzip nicht, sie setzen es vielmehr voraus.« (FuG, S. 206)

sein.«⁴⁶⁴ (FuG, S. 206) Habermas weist dem *moralischen Diskurs* diese Position zu, weil erst eine solche Rechtfertigung eine permanente Berücksichtigung des *Diskursprinzips* garantiere. Alle Diskurse bis auf den *juristischen*, der aber auf dem *moralischen Diskurs* aufbaut, müssen sich, wie auch ein Schaubild (FuG, S. 207) illustriert, dem *moralischen Diskurs* stellen. *Moralische* wie *rechtliche Diskurse* tragen universalistische Züge, wobei sich die politische Willensbildung just an dieser *Entgrenzung* reibe. Die Setzung kämpft also weiter mit der Auflösung, ohne dass ein Sieger absehbar wäre.

*

Der Einfluss des Rechts bilde sich allerdings nicht erst am Ende einer Umformung *kommunikativer Macht* in Gesetzesform aus. Der Rechts- wie der Machtkode benötige für Austauschbeziehungen eine legitime Rechtsetzung, die »mit der *Bildung kommunikativer Macht verschwistert ist*.« (FuG, S. 208) *Recht* und *politische Macht* befinden sich in einer produktiven Korrelation:

»Die wechselseitige Konstituierung von Recht und politischer Macht stiftet zwischen beiden Momenten einen Zusammenhang, der die latente Möglichkeit einer Instrumentalisierung des Rechts für den strategischen Einsatz von Macht eröffnet und perpetuiert. Die Idee des Rechtsstaats verlangt im Gegenzug eine Organisation der öffentlichen Gewalt, die die rechtsförmig verfaßte politische Herrschaft nötigt, sich am legitim gesetzten Recht ihrerseits zu legitimieren.« (FuG, S. 208)

Das Prinzip der Volkssouveränität bilde dabei »das *Scharnier zwischen dem System der Rechte und dem Aufbau eines demokratischen Rechtsstaates*.« (FuG, S. 209) In diesem Prinzip vereinigen sich individuelle Teilhaberechte mit der Praxis *kollektiver Autonomie*. Zugleich ließen sich aus ihm nach diskurstheoretischer Deutung noch weitere Prinzipien ableiten: Individueller Rechtsschutz durch unabhängige Justiz, Gesetzmäßigkeit der Verwaltung, Trennung von Staat und Gesellschaft und die Umsetzung von über *kommunikative Macht* gefilterte soziale Macht in administrative. (Vgl. FuG, S. 209 – 217, siehe auch die Erläuterung Marxsens GuM, S. 161 – 170) Daneben folge aus dem Prinzip der Volkssouveränität die Pflicht politischer Herrschaft, sich aus der *kommunikativen Macht* der Staatsbürger heraus zu begründen und sich nur auf derart legitimierte Verfahren zu stützen. Politische *Autorität* und *Legitimität* würde einzig durch staatsbürgerliche Diskurse der Meinungs- und Willensbildung generiert, in welchen sich die Bürger selbst über reflexive demokratische Verfahren bestimmten.⁴⁶⁵ (Vgl. FuG, S. 209f.) Habermas verkoppelt hier

464 Oder anders: »Das politisch gesetzte Recht einer konkreten Rechtsgemeinschaft muß, wenn es legitim sein soll, mindestens in Einklang stehen mit moralischen Grundsätzen, die auch über die Rechtsgemeinschaft hinaus allgemeine Geltung beanspruchen.« (FuG, S. 344)

465 »Die rationale Akzeptabilität der verfahrenskonform erzielten Ergebnisse erklärt sich aus der Institutionalisierung vernetzter Kommunikationsformen, die idealerweise sicherstellen, daß alle relevanten Fragen, Themen und Beiträge zur Sprache kommen und auf der Grundlage der bestmöglichen Informationen und Gründe in Diskursen und Verhandlungen verarbeitet werden. Es ist diese rechtliche Institutionalisierung bestimmter Verfahren und Kommunikationsbedingungen, die eine effektive Inanspruchnahme gleicher kommunikativer Freiheiten möglich macht und zugleich zum pragmatischen, ethischen und moralischen Ge-

zwei Strukturen: Die einer politischen Herrschaft, die sich über ihre politische Funktion und ihre Rezeption öffentlicher Diskurse *legitimiert*, und einer Öffentlichkeit, die sich in diskursiven Praxen selbst bestimmt und sich so politisch *realisiert*. Einerseits bedingen sich diese Strukturen, andererseits stehen sie in einer Spannung zueinander.⁴⁶⁶

Einem konsequent egalitären und direkten Modell deliberativen Beratung stellt Habermas eine Vertretungskörperschaft gegenüber, gerade weil sich nicht alle Staatsbürger zu einer (präsenten) Interaktion vereinigen könnten. Das Problem liegt nach Habermas nicht darin, dass bei wachsender Gruppengröße sich die Schwierigkeiten vermehren, einvernehmliche Entscheidungen zu treffen, Egoismen auszuschalten und Abläufe gedehnt usw. würden, sondern schlicht in der faktischen Unmöglichkeit einer vollständigen Präsenz.⁴⁶⁷ Gerechtfertigte Beschlüsse benötigten aber Beratung und eine Qualität direkten Bezugs.⁴⁶⁸ Die institutionelle Ausgestaltung der Vertretung bemisst sich anhand entsprechender funktionaler Vorgaben: Es gelte, die Trennschärfe verschiedenartiger Diskurse zu garantieren und andererseits Verhandlungen zu ermöglichen.

»Aus der Logik der Diskurse ergibt sich weiterhin der Grundsatz des politischen Liberalismus und die Notwendigkeit, die parlamentarische Meinungs- und Willensbildung unter Mitwirkung der politischen Parteien durch eine allen Staatsbürger offenstehende informelle Meinungsbildung in der politischen Öffentlichkeit zu ergänzen.« (FuG, S. 211)

Ergänzung meine Kontrolle, Vorbereitung von Willensbildung, Beeinflussung, Formulieren von Stellungnahmen und Geltungsansprüchen. Weder hat die Öffentlichkeit einen direkten Einfluss noch ein Sanktionspotential: Der Wille, der sich bildet, bleibt ohnmächtig. Wir werden auf die Konzeption der Öffentlichkeit zurückkommen. Festzuhalten bleibt: Die Volkssouveränität entfließt einer Trias aus Öffentlichkeit, Parteienkonkurrenz und dem Obwalten des parlamentarischen Prinzips. Offenkundig liegen hier drei Instanzen der Willensbildung vor: Die breite, kommunikative Willensbildung der Öffentlichkeit, die interessenstrategische Willensbildung der Parteien und die Willensbildung parlamentarischer Körperschaften. Derart könne ein anhaltender öffentlicher Diskurs und eine umsetzende Instanz zusammengeführt werden: Das Rechtsetzungsverfahren biete überprüfbare Normen sowie eindeutige und bindende Ergebnisse und kann den kontingenten und offenen Diskursen ein externes Kriterium an die Hand geben, um die Einlösung der Kommunikationsansprüche zu prüfen, was die Teilnehmer selbst nicht

brauch der praktischen Vernunft bzw. zum fairen Ausgleich von Interessen anhält.« (FuG, S. 210) Die Einholung des Relevanten stellt Habermas als einen Automatismus dar, zu dessen Begründung der Übersteigerung von konkreten Ungleichheits- und Ausschlussstrukturen er allerdings auf die ausgleichenden, universalen Tendenzen kommunikativen Handelns verweisen müsste.

- 466 Könnte die Öffentlichkeit bewusst ihre Politik konzipieren und gestalten, die Administration programmieren usw., dann würde eine politische Bürokratie, die Kompetenzen beansprucht, die Volkssouveränität einschränken.
- 467 Die Frage wäre, ob sich Habermas Skepsis im Zuge des Aufkommens der *Liquid Democracy* abbaut, entkoppelt diese doch demokratische Beratungen von faktischer Präsenz. (Vgl. Buck 2012 und Brabanski/Kettner 2015)
- 468 Im Gegenzug sollten der Öffentlichkeit diese Charakteristika fehlen, was letztlich auch auf die Integrationsprozesse und die Willensbildung Auswirkungen haben muss.

leisten könnten.⁴⁶⁹ Zwischen der *rechtlichen Institutionalisierung* sowie dem *institutionalisierten Recht* und der öffentlichen Willensbildung besteht demnach eine funktionale Korrelation. (Vgl. FuG, S. 219f.)

Der Rechtsrahmen fixiere die Wirksamkeit der Diskurse in gesetzgeberischer Hinsicht. Daran anschließend stellt sich die Frage, inwieweit die Rechtsbindung, der Rechtszwang, noch eine freie Diskussion zulässt. Als Beispiel einer verfahrensrechtlichen Regelung nennt Habermas die Mehrheitsregel: Gerade an dem Bewusstsein sich ändernder Mehrheitsverhältnisse bei anhaltendem Diskurs auch nach einer Entscheidung zeige sich die Kompatibilität der Mehrheitsregel mit dem Kommunikationskonzept.⁴⁷⁰ Der

469 Auch Habermas geht davon aus, dass Diskurse an bestimmten Stellen zumindest unterbrochen werden müssen, um eine Lösung auf Zeit zu institutionalisieren. Gleichwohl es also eine Umsetzung gibt, läuft der Diskurs weiter und bleibt bestrebt, bessere Argumente zu finden. Die Frage ist, ob es ein Kriterium gibt, das einem andauerndem Diskurs die Reife bescheinigt, mithin einen notwendigen Grad an der Einholung von Gesprächspartnern wie Argumenten, eine, wenn auch fallible, Entscheidung zu treffen. Der Relevanzbegriff gibt einen Hinweis darauf, dass es Stimmen gäbe, die gehört werden müssten, ohne die ein Ergebnis qua Verzerrung diskriminierend und der Diskurs heteronom sei. Weiter gedacht verweist Relevanz immer auf Irrelevanz und den pragmatischen Ausschluss des letzteren: Nach Habermas kommt dem Diskurs aber ein egalisierendes Moment zu, dass solcherlei Ausschlusskriterien widerstrebt, und zwar schon allein deshalb, weil das Gegenüber nie einschätzbar, seine Gründe und Argumente nie vorhersehbar sind. Einen zentralen Aspekt markiert die Einholung aller *relevanten* Stimmen: Diese Bedingung betrachtet Habermas in seiner Konzeption als erfüllt, weil dem (vernünftigen) Argumentationsverfahren eine Selbstkorrektur eingeschrieben sei: »Man merkt es eben, wann neue Argumente in Betracht gezogen oder marginalisierte Stimmen ernst genommen werden müssen.« (KhvD, S. 178) Viele Fragen ergeben sich bezüglich diesem »Man« und seiner Position im politisch-sozialen Prozess: Wer merkt es, warum ist es seine Funktion, was passiert bei Defiziten? Wie werden marginalisierte Stimmen hier hörbar, warum sollten die Unterdrückungsmechanismen hier nicht wirken?

470 Anderenorts verweist Habermas (VaV, S. 49f.) bei Ausführungen zu Fröbel auf das Paradox, nachdem zwar alle den Gesetzesvorhaben begründet zustimmen müssen, gleichsam der Gesetzgeber mit Mehrheitsregel entscheidet. Zur Auflösung dieser Spannung verweist Habermas auf den öffentlichen Diskurs, der zwischen den verschiedenen Polen vermitteln solle. Zentral ist bei diesem Vorschlag das Verhältnis zwischen öffentlicher Willensbildung und der Umsetzung. Nur über die Klärung dieser Schnittstelle ließe sich verstehen, wie sich der öffentliche Wille in der Konkretheit der Umsetzung wiederfindet. Weiter unten verweist Habermas auf die Auslagerung der politischen Willensbildung infolge der *Verstaatlichung politischer Parteien* (Ebd., S. 55): Die Klärung der Zustimmungsbedürftigkeit tritt in der Folge noch vehementer in Erscheinung. Habermas (Ebd., S. 62) erklärt, dass freie Kommunikationsströme Einfluss auf die Gesetzgebung haben müssen: Nur über dieses Zusammenspiel von institutionalisierter Willensbildung und freier Kommunikation ließe sich die Erwartung vernünftiger Ergebnisse aufrechterhalten. Die Möglichkeiten und Grenzen der Aufnahme von Kommunikation bleiben zumindest insoweit offen, als nicht klar ist, ob an dieser Stelle Responsivität nur angemessen ist oder auch erzwungen werden kann bzw. welche Folgen Defizite haben. Die *postmetaphysische* Volkssouveränität ziehe sich in diese beiden Prozesse zurück. (Vgl. ebd. S. 64) In einem nächsten Schritt stellt Habermas das Entgegenkommen einer politischen Kultur heraus, mithin an Freiheit gewöhnter Bürger. Diese Tugenderwartung will er aber nicht überfrachten. Gleichwohl verweist er (ebd., S. 65f.) auf eine resonanzfähige politische Kultur, die die sensible Aufnahme öffentlicher Thematisierungen Seitens der institutionalisierten Strukturen verbürge. Fraglich bleibt, wie sich die Öffentlichkeit als zustimmungseinholende Instanz Relevanz in institutionalisierten Strukturen verschaffen kann oder ob sie einzig auf die Sensibilität und Resonanzwilligkeit der Institutionen verwiesen ist.

harmonische Ablauf dieser Setzung in Offenheit ist aber gebunden an ein *Einverständnis* gegenüber der Unterbrechung des Diskurses. Keinem Diskutanten kann zugemutet werden, ein relevantes Argument nicht erwähnt bzw. nicht gewürdigt zu belassen, da sich ansonsten ein Ergebnis, auch wenn nur temporär, realisieren würde, dessen legitimen Anspruch gerechtfertigte Zweifel konterkarierten. Auch die Mehrheitsregel entlastet den egalitären Anspruch nicht, denn die Mehrheitsregel besagt schlicht nur, dass sich eine Minderheit einer Mehrheitsentscheidung zu beugen habe. Aus der Mehrheitsregel folgt mitnichten ein Kriterium darüber, wie oder wann eine Diskussion zu beenden ist und eine Abstimmung zu erfolgen hat. Die Rechtfertigung der Unterbrechung und die Legitimität der Entscheidung bleiben offen.

Die Meinungs- und Willensbildung hat abschließend eine Klärungsfunktion in mehrfacher Hinsicht:

»Die politische Meinungs- und Willensbildung muß, hinausgehend über die pragmatische Frage, was wir im Hinblick auf konkrete Aufgaben tun können, in erster Linie drei Fragen klären: die der Kompromißbildung zugrundeliegende Frage, wie wir konkurrierende Präferenzen in Einklang bringen können, die ethisch-politische Frage, wer wir sind und wer wir ernstlich sein wollen und die moralisch-praktische Frage, wie wir gerechterweise handeln sollen.« (FuG, S. 222)

Aus der Abwägung dieser disparaten Ebenen entstehe ein autonomer Gesamtwillen. Die hier angedachte Gleichrangigkeit der Aspekte hatte Habermas zugunsten des *moralischen Diskurses* und dessen Bezug zur *Gerechtigkeit* verabschiedet. Im Sinne der rationalen *Begründung* bleibt der *moralische Diskurs* leitend. Kommen wir nun zu den drei Komponenten der Willensbildung: Der Öffentlichkeit, der Repräsentation und der Verfassung.

3.3.3.1 Die Öffentlichkeit – Bühne und Publikum

Die Öffentlichkeit erfüllt in der politischen Ordnung deliberativer Demokratie eine zentrale Funktion: »*Bisher war allgemein die Rede von der politischen Öffentlichkeit als einer Kommunikationsstruktur, die über ihre zivilgesellschaftliche Basis in der Lebenswelt verwurzelt ist. Die politische Öffentlichkeit wurde als Resonanzboden für die Probleme beschrieben, die vom politischen System bearbeitet werden müssen, weil sie andernorts nicht gelöst werden.*« (FuG, S. 435) Sie sei ein Sensorium, welches Probleme nicht nur wahrnehme und registriere, sondern filtere und verstärke.⁴⁷¹ Daneben kontrolliere sie die Problemverarbeitung des politischen Systems, ohne jedoch selbst Teil der Verarbeitung zu sein: Spannungen würden durch sie nur benannt und auf deren Lösung gedrungen. Wir hatten schon auf die schwierige Bestimmung des Verhältnisses von politischer Steuerung und Öffentlichkeit hingewiesen. Dabei war die Frage, wie konkret die Diskussion der Öffentlichkeit sein kann bzw., was dies für Implikationen für ihre Kontrollfunktion hat. »*Die Öffentlichkeit läßt sich am ehesten als ein Netzwerk für die Kommunikation von Inhalten und Stellungnahmen, also Meinungen beschreiben; dabei werden die Kommunikationsflüsse so gefiltert und synthetisiert, daß sie sich zu themenspezifisch gebündelten öffentlichen Meinungen verdichten.*« (FuG, S. 436) So werde über

471 Eine Übersicht der Funktionen der Öffentlichkeit bieten Rehg und Bowman (2002, S. 41f.).

kommunikatives Handeln ein sozialer Bezugsraum erzeugt, der Teil der Lebenswelt ist. Dabei laufen die Kommunikationsströme nicht wirr und quer, sondern geordnet ab:

»In der Öffentlichkeit werden Äußerungen nach Themen und zustimmenden bzw. ablehnenden Stellungnahmen sortiert; die Informationen und Gründe werden zu fokussierten Meinungen verarbeitet. Was derart gebündelte Meinungen zur öffentlichen Meinung macht, ist die Art ihres Zustandekommens und die breite Zustimmung, von der sie »getragen« werden.« (FuG, S. 437f.)

Was meint diese *Breite*⁴⁷²: Das Allgemeine, das Ganze oder Untereinheiten? Was bildet den Rahmen ihrer Geltung und ihrer Genese? Decken sich die Kreise des Zustandekommens, der *Zustimmung* und des Bezugs (des sozialen Raums)? Wenn die *Breite der Zustimmung* mit dem sozialen Raum konvergiert, fällt die Frage nur zurück auf dessen Grenzen: Einerseits ist der soziale Raum konkret angebunden und auf ein bestimmtes Kollektiv bezogen, gleichsam müssen sich seine Grenzen und die des Kollektivs nicht decken. Andererseits ist der soziale Raum ein Produkt *kommunikativen Handelns* und birgt universalistische Tendenzen.⁴⁷³ (Vgl. FuG, S. 436f.) Daneben wird der Anspruch an Anwesenheit durch die mediale Vermittlung entschärft (Zeitungen, Radio, Fernsehen, heute wohl auch Internet). Diese *entgrenzende* Loslösung von konkreten Bezügen entspricht wiederum dem Anspruch *kommunikativer Verflüssigung*: In Folge der Ausweitung der *Mitsprechenden* und *Mithörenden* müssen Inhalte *entkontextualisiert* und das Expertenwissen in allgemeinverständliche Informationen übersetzt werden. Diskurse der Öffentlichkeit dienen letztlich der Koordinierung *intersubjektiver Verständigung*, und müssen hierfür genuine Strukturen, Ressourcen und Verfahren bereitstellen.

Der Grad an rationaler Verarbeitung diverser Vorschläge, Informationen und *Gründe* bestimme das diskursive Niveau, wobei es nicht unbedingt um die *Herstellung einer Allgemeinheit* gehe, sondern um *formale Kriterien des Zustandekommens* (FuG, S. 438).⁴⁷⁴ Infolge der steigenden Komplexität hielte eine Professionalisierung und Arbeitsteilung Einzug:

»Sobald sich der öffentliche Raum über den Kontext einfacher Interaktionen hinaus ausgedehnt hat, tritt nämlich eine Differenzierung in Veranstalter, Redner und Zuhörer, in Arena und Galerie, in Bühne und Zuschauerraum ein. Die Akteursrollen, die sich mit Organisationskomplexität und Reichweite der Medien zunehmend professionalisieren und vervielfachen, sind mit differentiellen Einflußchancen ausgestattet. Aber

472 Auch an anderer Stelle bleibt das Maß von *Breite* unklar: »Gewiß sichert erst die breite Zirkulation von verständlichen, Aufmerksamkeit stimulierenden Botschaften eine hinreichende Inklusion der Beteiligten. Aber für die Strukturierung einer öffentlichen Meinung sind die Regeln einer gemeinsam befolgten Kommunikationspraxis von größerer Bedeutung.« (FuG, S. 438)

473 »Diese im *kommunikativen Handeln* gestiftete räumliche Struktur einfacher und episodischer Begegnungen kann in abstrakter Form für ein größeres Publikum von Anwesenden generalisiert und verstetigt werden.« (FuG, S. 437)

474 Der Verzicht auf die unbedingte Universalität, die nach Habermas vormals stets der Garant rationaler Akzeptabilität war, ist auffallend. Eine hypothetische Erklärung wäre, dass die Ebene der Öffentlichkeit selbst zwischen dem Konkreten und Abstrakten steht. Andererseits ist auch denkbar, dass für Habermas hier funktionale Aspekte im Vordergrund stehen, nicht mehr Legitimitätsorientierte.

der politische Einfluß, den die Akteure über öffentliche Kommunikation gewinnen, muß sich letztlich auf die Resonanz, und zwar die Zustimmung eines egalitär zusammengesetzten Laienpublikums stützen.« (FuG, S. 440)

Zwar bleibe das Publikum, das in der Öffentlichkeit *überzeugt* werden muss, von konstitutiver Relevanz, aus der Komplexität der Moderne folge aber die notwendige Auslagerung eines vormals allgemeinen Prozesses auf wenige *Berufene* bzw. professionalisierte Experten, die die kognitiv-intellektuelle Funktion der Aufbereitung übernehmen.⁴⁷⁵ War der Raum der Öffentlichkeit bislang egalitär und partizipativ, ist nun ein *Laienpublikum* in den Hintergrund getreten, das Ja/Nein-Stellungnahmen abgeben kann, aber nicht als *kreative* Ressource zur Verfügung steht.⁴⁷⁶ Das Publikum hört nur, es spricht nicht.⁴⁷⁷ Die Gruppe der *Berufenen* hat eine exponierte Stellung, wobei sich ihre Position und Funktion aus Quellen speist, die außerhalb der Öffentlichkeit liegen: Das externe Kriterium ist just die Annahme eines Sachverständes, einer Expertise, die sich nicht in einem öffentlichen Diskurs kommunikativ bilden, sondern äußeren Status und Qualitäten entstammen. So wirken hier nicht nur *einfache* Interessenvertretungsgruppen der Zivilgesellschaft, sondern auch professionelle Verbände, Parteienvertreter und Experten sowie Sachverständige.⁴⁷⁸

Die *Zivilgesellschaft* markiert ebenso eine genuine Struktur: Sie sei unterhalb institutionalisierter Akteure wie Parteien zu verorten und bezeichne Gruppierungen (Bewe-

475 Eine Vermutung ist, dass hier die skeptische Deutung des *Massenpublikums*, welches sich unpolitisch und unkritisch auf seinen privaten Konsum zurückzieht und sich den Vorgaben massenmedialer Deutungen unterwirft, durchschlägt, die Habermas (1996b) im *Strukturwandel der Öffentlichkeit* darlegte. (Zur Übersicht siehe Marxsen, GuM, S. 221 – 225) Das gleiche Argumentationsmuster wiederholt sich in den Repräsentantendiskursen.

476 Gleichwohl die Legitimität des Prozesses daneben von der *Breite der Eingaben* abhängt, welches wiederum auf den Aspekt egalitärer Beteiligung abstellt. (Vgl. HdD, S. 131) Aufschlussreich wäre an dieser Stelle einer Untersuchung, die sich den getrennten öffentlichen Sphären unter den Bedingungen neuer digitaler Möglichkeiten widmet, mithin der professionellen Sphäre der medialen Aufbereitung von Journalisten und dem Publikum, dessen Rezeption und Reaktion. War die Beteiligungsschwelle mit Leserbriefen und Hörerfragen noch recht hoch, scheinen Foren, Blog und ein breites Feld anderer Kanäle neue Möglichkeiten (und Risiken) der Teilnahme zu bieten. Daneben scheint ein weiterer beachtenswerter Punkt, dass sich infolge der Pluralität von Informationsquellen sich Medien mit ständigem Widerspruch, Kontrolle, Zweifeln und teils auch Angriffen konfrontiert sehen. Offenkundig wurde diese Kluft in der Bewertung der Person und der Politik des russischen Präsidenten im Jahre 2014/15. Eine dieses Phänomen reflektierende Aktualisierung von Öffentlichkeit, Medien und Welterschließung in theoretischer wie praktischer Hinsicht könnte hier meines Erachtens vieles erhellen.

477 Das stimmenlose Publikum kann nur hören, ist gleichsam hörig und gehorsam, es gehört sich nicht selbst, eben weil es nicht über sich selbst *bestimmen* kann. Diese Marginalisierung, dieser Paternalismus und diese Verweisung in eine passive, unpolitische und unemanzipierte Position steht Habermas Gesamtansatz fremd gegenüber.

478 Die Reputationsquellen der letzteren begründen sich nicht innerhalb der Öffentlichkeit, dennoch kommt ihnen die Kompetenz und Aufgabe zu, die öffentliche Meinung zu bilden und sie dem Publikum zu präsentieren Siehe dagegen die Öffentlichkeit als Resonanzboden. (Vgl. KG, S. 214) Um als Artikulationsraum sozialer und politischer Ungerechtigkeit zu dienen, muss die Öffentlichkeit frei von hierarchisierenden Strukturen sein.

gungen, Verbände usw.), die eben nicht nach strategischen Imperativen handelten, sondern entsprechend der *kommunikativen Vernunft* verständigungsorientiert.⁴⁷⁹ An dieser Basis würden nun Probleme formuliert, diskutiert und in die Öffentlichkeit getragen, die sich in lebensweltlichen Zusammenhängen von Bürgern ergäben, deren Artikulation aber nicht über etablierte Verfahren möglich sei.⁴⁸⁰ (Vgl. Marxsen GuM, S. 216 – 220) Die *Zivilgesellschaft* würde Stimmungen an die Öffentlichkeit *weiterleiten*: Was nun dieser Prozess im Detail kennzeichnet, ob es Reibungspunkte zwischen beiden Ebenen oder Hemmschwellen der Rezeption zivilgesellschaftlicher Resonanzweitergabe gibt, bleibt offen.⁴⁸¹

*

Es gilt Ebenen zu trennen: Aus empirischer Perspektive macht es Sinn, die Öffentlichkeit als Ort zu beschreiben, an dem Funktionsträger politischer und sozialer Eliten Überzeugungs- und Vermittlungsarbeit leisten. Aus Sicht der *deliberativen Demokratietheorie*, die die Öffentlichkeit als Ort *kommunikativen Handelns* und egalitärer Diskurspraxen begreift, ist hingegen die hierarchisch-funktionale Distinktion problematisch. Allein die Spaltung in Sprechende und Zuhörende ergibt in Anbetracht der kommunikativen Logik kaum Sinn, hebt sie doch die *Intersubjektivität* auf. Habermas disqualifiziert die politische Teilnahme der Bürger, die weder ein Amt begleiten noch politische Funktionen übernehmen, obwohl es in der Öffentlichkeit gerade darum gehen sollte. Das Publikum wird in eine passive Position gedrängt, seine Funktion ist es, *überzeugt* zu werden.⁴⁸² Die *verflüssigte* und *entgrenzte Macht* der Kommunikationsteilnehmer bezieht sich nunmehr auf ein Abwägen, das einzig den Meinungen von Sachverständigen und Experten, professionellen Akteuren und Lobbyisten zustimmt oder nicht. Habermas könnte ebenso darauf verweisen, dass das passive Publikum noch auswählen kann, aber auch dann bleibt die Problematik bestehen, die sich in Folge der Bindung an externe Quellen wie der Expertise ergibt: Es ist die alte Frage, ob ein Publikum, das die Sachlage nicht versteht und auf eine externe, professionalisierte Instanz zurückgreifen muss, den Sachverstand aufzubringen vermag, diverse Expertenmeinungen abzuwägen.⁴⁸³ Die Objektivität und Neutralität sachverständiger Expertise wiederholt den idealen Anspruch eines

479 Siehe auch Palazzos (2002, S. 66 – 73, bes. S. 70) Ausführungen über die politische Einbettung zivilgesellschaftlicher Strukturen bei gleichzeitiger Trennung der Sphären.

480 Wenn wir davon ausgehen, dass der höhere Grad an Organisation, Spezialisierung und Wirkmächtigkeit durch Abgrenzung von der breiten Öffentlichkeit erlangt wird, bleibt offen, wie Kriterium der Verallgemeinerbarkeit der öffentlichen Impulse eingeholt werden könnte. Es überlagern sich strategisch-instrumentale, funktionale und kommunikativ-vernünftige Aspekte.

481 Siehe auch Thumfart (2009, S. 88ff.). Nach Marxsen (GuM, S. 220 – 237) ist die Möglichkeit zivilgesellschaftlicher Einflussnahme empirisch sehr beschränkt. Er verweist dabei auf Limitierungen durch eine ökonomische Überlagerung medialer Praxen, Verzerrungen durch ökonomische und soziale Hierarchien sowie Machtverluste parlamentarischer Körperschaften.

482 Das Publikum kann keine Ansprüche oder Forderungen formulieren: Seine Autorität reduziert sich auf ein passives Zulassen.

483 Wenn wir nun zugestehen würden, dass Experten Sachfragen eben verständlich vermitteln könnten, hätten wir nur ein Problem gewonnen: Das Laienpublikum müsste dann zusätzlich die rhetorische von sachlichen Ebenen trennen.

wissenschaftlichen Zugangs, dessen Unabhängigkeit allerdings kaum aufrecht zu erhalten ist.⁴⁸⁴ Wenn wir die Trennung in Publikum und Diskursteilnehmer zulassen, dann ist die duale Rolle des Zuhörers *und* Sprechers hinfällig. Unter diesen Bedingungen wird es gleichsam schwierig, die konstitutive Responsivität *deliberativer Demokratie* zu gewährleisten. Der Sprechende muss dann nicht mehr Betroffener sein, nicht alle Betroffenen können teilhaben.⁴⁸⁵ Wenn die Rollen auseinanderfallen, ist zuletzt auch die Rezeption sozialer Problemlagen gefährdet.⁴⁸⁶

Trotz ihrer Beschlagnahme durch institutionalisierte politische Akteure⁴⁸⁷ und ihre Überformung durch externe Kräfte⁴⁸⁸ müsse die Öffentlichkeit *flexibel* bleiben: Um als Orientierung zu dienen, muss sie auf immer neue Interpretationsmustern reagieren können, ansonsten könnten Erfahrungen keine Sinnbezüge zugewiesen werden und die Individuen, die auf die Öffentlichkeit zur Interpretation von Interessen und Erfahrungen angewiesen seien, erlebten (im schlimmsten Fall) Krisen ihres Weltverständnisses. (Vgl. FuG, S. 444) Als *Sinnraum* bedarf die *Öffentlichkeit* demnach der Offenheit ihrer Resonanz.⁴⁸⁹ Die Produktion von *Sinn* kann nicht bewusst oder intendiert gesteuert werden:

484 Kurzum überschneiden sich im negativen Falle die Sphären: Die *soweit als möglich* eingeholte Neutralität und Objektivität wissenschaftlicher Positionierung verliert in ihrer politischen Verwendung jeden Anschein der Fehlbarkeit, der Uneindeutigkeit, des Versuchs. In der Politik dient die Wissenschaft einem Zweck, eben der Begründung einer Absicht, eines Ziels, und muss daher ihre unbedingte Geltung beanspruchen. Im positiven Falle berücksichtigen beide Sphären in ihren Bezügen die jeweilige Eigenart und machen die möglichen Risiken und Fehler der Übertragung öffentlich. Ein Negativbeispiel scheint die erste Atomendlagersuche zu sein, ein Positivbeispiel die öffentliche Schlichtung rund um das Bahnprojekt Stuttgart 21.

485 »Die politische Öffentlichkeit kann ihre Funktion, gesamtgesellschaftliche Probleme wahrzunehmen und zu thematisieren, freilich nur in dem Maße erfüllen, wie sie sich aus den Kommunikationszusammenhängen der potentiell Betroffenen bildet.« (FuG, S. 441)

486 Die angenommene Personalunion wiederholt die beiden Autonomieformen: »Zwischen Staatsbürgern als den Trägern der politischen Öffentlichkeit, und den Gesellschaftsbürgern besteht eine Personalunion, weil diese in ihren Komplementärrollen [...] den spezifischen Anforderungen und Fehlleistungen der entsprechenden Leistungssysteme in besonderer Weise ausgesetzt sind.« (FuG, S. 442) Die Verarbeitungskanäle setzen zunächst an der privaten Verarbeitung an und orientierten sich anhand der Lebenswelt. An diese Perspektive docken dann die Perspektiven einer gemeinsamen, also geteilten, Lebenswelten mit anderen Lebensgeschichten an und überführen die zunächst private Verarbeitung in einen intersubjektiven Kontext. »Die Kommunikationskanäle der Öffentlichkeit sind an die privaten Lebensbereiche – an die dichten Interaktionsnetze von Familie und Freundeskreis wie auch an die loseren Kontakte mit Nachbarn, Arbeitskollegen, Bekannten usw. – angeschlossen, und zwar so, daß die Raumstrukturen einfacher Interaktionen erweitert und abstrahiert, aber nicht zerstört werden.« (FuG, S. 442) Dennoch bleibt die Frage, was denn auf dieser Ebene verarbeitet wird.

487 »Das politische System, das für publizistische Einflüsse empfindlich bleiben muß, ist über die Betätigung politischer Parteien und die Wahlberechtigung der Staatsbürger mit Öffentlichkeit und Zivilgesellschaft verschränkt.« (FuG, S. 445)

488 Öffentlichkeit werde »von Massenmedien und großen Agenturen beherrscht, durch Institutionen der Markt- und Meinungsforschung beobachtet und mit der Öffentlichkeitsarbeit, Propaganda und Werbung der politischen Parteien und Verbände überzogen« (FuG, S. 444).

489 »Resonanzfähige und autonome Öffentlichkeiten dieser Art sind wiederum angewiesen auf eine soziale Verankerung in zivilgesellschaftlichen Assoziationen und auf eine Einbettung in liberale Muster der politischen Kultur und Sozialisation, mit einem Wort: auf das Entgegenkommen einer rationalisierten Lebenswelt.« (FuG, S. 434)

Sinn sei eine *Limesgröße gesellschaftlicher Spontanität* (FuG, S. 434), ein ebenso prekärer wie integrativer *Fundus* sozialer Koordination. Problematisch ist hierbei, dass Habermas die Sprecherfunktion der Öffentlichkeit von systemtragenden Akteuren ausführen lässt, deren Aufgabe aber nicht die Wahrung eines feinen Sensoriums ist, sondern das *Überzeugen*.⁴⁹⁰ Die Öffentlichkeit steht zwischen einer Bestimmung als Ausdrucksort sozialer und politischer Selbstverständnisse sowie der Transformationen derselben, und einer Bestimmung als Aktionsraum *hegemonialer Kräfte*, zwischen der Bestimmung als freilaufendes, unorganisierbares, unkontrollierbares und unabschließbares *kommunikativen Handeln* und einem funktional-pragmatischem Anspruch, nachdem die Öffentlichkeit als partizipative, kontrollierende, kreative und Resonanz erzeugende Instanz eine zentrale politische Aufgabe im *Input* zu versehen habe.⁴⁹¹ Die Einbettung zivilgesellschaftlicher und professioneller Komponenten dient der Wahrung des zweiten, funktionalen Aspekts, gleichsam bleiben auch sie in Spannung zur ersten Auslegung.⁴⁹² Die Begriffe

490 Den Kräften des Status quo widerstrebt es, sich zu transformieren und auf äußere Impulse einzugehen, vielmehr müssen die Hörenden von ihrer Sicht überzeugen, ihrer Wahrnehmung, Legitimität und Geltung. Systemtragenden Akteuren, die also bei Veränderungen Verluste zu befürchten haben, ist kaum kreatives Potential noch eine entsprechende Responsivität attestierbar.

491 Auch Lieber verweist auf die Spannung zwischen Offenheit und Abschliefung: »Bei der Beantwortung der Frage, ob denn die Vorstellung eines normativen Vorrangs der Peripherie gegenüber dem Zentrum überhaupt realistisch ist, wird nämlich deutlich, dass Habermas diesen Vorrang im Regelfall der Praxis gar nicht für erforderlich hält. Es steht dann plötzlich dem normativen Anspruch einer Übersetzung der Verschränkungsthese, demzufolge die autonomen Öffentlichkeiten alleine die Legitimität des Rechts tragen sollen, ein soziologisches Konzept gegenüber, in dem es für ausreichend gehalten wird, wenn die autonomen Öffentlichkeiten die Fähigkeit behalten, in gelegentlichen Ausbrüchen neue Probleme zu artikulieren und in das politische System einzuspeisen, das normalerweise nach eigenen und in sich geschlossenen Routinen verfährt.« (DVFG, S. 91)

492 Habermas führt daneben noch eine weitere Bestimmung der Öffentlichkeit, ihrer Position und Funktion, ein, die wiederum mit einer Differenzierung zweier Bereiche einhergeht. Bindende politische Entscheidungen müssen ihren Anfang in der Peripherie nehmen, um dann über Schleusen ihren Weg in den Kernbereich zu gehen. Nur so sei eine administrative Verselbstständigung auszuschließen. (Vgl. FuG, S. 430ff.) Der politische Kernbereich arbeite routinengesteuert und sei für Abweichungen nicht ausreichend sensibel. Also müsse die Peripherie gesellschaftliche Integrationsprobleme aufspüren und thematisieren können, und so die Routine stören: »Die Erwartungen richten sich an deren Fähigkeit, gesamtgesellschaftliche Probleme wahrzunehmen, zu interpretieren und auf eine zugleich Aufmerksamkeit erregende und innovative Weise in Szene zu setzen.« (FuG, S. 434)

Die Trennung einer *schwachen* (unorganisierten, breiten) von einer *starken* (institutionalisierten) *Öffentlichkeit*, die Habermas von Fraser übernimmt, führt nur dann konzeptionell weiter, wenn deren Beziehung vor allem in Hinsicht des demokratischen Anspruchs geklärt wäre. Gerade dieser Bezug bleibt aber offen, wie auch Baynes (2002, S. 18f.) moniert. Habermas' Anlehnung an die Arbeit Peters über die *Integration von Gesellschaften* schafft auch nur begrenzt Klarheit: Nach dem Modell müsse ein exekutierendes Zentrum von einer aufladenden Peripherie getrennt werden, wobei beide Ebenen mehrere Akteure einbegreifen und nach Mechanismen entsprechend dem funktionalen Schwerpunkt verfahren. Liefere die eine Ebene die Bindung von Entscheidungen, erbringe die andere Ebene Legitimität. Dem somit entstanden Anspruch an politische Prozesse, Legitimität nur im Durchlauf der peripheren Kommunikationsflüsse zu generieren, wird die Strukturierung der Arbeitsweise des Zentrums nach Routinen zur Seite gestellt. Problemverarbeitung laufe im Normalfall nach Routinen ab, in Krisen könnten diese aber aufgebrochen und (demokratisch normativ) hinterfragt werden. Habermas meint, noch zwei weitere Annahmen einführen zu müssen: Die Peripherie sei zum einen fähig, Integrationsprobleme wirksam, also krisenauslösend, in

das Zentrum zu tragen, und zum anderen geht Habermas davon aus, der Anlass zu einer solcher Problematisierung würde sich oft ergeben. Auffällig ist zum einen, dass Habermas hier eine abgekoppelte Institution einführt, auf die sich der Bürger kaum positiv-autonom beziehen kann. Wenn Zwang aber nur als Selbstbindung noch einen Platz haben darf, muss Habermas die Ablösung des Zentrums begrenzen.

Es reicht hier nicht hin, diesen Konnex über Integrationskrisen herzustellen, denn damit fehlte eine positive Verknüpfung der Bestimmungen des Zentrums und der Peripherie. Im Falle des Rechts ist der Zwang legitim, eben weil der Bürger die letzte, souveräne Instanz ist und das System der Rechte und die Verfahren der Rechtsfindung auf ihn verweisen. Zum anderen irritiert, dass hier das Lebenswelt/System-Modell umgekehrt wird: Bislang griffen systemische Imperative auf die Lebenswelt aus und kolonisierten sie, hier dreht es sich um. Die Lebenswelt greift auf die Systemintegration aus und macht diese von sich (teilweise) abhängig. Gemäß dem bisherigen Modell müssten die Systemimperative ausgreifen und die lebensweltliche Verarbeitung überformen. Voraussetzung der veränderten Konstruktion ist die Verpflichtung des Zentrums auf Legitimationseinholung. Dieser normative Horizont steht dem funktionalen Modell entgegen, nach welchem das Zentrum primär für Stabilität zu sorgen habe. Die konzeptionelle Veränderung führt also zu einer normativen Aufladung des Systems, mithin des Zentrums, und damit zu Beeinträchtigungen der komplexitätsreduzierenden Funktion.

Nach Scheuerman (2002, S. 73) gibt es noch andere Verschiebungen: Die Funktion der Problemwahrnehmung und Thematisierung, die nach dem Modell der starken und schwachen Öffentlichkeit bei der Zivilgesellschaft verblieb, sei nun zum Parlament übergegangen. Dagegen sei die Problemverarbeitungs-kompetenz vom Parlament hin zur Administration gewandert. Daneben führt Habermas hier ein *Trust-Modell* im Sinne Fraenkels ein: Das Zentrum lenkt im Namen der Bürger die politischen Geschäfte, die eigentliche Souveränität verbleibt aber bei der Peripherie und wenn diese wahrnimmt, dass das Zentrum nicht mehr in ihrem Sinne spricht, entbindet sie das Zentrum von dessen Programmierungsaufgabe und speist das System selbst. Eine Fehlstellung ergibt sich aufgrund der punktuellen Anlage dieses krisenbedingten Eingriffs und der Auszeichnung der permanenten Öffentlichkeit mit einer demokratischen Qualität. Es bleibt offen, wie die qualitative Aufnahme von programmatischen Eingaben der politisch-emanzipierten Öffentlichkeit sichergestellt wird, haben wir es doch mit einer geschlossenen, selbststeuernden Instanz zu tun, welche die Entscheidungen trifft. Habermas beschreibt das Zentrum ähnlich dem politischen System Eastons: Auch bei ihm ist es funktional ausgerichtet, auf Effizienz bedacht usw.: Habermas geht implizit davon aus, dass die Schleusen und Kanäle des Zentrums zur Reduktion und Komprimierung des *Inputs* dienen, wobei er zugleich nicht auf einen Anspruch demokratischer Normativität verzichten will. Weiterführend zu den Konzepten Frasers und Peters, deren Einarbeitung in Habermas' Ansatz und den sich ergebenden Komplikationen ist eine Arbeit Scheuermans (2002, S. 66 – 75). Nach Rehg und Bohman (2002, S. 36 – 41) Rekonstruktion muss Habermas' Argumentation hier als Reaktion auf Komplikationen des normativen Anspruchs und der sozialen Komplexität gesehen werden. Das Verhältnis zwischen den Elementen *Deliberation*, *Entscheidungsfindung* und *Bürger-schaft* sei in der Folge angespannt und um es zu lösen, entwickle Habermas das Modell zweier Wege einer inklusiven und einer exklusiven Sphäre. Weiter unterteilen sie die Reaktion Habermas' in drei Typen von Pluralismus, nämlich die *Pluralität prozeduraler Rollen* – hierin fällt die Unterscheidung zwischen schwacher und starker Öffentlichkeit sowie die zwischen Zentrum und Peripherie –, die *Pluralität diskursiver Perspektiven* und die *Pluralität substantieller Meinungen und Argumente*. Habermas verorte die *öffentliche Vernunft* in *diskursiven Strukturen*, die die Öffentlichkeit mit der Gesetzgebung verbänden. Im weiteren Verlauf fragen die Autoren aber weniger nach demokratietheoretischen Verknüpfungen als nach idealisierten Vorannahmen *sozialen* und *kommunikativen Einverständnisses*. Die Absicht ihrer Untersuchung ist, Habermas' hohen Anspruch öffentlicher Diskursivität darzulegen sowie einen fehlenden Zugang zu den Erfordernissen zeitgenössischen Wertpluralismus und dessen deliberativ-politischer Verarbeitung zu kritisieren. Weil Habermas' Anspruch zu hoch wäre, er von einer konsensualen *Einstimmigkeit* ausginge, die über rationale Pro-

der *Öffentlichkeit* und der *Zivilgesellschaft* finden mannigfaltigen Anschluss in Debatten, wir begnügen uns mit dem Referierten.⁴⁹³

3.3.3.2 Die Repräsentation – Professionalisierung der Demokratie

Die *Repräsentation* dient Habermas dazu, disparate funktionale Bedingungen und normative Ansprüche der Volkssouveränität zu vermitteln.⁴⁹⁴ (Vgl. FuG, S. 222) Diese Struktur taucht dabei recht unvermittelt im Gedankengang in der Besprechung des demokratischen Verfahrens auf: Die Abgeordneten sollen nach bestimmten Maßstäben gewählt werden und hätten dann die Aufgabe, Kompromisse auszuhandeln. *Alle Betroffenen* müssten wählen können, da ansonsten Einfluss verloren ginge und die Interessen nicht gleichgewichtet zur Geltung kämen. Eine *vollständige* Repräsentation würde aber deren Komplexitätsreduktion aufheben. Was also ist die Funktion von Repräsentation und wie wird sie demokratisch legitimiert? Es ist die Frage, wer, für was, wie, wann und von wem gewählt wird. Manifestiert sich in der Repräsentation eine eigenständige politische Qualität oder eine funktionale Struktur der Übersetzung, bildet sie eine eigene Diskursart aus oder dockt sie an bestehende Formen an, besteht sie in keinem, beiden oder in Mischverhältnissen dieser Aspekte?

Wie auch Habermas sieht, macht eine Wahl von Abgeordneten als Stellvertreter *diskursiver Verständigung* wenig Sinn, da die Rechtfertigung vom Einzelnen geleistet werden muss und sich die *vernünftige Kommunikation* nicht in exklusive Kreise absondern kann. Indirekt weist Habermas der Repräsentation dennoch einen eigenen Diskurs zu, der in enger Beziehung zum *ethisch-politischen Diskurs* steht, also jenem Diskurs eines Kollektivs um einen Entwurf im Geworfensein. In derartigen Ansinnen der Selbstvergewisserung könne es keine *Unbeteiligten* geben, hier sei keine Delegation bzw. Repräsentation möglich, aber dennoch müssten diese aufgrund *technischer Gründe*⁴⁹⁵ *repräsentativ geführt* werden. In der Repräsentation würde nur ein *Fokus ausgebildet* werden, ein *organisierter Mittelpunkt*, keine genuine Stellvertretung anstelle öffentlicher Beteiligung. Grundsätzlich will Habermas zwar eine allgemeine Teilnahme gewährleisten, da dies aber nicht möglich sei, bedürfe es einer spezialisierten Instanz:

»Repräsentativ geführte Diskurse können dieser Bedingung einer gleichmäßigen Teilnahme aller Angehörigen nur genügen, wenn sie durchlässig, sensibel und aufnahmefähig bleiben für die Anregungen, die Themen und Beiträge, Informationen und

zesse hergestellt würde, könne sein Ansatz nur ungenügend mit *realer* sozialer Komplexität umgehen. Offenkundig verweist diese Diskussion auf das universalpragmatische Fundament und dessen Überzeugungskraft.

493 Siehe zum Beispiel die Arbeiten von Wingert und Günther (2001), Jessen, Reichardt und Klein (2004), Adloff (2005), Heidbrink (2006), (München) 2010 sowie Schmitt und Vonderau (2014). Verbreitet sind ebenso empirische Studien.

494 Auch an anderer Stelle stellt Habermas (HdK, S. 327f.) die Notwendigkeit vermittelnder Instanzen heraus, so sei eine unmittelbare Herrschaft des Volkes über sich ausgeschlossen, zumindest im gewaltenteiligen Verfassungsstaat. Die Volkssouveränität sei vielmehr prozedural verflüssigt.

495 Was nun diese Gründe sind, bleibt leider offen. Gerade vor dem Hintergrund der Universalpragmatik scheint mir die klassische Begründung der Repräsentation zumindest einer entsprechenden Reformulierung bedürftig.

Gründe, die ihnen aus einer ihrerseits diskursiv strukturierten, also machtvordünn-ten, basisnahen, pluralistischen Öffentlichkeit zufließen.«⁴⁹⁶ (FuG, S. 224)

Repräsentation hat nur dann eine Funktion wie einen Sinn, wenn sie filtert, konzentriert und akzentuiert. Mit diesem funktionalen Aspekt beschneidet sie den öffentlichen Diskurs, nur durch eine Beschränkung des materiellen und personellen *Inputs* kann sie ihre Aufgabe erfüllen: Die *Eingrenzung* der Repräsentation reibt sich an der *Entschränkung* der diskursiven Öffentlichkeit. Der Responsivitätsgedanke, der klassischerweise mit dem Repräsentationsbegriff verknüpft ist, soll die Brücke bilden. In Folge der funktionalen Notwendigkeit moderner Gesellschaften sei der Einzelne überfordert und müsse es zulassen, politische Prozesse in ein professionalisiertes System abzugeben. Gleichwohl bleibt die Bildung *kommunikativer Macht* an die Berücksichtigung *aller Betroffenen* gebunden. Auch wenn dies im Falle der *öffentlichen Diskurse* unproblematisch ist, tritt in der Übersetzung hin zu repräsentativen Prozessen aber ein Defizit auf, dem Habermas mit der Responsivitätsforderung begegnet: Nur wenn die Öffentlichkeit Anregungen produziert, an deren Zustandekommen *alle* Betroffenen beteiligt seien, und der Repräsentationsdiskurs wiederum responsiv auf die Impulse reagiere und die zugleich die Performanz der Transformation absichere, erlaube dies eine Vermittlung. Die Einholung des Allgemeinen muss die Repräsentation also indirekt über die Anbindung an öffentliche Diskurse einholen.

496 Die repräsentativen Diskurse haben in ihrer Funktion als Resonanzkörper eine ähnliche Funktion wie die Öffentlichkeit: »Das *deliberative Modell* begreift die politische Öffentlichkeit als Resonanzboden für das Aufspüren gesamtgesellschaftlicher Probleme und zugleich als diskursive Kläranlage, die aus den wildwüchsigen Prozessen der Meinungsbildung interessenverallgemeinernde und informative Beiträge zu relevanten Themen herausfiltert und diese »öffentlichen Meinungen« sowohl an das zerstreute Publikum der Staatsbürger zurückstrahlt wie an die formellen Agenden der zuständigen Körperschaften weiterleitet.« (HdD, S. 92f.) Die Meinungen der Öffentlichkeit müssen noch durch zwei weitere Instanzen durchgeleitet werden, um gesetzgeberische Wirksamkeit zu erlangen: Durch die Repräsentantendiskurse und die Administration. Die Frage ist, was zu der öffentlichen Meinung hinzukommt und wie diese Veränderung Seitens der Öffentlichkeit verstanden wird. Letztlich ist es wieder die Frage, wie bewusst und konkret der Willen ist.

Daneben ist auch die Massenkommunikation resonant gegenüber dem Publikum. (Vgl. ebd., S. 108) Auf welcher Ebene nun Stellungnahmen erarbeitet werden (Öffentlichkeit, Massenkommunikation, Publikum, Diskurse verschiedener Ebenen), bleibt offen, ebenso wie deren Verhältnis zur konkreten Willensbildung. (Vgl. ebd., S. 112) Die Öffentlichkeit hat einen *nationalen* Bezugspunkt (Vgl. ebd., S. 107): Sie rekurriert auf die Willens- und Meinungsbildung eines politischen Gemeinwesens. Aus dieser Anbindung an einen Grundzug ethisch-politischer Diskurse erklärt sich auch die Vorsicht, mit der sich Habermas auf das neu entstehende virtuell-entgrenzte Forum bezieht (ebd., S. 110f.): Dieses kommt zwar einerseits seinem Anspruch nach Allgemeinheit und Verflüssigung nach, andererseits hat es keine Anbindung an das Konkrete. Der Wille, der sich bilden könnte, kann nicht wirken. Aus dieser Exklusivität der Öffentlichkeit wird auch verständlich, warum Öffentlichkeiten nicht verschmelzen, zum Beispiel die französische und die deutsche: Ihr Bezugspunkt in der positiven Autonomie kann nicht zusammenfallen. Interessanterweise fordert Habermas im Falle der EU, dass sich die Öffentlichkeiten *für einander* öffnen sollten und – zumindest im ersten Schritt – keine EU-Öffentlichkeit. Die Trennung der Öffentlichkeit infolge der Positivität müsste noch anhand der diskursbedingten Unkonkretheit, also dem Allgemeinheitsanspruch nach, begründet werden.

Auch im Falle von *moralischen Diskursen* sei es funktional geboten, eine *advokatorische* Ebene einzuführen: Aufgrund der Unwahrscheinlichkeit ihres Zustandekommens bedürften *moralische* Begründungsfragen einen zugeschnittenen Diskurs. (Vgl. FuG, S. 224) Wir rufen uns kurz in Erinnerung, dass ein *moralischer Diskurs* nur dann gilt, wenn es ein *Einverständnis* vorliegt, bis dahin hätten die *alle* Beteiligten ein Veto-Recht.⁴⁹⁷ Diese Bedingung der Verallgemeinerbarkeit wird nun von Habermas durch einen Anspruch der Pluralität von Repräsentanten abgelöst.⁴⁹⁸ Die Verallgemeinerung wird somit nicht mehr als eine faktisch durch einen allgemeinen Diskurs geleistet, sondern durch eine *hypothetische* Verallgemeinerung der Repräsentation und einen institutionellen Konnex eingeholt. Repräsentiert werde dabei nicht *ein Demos*, vielmehr werde eine *institutionalisierte Meinungs- und Willensbildung mit der informellen Meinungsbildung in kulturell mobilisierten Öffentlichkeiten strukturalistisch gekoppelt*:

»Wenn sich die kommunikativ verflüssigte Souveränität der Staatsbürger in der Macht öffentlicher Diskurse zur Geltung bringt, die autonomen Öffentlichkeiten entspringen, aber in Beschlüssen demokratisch verfahrenender und politisch verantwortlicher Gesetzgebungskörperschaften Gestalt annehmen, wird der Pluralismus der Überzeugungen und Interessen nicht unterdrückt, sondern entfesselt und in revidierbaren Mehrheitsentscheidungen wie in Kompromissen anerkannt. Die Einheit einer vollständig prozeduralisierten Vernunft zieht sich dann nämlich in die diskursive Struktur öffentlicher Kommunikation zurück. Sie gesteht keinem Konsens Zwanglosigkeit und damit legitimierende Kraft zu, der sich nicht unter fallibilistischem Vorgehalt und auf der Grundlage anarchisch entfesselter kommunikativer Freiheiten einspielt. Im Taumel dieser Freiheit gibt es keine Fixpunkte mehr außer dem des demokratischen Verfahrens selbst – eines Verfahrens, dessen Sinn schon im System der Rechte beschlossen ist.«⁴⁹⁹ (FuG, S. 228f.)

Die Positionierung des *repräsentativen Diskurses* bleibt heikel, da er sich aus zwei Quellen, dem *öffentlichen Diskurs* und einem funktionalen Imperativ, speist. Diese beiden Aspekte sind zu trennen nach Personenkreis und Kommunikationstyp, nach Status, Modus und Funktion. »*Der politische Ausgleich von Interessen erfordert die Wahl von Delegierten, die mit Aufgaben der Kompromißbildung beauftragt werden; der Wahlmodus muß für eine faire Vertretung*

497 Die Fürsprache hat insofern keinen Sinn, als im vernünftigen Diskurs kein Akteur für den anderen Sprechen kann.

498 »*Repräsentation kann hier [gemeint sind moralische Diskurse – TB] nur heißen, daß mit der Wahl der Abgeordneten für ein möglichst breites Spektrum der zu erwarteten Deutungsperspektiven unter Einbeziehung des Selbst- und Weltverständnisses marginaler Gruppen gesorgt wird.*« (FuG, S. 225) Damit fängt sich Habermas das klassische Problem der Repräsentation ein: Die Repräsentation steht zwischen der Abbildung des *Vielen* und der Ermöglichung einer höherstufigen Verarbeitung. Letztere dient und legitimiert die Außerkraftsetzung des Anspruchs der Abbildung. Wenn die Pluralität das Problem politischer Handlungsfähigkeit ist, scheint die Forderung deplatziert, eine möglichst plurale Stimmenvielfalt der repräsentativen Diskurse zu erwarten.

499 Gleichwohl warnt Habermas vor den Gefahren eines infiniten Regresses permanenter und sich selbst entleerender Reflexion. Die Philosophie müsse *Halt finden* in Fragen, die *aus dem Leben auf sie* zu käme. (Vgl. E V, S. 10)

und Aggregation von gegebenen Interessenlagen und Präferenzen sorgen.«⁵⁰⁰ (FuG, S. 225) Was meint hier der *Kompromissauftrag*? Folgt dieser aus der elektoralen Struktur oder wird dieser Auftrag von den Wählenden übertragen? Für letzteres spricht, dass die öffentliche Meinung eine Kontrollinstanz bleibt. Diese Ebene bleibt eine Zwischenwelt, die Anteile der *kommunikativen Macht* sowie des politisch-strategischen Subsystems mit sich führt: Interessen werden vor dem Hintergrund der Öffentlichkeit kompromissorientiert austariert.⁵⁰¹ In ihrer Ausgleichsfunktion bleibt die Repräsentationsinstanz auf die Öffentlichkeit und die *politische Kultur* verwiesen.⁵⁰² So solle sich der Rechtsstaat als Autonomieform in der *Geschichte einer Nation von Staatsbürgern* und deren *Motiven und Gesinnungen* inkorporieren.⁵⁰³ (Vgl. FuG, S. 226)

Kommen wir zurück zum *Taumelnden*, der sich am *Geländer* (Arendt) des demokratischen Verfahrens stützt. Es ist jenes Verfahren, in welchem sich Allgemeines und Konkretes vereinigen:

»Die rechtliche Zählung naturwüchsiger politischer Gewalt darf nicht als Disziplinierung einer in ihrer Substanz unbeherrschbar kontingenten Willensmacht begriffen werden. Sie löst diese Substanz auf und überführt sie eine »Herrschaft der Gesetze«, in der sich allein die politisch autonome Selbstorganisation der Rechtsgemeinschaft ausdrückt.« (FuG, S. 231)

-
- 500 »Denn am Ende sind nur die manifesten Gründe mit institutionellen Folgen verknüpft, die für die Mehrheitsbildung und Entscheidungsfindung innerhalb der politischen Körperschaften relevant werden. Im Hinblick auf die politischen Folgen »zählen« alle und nur die Themen, Stellungnahmen, Informationen und Gründe, die in die anonymen öffentlichen Kommunikationskreisläufe Eingang finden und zur kognitiven Motivation irgendeiner (mit staatlicher Gewalt implementierten) Entscheidung beitragen – sei es unmittelbar Stimmabgabe von Wahlbürgern oder mittelbar zur Entscheidung von Parlamentariern oder Amtsinhabern (wie Richtern, Ministern oder Verwaltungsbeamten).« (RidÖ, S. 273)
- 501 Auffällig ist daneben die Präferenz hinsichtlich der Konkordanzdemokratie, wo doch vormalis die Mehrheitsregel so starke Betonung fand. Die Konkordanzdemokratie gibt den politischen Vertretern auf, mit allen anderen Interessengruppen nach einer einvernehmlichen Lösung zu suchen: Die Mehrheitsregel steht zu diesem Prinzip schräg, wenn auch nicht diametral.
- 502 »Die parlamentarischen Körperschaften sollen unter den Parametern einer in gewisser Weise subjektlosen öffentlichen Meinung arbeiten, die sich freilich nicht in einem Vakuum, sondern vor dem Hintergrund einer liberalen politischen Kultur bilden kann. Wenn das System der Rechte die Bedingungen expliziert, unter denen sich Bürger zu einer Assoziation freier und gleicher Rechtsgenossen vereinigen können, dann kommt in der politischen Kultur einer Bevölkerung zum Ausdruck, wie sie das System der Rechte im geschichtlichen Kontext ihres Lebenszusammenhanges intuitiv versteht.« (FuG, S. 226)
- 503 Neben der Öffentlichkeit muss die *spontane Zivilgesellschaft* Einfluss nehmen: »Ihren institutionellen Kern bilden vielmehr jene nicht-staatlichen und nicht-ökonomischen Zusammenschlüsse und Assoziationen auf freiwilliger Basis, die die Kommunikationsstrukturen der Öffentlichkeit in der Gesellschaftskomponente der Lebenswelt verankern. Die Zivilgesellschaft setzt sich aus jenen mehr oder weniger spontan entstandenen Vereinigungen, Organisationen und Bewegungen zusammen, welche die Resonanz, die die gesellschaftlichen Problemlagen in den privaten Lebensbereichen finden, aufnehmen, kondensieren und lautverstärkend an die politische Öffentlichkeit weiterleiten. Den Kern der Zivilgesellschaft bildet ein Assoziationswesen, das problemlösende Diskurse zu Fragen allgemeinen Interesses im Rahmen veranstalteter Öffentlichkeit institutionalisiert.« (FuG, S. 443) Diese vorstaatliche Sphäre sei egalitär aufgebaut und nicht mit den Macht- und Sozialhierarchien durchsetzt, hier *flottierten* vernünftige Gründe *frei* vor sich hin (Vgl. FuG, S. 225, auch FuG, S. 139). Weiterführend siehe auch eine Arbeit Eisenstadts (2005, insb. S. 221 – 238).

Als eine Stufe dieser Auflösung muss die Beziehung zwischen der *kommunikativen Macht* und dem *repräsentativen Diskurs* gelten, wobei die Transmission und -formation, die Habermas hier beschreibt, keineswegs so glatt und reibungslos denkbar sind. Gerade bei seinen detaillierteren Einlassungen fiel das Potential der Exklusivität der Repräsentation auf. Die Zwischenposition der Repräsentantendiskurse lässt sich keiner der beiden Sphären direkt zuweisen. Die *kommunikative Macht* fließt nicht einfach in die Repräsentantendiskurse ein, vielmehr bilden letztere eine entkoppelte Instanz, der aufgrund ihrer Legitimität qua Wahl eine Entscheidungskompetenz zukommt.⁵⁰⁴ Die Repräsentanten sind in ihrer Funktion keine Mitglieder des öffentlichen Diskurses, sie stehen abseits dessen und haben eine Rolle, die sie zugleich an die *Vielen* bindet und diesen überordnet: Einerseits müssen sie responsiv und sensibel Interessen und Problemlagen erkennen, andererseits müssen sie filtern, kondensieren, relativieren und Kompromisse suchen. In dieser Funktion der Komplexitätsreduktion zeigen sich die Grenzen der *Auflösung*. Die Willensbildung ist zwar diskursiv verflüssigt, über den Prozess der Wahl und der Repräsentation tritt dieses Element aber zugunsten klassischer politischer Legitimationsverfahren zurück. Repräsentation legitimiert sich nicht über kommunikative Prozesse, sondern über Wahl und *Interessenvertretung*. Dem Recht als verfahrensmäßig legitimiertem Ausfluss der *politischen Autonomie* eines *Kollektivs* steht das Vielerlei an Stimmen, Meinungen und Interessen der Öffentlichkeit gegenüber: Welchen Bezug nimmt aber die Öffentlichkeit auf *ihre* Repräsentation? Wie legitimiert diese die Entscheidungen und wie wird sie selbst von der Öffentlichkeit ermächtigt? Einerseits scheint die Repräsentation sich über ihre Funktion selbst zu legitimieren, also über die Kanalisierung, die sich nach Habermas qualitativ auszeichnet.⁵⁰⁵ Dennoch ist die Legitimität dadurch gefährdet, dass die Repräsentation Interessen umsetzen muss. Dies verweist auf die Doppelrolle der Öffentlichkeit als verflüssigten Kommunikationsprozess einerseits und Zusammensetzung interessengeleiteter Akteure andererseits, ganz im Sinne der *positiven Freiheit* eines souveränen Kollektivs und der *negativen Freiheit* strategisch handelnder Individuen. Wenn die Öffentlichkeit im ersten Sinne *ethisch-politische* und *moralische Diskurse* vollführt und dementsprechende Ergebnisse oder Forderungen hervorbringt, dann wäre ein weiterer repräsentativer Interessenausgleich unnötig. Der Repräsentation kommt speziell im Fall des Interessenausgleichs eine relevante Funktion zu. Dies ist nicht der Ort, diesem Problem mehr Raum zu bieten. Festzuhalten bleibt die Komplexität des Status der Repräsentation im Prozess der deliberativen Willensbildung.

504 Auffällig ist die Kopplung von Repräsentation und Wahl. Warum muss sich die Öffentlichkeit auf periodische Zeiten der Ohnmacht zurückziehen? Anders: Was ist der Unterschied der Legitimierung durch Wahl und durch das Aufgreifen öffentlicher Anregungen? Was passiert, wenn berechnete technische Erfordernisse einer Kanalisierung öffentlicher Anregungen entgegensteht? Weiterführend hierzu Rosanvallon's (2010) Arbeit zur *Demokratischen Legitimität*, auf die wir schon verwiesen haben.

505 »Demgegenüber rechnet die Diskurstheorie mit der höherstufigen Intersubjektivität von Verständigungsprozessen, die sich einerseits in der institutionalisierten Form von Beratungen in parlamentarischen Körperschaften sowie andererseits im Kommunikationsnetz politischer Öffentlichkeiten vollziehen.« (DMD, S. 82) Eine weitere Klärung der Wechselwirkungen bleibt aus.

3.3.3.3 Die Verfassung als *Glutkern* demokratischer Praxis

Die Verfassung bildet in der *deliberativen Demokratie* die höchste Instanz *politischer Integration*, den *Fundus* staatsbürgerlicher *Kooperation* und den Kondensationspunkt beider *Autonomien*. Ihre Interpretation will Habermas in Abgrenzung zu Dworkin nicht Richter:innen vorbehalten, sondern den Bürgern einer offenen, aufgeklärten Gesellschaft.⁵⁰⁶ (Vgl. FuG, S. 274) Diese, dem öffentlichen Diskurs überantwortete Auslegung orientiert sich an einem bestimmten *Paradigma* im Sinne eines antezedenten Rahmens ihrer geteilten Be-/Deutung. Das dem *Paradigma* attestierte Potential der *Koordination* des Rechts setzt dabei seine kollektive Verbindlichkeit voraus:

»Denn das paradigmatische Vorverständnis von Recht überhaupt kann die Unbestimmtheit des theoretisch angeleiteten Entscheidungsprozesses nur eingrenzen und ein hinreichendes Maß an Rechtssicherheit garantieren, wenn es von allen Rechtsgenossen intersubjektiv geteilt wird und ein für die Identität der Rechtsgemeinschaft konstitutives Selbstverständnis ausdrückt.« (FuG, S 274)

Diese Verknüpfung der politischen Ordnung mit einem *Rechtsparadigma* führt einen Anspruch nach Reflexivität und Kontingenzbewusstsein mit sich: Die Rechtsgemeinschaft formiere sich nicht um *einen* fixen Kodex, sondern um *eine* indefinite, adaptive *Lesart*. So stellt das *sozialstaatliche Paradigma*⁵⁰⁷ nicht auf die Errungenschaften des Sozialstaats ab, sondern auf die *Gemeinschaft*, die das Recht im Sinne dieses *Paradigmas* *liest*. Auch das *prozedurale Rechtsparadigma*, das Habermas (FuG, S. 493 und S. 527) herauszuarbeiten versucht, muss dieser Anforderung genügen.

Das *System der Rechte* sei in der Verfassung fixiert. Diese lege die Verfahren fest, wie legitimes Recht zustande käme und angewandt werde, und verschränke in dem Moment der *Setzung* beide *Autonomien*.⁵⁰⁸ (Vgl. FuG, S. 287, auch Lieber DVfG, S. 114 – 117)

506 Siehe auch Rahm 2005. Herbst (2012) geht der Problematik der Eindeutigkeit von Entscheidungen aus einer juristischen Perspektive nach und bezieht sich dabei sowohl auf Dworkin als auch auf Habermas.

507 Den Konflikt zwischen liberalen und sozialstaatlichen Paradigma führt Habermas exemplarisch vor: »*Ein fürsorgender, Lebenschancen zuteilender Sozialstaat, der mit dem Recht auf Arbeit, Sicherheit, Gesundheit, Wohnung, Vermögensvorsorge, Bildung, Freizeit und natürliche Lebensgrundlagen jedermann erst die materielle Grundlage für eine menschenwürdige Existenz gewährt, liefe offenbar Gefahr, mit seinen penetranten Vorgaben eben die Autonomie zu beeinträchtigen, um derentwillen er doch die faktische Voraussetzungen für eine chancengleiche Nutzung negativer Freiheiten erfüllen soll.*« (FuG, S. 490) In diesem Argument zeigen sich einige der Interdependenzen von positiver und negativer Freiheit.

508 »*Natürlich verdankt das Recht seine Legitimität wesentlich den moralischen Gehalten; jedoch ergänzen konstruierte Rechtsordnungen die durch Sozialisation erworbenen moralischen Handlungsorientierungen auch mit dem Ziel, die Bürger in unüberschaubar komplexen Verhältnissen von den kognitiven und motivationalen Anforderungen einer anspruchsvollen Moral zu entlasten.*« (KG, S. 219) Zunächst muss angemerkt werden, dass es im Denken Habermas' keine sozialisationsbegründete Verzerrung von Moral geben kann, bleibt diese doch an eine universale Perspektive gebunden. Dies beiseitegelassen will Habermas an dieser Stelle den Einfluss kultureller Einbindung auch der Legitimität des Rechts einführen, was wiederum in Spannung zum demokratischen Verfahren steht, welches qua Universalitätsanspruch Legitimität verbürgt. Kulturabhängige Verzerrungen beeinträchtigen daneben die Unabhängigkeit. Weiterführend muss gefragt werden, ob sich kulturelle Grenzen mit

»Andererseits darf die Verfassung unter Bedingungen des kulturellen und gesellschaftlichen Pluralismus auch nicht als eine konkrete Gesamtrechtsordnung begriffen werden, die der Gesellschaft a priori eine bestimmte Lebensform überstülpt. Vielmehr legt die Verfassung politische Verfahren fest, nach denen die Staatsbürger in Wahrnehmung ihres Selbstbestimmungsrechts kooperativ und mit Aussicht auf Erfolg das Projekt verfolgen können, gerechte (und das heißt: jeweils gerechtere) Lebensverhältnisse herzustellen. Allein die Verfahrensbedingungen der demokratischen Genese von Gesetzen sichert die Legitimität des gesetzten Rechts.« (FuG, S. 320)

Weil im Zuge der *prozeduralen* Ausrichtung auf eine materielle Bestimmung der Verfassung verzichtet werde, könne diese den Pluralismus produktiv einbinden und dessen politische Potentiale nutzen. Auch wenn der Gerechtigkeitsbegriff sich an kollektive *Sinnräume* binde, bestehe zugleich ein universaler Anspruch über die Moral. Gerechte Verhältnisse bedürfen zu ihrer *Begründung* somit eines *universalen Diskurses* vor einem analogen *Auditorium*. Gerechtigkeit ist nicht etwas, das *eine* Gemeinschaft für sich definieren könnte. (Vgl. E III, S. 28) Habermas (TkH I/S. 354f.) bestimmt die Verfassung also einerseits als *rationales Einverständnis aller Bürger*, das sich über Verfahren rechtfertige und dem ein allgemeiner Anspruch eingeschrieben sei. Andererseits akzentuiert er die *kollektive Autonomie*:

»Im Unterschied zum professionell vorformulierten oder fortgebildeten Recht der Juristen geben sich die Grundrechte bis in den Stil und Wortlaut hinein als empathische Willensbekundung und politische Erklärung von Bürgern zu erkennen, die auf konkrete Erfahrungen der Repression und der Verletzung menschlicher Würde reagieren. In den meisten Grundrechtsartikeln schwingt das Echo eines erlittenen Unrechts mit, das gleichsam Wort für Wort negiert wird.«⁵⁰⁹ (FuG, S. 468f.)

Diese Historisierung – auch nur von Teilen der Verfassung – steht dem universalen und formalen Anspruch entgegen, nachdem das Fundament des Verfassungsprojekts nicht im Konkreten situieren könne, sondern einzig *in* seiner Setzung.⁵¹⁰ Die emphatische Aufladung der Verfassung als *Unrechtserfahrung* ist zwar der Absicht nach verständlich,

politisch-sozialen Räumen auch nur ansatzweise decken und was demzufolge aus der Anbindung an die Sozialisation bzw. an die Kultur resultieren würde.

509 Auch moralische Erfahrungen bilden sich nach Habermas (EzD, S. 206) um Verletzungen von Integrität.

510 Anderenorts gibt Habermas die *ethische Imprägnierung* des Verfassungsprojektes zu. Dies bezöge sich aber nur auf die Auslegung, nicht auf den universalistischen Gehalt. (Vgl. ZVnN, S. 196) Weiterführend verlangt Habermas (Ebd., S. 198) von der Mehrheitskultur, nicht mehr die allgemeine politische Kultur zu bestimmen, weil so das Besondere das Allgemeine verzerre. Diese Forderung zeigt das problematische Verhältnis zwischen allgemeiner und egalitärer Öffentlichkeit und dem konkreten Gesetzgebungsprozess, welches Habermas nicht aufgelöst hat. Habermas stellt diese Forderung vor dem Hintergrund des Pluralismus auf: Die neue Vielstimmigkeit hebt aber nicht das Diskriminierungspotential des politischen Prozesses auf. Vielmehr muss sie sich auf die öffentliche Kommunikation richten, die den politischen Prozess dann auf zweiter Stufe irritiert.

sie findet aber im Gesamtprojekt von Habermas kaum Halt, verschiebt sie doch die Motivation von der *rationalen Zustimmung* auf die trügerische Gewissheit exklusiver Traditionen und authentischer Erlebnisse. Die Erinnerungskultur⁵¹¹, die Habermas anderenorts einfordert, ist dementsprechend enthistorisiert: Konkrete Inhalte sind zugunsten dekontextualisierter wie reflexiver Quellen selbstschöpfenden Handelns abgebaut.⁵¹² Die *Glut* kann sich nicht an situativen Phänomenen entzünden, integrative Narrative wie die Ganzheit und Macht des *Dritten Standes*⁵¹³ können sich nicht übertragen.⁵¹⁴ Diese müssen sich zeitlich und räumlich *entgrenzen*, um als *Glutkern* dienen zu können: Warum sollte sich die *entfesselte* Kommunikation der Moderne noch an Geschichte/n binden und einen Anstoß inform *eines* historischen Narratives benötigen? Einerseits ist klar, dass sich Habermas auf die ursprünglich *unschuldige Geisteshaltung* der Französischen Revolution beruft, die sich mit Befreiung und Autonomie der Tendenz nach mit seinem Ansatz verbindet.⁵¹⁵ Andererseits werden die Schwierigkeiten dieses Anschlusses offenkundig, wenn diese Revolution historisiert wird bzw. wenn konservative Sichtweisen miteinbezogen würden.⁵¹⁶ Affekten spricht Habermas (E IV, S. 19) auch in Bezug auf die Überformung

-
- 511 »Über den Anlaß hinaus besteht Grund zu der Frage, ob die Spuren der ursprünglichen revolutionären Bewußtseinslage in den normalisierten rechtsstaatlichen Demokratien der Gegenwart ganz verweht sind oder ob nicht in jeder krisenfesten demokratischen Ordnung noch etwas von der Glut der mentalen Ursprünge glimmt: die Erinnerung an den Bruch mit abgelegten Traditionen, der Mut zu neuen Anfängen, die Bereitschaft zum reflexiven Umgang mit kulturellen Selbstverständlichkeiten und eingewöhnten Praktiken. Mit Demokratie verbindet sich die Idee, daß die Bürger nicht nur als Individuen ihr eigenes Schicksal in die Hand nehmen sollen, sondern daß sie auch als Teilnehmer an einer gemeinsam praktizierten Meinungs- und Willensbildung zu Autoren ihres gesellschaftlichen und politischen Schicksals berufen sind.« (E IV, S. 18; Vgl. auch VaV, S. 40 und S. 42)
- 512 Die Erinnerungskultur an einen *Gründungsakt* einer Gemeinschaft wird von Habermas (DND, S. 83) auch als republikanisches Theorieelement eingeordnet.
- 513 Siehe zu dieser Bestimmung und dem politischen Denken Sieyès weiterführend Lembcke und Weber 2010.
- 514 Habermas beschreibt die Bewusstseinslage auch eher als ortlose Einstellung ganz im Sinne seiner reflexiven Vorgaben: »Alle späteren Generationen stehen vor der Aufgabe, die unausgeschöpfte normative Substanz des in der Verfassungsurkunde festgelegten Systems der Rechte zu aktualisieren.« (DdR, S. 166) Die Selbstgesetzgebung sei ein auf ewig gestellter Lernprozess, dem die Fehlbarkeit ebenso wie die automatische Fehlerkorrektur eingeschrieben sei (Vgl. ebd., S. 167). Die Einheit stiftet sich folglich um ein Verfahren, welches sich zwar historisch verorten lässt, dies aber so abstrakt wie möglich versucht. Gleichwohl Habermas die Verbindung mit einer geschichtlichen Situation als Motivationskern bestimmt, verbleibt der der Geltung nach in einem universalen Anspruch. Gleichwohl müssen die Betroffenen – zeitlich wie räumlich – von denselben Maßstäben ausgehen (Vgl. ebd.) bzw. sich als *im selben Boot* befindliche betrachten. (Vgl. ebd., S. 168) »Alle Beteiligten müssen das Projekt über den Zeitenabstand hinweg als dasselbe wiedererkennen und aus derselben Perspektive beurteilen können.« (Ebd.)
- 515 Fraglich ist, warum Habermas an dieser Stelle nicht die amerikanische Revolution und Verfassungsgeschichte als *Glutkern* einbezieht. Beiden Revolutionen ist nach Habermas (VaV, S. 38) zu eigen, die Verfassung universalistisch ausgedeutet zu haben. Den Projektcharakter verbindet er (DdR, S. 157) ebenfalls mit beiden.
- 516 Das Problem ist der historische Bezug, der sich seines konstruktiven wie kontingenten Ursprungs schwerlich entheben kann. Die revolutionäre Handlung, ihre Rechtfertigung und Motivation bleiben bezogen auf *eine* Erfahrung von Ungerechtigkeit, die, wie die Verelendung und Unterdrückung des Dritten Standes, aber kaum übertragbar sind. Der *Glutkern* bedarf einer Dynamik der Emanzi-

des politischen Raums und der *Autonomie* der Staatsbürger durch die Subsysteme wie den Markt eine positive Rolle zu. Gegen die Tendenzen der *Verletzungen von Rechten* solle ein *utopischer Funke* die *Autonomie* wahren und als *emphatische Flamme* zum Initial und Motiv emanzipativer Projekte werden. Als Einholung politischer *Energie*, von Relevanz und *Sinn* ist dieser Rekurs zwar begreiflich, warum aber sich die *kommunikative Praxis* als Projekt nicht selbst genügt, sondern sich eine Stütze in äußeren Quellen sucht, hingegen nicht. Die Unabhängigkeit und Bedingungslosigkeit der Verfahren können sich nicht auf die Auszeichnung einer konkreten Situation stützen: Der *Sinn* der Verfahren kann nur in diesen selbst gefunden werden. (Vgl. ebd., S. 21) Ein Anschluss wäre somit noch für *ethisch-politische Diskurse* möglich, die sich aber ebenso infolge ihres Selbstsetzungsanspruchs von situativen Bindungen lösen.

*

Dem Verfassungsgericht komme bei der Gesetzgebung eine konstitutive Rolle zu: Weil es für die Willensbildungsprozesse elementar sei, die Teilhabe zu garantieren, müsse die Normenkontrolle des Verfassungsgerichtes die Gesetze dahingehend überprüfen, ob die Kommunikationsstrukturen der massenmedialen Öffentlichkeit *allen* gleichen Chancen geboten haben, gehört zu werden und teilzunehmen

»bis hin zu der gleichmäßigen Repräsentation aller jeweils relevanten Gruppen, Interessenlagen und Wertorientierungen auf der Ebene der parlamentarischen Körperschaften und der Bandbreite der Themen, Gründe und Probleme, der Werte und Interessen, die in die parlamentarischen Beratungen Eingang finden und in der Begründung der beschlossenen Normen berücksichtigt werden.«⁵¹⁷ (FuG, S. 322)

Das Verfassungsgericht hat dabei nicht nur starke, organisierte Minderheiten zu achten, sondern es sind im Sinne der *deliberativen* Politik neben den institutionalisierten Willensbildungsprozessen auch die informellen Kreisläufe miteinzubeziehen, also die Ränder des sozialen wie politischen Spektrums. Der Bezug auf die *potentielle* Beteiligung steht der *faktischen* Repräsentation entgegen: Muss nun die Möglichkeit eingeholt werden oder die tatsächliche Rücksichtnahme? Wo müssen die Relevanten ihre Meinung

pation, des Aufbegehrens gegen Ungerechtigkeit. Weil die Gegenwart unüberschaubar geworden ist, ist eine vermeintlich einträchtig geteilten Erinnerung nötig, ein Narrativ, das uns zwar nicht die Gegenwart näherbringt, aber einen heroischen Kampf gegen Unterdrückung und Elend, gegen die Tyrannei und ihre Tyrannen. Habermas bringt hierzu die Französische Revolution ins Feld: Die in ihr wirkenden Prozesse von Emanzipation, selbstergriffener politischer Praxis, Entfesselungen von Öffentlichkeit und Befreiung von dogmatischen Einengungen seien die fortwirkende Basis der Moderne. Die Frage ist, ob die Französische Revolution sich so ungeteilten Zuspruchs erfreuen kann, oder anders, ob Habermas die ganze Geschichte erzählt. Siehe weiterführend hierzu nebst anderen eine Arbeit Rancières (1994).

517 Wenn Habermas die Repräsentation mit Wahl koppelt, macht es keinen Sinn, Repräsentationsverhältnisse und ihre Faktizität einzufordern. Wenn es ihm darum ginge, dass ein Kondensat der gesellschaftlichen Wirklichkeit verhandelt, dann muss Habermas auf die Wahl verzichten und stattdessen Humangeographen, Soziologen und analoge Wissenschaften damit beauftragen, die soziale Vielfalt entsprechend ihrer Relevanz zu bestimmen und demgemäß ein Forum zu besetzen.

äußern (können): Reicht die Öffentlichkeit oder ist eine Aufnahme der Repräsentanten nötig? Was meint dann eine *gleichmäßige Repräsentation*: Jedes Interesse gleich oder proportional zu seinem Vorkommen in der Öffentlichkeit oder der Gesellschaft? Wenn jedes Interesse gleich stark sein soll, wie kann sich dann die Filterfunktion der Repräsentation rechtfertigen, der höherstufige Sachverstand der Experten? Wenn es nur um Relevantes geht, wie und von wem wird diese Bestimmung vollzogen und wie gerechtfertigt und kontrolliert? Wenn das Verfassungsgericht den Abgleich zwischen öffentlichen und repräsentierten relevanten Kräften leisten muss, kann es dabei die Öffentlichkeit als perfekte Umsetzung eines Ideals betrachten oder wäre es notwendig, auch bei dieser Instanz die Teilnahmemöglichkeit zu hinterfragen? Wie fügt Habermas seine Trennung zwischen *Rednern* und *Zuhören* hier ein?

3.3.4 Das Entgegenkommen – Kooperationsgemeinschaften, Kultur und Nation

Die *deliberative Demokratie* schwankt zwischen der rational-reflexiven *Entgrenzung* und einem Rekurs auf gegebene Kontexte, kulturelle Anlagen und politische Tugenden. So setzt ihre Ordnung eine *liberale politische Kultur* voraus, in der die Bevölkerung bereits an *Freiheit gewöhnt* sei: »*Erst im Rahmen einer solchen politischen Kultur können nämlich die konfliktreichen subkulturellen Spannungen zwischen konkurrierenden Lebensformen, Identitäten und Weltbildern toleriert und gewaltlos ausgetragen werden.*«⁵¹⁸ (FuG, S. 385) Erst die *entgegenkommenden* Kontexte erlauben dieser Ordnung einen konstruktiven Umgang mit der *Pluralität des Sozialen*. Zugleich gestatte just die *diskursive Anlage deliberativer Politik* eine Etablierung *höherstufiger Verarbeitungsstrukturen*, in denen Probleme, die auf anderen Ebenen nicht gelöst wurden, bewältigt und zugleich die Komplikationen der Überbelastung im Medium des Rechts selbst aufgehoben werden könnten. (Vgl. FuG, S. 388f.) Über die *kommunikative Rationalität* stellt sich die Willensbildung auf eine universale Logik um und stützt sich insofern nicht auf *vorgelagertes Wissen*, sondern auf eine *entgrenzte Verständigung*, mithin die *diskursive Produktion intersubjektiven Wissens*. Das *rationale Handeln* ist auf Offenheit und Kritik angelegt, auf die Notwendigkeit transparenter und reflexiver Rechtfertigung und die Möglichkeit des eigenen Irrtums:

»In diesem Sinne verweist das kommunikative Handeln auf eine Argumentation, in der die Teilnehmer ihre Geltungsansprüche vor einem ideal erweiterten Auditorium rechtfertigen. Argumentationsteilnehmer gehen von der idealisierenden Unterstellung einer im sozialen Raum und in der historischen Zeit entgrenzten Kommunikationsgemeinschaft aus und müssen [...] »innerhalb« ihrer realen gesellschaftlichen Situation die Möglichkeit einer idealen Gemeinschaft voraussetzen: [...].« (FuG, S. 391)

Neben der *Entgrenzung* verweist Habermas auf die lebensweltliche *Einbindung* der Individuen: Diese seien *endliche, leibgebundene, in konkreten Lebensformen sozialisierte, in der historischen Zeit und einem sozialen Raum lokalisierten, in Netze kommunikativen Handelns verstrickte*

518 Gleichwohl kritisiert Habermas anderenorts eine ähnliche Überlegung republikanischer Provenienz, die ebenso auf eine eingewöhnte Praxis verweise. »*Allein, diese Überlegung macht sich einer petitio principii schuldig. Sie legt nämlich in die Mentalitätsgeschichte und in die politische Kultur des Gemeinwesens genau die liberalen Wertorientierungen hinein, die einen Rechtszwang durch Gewohnheit und moralische Selbstbindung überflüssig machen.*« (DdR, S. 162)

Akteure (FuG, S. 394). Diese *Kontexte* ließen noch die Möglichkeit der Wahl im Sinne des *entwerfenden Entwurfs*: Die Individuen seien ihren Bindungen also nicht ausgeliefert, sie hätten die Freiheit ihrer Annahme. Jedoch stützen sich die Praxen *intersubjektiver Verständigung* auf bestehende, geteilte *Fundus* einer selbst responsiven *Kultur*, mithin auf ein verbindendes *Vorverständnis*:

»Eine diskursive Verständigung garantiert zwar die vernünftige Behandlung von Themen, Gründen und Informationen; sie bleibt aber auf Kontexte einer lernfähigen Kultur und eines lernfähigen Personals angewiesen. In dieser Hinsicht können dogmatische Weltbilder und rigide Muster der Sozialisation für einen diskursiven Vergesellschaftungsmodus Sperren bilden.« (FuG, S. 395)

Die *soziale Integration* des *diskursiven Vergesellschaftungsmodus* bedarf also der *Koordination einer Kultur*, die somit eine konstitutive Funktion in der Etablierung kommunikativer Bezüge übernimmt. Im Angesicht *faktischer* Gesellschaften gerät die *normative Geltung* der *Rationalität* so zu einer *Fiktion*, die Habermas (FuG, S. 396) jedoch als eine *methodische* ausweist. Der *fiktive* Aspekt besteht in einer Abstraktion, die von konkreten Gesellschaften absieht und auf *rein kommunikative Strukturen* abstellt. Diese Perspektive wird zudem in der *Explikation* der *deliberativen Demokratie* und der *prozeduralen* Rechtstheorie eingenommen.⁵¹⁹

Politische Gemeinschaften integrieren sich laut Habermas (RidÖ, S. 278) also über *lebensweltliche Hintergründe*, die *vorpolitisch* sind und Bezüge *staatsbürgerlicher Solidarität* stiften. *Politische Diskurse* können indes nicht auf Quellen wie Kultur, Religion oder Nation abstellen: *Rationale Verständigung* muss ebenso verflüssigt und säkular sein wie die Ausübung politischer Herrschaft formalisiert. (Vgl. VGdR, S. 26) Die *deliberative Demokratie* setzte gleichwohl eine bestimmte, *entgegenkommende Kultur* voraus, die auch die Einstellungen und Motive der Bürger präge:

»Der demokratische Staat muß nämlich von den Bürgern in ihrer Rolle als Mitgesetzgebern ein gewisses Maß an Gemeinwohlorientierung erwarten, auch wenn er solche Motive rechtlich nicht erzwingen darf. Damit kommt der liberale Geist einer politischen Kultur ins Spiel, die Energien aus »vorpolitischen« Quellen abzweigt, filtert und in die Kanäle eines staatsbürgerlichen Ethos leitet, um die Bürger zu einem richtigen Gebrauch ihrer kommunikativen Freiheit anzuleiten.« (RidÖ, S. 278)

Die *autopoietische Qualität* *kommunikativen Handelns*, die bislang die *deliberativer Demokratie* ausrichtete, wird an dieser Stelle durch eine *gegebene Kultur* und *Gesinnung* von Bürgern ergänzt. Zwar bleiben die *entgegenkommenden kulturellen Hintergründe* der theoretischen Gesamtanlage fremd, sie dienen aber zugleich als Grundlage politischen Ord-

519 »Mit dem *Verfahrensbegriff* der *Demokratie* nimmt jedoch diese *Idee* die *Gestalt* einer *sich selbst organisierten Rechtsgemeinschaft* an. Danach soll ja der *diskursive Vergesellschaftungsmodus* allein über das *Medium des Rechts* durchgesetzt werden. Und dem *Recht* sind jene *Momente*, von denen das *Modell* »reiner« *Vergesellschaftung* abstrahiert, bereits als *solchem inkorporiert*.« (FuG, S. 396f.) Die entscheidende Frage wäre dann wiederum, inwieweit das *Recht* im *Verständnis* von Habermas das *Konkrete* einholt.

nung. Auch wenn Habermas ihre Relevanz einschränkt, koordinieren diese *vorpolitischen Quellen* die staatsbürgerliche Praxis:

»Deshalb sind politische Tugenden, auch wenn sie nur in kleiner Münze »erhoben« werden, für den Bestand einer Demokratie wesentlich. Sie sind Sache der Sozialisation und der Eingewöhnung in die Praktiken und Denkweisen einer freiheitlichen politischen Kultur. Der Staatsbürgerstatus ist gewissermaßen in eine Zivilgesellschaft eingebettet, die aus spontanen, wenn Sie wollen »vorpolitischen« Quellen lebt. Daraus folgt noch nicht, dass der liberale Staat unfähig ist, seine motivationalen Voraussetzungen aus eigenen Beständen zu reproduzieren.« (VGdR, S. 23)

Das *einigende Band* sei im politischen Prozess, in der *kommunikativen Praxis* situiert, die wiederum *ein* Kontext ausrichtet. Die *Entgrenzung* demokratischer Politik werde durch *ethische Lebensentwürfe* bzw. bestimmte *kulturelle Lebensformen* zwar nicht mitgetragen, gleichwohl vollzöge sich selbst die progressive Verfassungsauslegung noch anhand *einer* konkreten Geschichte: Das *Band* könne nicht nur im Abstrakten bestehen, sondern bedürfe Konkretion, zum Beispiel im »*dichtere(n) Geflecht kultureller Wertorientierungen*« (Vgl. ebd., S. 25).

Eine eigene Qualität gewinnt die *kooperative Integration* politischer *Gemeinschaften* mit der Diskussion um Formen *nationaler* Selbstbestimmung, in der demokratische Verfahren an *kollektive Identitäten* gebunden werden. In der *Nation* geht es zunächst um die Korrelation von *Demos* und *Kratie* im Zuge der Einrichtung der Verfassung: *Nationen* meinen exklusive *Gemeinschaften* mit eigenen Werten, Willen und Regeln, die ihren Ursprung in dem *Projekt* einer *Gründergeneration* fänden.⁵²⁰ Dieser integralen *Mission* politischer *Gemeinschaft* entgegen sei der verbindende *Ethos* einer *kooperativen Nation* nur als »*voluntaristische(s) Ergebnis der demokratischen Willensbildung einer an politische Freiheit gewöhnten Bevölkerung*« (KG, S. 212) denkbar, dass jede Exklusivität zugunsten einer Allgemeinheit übersteige und den *Wir-Bezug* *entgrenze*: Die Bildung *einer* Nation könne nicht der Entscheidung *einer* Gruppe vorbehalten sein, ein *Wir* könne sich nicht abschließen. Diese *nationalen Identitäten* beruhen nicht auf der Qualität der *Gründung* oder *Gründer*, sondern einzig auf der Geltung kodifizierter Rechte.⁵²¹ (Vgl. ebd., S. 193f.) Die Verfassung oszilliert somit zwischen einem politischen *Gründungsakt* im Sinne der Realisierung *kollektiver Autonomie* und einem formalen *Rahmen* politischer Ordnung, der sich in der Fixierung allgemeiner und fairer Verfahren und Richtlinien genügt. Ohne diese Spannung hier lösen zu können, bleibt der *integrative* Bezug der *Nation* relevant, deren *Identität* das *Wir* der Kooperation bildet und somit selbst als Grundlage der politischen Ordnung dient: Es geht hier um das *kollektive Selbstverständnis* von *Staatsbürgerschaft*, in dem die *Konstitution*

520 »Gewiß, die Selbstgesetzgebung einer demokratisch verfaßten Nation geht auf den Entschluß einer Gründergeneration zurück, sich eine Verfassung zu geben; aber die Beteiligten qualifizieren sich mit diesem Akt erst rekursiv zum Staatsvolk. Es ist der gemeinsame Wille, eine staatliche Existenz zu begründen, und in der Konsequenz dieses Entschlusses ist es die verfassungsgebende Praxis selber, wodurch sich die beteiligten als eine Nation von Staatsbürgern konstituieren.« (ZVvN, S. 190f.)

521 Marxsen (GuM, S. 171 – 177) weist auf die Spannung hin, die sich aus einem universalistischen Verständnis von Menschenrechten und einem Modell erbebe, nachdem diese als historische Setzungen eines Gesetzgebers zu verstehen seien.

als gemeinsames *Projekt* begriffen und zum Kristallisationspunkt *kooperativer Integration* gerät. Anders formuliert verschränken sich hier Referenzen *politischer Objektivität* und *Subjektivität* als gleichursprüngliche Aspekte *deliberativer Demokratie*. Zugleich zeigt sich die Vorbedingung der Partizipation, sich auf *eine* Gemeinschaft zu beziehen, besser: auf *einen* politischen Raum, den *ein* Kooperationswille bereits *eint*. Zwar meint Habermas, *deliberative Demokratie* könne auch unter *Fremden* funktionieren, dennoch geht ihrer Praxis ein *Konnex* gemeinsamen *Kooperierens* zuvor.⁵²² Das bewusste Gestalten der gemeinsamen Welt ist es, was nach Habermas die Mentalität *revolutionärer Glut* ausmacht und mit der er die *Kooperation* politischer Gemeinwesen zu unterfüttern gedenkt. Wiederum sind es die korrelativen Spannungen von *Autonomie* und *Heteronomie* sowie von *Universalismus* und *Partikularismus*, die Habermas politisches Denken prägen.

Die Verortung der *kooperativen Integration* bleibt zwischen den Polen der Abstraktion (*Verfahren, kommunikative Rationalität*) und der Konkretion (*Ethos, Kultur, Wir*) unentschieden: Dies kann mit Habermas als eine Anlage der Moderne begriffen werden, die nicht zu lösen ist, sondern mit der umgegangen werden muss. Problematisch wird es am Punkt der Normativität, will Habermas doch *Begründungen* nur zulassen, sofern sie sich gemäß *rationaler* Vorgaben rechtfertigen können. Die *Einbindung* reibt sich an der *Entgrenzung*, ohne deren Anspruch aufheben zu können. Die universalistischen Tendenzen konfliktieren mit den *politischen Autonomien* und der *Doppelrolle* der *Staatsbürger*: Vor dem Anspruch des Universalismus muss der konkrete Staatsbürger in beiden Rollen, als *Adressat* und als *Urheber*, versagen bzw. sich der Kontingenz und diskriminierenden Defizität eines konkreten politischen Gemeinwesens bewusst werden. Die *negative Autonomie* kann sich vor dem universalistischen Anspruch behaupten, die *positive Autonomie* muss sich konkretisieren und bestimmen, und kann dies nur, wenn sie sich den universellen wie abstrakten Prinzipien entzieht. Diese Spannungen zwischen *Faktizität* und *Geltung* sind es, die die Moderne ebenso wie Habermas und sein Theoretisieren bis in die Gegenwart antreiben.

Fazit

Versuchen wir uns an einem abrundenden Rückblick. Habermas bemühte sich um ein Verständnis der Integration moderner Gesellschaften unter den Bedingungen zunehmender Komplexität. Sein Ansatz wurde von der konstitutiven Spannung der Logiken des abstrakten Universalismus der *Rationalität* und der *Einbindung* in konkrete *Kontexte* geprägt. Anhand dreier unterschiedlicher Modi *sozialer Integration* näherten wir uns diesem Projekt und seinen diversen *Annahmen des Einen* an: Gerade weil wir in diesen Bereichen unterschiedliche Formen, Formate und Logiken des *Konsenses* vermuteten, war diese Differenzierung, auch wenn sie konzeptionell Verbundenes getrennt haben sollte, ebenso instruktiv wie der Sache angemessen.

Im ersten Schritt lag der Fokus auf dem *kommunikativen Handeln* im Sinne einer Struktur *sozialer Integration* und *Interaktion*. Als Medium diente dies Handeln der Koordinierung intersubjektiver Situations- und Handlungsdeutungen und ordnete ebenso Prozesse des *Verstehens* wie der *Verständigung*. Im Sprechen unterlagen Sprechende den

522 In Hinsicht der *nationalen Selbstbestimmung* reicht der Verweis auf die formale Universalität der Verfahren so nicht aus, es gilt den *kooperativen Sinn* der Demokratie und die Erfahrung *kollektiver Autonomie* zu exponieren.

genuinen Konditionen *kommunikativen Handelns*, also der Reziprozität und Reflexivität argumentativer Rechtfertigung, mit der sich Hypostasen des Richtigen, Gewissen und Wahren ebenso ausschlossen wie ihre unilaterale Definition. Einzig der offene Austausch von annehmbaren *Gründen* konnte unter den Bedingungen der Moderne noch als Maßstab intersubjektiver Verbindlichkeit dienen. *Verständnis* setzte somit die Bereitschaft zur Kommunikation⁵²³, zur Explikation und Kritik voraus. Daneben eignete Sprache selbst schon je ein *Telos der Verständigung*: Jeder Sprechende ist von sich aus, seinem Wesen und seiner Fähigkeiten nach willens, fähig und bemüht, sich klar zu äußern und zu begründen, den eigenen Standpunkt zu vertreten, ihn reflexiv zu übersteigen und der Kritik zu öffnen, und setzt dies auch bei seinem Gegenüber voraus. *Verständigung* konnte nur scheitern, wenn sich die Akteure auf verschiedenen Ebenen, also in unterschiedlichen diskursiven *Situationen* und Logiken, begegneten. Kurzum markierte das *kommunikative Handeln* zugleich den Modus der *Einigung* (*Verständigung*) wie es selbst als antezedente Grundlage der *Einigkeit* (*Einverständnis*) fungierte. Die *Einvernahme* (im Sinne der *Übereinkunft*) *intersubjektiver Verständigung* hat das *Eine* nicht nur zum Ziel, sondern zugleich zu ihrem *Grund*.

Neben der gegenseitigen reflexiven *Begründung* beruhte *intersubjektive Verständigung* auf einer geteilten Orientierung an kulturellen *Kontexten*, deren *Vorrat* kollektiven *Wissens* das gegenseitige *Verstehen* organisierte. Dieser latente *Fundus* musste sich einerseits der zunehmenden Komplexität der Moderne erwehren, die seine Koordinationsleistung reduzierte. Andererseits löste sich die *Einbindung* in konkrete *Kontexte* im Zuge sozialer *Rationalisierung* und ihrer Dynamik der *Entgrenzung* auf: Der *Fundus* musste sich ebenso selbst der Kritik aussetzen wie den Ansprüchen von Universalität, Reflexivität und Reziprozität genügen. Da *intersubjektive Verständigung* die Offenlegung der Gründe, die Rechtfertigung von Argumenten und die Bereitschaft zu gegenseitiger Kritik bedarf, konnte dieser *Kontext* in der Moderne durch seine fehlende Transparenz nicht mehr bestehen und ging somit seiner koordinativen Ordnungsleistung nebst seinen Potentialen an Konnektion (Integration) und Konvention (Einigung) verlustig. Die Spannung zwischen der dispersiven Tendenz kritischer Reflexivität und dem impliziten Status des *Fundus* ließ sich letztlich nicht lösen.

Auch die Lebenswelt entzog sich der reflexiven Problematisierung. Sie stiftete einen kollektiven *Erfahrungsraum* des Vertrauten, der sich mit der Rezension auflöste: Schon die Frage, ob dies oder jenes *gewiss* oder *alltäglich* sei, verdrängt die Lebenswelt. Sie ließ sich im Sinne eines ebenso latenten wie impliziten *Kontextes* einer mitgeteilten *Welt* fassen: Als Ein- und Ausrichtung eines *Sinnraums* ordnete die Lebenswelt die Selbst- und Weltverhältnisse, wobei sie stets *im Rücken verblieb*, ebenso konstitutiv wie subtil. Ihre Präsenz ließ sich nur indirekt anhand des dezenten *Sinns* der *Welt* ausmachen, ohne dabei aber greifbar oder explizit zu werden. Eher formierte sich die Lebenswelt als sublimes Nebenprodukt politischer, sozialer und kultureller Praxen: Weil die Einzelnen schon je in ihr stehen, reproduzierte sie sich mit ihren Handlungen. Als vor-reflexive, vor-kategoriale und vor-intendierte Struktur erwies sich der *Kontext* der Lebenswelt als ein konstitutiver Hintergrund. Zugleich löste sich dieser *Fundus* mit den rationalen, reflexiven und universalen Bedingungen der Moderne auf.

523 Hier im Sinne des Austauschs.

Habermas konfrontierte die Lebenswelt mit zwei unterschiedlichen Status der Reflexivität. Zunächst hob sich der *Sinn der Welt* nur zum Teil auf: Diese Bewegung zog nicht alles in Zweifel, sondern nur Ausschnitte, der Rest konnte so weiter in lebensweltlichen Routinen verborgen bleiben. Auch wenn Aspekte der historischen Identitäten, Narrative und Normen in Frage stünden, bliebe im Zuge dieser partiellen aktiv-kritischen Aktualisierung die *Welt* im Grundsatz bestehen und ihre Ein- und Ausrichtung von *Sinn* generell erhalten. Die erweiterte Auflösung koppelte Habermas mit den Differenzierungsprozessen der Moderne, die auch auf die Lebenswelt massiv ausgriffen. Infolge der *Rationalisierung verflüssigten* sich die *Weltbilder* in Prozessen *diskursiver Dauerrevision*: Weil die Lebenswelt von ihrer impliziten in eine explizite Position rückte und selbst zum Gegenstand kommunikativer Praxen wurde, ging sie ihrer koordinierenden Funktion und integrativen Qualität verlustig. Subjektive und kollektive Identitäten, Konstruktionen des *Selbst* und des *Wir*, konnten nur permanente Bestimmungen im Offenen sein, die keinen Einfluss unerklärter, externer Quellen zulassen konnten. Die integrale Trinität aus *lebensweltlicher*, *religiöser* und *kommunikativer Gemeinschaft* löste sich zugunsten letzterer auf. Als Ausdruck des vor-reflexiven *In-der-Welt-Seins* wurde der *Fundus* der Lebenswelt, ihre Einbindung in ungewollte, verborgene und geworfene Kontexte, obsolet. Der Problematisierungssog ergriff so auch die Lebenswelt und riss sie mit sich: Die native Eingelassenheit des Menschen in kollektive *Sinnbezüge* konnte nicht mehr bestehen, ein Hintergrund stand als ver-/einigendes Moment des Sozialen nicht mehr zu Verfügung.

Neben der *deliberativen* Willensbildung befasste sich das politische Denken Habermas' mit der *Diskurstheorie* des *Rechts*, dem Medium der *Öffentlichkeit* und dem demokratischen *Glutkern* einer Verfassung. Auch wenn sich der Nexus der *diskursiven Macht* der *Öffentlichkeit* und der politischen Implementierung Seitens institutionalisierter Politik als zentrale Struktur *deliberativer Demokratie* ausnahm, blieb die Mechanik ihrer *Transmission* unklar, wie sich anhand diverser Versuche Habermas' zeigen ließ, den Ort politischer Entscheidung auszuweisen. Ohne den beschwerlichen Weg hier zu wiederholen, konterkarierten die universal-rationalen Ansprüche *kommunikativen Handelns* bis auf den Fall administrativer Routinen die Versuche konkreter Anwendung. Unter den Konditionen des *postmetaphysischen Paradigmas* mussten sich politische Eingriffe universal rechtfertigen, womit sich die Berufung auf konkrete Umstände ebenso ausschloss wie die Herleitung ihrer Legitimation und Legitimität aus *transzendenten* Quellen. Zugleich stand der Geltung des *moralischen Diskurses* und seiner Logik reflexiver Dispersion und abstrakter Entortung die *Faktizität* kultureller *Kontexte* gegenüber: Der dauerhafte Sog der Problematisierung rieb sich dabei an der latenten Ordnung eines (vor)gegebenen *Sinnraums*. In Folge der konzeptionellen Priorisierung der *Rationalität* verlor die Koordination bestehender Kontexte ihren *Sinn*, konnten sich diese doch weder normativ ausweisen noch abstrakten Maßstäben genügen: Die Universalität der *kommunikativen Vernunft* löste auch diese letzten Bindungen, Grenzen und Unverfügbarkeiten auf. Im *Taumel der Freiheit* gab es kein Geländer.

Die *deliberative Demokratie* entsprach aufgrund ihrer prozedural-reflexiven Disposition und ihrem partizipativen Potential den Bedingungen Moderne: Sie ermöglichte die produktive Kopplung der objektiven Geltung des Rechts mit der Verflüssigung kollektiver Selbstbestimmung. Die *doppelte Autonomie der Staatsbürger* manifestierte sich zugleich in der *Setzung* des Rechts und in der *Aussetzung* in dessen Geltung: Im Zuge ihrer Korre-

lation wurde die *Heteronomie* rechtlicher Bindung an die *kollektive Autonomie* zurückgebunden. Weil dieser Konnex zunächst punktuell blieb, war die Aufdeckung ihrer belastbaren temporalen, lokalen und materialen Koinzidenz umso notwendiger. Der Rechtsstaat sollte diese Kopplung leisten und über seine prozedurale Anlage subjektiv-autonome *Freiheit* und objektiv-dezisive *Herrschaft* verschränken.⁵²⁴ Zudem verpflichtete Habermas die Akteure auf die Maßgabe der *Rationalität*, die genuine Anforderungen (*kognitive, motivationale* und *organisatorische Ansprüche*) an das politische Handeln und Urteilen stellte. Die Fixierung *kollektiver Autonomie* im *System der Rechte* setzte ferner ein mitlaufendes Bewusstsein der inhärenten Imperfektibilität der Beratung voraus: Der *politische Ursprung* der Ordnung negierte jedes Postulat finaler Definition, der Alternativlosigkeit und faktischen Notwendigkeit. Die *unendliche Gründung* der Demokratie (Nancy) wurde so zur Grundlage der politischen Ordnung selbst. Zugleich verlangte ihre Setzung, ihr Gesetz, Autorität. Beide Momente blieben in einer ambivalenten Korrelation.

Im *deliberativen* Modell demokratischer Ordnung verband sich ein prozeduraler Schwerpunkt mit der diskursiven Meinungs- und Willensbildung. Als politische Form erlaubte der Prozeduralismus eine affirmative Aufnahme des gesellschaftlichen Pluralismus: Weil er nur die Anerkennung von Regeln in Anspruch nahm und keine materiellen Vorgaben machte, konnte er die *Vielen* konstruktiv einbinden. Die Willensbildung fungierte einerseits als Instanz und Struktur der Übersetzung des *Vielen* hin zum *Einen*; andererseits blieb offen, auf was sich der *Wille* der Öffentlichkeit bezog, also ob er sich selbst als diskursives Forum genügte, ob ihm Ambitionen politischer Partizipation oder Kontrolle innewohnten oder er eine responsive Anerkennung Seitens der Politik verlangte. Die Klärung dieses Status war allerdings nötig, um die Eignung der politischen Ordnung für die *Konversion* und produktive Einbindung des *Vielen* abzusehen. Die Willensbildung changierte zwischen einer *reflexiven Verständigung* und Formen *kollektiver Mit-Bestimmung*, zwischen den Polen des Allgemeinen und Konkreten. Dabei erkannte Habermas durchaus die *kollektive Autonomie* politischer Gemeinwesen an, gleichzeitig war der *normative Anspruch* (wie die Gerechtigkeit) jedoch nur *universal* einzuholen. So mussten sich alle Diskurstypen letztendlich über den *moralischen Diskurs* ausweisen und sich dessen universalistischen Imperativen fügen. Diese Spannung wiederholte sich im Falle der *Rechtsanwendungsgleichheit*, die zwischen einem bestimmten und einem unbestimmten Adressatenkreis changierte, und in der *Rechtsinhaltsgleichheit*, die der Vermittlung der Rechtsinhalte zwischen individueller Autonomie und kollektiver Egalität diene. Letztlich blieben die drei Komponenten der Willensbildung, also ihr universaler, ihr konkreter und ihr funktionaler Anteil, in Spannung verbunden.

Die Öffentlichkeit etablierte einen egalitären Diskursraum, in dem Beiträge *frei flottierten* und nur der *zwanglose Zwang des besseren Arguments* galt. In diesen Foren bildete sich Druck bezogen auf bestimmte Themen, der dann an die Politik, die Verwaltung und die Repräsentanten weitergeleitet wurde: Ihre *verflüssigte, anonyme Macht* entstammte dabei

524 Bereits Arendt wand kritisch ein, dass die Gleichzeitigkeit von Urheber- und Adressatenschaft Komplikationen in der psychologischen Vermittlung politischer Ordnung zeitigen würde. Wenn dem Recht der Status des Äußeren, der heteronomen Setzung, abhandenkäme, verlöre es mit seiner objektiven Geltung auch seine Autorität.

eher dem *Zwischenraum* als bestimmten Akteuren. Die *politische Funktion* der Öffentlichkeit war ebenso zu klären wie die Bedingungen der Bildung öffentlichen Willens und die Mechanismen seiner Umsetzung. Die Frage war, ob die Öffentlichkeit eine eigenständige, selbstbewusste politische Instanz mit eigenen Ambitionen und Potentialen meinte, oder ob sie Institutionen als nachgeordnete Informationsquelle diente, ohne eine politische Funktion neben dem responsiven Aufgreifen durch etablierte Akteure: Fungierte sie als Impulsgeber von Entscheidungen und materiellen Eingaben oder als passiver Resonanzboden? Die Genese politischen Willens rieb sich an den unterschiedlichen Logiken der Sphären: Waren die öffentlichen Diskurse, sofern sie *rational* geführt wurden, der *kommunikativen Vernunft* und ihren Anspruch abstrakte Verallgemeinerbarkeit unterworfen, so musste die politische Implementierung konkrete Umstände beachten und diese in ihre Abwägungen aufnehmen. Über die Scharnierfunktion des Rechts, die die Umsetzung *kommunikativer* in *administrative Macht* ermögliche, versuchte Habermas die Willensbildung als Kontinuum zwischen beiden Sphären darzustellen. Die Arbeitsteilung einer professionellen Administration und einer diskursiven Öffentlichkeit sollte zwar den Imperativen der jeweiligen Modi gerecht werden, mit ihr wurde aber zwischen der Öffentlichkeit und ihrer politischen Wirkung eine Schwelle etabliert. Zudem blieb es fraglich, ob die Rechtssetzung die Spannung zu lösen vermochte, traf doch eine reflexive, egalitäre und fluide Willensbildung auf eine Administration, die der regelgeleiteten Umsetzung und Anwendung politischer Direktiven diente: Die Willensbildung öffentlicher Diskurse rieb sich an der hermetischen, rigiden und dezisiven Logik der Administration, die sich in ihrem strikten Formalismus von externen Einflüssen absonderte. Der *kommunikativen* und *kommunizierten Macht* der Öffentlichkeit stand die Implementierung, also die Übersetzung in konkrete Politik, unvermittelt gegenüber. Deren Logik der Dezipion blieben die tendenziell infiniten und indefiniten Diskurse der Öffentlichkeit fremd. Die Funktion der Öffentlichkeit im Prozess der Transformation blieb letztlich ebenso unklar wie das Verhältnis der Öffentlichkeit und der Zivilgesellschaft zur Politik.

In *ethisch-politischen Diskursen* versuchte Habermas die *kollektive Autonomie* konzeptionell zu verorten und den Prozess der Willensbildung mit Formen politischer *Kooperation* und *kommunaler* Partizipation zu verknüpfen. In Absetzung von anderen Diskurstypen ging es hier um die konkrete Mitgestaltung politischer Gemeinwesen. Das *Eine* entstammte nicht der Universalität *kommunikativer Vernunft*, sondern der praktischen Aneignung: Der Konnex bildete sich in einer *kooperativen* Praxis, die ebenso ein Kollektiv (*Ko*) wie einen Modus (*Operation*) und ein Werk (*Opus*) umfasste. *Ethisch-politische Diskurse* sollten die *kollektive Autonomie* wahren und demgemäß anderen diskursiven Logiken gehorchen, was allerdings das Primat des *moralischen Diskurses* konterkarierte: Um sich auf ein *kommunales Projekt* politischer Partizipation beziehen zu können, wurde die *Begründung* im Anspruch universaler Geltung unmöglich. Weil Habermas auch diesen Diskurs letztlich dem *moralischen* unterordnete, verlor er mit seinem konkreten Bezug auch seinen eigentlichen Sinn. Diese konzeptionelle Spannung schien auch im Status der Konstitution auf, die nach Habermas als integrativen Rahmen politischer Selbstsetzung diente: Die Verfassung war dabei als ein *Projekt* der *Gründung* zu verstehen, in dem die politische Ordnung gleichzeitig entworfen und die *kollektive Identität* einem Prozess der gemeinsamen Bestimmung überantwortet wurde. Neben diesem kreativen Aspekt als Ausdrucksform *positiver Freiheit* und *kollektiver Autonomie* knüpfte Habermas die Ausle-

gung der Verfassung an einen antezedenten *Fundus: Paradigmen* dienten hierbei als generalisierte Interpretationsrahmen, die die Deutung und das Verständnis der Verfassung ordneten und koordinierten. Auch wenn sich diese Rahmen keineswegs umfassend und definitiv ausnahmen, ging mit ihnen ein bestimmter Vorrang von Prinzipien und die Setzung von Schwerpunkten einher. Um sich zu rechtfertigen, musste sich eine Verfassung gleichwohl gemäß universalistischen Ansprüchen ausweisen. Die Verfassung changierte also ebenso wie die *ethisch-politischen Diskurse* zwischen universellen und konkreten Bezügen und einem *subjektiven* und *objektiven* politischen Status, mit dem sich jeweils autonome und heteronome Qualitäten verknüpften.

Die Administration hatte die Aufgabe der Implementierung: Als Struktur regelgeleiteter, professionalisierter Verarbeitung entlastete sie die Praxen deliberativer Beratung. Dabei gehorchte die Administration einer Logik, die sie von Einflüssen öffentlicher Willensbildung abkoppelte: Diese Eigenständigkeit erlaubte ihr einerseits, ihre funktionale Qualität zu wahren, andererseits konkrete Entscheidungen ohne universalen Ausweis treffen zu können. Der Performanz dienten auch andere Strukturen wie die Repräsentation und die Distinktion der Öffentlichkeit. Letztere trennte Habermas in einen aktiven und einen passiven Teil, wobei das aktive Personal, neben Einzelfällen engagierter Amateure, im Regelfall aus professionellen Teilnehmern wie NGOs, Parteien, Lobbyisten und Experten bestand. Dem Publikum kam die Aufgabe zu, zuzuhören und durch die Ausbildung von Vertrauen die Meinungsbildungsarbeit der politischen Akteure zu vereinfachen. War die Öffentlichkeit zunächst egalitär strukturiert, schieg nun das Publikum und überließ den Experten die Mitsprache. Die Abkehr vom Anspruch eines egalitären Teilnehmerkreises übertrug sich auch auf die Bedingung unbedingter Allgemeinheit als formalem Kriterium gelingender Kommunikation, wie an dem Deckungsverhältnis des Personals der öffentlichen Bühne und der professionellen Repräsentanten sowie der Möglichkeit hypothetischer Verallgemeinerung offenbar wurde. Die Ablösungstendenzen verstärkten sich mit der personellen Limitierung repräsentativer Diskurse, in denen sich die politische Beteiligung auf die Responsivität und Sensibilität der Repräsentanten zurückzog. Letztlich zeichneten sich die Entlastungsversuche deliberativer Willensbildung durch den Rückgriff auf selektive, professionalisierte Träger aus, die die Qualität ihrer Evidenz und Eminenz wiederum aus ihrem institutionellen Status und ihrer Expertise deduzierten. Zugleich lösten sich diese Akteure aus diskursiven Zusammenhängen oder, wie im Fall der Öffentlichkeit, überformten diese. Eine Logik der Funktion, der Effizienz und Effektivität, die die Erzeugung von politischen Entscheidungen begleitete, rieb sich an der Logik *diskursiver Verständigung*, die weniger die Resultate als den Prozess deren Genese akzentuierte. Die Willensbildung changierte unentschieden zwischen beiden Logiken. Das Konkrete blieb in der *reflexiven Kommunikation* ohne Ort, ebenso inform der Rechtfertigung der Setzung wie in der Anwendbarkeit des Universalen.

Letztlich ließ sich das *Eine* weder reibungslos der *rationalen Verständigung* noch dem *Sinnraum* einer Lebenswelt oder der *kollektiven Autonomie deliberativer Demokratie* zuschlagen. Auch wenn sich die *Integration* moderner Gesellschaften laut Habermas auf die Logiken der Rationalität, Universalität und Reflexivität umstellte, blieben die Momente der *Entgrenzung* und *Verflüssigung* stets an konkrete Bezüge gebunden, die ihnen als koordinativer Rahmen dienten. Der kreative Entwurf stand so in Korrelation zum faktischen *In-der-Welt-Sein* des Geworfenen. Die Spannung zwischen der abstrakten *Auflösung* und

der *Einbindung* in konkrete *Kontexte* ließ sich in keinem der Bereiche aufheben. Die *Verständigung* changierte zwischen der *reflexiven Rationalität* und dem *Fundus* eines geteilten *Wissensvorrats*, die beiden als distinkte Mechanismen *intersubjektiver Handlungskoordination* fungierten. Die Lebenswelt bestand zunächst in einem latenten Kontext des Vertrauens: Dieser vorreflexive *Sinnraum* konnte sich nur teilweise einer aktiven Reproduktion in kreativen Praxen öffnen, blieb seine Ein- und Ausrichtung einer *Welt* doch *im Rücken*. Zugleich lösten sich mit der kritischen Rezeption die lebensweltlichen Potentiale an Integration und Koordination auf. Im Politischen rieben sich die Momente der *Entgrenzung* an jenen der *Einbindung*, die *Entfesselung* deliberativer Demokratie und der *kommunikativen Macht* der Öffentlichkeit an der *Verwirklichung* konkreter Gemeinschaften. Die Diskurstheorie des Rechts sollte beide Aspekte im Prozess deliberativer Willensbildung verbinden: Das Recht diene ebenso als Stätte *positiver Freiheit* wie als Schranke *negativer Freiheit*. Die Spannungen von Autonomie und Heteronomie, von Universalismus und Partikularismus sowie von Subjektivität und Objektivität blieben für das politische Denken Habermas' ebenso leitend wie motivierend.

* * *

Die Einordnung in die Typologisierung Hättichs steht vor dem Problem, dass sich diese Distinktion diverser Formen *politischen Konsenses* auf einen spezifischen Kontext bezieht, dessen Grenzen von der umfassenden Anlage des Habermasschen Projektes überschritten werden. Jedoch lassen sich die Kategorien Hättichs sinnvoll übertragen, wenn ihre Anlage etwas geweitet wird. Auch wenn dieser Anverwandlung letztlich ein gewisser Zwang zu eigen bleibt, vermag sie doch der Veranschaulichung zu dienen.

Die *kommunikative Rationalität* lässt sich durchaus im Sinne eines *Ordnungskonsenses* deuten, liegt sie doch ebenso der politischen Ordnung *deliberativer Demokratie* zugrunde wie ihre koordinativen Potentiale des *kommunizierten Einen* auch andere Bereiche stützen. Habermas geht es um die Bedingungen *intersubjektiver Verständigung* sowie die Möglichkeiten und Grenzen gegenseitigen *Verstehens* und der Erzeugung von *Einverständnis*, die er im Zuge einer universalpragmatischen Analyse *kommunikativen Handelns* offenlegt. Der *Rationalität* wohne eine genuine Qualität inne, die das *Eine*, hier im Sinne des Allgemeinen, verbürge: Kurzum kommt der *Rationalität* in diesem Konzept eine konstitutive Funktion zu. Daneben ist dem *kommunikativen Handeln* ein bestimmter Modus im Sinne des *Verfahrenskonsenses* eigen: Die *Verständigung* verlangt ebenso die wechselseitige *Begründung* wie das Zulassen von Kritik, erhobene Argumente müssen mithin der Reziprozität, Reflexivität und Transparenz ihrer Rechtfertigung nachkommen. Ferner ist das *kommunikative Handeln* rational und muss sich verallgemeinern, dekontextualisieren und formalisieren: Die *Verständigung* wird demnach durch die *Rationalität* organisiert und koordiniert. Dem *kommunikativen Handeln* eignet zugleich als *Urmodus* sozialer Interaktion und Garant gelingender *Verständigung* eine normative Qualität, die einen *Wertkonsens* markiert: *Rationale Kommunikation* hat demnach nicht nur eine bestimmte Funktion, sondern auch eine substantielle Güte, ist sie doch die einzige Möglichkeit *intersubjektiver Verständigung*. Ein anderer *Wert* wird dem *kommunikativen Handeln* mit der Annahme attestiert, Sprechenden sei der *Wille* zu eigen, sich zu *verständigen*. Der *Wert*

dieses Handelns liegt somit in der Wahrung einer menschlichen Anlage, dessen Potential andere Diskursarten verschenken.⁵²⁵

Im Falle der Lebenswelt ist die Distinktion in zwei Formen voranzustellen, also die Unterscheidung in einen fundamental-koexistentialen und einen affirmativ-konstruktiven Typ. Die Lebenswelt der ersten Variante markiert die latente Ordnung eines *Erfahrungsraums*, der das Gemeinsame, Gewisse und Vertraute versichert. Basis des Zusammenhalts und damit im Fokus des *Ordnungskonsenses* ist eine bestimmte Qualität des *Intimen*, die ebenso auf eine *Nähe* im zwischenmenschlichen *Kontakt* wie auf eine *Familiarität* der Umgebung abstellt. Der Einzelne steht in einem spezifischen Kontext (Kultur, Geschichte, Werte usw.), ohne dass ihm dessen Ordnung bewusst wäre oder zur Verfügung stünde. Dieser *Fundus* einer *mit-geteilten Welt* und seine Ausrichtung von *Konsens*, *Koexistenz* und *Kopräsenz*⁵²⁶ verbleiben stets *im Rücken*. Diesen zugleich verbergenden und stützenden Grundzug der Lebenswelt müssen auch die Formate des *Verfahrenskonsens* und *Wertkonsens* beachten, was ihren Ausweis vor komplexe Aufgaben stellt. Gerade weil die Ordnung eines geteilten *Sinnraums* weder auf intendierten noch auf reflexiven Quellen beruht, entzieht sich den Verfahren jede belastbare Struktur. Die geteilten *Werte* beruhen ebenso wenig auf bewussten Entscheidungen, vielmehr liegen sie dem lebensweltlichen Kontext schon zugrunde. Auch wenn sich in der Lebenswelt durchaus Prozedere und Normen etablieren, bleiben diese ebenso sublim wie vage. Die Lebenswelt lässt sich als *Übereinstimmung* (in Abgrenzung zur *Übereinkunft*) und als latenter, materieller⁵²⁷ *Sinnraum* (in Abgrenzung zur formalen Ausprägung) charakterisieren. Habermas stellt dem koexistentialen Typ der Lebenswelt ein genuin modernes Modell gegenüber, das er mit Attributen rationaler Reflexivität versieht. Deren *koordinatives* Potential kann keiner äußeren, vorgegebenen Quelle mehr entnommen werden, sondern muss selbst aus dem *intersubjektiven Verständigungsprozess* hervorgehen. Diese Variante der Lebenswelt beruht wesentlich auf den integralen Potentialen *kommunikativen Handelns*, also auf dem *kommunizierten Einen*, das ihre Ordnung, ihre Verfahren und Werte stützt.

Die dritte Integrationsebene bezieht sich auf das Modell *deliberativer Demokratie*, in dem sich die *Begründung* politischer Ordnung und die Formen der Willensbildung auf offene, diskursive *Verständigungsprozesse* einer aufgeklärten Öffentlichkeit umstellen: Der *Konsens* besteht dabei weder in einer antezedenten *Einheit* noch in einem materiellen Produkt im Sinne der *Einigkeit*, sondern zieht sich auf das prozedurale Arrangement der *Einigung* zurück. Kurzum liegt das *Eine* nicht als fester Grund politischer Ordnung zuvor, sondern entsteht *im Projekt der Kooperation des Vielen*. Wie das Recht zwischen *subjektiver* Setzung und *objektiver* Aussetzung oszilliert und just in diesem Nexus *Autonomie* und *Heteronomie* verschränkt, strebt das politische Denken Habermas' an, die Spannungen der Moderne produktiv aufzunehmen und in spezifische Formen, Formate und Strukturen umzulegen. Der *Ordnungskonsens* kann einerseits im Sinne der *kommunikativen Verständigung* und ihrer *rationalen* Imperative verstanden werden, andererseits als Praxis *ethisch-politischer* Selbstbestimmung und der kollektiven Ausgestaltung eines verbindlichen wie

525 An diesem Postulat des Authentischen könnte wiederum eine Analyse der Entfremdung ansetzen.

526 Im Denken Nancys werden diese spezifischen Formen einer Welt im *Mit* entwickelt.

527 Der Stoff bleibt abwesend, uneinsichtig und unzugänglich und ist doch prägend.

verbindenden Rechtsraums. Verweist die *rationale Qualität* auf eine antezedente *Übereinstimmung*, lassen sich die Praxen *kooperativer Partizipation* eher im Sinne einer performativen *Übereinkunft* verstehen. Die institutionellen und prozeduralen Strukturen der *deliberativen Demokratie*, Diskurs- und Rechtstheorie können im Weiteren als Aspekte des *Verfahrenskonsens* gewertet werden. Das deliberative Demokratiemodell hat daneben einen spezifischen normativen Anspruch, dem auch ein bestimmtes Bürgerverständnis entspricht. Geteilte Werte und Einstellungen bürgerlicher Praxis beruhen auf einer *entgegenkommenden* politischen Kultur, die letztlich das Integrationspotential im Sinne des *Wertkonsenses* verbürgt und neben den bürgerlichen Tugenden der Solidarität und Loyalität auch die Grundwerte liberaler Gesellschaft garantiert.

*

Im Denken Habermas lassen sich diverse *Annahmen des Einen* ausmachen, wobei die *Rationalität* die konzeptionelle Grundlage bildet und mit der *Koordination* des Handelns eine integrale Funktion übernimmt, in der sie die Praxen *intersubjektiver Verständigung* und *Einverständniserzeugung* organisiert. Wie bei Rawls liegt dem Modus der *Übereinkunft* eine antezedente *Übereinstimmung* inform der Ausrichtung an der *kommunikativen Rationalität* zuvor, der Habermas basale Potentiale der Integration und Koordination attestiert. Die *rationale Kommunikation* übersetzt die *Übereinstimmung* in einen Prozess der *Einigung* im Sinne der *Übereinkunft*: Als *Medium* fungiert die *Rationalität* als einzige adäquate Struktur *intersubjektiven* Austauschs. Die *Übereinstimmung* schreibt sich in die *Einigung* ein: Sie bildet den *Grund*, prägt den Weg und dient als verbindende Vision, ohne dabei selbst je fassbar zu werden. Das *Eine* der *Rationalität* ist ein *Werden* und besteht zugleich in dem Potential der *Verständigung* der *Vielen*.

Die *kom-positionelle Qualität kommunikativer Rationalität* bildet den Kern dieses Denkens, auch im Abgleich mit dem Entwurf Rawls kommt *op-positionellen* Aspekten eine geringere Bedeutung zu. Habermas zielt auf die Ordnung des *kommunizierten Einen*, seine *intersubjektive Koordination* und *Korrelation*. Auch wenn sich die Status der Vernunft in den Konzepten Rawls und Habermas durchaus ähneln, ist der formale Anspruch im Falle des Letzteren rigider. Bezog Rawls den *Vernunftgebrauch* zuvorderst auf den öffentlichen Diskurs und wies ihn als Modus der politischen Beratung aus, so stellt die *kommunikative Vernunft* auf sprachliche Vermittlung selbst ab. Dem entspricht Rawls Ambition, *umfassenden Lehren* noch einen Weg in den öffentlichen Raum zu ebnen und mit den *Bürden der Vernunft* einen Moment des Falliblen einzubeziehen: Er limitierte den *öffentlichen Vernunftgebrauch* just auf den Bereich kollektiver Verbindlichkeit, also die substantiellen politischen Grundstrukturen, deren Neutralität er über die Verpflichtung auf *Reziprozität* garantierte. Habermas verschiebt den Bereich des *Vernunftgebrauchs* auf die *intersubjektive Verständigung*, die der universalen Logik der *Rationalität* ebenso wie der Reflexivität, Reziprozität und Neutralität genügen muss. Gelingende *Kommunikation* setzt diese Qualität voraus, woran sich die Rigidität *der Rationalität* verdeutlicht. Auch wenn Habermas die *kommunikative Rationalität* als *intersubjektive* Struktur begreift, blieb das Erbe Kants in dem Individualismus *hypothetischer Verallgemeinerung* am Rande bestehen, wie sich auch anhand der diffizilen Bestimmung des Teilnehmerkreises an den Diskursen zeigte.

Zugleich wies Habermas Konflikt eine weniger relevante Position und Funktion als Fraenkel zu: Wenn es diesem darum ging, *Dissens* soweit wie möglich zuzulassen, will Habermas die Sphäre der *Übereinstimmung* absichern. Wo Fraenkel essentialistische Hypostasen politisch-ideologischer Provenienz unterbinden wollte, sieht sich Habermas mit den Zerfallsprozessen der Moderne, der *fehlenden* Einheit, Einigkeit und Eindeutigkeit sowie dem Auflösen in fraktale Partikularismen konfrontiert, die jeder *Versöhnung*, jeder Form *kollektiver Identität* widerstreben und widersprechen. Die Einheit, gegen die sich Fraenkel verwahren will, ist Habermas wie Rawls bereits abhandengekommen: Die Substanz des *Demos*, die *Intimität* einer Gemeinschaft, ist eine ähnlich obsoleete Annahme wie das Kaisertum. Das *Eine* bekundet sich gleichsam als *Mangel*, als Lücke: Habermas beabsichtigt keinen Rückschritt hin zu *Annahmen* der *Essenz*, vielmehr vermeint er die *Integration* im abstrakten Formalismus eines prozeduralen Arrangements rationaler Diskurse einholen und garantieren zu können. Folglich geht es ihm um den Prozess der *Einigung* in der *Verständigung*, der einzig noch eine Form des *Konsenses* (*Übereinkunft*) versichern kann. Dabei bleibt das *Eine* als Projekt seiner Produktion stets *im Kommen*: Sein Status ist weder *ante-* noch *postzedent*, sondern rein *performativ*. Dem *Einen* gehen weder Formen der *Übereinstimmung* zuvor noch kann es aus Praxen der *Übereinkunft* entstehen, vielmehr besteht es einzig als und in einem infiniten Prozess der Mit-Bestimmung. Die Prominenz der konsensualen Ausrichtung wird wiederum im Abgleich mit Rawls deutlich: Wollte dieser einen vernünftigen Streit um geteilte Grundlagen ermöglichen und konnte somit noch eine Pluralität vernünftiger Abwägungen zulassen, verbürgt nach Habermas gerade die universale Evidenz und Validität der *Rationalität* deren Potentiale von Integration, Koordination und Konvention. *Dissens* kann es in der *Verständigung* nicht geben, würde dieser doch außerhalb jedes Bezugs stehen und schlicht zu Un- und Missverständnis führen. Weil Habermas diesen Anspruch der *Kommunikation* zugleich auf den Raum des Politischen überträgt, wird das Fehlen des *Dissenses* so relevant wie problematisch.

Die *kommunikative Übereinstimmung* hat keinen Inhalt, sie besteht in der Praxis der *Verständigung*: Auch wenn sie Habermas als menschliche Disposition beschreibt, reduziert sich der *Konsens* just auf den Prozess des *Austauschs*. Das integrale Potential der *Kommunikation* steht dabei vor allem Handeln und außerhalb menschlicher Verfügbarkeit, zugleich beabsichtigt Habermas durch die Aufklärung *über* ihre Imperative, Konditionen und Optionen den Akteuren eine reflexive Einsicht in und einen aufgeklärten Umgang mit dieser Anlage zu ermöglichen. Aus der Situation der Moderne resultiert ein *rationaler* Anspruch an die Individuen, ihre intersubjektiven Umgangsformen und kollektiven Setzungen: Wie sich anhand des modernen Modells der Lebenswelt zeigt, erfordert und erlaubt die Einsicht in ihre Funktionsmechanismen subjektive Aneignungspraxen. Zugleich bedarf es keiner bewussten Intention, um den Modus der *kommunikativen Verständigung* zu initialisieren oder zu implementieren: Das *Telos* der *Verständigung* ist der Sprache inhärent. Die *Übereinstimmung* wird so zu einer *objektiven*, externen Struktur: Die *Einigkeit* entsteht nicht in der *Einigung* der Akteure, vielmehr *stimmen* sie schon in ihr *überein*. Auch wenn die *Verständigung* durch die Einsicht in die *rationale Übereinstimmung* und der Annahme ihrer Bedingungen unterstützt wird, bedarf das *kommunikative Handeln* weder einer Ein- noch einer Ausrichtung, sondern ist schon je mit und in der

Sprache gegeben. Mit dem spezifischen kollektiven *Fundus* der Kommunikation ist ebenso ein *intersubjektiver Konnex* wie der *Logos* und *Nomos* der *Verständigung* verbunden.

Auch mit der Lebenswelt gehen Annahmen des *Einen* inform kollektiver *Kontexte* einher, denen Habermas Potentiale der Koordination attestiert. Im *Sinnraum* einer Lebenswelt sind latente *Annahmen* des Wahren, Wirklichen und Richtigen ebenso angelegt wie Vorgaben des Denk- und Sagbaren, des Möglichen und Unmöglichen. Die *Inhaltslosigkeit* dieses Kontextes ist eine andere als die der Kommunikation: Entzog sich letztere als formale Abstraktion inhaltlicher Setzungen, enthebt sich die Lebenswelt eher durch ihren subtilen und ambigen Status und ihren damit einhergehenden Charakter materieller Aufladungen. Die Lebenswelt bleibt im Hintergrund, unfassbar und diffus: Ihre *Ausrichtung* ist unzugänglich, weder kontrollier- noch steuerbar. Zugleich geht sie dem Handeln als orientierender *Fundus* voran. Die Kommunikation kennt keine Grenzen ihres Anspruchs, die Lebenswelt dagegen schon, auch wenn sie kein Kriterium ihrer *Definition* (Bestimmung und Begrenzung) anzugeben vermag. Die *Integration* der Lebenswelt ist somit konkreter als die der Kommunikation, im Gegensatz zu deren Universalität ist sie besonders, bestimmt, eigen: Sie formiert sich in einem konkreten Konnex, aus dem *Mit-Sein* im Sinne Nancys, einer gemeinsamen *Präsenz/s*, aus deren Bezug sie sich nicht lösen kann. So kann sich die Lebenswelt durchaus verändern, die *kommunikative Vernunft* hingegen ist überzeitlich und überräumlich. Wenn Habermas die lebensweltliche *Integration* reflexiv umstellt und sie als intendierte und bewusste Praxis der Akteure kennzeichnet, die sich wie andere Praxen auszuweisen habe, unterstellt er die Lebenswelt wiederum der *rationalen Übereinstimmung*. So vermag aber sie ihrer ursprünglichen Kontextstiftung nicht mehr nachzukommen und büßt ihre genuinen integrativen und koordinativen Potentiale ein.

Der Status des *Einen* im Horizont des Politischen verbleibt in einer Ambivalenz aus einem Be- und Entzug: In der doppelten Rolle von *Adressat* und *Urheber* des Rechts, von *Setzung* und *Aussetzung*, beabsichtigt Habermas beide Aspekte und ihre integrativen Potentiale einzuholen: Die Erzeugung des kollektiv Verbindenden und Verbindlichen situiert im Recht, in dem sich beide Momente und ihre Geltung verschränken. Das Recht ist mithin Ausdruck gemeinsamen Wollens und gemeinsamer Gestaltung, als dieses versteht sie jede Setzung mit dem Anspruch entgegengebrachter *Zustimmung*. Somit kann das Recht im Sinne einer *Übereinkunft* verstanden werden, als ein Prozess der Selbst-Bestimmung, an dessen Anfang wie Ende *Einigkeit* steht: Die *Einigkeit* des Anfangs ist die gemeinsame *Annahme* der politischen Ordnung und ihrer Bedingungen, die *Einigkeit* des Endes besteht in der geteilten Akzeptanz kollektiver Bindung. Zwischen diesen beiden *Einvernahmen* behauptet sich gleichwohl eine *Vielstimmigkeit*, ein *Dissens* um Vorschläge, Ansichten und Meinungen: Diese Polyphonie steht in einem ambivalenten Bezug zum harmonischen *Einklang* des *kommunikativen Handelns*. Der Frage, wie sich die Ansprüche unbedingter Allgemeinheit und *kollektiver Autonomie* vermitteln ließen, gingen wir deswegen so intensiv nach, weil sie zwei unterschiedliche Logiken des *Konsenses* markieren: Der *kommunizierte Konsens* verlangt die Universalität jeder Setzung, jeder beanspruchten Geltung und Rechtfertigung, der *Konsens kollektiver Autonomie* stiftet sich in der Praxis der Selbstbestimmung, dem *Wollen* eines bestimmten und sich bestimmenden Kollektivs. Das *Eine* steht unentschieden zwischen einer (kommunikativen) Struktur und einem (politischen) Potential. Als dritte Quelle kann noch der lebensweltliche *Kontext* ange-

führt werden, der sich als hintergründiger und doch konkreter Rahmen von den beiden anderen integrativen Strukturen abhebt. Das *Eine* changiert so letztlich zwischen einem *antezedenten*, einem *peripheren* und einem *postzedenten* Ursprung, ohne deren Spannungen lösen zu können.

Der Ortlosigkeit *universaler Vernunft*, die Rawls wie Habermas zur Grundlage einer validen und rechtfertigbaren politischen Ordnung erhoben, begegnen kommunitaristische Entwürfe mit einer Akzentuierung *kommunaler Kontexte*, die in politischen Konzeptionen zu beachten seien. Die *Integration* politischer Ordnung wird nicht durch eine Ausrichtung am Vernünftigen und der Einholung von Neutralität, Reziprozität und Reflexivität eingelöst, sondern stellt sich um auf partizipative Formen politischer Aneignung und Gestaltung konkreter Gemeinwesen, deren integrale und substantielle Verwirklichung sich in kooperativen Projekten bestimmter und sich bestimmender Kollektive, in konkreten Praxen politischer Mitsprache, Teilnahme und -nahme, manifestiert. Politik sterbe in der *Leere* abstrakter Reflexivität ab, vielmehr bedürfe sie konkreter Räume, Gemeinschaften und Materien. Der Ausweis *kollektiver Identität* wird uns in Benjamin Barbers Modell der *Starken Demokratie* ebenso beschäftigen wie seine dezidierten Absetzungsversuche vom liberalen, *schwachen* Modell der Demokratie.

4. Demokratie als Existenz im Ko – Benjamin Barbers *Starke Demokratie*

»Politik bezeichnet den Bereich des Wir.«
(SD, S. 107)

»Politik ist freilich der Lumpensammlerstank
des Praktischen und Konkreten, des Alltäglichen
und Mehrdeutigen, des Formbaren und
Flüchtigen.«
(SD, S. 118f.)

Siglen

- [SD] Barber, Benjamin, *Starke Demokratie*. Über die Teilhabe am Politischen, Hamburg 1994.
- [TCoP] Ders., *The Conquest of Politics. Liberal Philosophy in Democratic Times*, 1988 Princeton.
- [KEA] Haus, Michael, *Kommunitarismus*. Einführung und Analyse, Wiesbaden 2003.
- [KRD] Kaiser, Andreas, *Der Kommunitarismus und seine Rezeption in Deutschland*, Göttingen 2007.
- [K] Reese-Schäfer, Walter, *Kommunitarismus*, dritte, vollst. überarb. Aufl., FaM 2001.
- [FG] Malowitz, Klaudia, *Freiheit in Gemeinschaft*. Selbstverwirklichung und Selbstregierung in der politischen Philosophie des Kommunitarismus, Hamburg 2007.