

Geltungsansprüche „pluralistisch-transzendentaler Öffentlichkeit“ als Grenzziehungen gegen holistische „qualitative Öffentlichkeit“. Überlegungen zur Integration der Ansätze von Habermas und Manheim im Rekurs auf Seyla Benhabib

Stefanie Aeverbeck-Lietz

Zusammenfassung

Der vorliegende Aufsatz begründet den Wert Pluralismus aus einer kommunikationsethischen Perspektive. Ausgangspunkt ist der interaktive Universalismus von Seyla Benhabib, der auf einer kritischen Lesart von Jürgen Habermas aufbaut. Diese wird um eine historische Dimension erweitert mit Blick auf Ernst Manheims frühe Überlegungen zu holistischen versus pluralistischen Öffentlichkeitsvorstellungen. Der Artikel ist theorieorientiert, gleichwohl lassen sich Anwendungsbezüge zu Fragen unter anderem von Populismus in seiner expressiven Reklamation holistischer, non-pluraler Perspektiven ebenso herstellen wie solche zur Entwicklung von Kommunikationskompetenz im Sinne der Anerkennung von Pluralität und Diversität. Dies führt auch zu der Frage, wie Gesellschaften sich der Problematik gegenseitiger Anerkennung als Gleiche und Gleichwertige stellen können – konfrontiert mit neuen, nicht-humanen Aktanten im öffentlichen und privaten Raum: der sogenannten Künstlichen Intelligenz, beziehungsweise Large Language Models.

1. Einleitung

Der vorliegende Aufsatz¹ möchte „Pluralismus als Wert“ (Mandry 2012: 229) kommunikations- und öffentlichkeitstheoretisch begründen. Chris-

1 Dieser Aufsatz baut auf der Antrittsvorlesung der Verfasserin am 11.9.2024 an der Universität Greifswald sowie ihres Vortrags anlässlich der gemeinsamen Tagung des Netzwerks Medienethik, der DGPK-Fachgruppe Kommunikations- und Medienethik sowie der Akademie für politische Bildung in Tutzing im Februar 2025 auf.

toph Mandry² spezifiziert diesen als Meta-Wert des Zusammenlebens in (westlichen) Gesellschaften. Es handele sich um eine „demokratisch-politische Werthaltung oder auch Tugend“, relevant für den gesellschaftlichen Zusammenhalt (ebd.: 235, vgl. auch Filipović 2021: 290). Nur scheinbar paradox zu einer pluralistischen Position bezieht sich der vorliegende Artikel auch auf *universalistische* Positionen, die jedem Menschen die gleichen Rechte zuweisen und Menschen nicht als Mittel, sondern als Zweck, als an sich wertvoll begreifen und daraus die Menschenwürde ableiten (vgl. Thomaß 2025; Fenner 2025: 80–125). Erst in *Anerkennung* unserer Verschiedenheit können wir uns als gleichwertige Personen betrachten, als gleich wertvoll in Unterschiedlichkeit. Dabei muss gegenseitige Anerkennung Fragen der Akzeptanz oder Nicht-Akzeptanz spezifischer Verhaltensweisen, Sitten und Gebräuche etwa im interkulturellen Kontext nicht ausschließen (vgl. Thomaß 2025). Diskrepanzen auf der Ebene der Moral schließen sich gerade nicht aus, wenn der gemeinsame Bezug eine ethische Reflektion ist: sich gegenseitig in Verschiedenheit anerkennen *zu wollen*. Dies läßt sich mit Ernst Manheim, aber auch mit Jürgen Habermas argumentieren, wie im Folgenden gezeigt werden soll.

Vom Pluralismus *als* Wert und in diesem Sinne verstanden als Zielnorm ist der Begriff des *Wertepluralismus*, der empirischen Beschreibungen gesellschaftlicher Realität dienen kann, zu unterscheiden. Wertepluralismus als *empirisches* Phänomen wird in diesem Aufsatz nicht behandelt, gleichwohl spielt er als Bezugsrahmen eine Rolle: Einen Pluralismus *der* Werte, als eine „Einheit in Verschiedenheit“ (Mandry 2012: 232), kann eine Gesellschaft als Differenzphänomen nur dann realisieren – so die Argumentation in diesem Aufsatz – wenn sie die universelle Menschenwürde als Voraussetzung akzeptiert und auf dieser Basis Religionsfreiheit, sexuelle Selbstbestimmung oder andere Formen der Diversität, folglich *individuelle Rechtsansprüche als universelle Forderung*, einschließlich solcher der Kommunikationsfreiheit postuliert (vgl. Saxer 1996; Thomaß 2025: 58–59, 62; Beck 2021): „Anerkennung des Pluralismus hat als normativen Kerngehalt die Anerkennung des Anderen als gleichermaßen würdige Person [...] in ihrer konkreten Andersheit“ (Mandry 2012: 235).

Es geht mithin in diesem Aufsatz weniger um die empirische Beschreibung von Wertepluralismus, sondern um die theoretische Begründung, *warum* kommunikationsethische Positionierungen *Pluralismus selbst als*

2 Mandry (2012: 230), von dem ich den Terminus „Pluralismus als Wert“ entlehne, baut eine Argumentation aus „theologisch-ethischer“ Sicht auf.

Wert einfordern können und sollten – in der konkreten Anwendung gerade gegenüber anti-pluralistischen Positionen zumal im politischen Diskursraum.

Der Soziologe Ernst Manheim (1900–2002) hat vor mehr als 90 Jahren anti-plurale, personell und/oder inhaltlich autoritär strukturierte Öffentlichkeiten mit Blick auf den aufstrebenden Nationalsozialismus beschrieben. Er nannte sie „qualitative Öffentlichkeiten“ (Manheim 1975 [1933]: 60–63), gemeint sind Öffentlichkeiten, die bestimmte „Qualitäten“ markieren (was durch Tradition, Macht oder beides umgesetzt werden kann), sowohl um Menschen und ihre Werte, Einstellungen und Meinungen zu inkludieren, als auch um solche gegebenenfalls gezielt zu exkludieren.

Der im Titel dieses Aufsatzes genannte Begriff „pluralistisch-transzendentaler Öffentlichkeit“ ist eine Zusammenführung von zwei weiteren Öffentlichkeitstypen, die Manheim konzeptualisierte, den der „pluralistischen Öffentlichkeit“, die für die vielfältigen Meinungen in Demokratien steht und dabei strategische, auch antagonistische Kommunikation einschließt, und den der „transzendentalen“ Öffentlichkeit, die Manheim folgend in Anlehnung an Kant verständigungs- und konsensuell orientierte Kommunikation beschreibt (Manheim 1975 [1933]: 49–60). Auf den Transzendenzbegriff bei Habermas (1991) – der sich nicht auf Manheim bezieht, der dessen Buch aber nachweisbar kannte³ (Habermas 1996 [1962]: 95–96, 371),⁴ gehe ich im Folgenden ebenfalls ein. Dieser Transzendenzbegriff wird wichtig, um das typisch Humane der Kommunikationsethik zu präzisieren. Mit dieser Notwendigkeit konfrontieren uns neuerdings KI-Anwendungen, indem sie eben nur scheinbar *mit* uns „kommunizieren“ (vgl. Beck 2024). Dass gerade KI mit ihren Anschlüssen an bestehende Verzerrungen und Stereotypisierungen, wie sie in online verfügbaren Inhalten ohnehin be-

3 Nicht eingehen kann ich als Nicht-Philosophin auf die Bezüge und Kritik beider Autoren, Manheim und Habermas an Kant, insbesondere dessen Transzendenzbegriff. Dies müsste im Vergleich zwischen Habermas und Manheim erst erarbeitet werden.

4 In der 1996er Auflage des „Strukturwandels der Öffentlichkeit“ wird Manheim von Habermas falsch belegt: Manheims Buch wird seitens Habermas mit einem Publikationsdatum „1923“ versehen, es ist jedoch 1933 erschienen, frühere Ausgaben von Manheims Monografie sind nicht nachweisbar. Manheim schrieb sein Buch, das als Habilitationsschrift geplant war ab 1932, wie er mir gegenüber in einem Interview 1995 gesagt hat.

stehen, Pluralität und Diversität eher entgegensteht und ethnozentrische Orientierungen aufweist, ist ein weiteres Problem.⁵

Das epistemologische Problem, dass universalistische Prinzipien (letztlich auch der universelle Anspruch diskursive Verfahren anzuwenden, wie wir ihn bei Habermas finden) *idealtypisch* sind, das heißt auf Regeln zielen, die (noch) nicht umgesetzt sind und reales Handeln als Abstraktum zwar anleiten, dieses Handeln und die entsprechende Kommunikation aber gleichwohl aufgrund von *Macht- und Ungleichheitskontexten* defizitär bleiben (vgl. Thomaß 2025: 57, 60), reproduziert auch der vorliegende Aufsatz. Allerdings weist gerade Manheim, der die konkrete Situativität öffentlicher Kommunikation begrifflich und empirisch fassbar machen wollte (vgl. Reitz 2005), kommunikationswissenschaftlichem Denken eine Perspektive, die einschließt, dass Akteur:innen universalistische Prinzipien gegebenenfalls nur behaupten oder vortäuschen, tatsächlich aber Partikularität – auch und gerade mittels Sprache – vernichten *wollen*. Diesen Gedankengang beinhaltet Manheims Konzept der „qualitativen Öffentlichkeit“, die Pluralität per se unter Beobachtung stellt und potenziell bedroht und bekämpft (vgl. Aeverbeck-Lietz 2015: 101–149).

Ähnlich Manheim vor ihm bewegt sich Seyla Benhabib (2016: 55–56) explizit von der Abstraktion weg, wenn sie schreibt, dass ein kantianisch geprägter „Begründungsuniversalismus“ (in dem sie Habermas verortet)⁶ in der situativ gelagerten Realität untrennbar verbunden ist mit moralisch *divers und different* orientierten Individuen, also der Anerkennung der „Anderen“ als vollständige, gleichwertige, aber gegebenenfalls in vielfacher Hinsicht Unterschiedliche, die in dieser Alterität zu respektieren sind (in diesem Sinne liest Redshaw 2020 Benhabib). Dies ist relevant, gerade um Universalismus für heutige Gesellschaften transkulturell oder auch kosmopolitisch⁷ (vgl. Benhabib 2016) zu konzeptualisieren.

5 Die Problematik kann hier nur angesprochen, aber nicht ausgeführt werden kann. Vgl. weiterführend unter anderem Fenner 2025, Heesen 2024.

6 Allerdings vereinfacht diese Zuweisung Habermas auch, denn Habermas legt dar, dass sprachlich vorgebrachten „Gründen“ ein universelles Prinzip zu eigen sei, da Gründe in allen Sprachen formulierbar sind und über Sprache für alle Kulturen zugänglich, seien sie „noch so verschieden“ (Habermas 2024: 178). Habermas ist somit für unterschiedliche lebensweltliche Kontexte und Impulse offen.

7 Vgl. auch zu neueren Ansätzen „kosmopolitischer Kommunikationswissenschaft“ Richter/Radue/Horz-Ishak et al. 2025.

An diese Überlegungen anschließend, geht die nachfolgende Argumentation in einem analytischen Dreischritt vor:

1. Zunächst lege ich dar, warum ein Universalismus der Würde (Benhabib 2016) holistischen, anti-pluralen Vorstellungen von „Volk“ wie sie populistische politische Strömungen scheinbar universalistisch reklamieren, etwas entgegensetzen hat. Mit Benhabibs Konzeption des „interaktiven Universalismus“ als kommunikativem „Aushandeln von Einheit und Vielfalt“ (Benhabib 2016: 68–69) sind universalistische *und* partikularistische Positionen adressierbar. Sie stehen sich dann gerade nicht diametral gegenüber (zur Opposition Universalismus/Partikularismus Thomaß 2025: 56);
2. versuche ich, den interaktiven Universalismus öffentlichkeits- und kommunikationstheoretisch sowie -ethisch zu vertiefen durch die Integration der Konzepte von Habermas und Manheim im Rekurs auf Benhabib, insbesondere, um illegitime, deviante Kommunikation und zugehörige Konzepte holistisch definierter „qualitativer“ Öffentlichkeit besser identifizierbar zu machen;
3. möchte ich auf dieser Basis die Rolle einer diskursiv verstandenen Kommunikationsethik als Antwort auf sowie als Prävention gegen holistische Vorstellungen vom „Volk“ oder der Einforderung einer vermeintlich ‚einheitlichen‘ (völkischen) öffentlichen Meinung betonen, wie Ernst Manheim sie für den aufstrebenden Nationalsozialismus Anfang der 1930er Jahre beobachtete.

Dieser Dreischritt ist analytisch gemeint und bezieht sich nicht auf eine Reihenfolge innerhalb der Struktur dieses Artikels, die folgenden Abschnitte greifen ihn auf verschiedene Weise auf und verschränken die Ansätze der Bezugsautoren Benhabib, Habermas und Manheim miteinander.

2. Universalismus der Würde und gegenseitige Anerkennung als Verschiedene

Universalismus ist gerade kein holistischer oder homogenisierender Begriff, denn er bezieht sich mit Benhabib (2016) auf die *gemeinsame Würde der Unterschiedlichen*. Dies gilt, obwohl „Universalismus“ eine hoch belastete Geschichte hat und als ‚Deckmantel‘ für Unterdrückung herhalten musste und muss (Thomaß 2025: 58–64).

Ich orientiere mich an dem Begriff des „moralischen Universalismus“ Benhabibs (2016: 55–56), der von der Gleichwürdigkeit aller Menschen ausgeht, und wenn aller, *potenziell auch aller unterschiedlichen Individuen*:

„Ich würde dieses Verständnis des Universalismus als das Prinzip definieren, wonach alle menschlichen Wesen, unabhängig von [,]Rasse[‘], Geschlecht, sexueller Orientierung, körperlichen oder geistigen Fähigkeiten sowie ethnischer, kultureller und religiöser Prägung das gleiche Recht auf moralischen Respekt haben“ (Benhabib 2016: 56).

Dieser moralische Universalismus der gegenseitigen Anerkennung als Person ist zugleich ein „interactive universalism“ (Benhabib 2007: 19, dazu Bracci 2002; Abbott 2022, 2024: 195–222). Die „difference“ konkreter Anderer besteht immer in Relation zur „sameness“ generalisierter Anderer (Bracci 2002: 476, 479; Redshaw 2020). Empirisch gesehen sind Individuen beides, konkrete und generalisierte Andere (vgl. Mead 1975 [1934], dazu Krallmann/Ziemann 2001: 2001–229). Moralität und ethische Reflexion entwickeln sich in der Spannung zwischen konkreter Person und ihrem sozialen Umfeld sowie generalisierter, auch stereotyp wahrgenommener oder vorgestellter Andersheit: „Moral judgement requires the enlarged thinking that is done in the context of other viewpoints“ (Bracci 2002: 477).

Dass diese *viewpoints* gegebenenfalls nicht dialogisch oder diskursiv, sondern *faktisch durch Macht und die Erreichung von Hegemonie durchgesetzt werden*, bleibt unbenommen. Gleichwohl leitet strategische Macht(-kommunikation) kommunikationsethische Perspektivierungen nicht an, sondern konterkariert ihre *Geltung* (vgl. Habermas 1988 [1981]; Habermas 1998).

Benhabib setzt ihren Begriff „interactive universalism“ in diese Spannung: Wir weisen uns – jedenfalls potenziell – als allgemeine Andere gegenseitig Würde zu, *weil* wir alle kommunizierende Menschen sind, aber das, *worum* es uns geht, wird kontextbezogen und konkret ausgehandelt. Das kulminiert – ob nun diskursiv oder strategisch – darin, dass wir moralische Urteile *zwangsläufig* im Kontext anderer, abweichender Sichtweisen fällen *müssen*.⁸ Moralischer Universalismus entwickelt sich bei Benhabib *in* der Interaktion. Sich dabei *nur* als Verschiedene zu verstehen, würde lebensweltlich (vgl. Schütz/Luckmann 2003) und auch ethisch keine Sinn-

8 Vgl. auch die Beiträge in Niesen/Herborth 2007, die Habermas Theorie des Kommunikativen Handelns mit Blick auf politisch hochumkämpfte Machtfelder, die wie in der Außenpolitik von strategischer Kommunikation geprägt sind, diskutieren.

haftigkeit erzeugen, weil eine gemeinsame Basis nicht gedacht und somit auch nicht zu einem in der Alltagswelt relevanten Bezugspunkt werden könnte. Es wäre dann auch nicht unmoralisch andere, zum Beispiel Minderheiten auszugrenzen. Benhabib (2016) begründet aus einer kommunikationsethischen Position der kommunizierenden Unterschiedlichen mit gleicher Würde, dass Ausgrenzung ethisch gerade nicht begründbar ist und moralisch daher falsch. Sich allerdings als „Gleiche“ ohne konkrete Andersheiten zu begreifen, bliebe abstrakt auf den nur „generalisierten Anderen“ bezogen und kann Individuen und ihren verschiedenen *Identitäten* kaum Rechnung tragen (vgl. auch Redshaw 2020: 1). Personen sind als allgemeine Andere folglich gleichwertig und zugleich verschieden als konkrete/r Andere mit unterschiedlichen moralischen und anderen Präferenzen sowie ihren spezifisch situativ gelagerten Erfahrungen.

Anthropologisch lässt sich die Denkfigur der interaktiv *und* kooperativ handelnden Individuen aus Michael Tomasellos (paläo-)anthropologischen Schriften ableiten (Tomasello 2006, 2010), auf die Habermas (2024: 91) sich nach eigenen Worten „heute stützt“, auch wenn dem eine kritische Debatte zwischen ihm und Tomasello zum Ursprung der Sprache vorausging (Vgl. Habermas 2009a). Interessanterweise beziehen sich alle drei, Benhabib (2016: 57), Tomasello (2006: 94) und Habermas (1988 [1981]: Bd. 2, 9–23) auf Meads Interaktionismus. Ausgehend von Mead (1975 [1934]), bei der generalisierten und konkreten Anderen keine normativen Konzepte sind, sondern empirische (auch epistemische), die Identitätsentwicklung im sozialen Umgang miteinander beschreiben, wird gerade bei Benhabib die *moralische Anerkennung des Anderen in seiner/ihrer Konkretheit* zur bestimmenden Größe, dies hat Sarah Redshaw herausgearbeitet: „In contrast to the ‚generalized other‘, Benhabib describes the ‚concrete other‘ as based on *acknowledgment of difference*“ (Redshaw 2020: 1).

Die/der konkrete Andere ist nach Benhabib jede/r in seiner oder ihrer Identität, mit unterschiedlichen Erfahrungen und gegebenenfalls unterschiedlichen moralischen Standpunkten zu spezifischen Themen und Fragestellungen (vgl. Benhabib 2016: 61–64). Jede:r konkrete Andere kann jede:n andere:n konkrete:n Andere:n anerkennen und genau dies kann als universelles Konzept verstanden werden, in dem zugleich Geschichtlichkeit, Identitätsbewusstsein und affektiv-emotionale Komponenten vermittelt werden.

Ernst Manheim sollte sich erst nach 1945, in seiner Phase als US-amerikanischer Soziologe und Anthropologe mit Meads „Mind, Self and Society“

befassen, es ist unwahrscheinlich, dass er die Schriften Meads in seinem akademischen Leben in Deutschland bis 1934 kennengelernt hat.⁹

Warum sind Denker:innen wie Habermas oder Benhabib sich sicher, dass Kommunikation als Modus der gegenseitigen Anerkennung möglich ist?¹⁰ Die Begründung liegt darin, dass sie die grundlegende Fähigkeit zur Kommunikation nicht nur in verbaler Form, auch paraverbal sowie mittels Gestik und Mimik als menschliche Universalie verstehen, die dazu dient, Handlungen und Beziehungen zu leben und zu strukturieren.¹¹ Die anthropologische Fähigkeit zur Kommunikation liegt dabei weit vor der sozialisierten Fähigkeit zum Diskurs. Tomasello hat am Max Planck Institut für Paläoanthropologie in Leipzig nachgewiesen, was bis dahin die Sozialwissenschaftler:innen meist von Mead, also aus der sehr viel älteren Theoriebildung, entnahmen: *Kooperativ orientierte Interaktion* (und sei es nach Tomasello in der einfachen Variante vorsprachlich über Zeigegeesten) ist die Voraussetzung auf einem höheren Niveau zu kommunizieren und legt nahe, dass wir qua Geburt zur Rollenübernahme fähige, gesellige Wesen sind (vgl. Tomasello 2006, 2009, 2010). Als interaktionsfähige Wesen versuchen wir, das hatte Mead herausgearbeitet, Situationen und Rollen anderer Menschen permanent einzuordnen und zu verstehen und darauf wiederum kommunikativ zu antworten und Antwort auch zu erwarten (vgl. Krallmann/Ziemann 2001: 201–229). Benhabib bezieht sich genau in diesem Sinne auf Mead: Der allgemeine Andere ist jeder von uns in seinem Menschsein. Das ist auch eine moralische Feststellung, denn sie sagt aus: Wir sind uns alle ähnlich. Der hier zugrunde liegende Universalismus der Würde ist nicht hintergebar und greift weiter als ein nur prozeduraler Universalismus, der die Diskursethik als rein formale Ethik universalisiert

9 Dies geht aus dem Aktenkonvolut mit Manheims Vorlesungsskripten, Bibliografien und Referatethemen für Studierende in den von Manheim so benannten Feldern „History of Sociology“ und „Symbolic Interactionism“ hervor. Vgl. Archiv der Universität Kansas City, Missouri Signatur 31, 2.8.-2.9, eigene in Kansas City gefertigte Abschriften der Autorin 1997. Zu dieser Zeit war der Bestand noch unsortiert, siehe heute: Ernst Manheim papers, MS 373, Kenneth Spencer Research Library, University of Kansas (online).

10 Axel Honneth und gegebenenfalls weitere Denker:innen wären hier im Falle weiterer Forschung hinzuzunehmen.

11 Auch zur Kommunikation zwischen Tieren liegt Forschung vor, die interaktive Kommunikation nicht mehr nur als Fähigkeit von homo sapiens einordnet. Darauf kann hier nicht weiter eingegangen werden (vgl. weiterführend Rutz/Bronstein et al. 2023). Die Fähigkeit zur Metakommunikation, nämlich im Sinne von Habermas über Kommunikation zu kommunizieren (und sie zu erforschen), scheint ausschließlich Menschen zuzukommen.

(vgl. Brosda 2010). Dies auch deshalb, da Benhabib nicht nur auf Diskurse, sondern darüber hinaus auf das Netzwerk von Relationen und Narrationen, in das Menschen eingebunden sind und das sie produzieren, eingeht (vgl. Abbott 2024: 201). Dies ist meines Erachtens durchaus kompatibel mit Habermas' an Schütz anschließender Konzeption der „Lebenswelt“ und ihrer Verankerung „moralischer Gefühle“, einschließlich solcher für die gegenseitige „Verpflichtung“ (vgl. Habermas 2009b: 36).

Denkt man dies für die Alltagskommunikation pluraler Gesellschaften weiter, so können Menschen folglich *in gegenseitiger Anerkennung ihrer konkreten Verschiedenheit* und ihres allgemein Menschlichen einander Ähnlich-Seins kontrovers kommunizieren, streiten und sich empören und stellen dabei Öffentlichkeit als ein plurales, vielstimmiges Netzwerk von Stellungnahmen und Meinungen her (vgl. Habermas 1998: 436; weiterführend Wessler 2018). Legitimität entsteht so grundlegend durch gegenseitige Achtung (vgl. Rühl/Saxer 1981 aus systemtheoretischer Perspektive und sich dabei ebenfalls auf Mead beziehend). Aus verständigungsorientierter Perspektive (Habermas 1988 [1981]) sprechen sich Menschen in ihrer lebensweltlichen Kommunikation und Interaktion gegenseitig *Geltung* (Habermas 1988 [1981], Bd. 1: 410–411, 439) zu, auch dann, wenn sie zumal in der öffentlichen Kommunikation nicht in der Lage sind, sie zu erfüllen: „Zustimmung zu Themen und Beiträgen bildet sich erst als Resultat einer mehr oder weniger erschöpfenden Kontroverse, in der Vorschläge, Informationen und Gründe mehr oder weniger rational verarbeitet werden“ (Habermas 1998: 438).

Diese Rationalität entfaltet sich als „kommunikative Rationalität“ (ebd.: 28), unterscheidbar von strategischer Zweckrationalität oder „kognitiver instrumenteller Rationalität“ (ebd. sowie S. 446), eben über die wechselseitige Anerkennung von Geltungsansprüchen:

3. Die Geltungsansprüche nach Habermas

Habermas konzeptualisiert für das „verständigungsorientierte Handeln“ und einzig für dieses, nicht für das am Geltungsanspruch „Wirksamkeit“ orientierte „strategische Handeln“ *Wahrheits-, Richtigkeits- und Wahrhaftigkeitsansprüche*. Hinzu kommen Verständlichkeitsansprüche (vgl. Habermas 1988 [1981], Bd. 1: 45, 439). Wir alle leben in „drei Welten“ (Habermas 1988 [1981], Bd.1: 115–137, in Auseinandersetzung unter anderem mit Popper

ebd.: 148–149), auf die sich diese Ansprüche beziehen, gleichzeitig: In der „objektiven Welt“ versuchen wir Fakten nahe zu kommen (zum Beispiel durch Wissenschaft, generell durch Belege und Begründungen), in der „sozialen Welt“ versuchen wir soziale Beziehungen zu leben und Normen des Respekts einzuhalten, dabei möglichst wahrhaftig zu sein und erwarten das auch von anderen. Außerdem wollen wir verstehen können, was andere sagen. Von Bedürfnissen geleitete Gefühle der „subjektiven Welt“ begleiten diese Prozesse (ebd.: 138, 149–149). Zentral ist meines Erachtens und dies kann Überlegungen zur gegenseitigen Anerkennung erweitern: Wir haben als kommunizierende Menschen *Anspruch auf Geltung* unterhalb der juristischen Ebene, auf einer moralischen. Ich lehne mich hier an Hannah Arendts Diktum (aufgegriffen von Benhabib 2016: 64, 75) an, das besagt Menschen haben „das Recht, Rechte zu haben“. Benhabib leitet daraus ein gegenseitiges moralisches, kein nur juristisches Anerkennungsprinzip ab (ebd.: 62–63): Rechte haben Menschen nach Benhabib, *weil* diese auf moralischen Ansprüchen *aufbauen* (ebd.: 105), nicht weil sie formaljuristisch gesetzt sind. Aus einer Perspektive der Menschenwürde baut Recht auf Moralität auf, nicht umgekehrt Moralität erst auf Recht.¹² Somit haben Menschen Anspruch darauf, ihre Geltungsansprüche (im Sinne von Habermas) in die Kommunikation einzubringen; grundsätzlich alle jederzeit und in ihrer Verschiedenheit, auch wenn dies faktisch nicht erfüllt ist und durch Macht, Abwertung und Nicht-Gelten-Lassen überlagert sein kann. Spätestens bei verletzten Geltungsansprüchen – damit verletzter Würde und es reicht, dass dies subjektiv so gefühlt wird – kommen *Emotionen* ins Spiel, auch Empörung. Wir werden angeschrien und fühlen uns jenseits des Inhalts verletzt. Anschreien mag wahrhaftig sein und sich für die wütende Person passend anfühlen, aber ist sicher in der sozialen Welt nicht richtig. Auch dann nicht, wenn die Fakten stimmen. Die Tatsache stimmt, die Abwertung der Person ist *nicht* richtig. Allein dass man bemerkt, dass Geltungsansprüche *nicht* erfüllt sind, hat Auswirkungen auf unser Miteinander. Auf der Basis der Geltungsansprüche kann Kommunikation als misslungen kritisiert oder gekennzeichnet werden, dass Menschen exkludiert werden. Habermas argumentiert bewusst kontrafaktisch. Seine Kommunikationsethik lässt sich deshalb machtkritisch verwenden (vgl. Peters 2007: 67; Averbek-Lietz 2015: 143).

Habermas geht – das wird oft übersehen – über kognitive Rationalität hinaus. Menschen leben innerhalb von „Gefühls- und Vorstellungswelten“

12 Benhabib (2016: 105) argumentiert hier gegen Martha Nussbaum und Amartya Sen.

(Habermas 2024: 94). Die „Fähigkeit zum moralischen Urteilen“ als Möglichkeit des Erkennens von Unrecht (gegen andere Menschen) vollzieht sich über Empathie und übersteigt ein formales Procedere. Daran lässt der späte Habermas keinen Zweifel, aber auch nicht daran, dass es *sinnvoll* ist in formal organisierte Diskurse einzutreten (vgl. Habermas 2024: 87).

Emotionen ordnet Habermas den „praktischen Diskursen“ über moralische Fragen zu, sie haben rechtfertigenden Charakter und stoßen gesellschaftliche Debatten an (vgl. Wessler 2018: 148–151; Habermas 1988 [1981], Bd. 1: 45). Allerdings kann und soll in der weiteren diskursiven Bearbeitung gegebenenfalls auch wieder von Emotionen Abstand genommen werden: Im „theoretischen Diskurs“ um Fragen der Wahrheit, in dem rationale Argumente verwendet werden sollen (Habermas 1988 [1981], Bd. 1: 45), sind Menschen aufgefordert von ihren subjektiven Emotionen zurückzutreten (von Wut, Enttäuschung, auch von Freude). Die emotionale Distanzierung, auch von sich selbst, ist nötig, um die – möglicherweise gegenläufigen – Emotionen und Meinungen anderer Menschen anerkennen zu können, auch und gerade, wenn man sie nicht teilt. Das mag nicht immer vollständig gelingen, ist aber relevant, um überhaupt zu wechselseitigen Argumentationen, die Pluralität zulassen, vorzudringen. In der Konsequenz nicht sehr weit davon entfernt heißt es bei Benhabib: Empathie im Sinne von „Anteilnahme“ und „Mitgefühl“ solle sich nicht nur auf die eigene Gruppe beziehen. Erst dann können gegenseitige Anerkennungsansprüche erfüllt werden (vgl. Benhabib 1995: 196). Das ist rationalisierbar, eben als Respekt oder Achtung gegenüber anders Meinenden, Denkenden, Fühlenden oder solchen, die differente Sinnbezüge aufgrund anderer Erfahrungen herstellen. Ein Schritt darüber hinaus wäre der Versuch, gemeinsam doch zu einem Dialog (wenn schon nicht zu einem Diskurs) zu kommen, gegebenenfalls nur in Teilen: Kompromiss statt Übereinstimmung. Auch die Publizistin und Habermas-Schülerin Carolin Emcke erläutert Gefahren für den gesellschaftlichen Zusammenhalt durch gefühlsgeleitete Empathie, sobald diese holistisch auf die *Eigengruppe* bezogen wird, weil sie dann Fremdgruppen gegebenenfalls nicht mehr als gleichwertige Partikularitäten, nämlich als „Teil eines universalen Wir“ anerkennt. Emcke bezieht sich auf gewalttätige und gewalttolerierende „Wutbürger“, die 2015 in Clausnitz einen Bus mit Geflüchteten massiv bedrängt und blockiert sowie die In-sass:innen, darunter Kinder, bedroht und verängstigt haben (Emcke 2019: 54).

Die Geltungsansprüche ermöglichen uns nicht nur situative Einordnungen und empirische Analysen, wann sie wie von wem erhoben werden

(vgl. Venema/Aeverbeck-Lietz 2017), sie betreffen auch die „Reflexions- und die Steuerungsfunktion“ der Kommunikationsethik (Debatin 2002: 262). Wir geben auf der Basis von Reflektion Kommunikationsprozessen steuernd eine dialogische Richtung. Jenseits der Geltungsansprüche werden die Meinungen und Einstellungen zu Themen unterschiedlich bleiben, sie „konkurrieren“ (Habermas 2022: 25), aber die Geltungsansprüche sind eine Grundlage, Kommunikation *trotzdem* vollziehen zu können. Das macht ihre reflexive, reagierende und zugleich ihre präventive Funktion aus.

In Fällen von Hate Speech, Dangerous Speech, aggressiver völkischer Parolen und tätlicher Angriffe greift potenziell das Recht. Das ändert an der kommunikationsethischen Aufgabe von Reflektion und Steuerung nichts, denn sie liegt auf einer anderen Ebene als das Recht. Wenn man mit Benhabib moralischen Universalismus, kulminierend in Würde, im gemeinsamen Menschsein, das per se kommunikativ entwickelt wird, annimmt, bleibt nichts anderes übrig, als neben dem Einsatz von Rechtsmitteln langfristig mit dem Ziel des Einbeziehens möglichst vieler Beteiligter weiter zu kommunizieren. Zugleich sind Kommunikationsstrategien zwecks Zersetzung von Geltungsansprüchen zu entlarven und zu analysieren.

Wie können wir es erkennen, wenn öffentlichkeitsrelevante Geltungsansprüche bedroht werden? Die Geltungsansprüche und deren Einforderung und Erhalt sind grundlegend für die gegenseitige Anerkennung in Verschiedenheit. Allerdings müssen ergänzend die strukturellen Bedingungen der Öffentlichkeit betrachtet werden, unter denen das geschehen kann, möglich ist und bleibt, gerade um Öffentlichkeit als „Raum der Gründe“ (Habermas 2024: 108) schützen zu können.

Um diesen Denkschritt gehen zu können, greife ich auf Manheims Öffentlichkeitskonzeption zurück:

- a. Die Interdependenz verständigungsorientierter und strategischer Formen von Kommunikation auslotet und
- b. Die Grenzen zwischen Pluralismus als Normalfall der Demokratie und „radikaler“ Polarisierung als die Demokratie gegebenenfalls destabilisierend erkundet.

4. *Pluralistische, transzendente, qualitative Öffentlichkeiten und ihre Kommunikationsformen nach Manheim*

Ernst Manheim führte 1933 einen dreifachen Öffentlichkeitsbegriff ein. Ihm folgend kommt es auf drei idealtypische, gegebenenfalls realtypisch mit-

einander verwobene Ausprägungen von Öffentlichkeit an: „pluralistische Öffentlichkeit“ (Gruppeninteressen, die teils konfliktär sind), „transzendente Öffentlichkeit“ (verständigungsorientierte, rationale Argumente zielend auf Konsens) und „qualitative Öffentlichkeit“ (thematische und normative Schließungen qua Tradition oder qua Macht (ausführlich Averbek-Lietz 2015: 125–131; Beetz 2005: 156–157)). Die qualitative Öffentlichkeit erzeugt Kommunikationstabus und sanktioniert sie, hier herrscht die holistische Repräsentation, nicht die Diskussion. Auch das Motiv finden wir bei Habermas in dem, was er über vermachtete und repräsentative Öffentlichkeit schreibt (unter anderem Habermas 1996 [1962]: 58–67).

Manheim folgend tarieren die Öffentlichkeitsformen sich gegenseitig aus, kippen aber in nicht mehr legitimierbare anti-demokratische und/oder totalitäre Tendenzen, wenn qualitative Elemente strukturbildend werden und plurale und transzendente, also diskursive Anteile, mittels Macht und gegebenenfalls Gewalt delegitimieren. Dann ist pluralistische Öffentlichkeit gefährdet oder wird vernichtet (vgl. Manheim 1939; 1964; 1976 [1933]).

Die „Feinde“ der „offenen Gesellschaft“ (Popper 1945) sind dann die, die ihre „qualitativen“ Setzungen durchdrücken wollen und können – gegen den Diskurs und die in ihm vermittelten Geltungsansprüche, schlimmstenfalls auch gegen die (transzendente) *Idee eines Diskurses*. Manheim beobachtete dies im aufstrebenden Nationalsozialismus (vgl. Manheim 1939; Averbek/Manheim 1999). In Manheims Werk finden wir meines Erachtens eine der relevantesten Fragen, die sich mit Blick auf Öffentlichkeit stellt: Wann wird Polemik strukturell? Wann kippen Antagonismen in Ideologien, die die ersten Schritte zu totalitären Formen der Kommunikation sein können und Öffentlichkeit als Raum der Gründe zerstören? Bei Manheim liegt der Mechanismus nicht nur in der Sprache, sondern auch in der Kommunikationssituation, einschließlich der systemischen Frage nach dem Verhältnis von Achtung/Missachtung und Macht, schließlich Gewalt. Die Öffentlichkeitsvorstellung der NS-Zeitungswissenschaft spiegelte Manheims Gedanken verzerrt ins Negative wider: In einer sogenannten „Volksgemeinschaft“ seien unterschiedliche Meinungen und Ansprüche von Minderheiten nicht mehr bedeutsam (vgl. Averbek 1999: 134–142 in Auswertung von Schriften der NS-Zeitungswissenschaft). Der „Volkskörper“ habe – holistisch – das gleiche zu meinen und zu wollen. Meinungspluralität wurde von NS-Wissenschaftlern wie Karl Kurth, Direktor des Wiener Instituts für Zeitungswissenschaft oder Hans Amandus Münster, Direktor des Leipziger Instituts für Zeitungswesen, für obsolet erklärt und aus ihren professoralen, mit dem NS-System paktierenden Machpositionen heraus bekämpft

(vgl. ebd.). Bei Manheim ist der Begriff des *Wollens* anders bestimmt: Es geht um das Wollen oder den Willen, in Diskurse einzutreten (siehe unten), nicht um bestimmte Inhalte des Wollens, die vorab gesetzt werden. Die Grenze eines kommunikativen Pluralismus liegt folglich da, wo Menschen versuchen, das Plurale willentlich zu zerstören, auch mittels gezielter kommunikativer Polarisierung (dazu aus heutiger Perspektive Holtz-Bacha 2019).

Manheim war Schüler von Ferdinand Tönnies, in seiner Konzeption verbirgt sich auch dessen Konzept des *Kürwillens*, der reflektierten Entscheidung zu einem bestimmten Handeln (vgl. Aeverbeck-Lietz 2015: 65–69). Manheims Konzept von Öffentlichkeit ist eines, in dem die „Träger der öffentlichen Meinung“ (so der Untertitel seines Buches zur „Soziologie der Öffentlichkeit“ von 1933), ob Publizist:innen, Politiker:innen oder auch die Massenpresse, sich freiwillig entscheiden, an der öffentlichen Diskussion teilzunehmen und diese dabei kommunikativ absichern und legitimieren: „In der öffentlichen Diskussion erweitert sich der Raum der Gruppenidentifikation zum transzendentalen Gesamttraum der Öffentlichkeit. Man diskutiert aufgrund verschiedener Meinungen, aber gleichen Wollens.“ (Manheim 1979 [1933]: 53)

Konsens ist dabei in einem ersten Schritt nicht inhaltlich gemeint, sondern liegt darin, überhaupt in eine verständigungsorientierte kommunikative Beziehung einzutreten, beziehungsweise *eintreten zu wollen*:¹³ „Der Ausdruck ‚Konsensus‘ bezeichnet eine verbale, willensmäßige Form der Identifikation, in deren Zeichen Subjekt und Adressat in die kommunikative Beziehung [...] eintreten“ (Manheim 1979 [1933]: 31).

Erst dann, wenn der Idee eines konsensorientierten Diskurses willentlich zugestimmt werden kann, wird Pluralität möglich: „[...] es sollen alle Ausgangsmeinungen, alle Standpunkte in sie [die sinnvolle Unterredung] einbezogen werden“ (Manheim 1979 [1933]: 53).

Diese Ausgangsmeinungen können höchst unterschiedlich sein. Was diejenigen *eint*, die sie vertreten, ist, dass sie sie in einen Diskurs einbringen.

13 Das menschliche Wollen hat auch den späten Habermas beschäftigt. Im Interview mit Müller-Doohm und Yos geht es auch darum, warum man Diskurse wollen sollte (Habermas 2924: 148), warum sie sinnvoll für ein soziales Miteinander und eine „Beteiligungsperspektive“ sind (ebd.: 12).

Auch Habermas (2022: 25) spricht demokratischer Öffentlichkeit ihren widerstreitenden, „agonalen Charakter“¹⁴ gerade nicht ab:

„Nur über [...] die Ermutigung zum reziproken Neinsagen entfaltet sich das epistemische Potential der widerstreitenden Meinungen im Diskurs, denn dieser ist auf die Selbstkorrektur von Teilnehmern angelegt, die ohne gegenseitige Kritik nicht voneinander lernen könnten. [...] Vor diesem konsentierten Hintergrund besteht der gesamte demokratische Prozess aus einer Flut von Dissensen“ (Habermas 2022: 25).

Das heißt auch: Der Diskurs geht nicht völlig in verständigungsorientierter Kommunikation auf (vgl. Günther 2009: 305).

Manheim folgend kann die potentielle Polarisierung zu der pluralistische Öffentlichkeiten mit ihrem „polemischen“ (Manheim 1976 [1933]: 57) Kommunikationsstil neigen, nur durch den transzendentalen Typus, also Konsensorientierung abgemildert werden, ansonsten kommt es zum Zerfall der Öffentlichkeit, dem „radikalen Grenzfall“ (siehe unten), gut beobachtbar aus Manheims Perspektive am Ende der Weimarer Republik mit ihrer politischen Publizistik, den Aufmärschen und Straßenkämpfen (vgl. Averbeck 2005; Koenen/Sax 2025). „Pluralistisch wird das Gefüge dieser Öffentlichkeit grundsätzlich dadurch, dass in ihr im radikalen Grenzfall keine affirmativen Willensgehalte vorhanden sind [...]. Die Öffentlichkeit [...] beruht [...] auf diesen polaren Scheidungen“ (Manheim 1979 [1933]: 54).

Als US-Soziologe transferierte Manheim, der 1934 aus Deutschland fliehen musste (zu seiner Biografie Welzig 1997) seine Typenbildung (vgl. Manheim 1964) ins Englische, der pluralistische Typ wird zum „liberalen“. Der qualitative heißt nun „authoritarian“ oder „illiberal“, der zu „imperativer“ Kommunikation neige. Der dominante Kommunikationstyp ist nach Manheim polemisch im pluralistischen Umfeld, imperativ im qualitativen Umfeld und es muss je gefragt werden, wer damit eigentlich von welchen Kommunikatoren wie erreicht und adressiert werden soll; was also *strategisch* bewirkt werden soll (vgl. Manheim 1976 [1933]: 56). Einzig die transzendente Form – die sich mit anderen mischen und verbinden kann – ist nicht strategisch, sondern verständigungsorientiert.

14 Agonale Öffentlichkeitstheorien wie die von Chantal Mouffe bleiben in diesem Aufsatz unberücksichtigt, eine solche Berücksichtigung würde die gegenseitige Rezeption von Mouffe und Habermas sowie deren Abgrenzung voneinander einzuschließen haben.

Anders als Habermas schließt Manheim den empirischen Normalfall strategische Kommunikation elementar in sein Analyseraster ein. Schon in den 1920er Jahren wollte er Soziologie als „Wirklichkeitswissenschaft“ betreiben.¹⁵ Im Londoner Exil erkannte er im Rahmen seiner zweiten Dissertationsschrift, die er bei seinem Cousin Karl Mannheim und Bronislaw Malinowski verfasste, noch etwas anderes, dass nämlich Gesellschaften Non-Konformität – also nicht nur Pluralität, sondern auch Abweichung – belohnen müssen, sollen sie demokratisch stabil sein: „There is, however, in every society in different degrees at different points scope for public dissension. Legitimate and coordinated non-conformity in public is a stabilizing force just as submission to social norms” (Manheim 1937: 7). Die „qualitative Öffentlichkeit“, die Manheim 1933 beobachtete, ließ keine Nonkonformität mehr zu.

Habermas konzeptualisiert wie schon Manheim den Transzendenzbegriff innerweltlich, also nachmetaphysisch (Vgl. Müller-Doohm 2020). Er spricht von der „Transzendenz von Innen“ oder „transzendierenden Geltungsansprüchen“ (Habermas 1991: 155; 2024: 36, 113–117). Sie kulminieren im „Universalitätsanspruch der Wahrheit“ und stellen sich in „lebensweltlich verfasster kommunikativer Alltagspraxis“ her (ebd.: 146), einschließlich „Symbolen und Bildern, Indexen und Ausdrucksgesten“ (ebd. Habermas im Anschluss an Peirce sowie Habermas 2024: 116–117).

Transzendenz vollzieht sich durch Kommunikation als Möglichkeit und Notwendigkeit gegenseitiger Verständigung. Manheim und Habermas sind hier kompatibel, auch wenn die Theorie des kommunikativen Handelns, gerade im Anschluss von Habermas an Peirce und die Sozial- und Sprachpragmatik, viel weitreichender für eine allgemeine Kommunikationstheorie ist als Manheims Öffentlichkeitstheorie. Indes hat Habermas die lebensweltlich verfasste Alltagspraxis von „Symbolen, Bildern, Indexen und Ausdrucksgesten“ (siehe oben) nicht selbst erforscht, Manheim ebenso wenig. Vieles bleibt sowohl bei Manheim als auch bei Habermas offen. Wichtig aber ist: Über welche Zeichenform auch immer, Menschen sind potenziell in der Lage sich *in gegenseitiger Anerkennung zu verständigen*, trotz partiku-

15 Manheim referierte auf einen weiteren Lehrer: Hans Freyer (der ein Freund wurde bis zum Tode Freyers, trotz dessen zeitweiliger Huldigung des NS-Wissenschaftssystems). Manheim reklamierte in einem Interview mit der Autorin 1995 die Idee in Anlehnung an Max Weber „konkrete“ Soziologie als „Wirklichkeitswissenschaft“ zu betreiben für sich „und Freyer nahm’s an“ (Averbek/Manheim 1999). Manheim hatte zuvor bei Theodor Litt und Freyer als zweitem Gutachter mit einer Dissertation zur „Logik des konkreten Begriffs“ (Manheim 1930) promoviert.

larer Interessen und Machtgefälle. Die Auseinandersetzung mit Machtgefällen muss wiederum kommunikativ bearbeitet werden.

5. Schlussfolgerung

Ulrich Saxer (1996: 155) hat vor 30 Jahren festgestellt, es handele sich mit Blick auf „Letztwerte“ wie Menschenwürde und die daraus ableitbare Meinungsäußerungsfreiheit in der deutschen und anderen westlichen Gesellschaften um weitgehend „konsentiert“ Werte. Daran dürfen Zweifel angebracht werden, umso mehr heute angesichts der Afd mit hohen Wahlerfolgen in Deutschland (und vergleichbarer Parteien anderswo), die genau dahingehend, in ihrer Haltung zur Menschenwürde, derzeit der Verfassungsschutz beobachtet.

Ein normatives Ziel, das sich aus diesem Aufsatz ableiten lässt, ist die gegenseitige Achtung (Universalität der Würde) bei Unterschiedlichkeit der Standpunkte und Gruppenidentifikationen (Partikularität, Pluralität) in einer Gesellschaft. Wie kann dies vermittelt werden? Aus einer Habermasianischen Position müsste dieses Postulat immer wieder in gesellschaftliche Debatten eingehen und auf verschiedenen, auch institutionellen Ebenen thematisiert und besprochen werden. „Die Anerkennung von Pluralismus ist anstrengend“ formuliert Mandry (2012: 236). Aus kommunikationswissenschaftlicher Perspektive können wir zu dieser Anstrengung beitragen mit Blick auf die langfristige Entwicklung kommunikativer Kompetenzen nicht nur auf der Individual-, sondern auch auf der Mesoebene spezifischer Organisationen und ihrer Institutionen, wie den Schulen, den Universitäten und Stätten der Erwachsenen- und der politischen Bildung.¹⁶ Schlussfolgernd aus dem vorliegenden Aufsatz möchte ich verschiedene Orientierungen einer solchen Bildung benennen:

- Sensibilisierung für die gegenseitige Achtung (Universalität der Würde) bei Unterschiedlichkeit der Standpunkte und Gruppenidentifikationen (Partikularität, Pluralität)
- Sensibilisierung für die Verletzung und Verletzbarkeit von Geltungsansprüchen (eigener und anderer)
- Sensibilisierung für die strukturellen u. systemischen Bedingungen in (medienvermittelten) Öffentlichkeiten

16 Manheim war als Doktorand in Leipzig und später als Professor in Kansas City auch in der außerakademischen Erwachsenenbildung tätig.

- Sensibilisierung für das Pluralitätspostulat von Öffentlichkeiten, an dem heute die Nutzer:innen als Produzer:innen selbst teilhaben.
- Kommunikationsethische Bildung und Vermittlung von Wissen aus der Kommunikationswissenschaft bezüglich interpersonaler Kommunikation, massenmedialer, digitaler Kommunikation, plattformisierter Kommunikation und KI
- Sensibilisierung für den Zusammenhang zwischen der Vermittlung von Kommunikations- und Medienkompetenz sowie politischer Bildung.

Diese Sensibilisierungen sind relevant, weil das Anerkennen von Geltungsansprüchen in Interessenskonflikten, die typisch sind für Demokratien, nicht per se erfolgt. Der transzendente Aspekt verständigungsorientierter Kommunikation, die grundsätzliche Bereitschaft zur Konsensbildung, stellt sich nicht von allein her, sie muss institutionell abgesichert werden (vgl. Habermas 1998), im Sinne Manheims *gewollt* werden auch über Regelbildungen in Organisationen wie zum Beispiel Parlamenten.

Ein weiterer Aspekt, der die Verständigungsfähigkeit von Menschen und damit auch die akademische Kommunikationsethik herausfordert, ist die Kommunikation mittels und mit KI. Es gilt den grundsätzlichen *epistemologischen Unterschied* zwischen Humankommunikation und ihrer Möglichkeit zu verständigungsorientierter Kommunikation auf der Basis von Geltungsansprüchen und von KI und Large Language Models (LLM) als selbstlernenden neuronalen Netzen voneinander abzugrenzen. LLM kommunizieren nicht verständigungsorientiert oder basierend auf einer „reziprok eingenommenen Zweipersoneneinstellung“ (Habermas 2024: 120–121 in Anlehnung an Schütz). Sie haben keinen lebensweltlichen Alltag, sie sind keine menschlichen Interaktionswesen. Auch wenn sich KI-Anwendungen noch so ‚echt‘ anhören und die „Kommunikation“ mit ihnen sprachlich erfolgt: Roboter oder KI sind im Sinne Bruno Latours „Aktanten“ (Beck 2024: 532). Sie sprechen nicht, sie können Intersubjektivität allenfalls über Sprachmodelle *imitieren*, aber die „Transzendenz von Innen“ im Sinne von Habermas erfüllen sie nicht. Denn diese meint mehr als die Sprache als ‚Tool‘, sie meint die umfassende, körperliche, zeit-räumliche Bezogenheit der Menschen aufeinander. Nur Menschen vollziehen Sinngabe durch wechselseitige *Selbstkundgabe* und Meta-Kommunikation im Sinne des *Sprechens über Sprechen* und der gegenseitigen Erwartens-Erwartungen, die wiederum reflektiert werden können und in neue Kommunikationen eingehen. Roboter sind hier nicht eingeschlossen (vgl. auch Beck 2023, 2024). Sie imitieren und erfinden, ‚halluzinieren‘ gar, aber sie *leben* nicht.

Sie können funktional in Sinne einer Assistenz mit uns die Rollen tauschen oder uns als Assistenz unterstützen, sie werden gleichwohl nicht zu Menschen, die körperlich in Zeit und Raum verankert sind und ein Bewusstsein ihres eigenen, geistigen und körperlichen Todes haben. Menschen ihrerseits können die Rolle gerade nicht mit ihren KI-Assistenten oder anderen algorithmisch programmierten Systemen tauschen, ihre langsameren, erratischeren, da auch emotional, durch Erinnerungen und Zukunftserwartungen getriebenen kognitiven Prozesse lassen das nicht zu. Aufgaben, die wir einer KI geben, wie Texterstellung oder Recherchen *in kürzester Zeit*, können Menschen nicht erfüllen. Zeitlichkeit und Räumlichkeit als zentrale Komponenten von Kommunikationsprozessen (vgl. Merten 1977) unterscheiden die Prozesse der KI von Humankommunikation.

Habermas hat sich in der „Theorie des Kommunikativen Handelns“ 1981 zwar nicht mit künstlicher Intelligenz befasst, aber mit „operativ erzeugten Gebilden“, die zwar auf rationalen Entscheidungsmechanismen beruhen, aber keine „selbstgenügsamen Existenzen“ sind, die *aus sich selbst heraus* Geltungsansprüche in Anschlag bringen könnten:

„Operativ erzeugte Gebilde können, für sich betrachtet als mehr oder weniger korrekt, regelkonform oder wohlgeformt beurteilt werden; sie sind aber nicht wie Handlungen einer Kritik unter Gesichtspunkten der Wahrheit, Wirksamkeit, Richtigkeit oder Wahrhaftigkeit zugänglich; denn sie gewinnen nur als Infrastruktur anderer Handlungen einen Bezug zur Welt“ (Habermas 1988 [1981], Bd. 1: 147).

Geltungsansprüche werden *von Menschen reziprok erhoben*, die sie intersubjektiv anerkennen können, aber (jedenfalls bisher) nicht von LLM. Diese sind allenfalls strategisch an „Wirksamkeit“, sprich Effizienz orientiert und damit an einem normativ ‚leeren‘ Geltungsanspruch (vgl. Habermas 1988 [1981], Bd. 1: 439). Wirksamkeit als solche kann keine Legitimität kommunikativer Rationalität beanspruchen.

Literatur

- Abbott, Owen (2022): Interactive Universalism, the Concrete Other and Discourse Ethics: A Sociological Dialogue with Seyla Benhabib's Theories of Morality, in: European Journal of Social Theory 26 (3/2022), S. 335–353.
- Abbott, Owen (2024): Social Theorists of Morality. Essays on Moral Agency, London.
- Averbeck, Stefanie (1999): Kommunikation als Prozess. Soziologische Perspektiven in der Zeitungswissenschaft 1927–1935, Münster, London.

- Averbeck, Stefanie / Manheim, Ernst (1999): Gespräche mit Ernst Manheim (geb. 1900), jüdischer Emigrant aus Deutschland und amerikanischer Soziologe. Aufgezeichnet im August 1995 in Martha's Vineyard/Massachusetts, in: Jahrbuch für Soziologiegeschichte 1995, S. 53–86.
- Averbeck, Stefanie (2005): Ernst Manheims „Träger der öffentlichen Meinung“: Eine Theorie der Öffentlichkeit 30 Jahre vor Jürgen Habermas, in: Frank Baron / David N. Smith / Charles Reitz (Hg.), Authority, Culture and Communication. The Sociology of Ernest Manheim, Heidelberg, S. 43–70.
- Averbeck-Lietz, Stefanie (2015): Soziologie der Kommunikation. Die Mediatisierung der Gesellschaft und die Theoriebildung der Klassiker, München.
- Beck, Klaus (2021): Kommunikationsfreiheit, Wiesbaden.
- Beck, Klaus (2023): Digitale Kommunikation, in: Christian Neuhäuser / Marie-Luise Raters / Ralf Stoecker (Hg.), Handbuch Angewandte Ethik. 2. Aufl, Wiesbaden, S. 903–908.
- Beck, Klaus (2024): Kommunikation, in: Petra Grimm / Kai Erik Trost / Oliver Zöllner (Hg.), Digitale Ethik, Baden-Baden, S. 529–539
- Betz, Michael (2005): Die Rationalität der Öffentlichkeit, Konstanz.
- Benhabib, Seyla (1995): Selbst im Kontext. Gender Studies, Frankfurt am Main
- Benhabib, Seyla (2007): Another Universalism: On the Unity and Diversity of Human Rights, in: Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association 81 (2/2007), S. 7–32.
- Benhabib, Seyla (2016): Kosmopolitismus ohne Illusionen. Menschenrechte in unruhigen Zeiten, Frankfurt am Main.
- Bracci, Sharon L. (2002): Seyla Benhabib's Interactive Universalism: Fragile Hope for Radically Democratic Conversational Model, in: Qualitative Inquiry 8 (4/2002), S. 463–488.
- Brosda, Carsten (2010): Diskursethik, in: Christian Schicha / Carsten Brosda (Hg.), Handbuch Medienethik, Wiesbaden, S. 83–106.
- Debatin, Bernard (2002): Zwischen theoretischer Begründung und praktischer Anwendung: Medienethik auf dem Weg zur kommunikationswissenschaftlichen Teildisziplin, in: Publizistik 47 (3/2002), S. 259–264.
- Emcke, Carolin (2019): Gegen den Hass, Frankfurt am Main.
- Fenner, Dagmar (2025): Digitale Ethik, Tübingen.
- Filipović, Alexander (2021): Ethik der Pluralität. Impulse für eine Medienethik pluraler Gesellschaften, in: Communicatio Socialis 54 (3/2021), S. 288–297.
- Günther, Klaus (2009): Diskurs, in: Hauke Brunhorst / Regina Kreide / Christina Lafont (Hg.), Habermas Handbuch, Stuttgart, S. 302–306.
- Habermas, Jürgen (1988): Theorie des Kommunikativen Handelns, 2. Bd., Frankfurt am Main [zuerst 1981].
- Habermas, Jürgen (1991): Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits, in: ders., Texte und Kontexte, Frankfurt am Main, S. 127–156.
- Habermas, Jürgen (1998): Faktizität und Geltung, Frankfurt am Main.

- Habermas, Jürgen* (1996): Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, Frankfurt am Main [zuerst 1962].
- Habermas, Jürgen* (2009a): Es beginnt mit dem Zeigefinger, in: Die Zeit, 22 Dezember 2009 (online unter: <https://www.zeit.de/2009/51/Habermas-Tomasello> – letzter Zugriff: 30.7.2025).
- Habermas, Jürgen* (2009b): Diskursethik, in: ders., Philosophische Texte, Bd. 3, Frankfurt am Main, S. 31–140.
- Habermas, Jürgen* (2022): Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik, Frankfurt am Main.
- Habermas, Jürgen* (2024): „Es musste etwas anders werden“. Gespräche mit Stephan Müller-Doohm und Roman Yos, Frankfurt am Main.
- Heesen, Jessica* (2024): Ethik in der öffentlichen digitalen Kommunikation, in: Barbara Thomaß / Günter Bentele / Nils C. Borchers (Hg.), Ethik der öffentlichen Kommunikation. Eine kommunikationswissenschaftliche Einführung, Wiesbaden, S. 227–261.
- Holtz-Bacha, Christina* (2021): Performing Populism. Communication Strategies for Polarization, Provocation and Fearmongering, in: Reinhard Heinisch / Christina Holtz-Bacha / Oscar Mazzoleni (Hg.), Political Populism. A Handbook of Concepts, Questions and Strategies for Research, Baden-Baden, S. 429–440.
- Koenen, Erik / Sax, Simon* (Hg.) (2025): Prodemokratische Propaganda, Pressekultur und politische Kommunikation in der Weimarer Republik, München.
- Krallmann, Dieter / Ziemann, Andreas* (2001): Grundkurs Kommunikationswissenschaft, München.
- Mandry, Christoph* (2012): Pluralismus als „Wert“ – Chancen und Hindernisse aus theologisch-ethischer Sicht, in: Konrad Hilpert (Hg.), Theologische Ethik im Pluralismus. Studien zur theologischen Ethik, Fribourg, S. 229–238.
- Manheim, Ernest* (1937): The Psychology of Social Conformity. Typoscript London, in: Archiv für die Geschichte der Soziologie in Österreich (AGSÖ), Signatur 31/2 (online unter: <https://agso.uni-graz.at/product/31-2-010-manheim-ernest-the-psychology-of-social-conformity-1937-1938/> – letzter Zugriff: 30.7.2025).
- Manheim, Ernest* (1939): The role of Small Groups in the Formation of Public Opinion, in: Frank Baron / David N. Smith / Charles Reitz (Hg.), Authority, Culture and Communication. The Sociology of Ernest Manheim, Heidelberg, S. 175–180.
- Manheim, Ernest* (1964): The communicator and his audience: Liberals and traditionalists in Eighteenth Century Germany, in: Werner J. Cahnmann / Alvin Boskoff (Hg.), Sociology and History. Theory and Research, London, S. 505–513.
- Manheim, Ernest* (1979): Aufklärung und öffentliche Meinung [Die Träger der öffentlichen Meinung]. Studien zur Soziologie der Öffentlichkeit. Stuttgart [zuerst 1933].
- Mead, George H.* (1975): Geist, Identität und Gesellschaft [Mind, Self and Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist], Frankfurt am Main [zuerst 1934].
- Merten, Klaus* (1977): Kommunikation. Eine Begriffs- und Prozessanalyse, Opladen.

- Müller-Doohm, Stefan (2020): Habermas hat die begrifflichen Fundamente für eine Theorie der Moderne entwickelt [Stephan Müller-Doohm im Interview mit Harro Zimmermann], 27. Februar 2020 (online unter: <https://www.hoheluft-magazin.de/2020/02/habermas-hat-die-begrifflichen-fundamente-fuer-eine-theorie-der-moderne-entwickelt/> – letzter Zugriff: 27.7.2025).
- Niesen, Peter / Herborth, Benjamin (Hg.) (2007): Anarchie der kommunikativen Freiheit. Jürgen Habermas und die Theorie der internationalen Politik, Frankfurt am Main.
- Peters, Bernhard (2007): Der Sinn von Öffentlichkeit, Frankfurt am Main.
- Popper, Karl (1945): The Open Society and its Enemies, London.
- Reitz, Charles (2005): The Call to Concrete Thinking. Ernest Manheims „Zur Logik des Konkreten Begriffs“, in: Frank Baron / David N. Smith / Charles Reitz (Hg.), Authority, Culture and Communication. The Sociology of Ernest Manheim, Heidelberg, S. 27–43.
- Redshaw, Sahrah (2020): Generalized Other, in: George Ritzer / Chris Rojek (Hg.), The Blackwell Encyclopedia of Sociology, New York.
- Rühl, Manfred / Saxer, Ulrich (1981): 25 Jahre Deutscher Presserat. Ein Anlaß für Überlegungen zu einer kommunikationswissenschaftlich fundierten Ethik des Journalismus und der Massenkommunikation, in: Publizistik 26 (4/1981), S. 471–507.
- Saxer, Ulrich (1996): Ethik der Kommunikation, in: Gerhard Wittkämper / Anke Kohl (Hg.), Kommunikationspolitik. Einführung in die medienbezogene Politik, Darmstadt, S. 146–168.
- Schütz, Alfred / Luckmann, Thomas (2003): Strukturen der Lebenswelt, Stuttgart.
- Thomaß, Barbara (2025): Global Media and Communication Ethics. The Tension between Universalism and Cosmopolitanism, in: Carola Richter et al. (Hg.), Cosmopolitan Communication Studies. Toward Deep Internationalisation, Bielefeld, S. 53–86.
- Tomasello, Michael (2006): Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens, Frankfurt am Main.
- Tomasello, Michael (2009): Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation, Frankfurt am Main.
- Tomasello, Michael (2010): Warum wir kooperieren, Frankfurt am Main.
- Rutz, Christian et al. (2023): Using machine learning to decode animal communication, in: Science 381, S. 152–155.
- Welzig, Elisabeth (1997): Die Bewältigung der Mitte. Ernst Manheim, Soziologie und Anthropologie, Wien.
- Wessler, Hartmut (2018): Habermas and the media, Cambridge.
- Venema, Rebecca / Averbek-Lietz, Stefanie (2017): Moralizing and Deliberating in Financial Blogging. Moral Debates in Blog Communication During the Financial Crisis 2008, in: Andreas Hepp / Andreas Breiter / Uwe Hasebrink (Hg.), Communicative Figurations, London, S. 241–265.