

Bernd Ladwig

Kein Freund von Harmlosigkeiten¹

Zum Tod von Jürgen Habermas

Jürgen Habermas lebt nicht mehr. Das ist nach wie vor kaum zu fassen. Er war doch, seitdem wir denken können und schon viel früher, geistig allgegenwärtig. Der wichtigste Philosoph der Bundesrepublik war zugleich ihr prägender Intellektueller. So spröde seine Prosa sein konnte, so zupackend vermochte er auch zu formulieren. Mit öffentlichen Interventionen, die die Balance wahrten zwischen Angriffslust und argumentativem Gehalt, hat er sein Land über sich selbst aufgeklärt.

1. Ein demokratischer Denker

Streitbar in der Bundesrepublik

Das ging so weit, dass er, der zunächst von Martin Heidegger zu Karl Marx gefunden hatte, schließlich vielen als der repräsentative Denker der Bundesrepublik schlechthin erschien. Manche haben ihm dies als Verrat am rebellischen Geist der Kritischen Theorie ausgelegt. Aber sie übersahen dabei, was sein Lehrer und zeitweiliger Förderer Theodor W. Adorno über diese Denkrichtung gesagt hatte: dass zu ihren Wahrheiten ein Zeitkern gehöre. Habermas wollte nicht glauben, dass die neuentstandene parlamentarische Demokratie nur eine Fassade sei, hinter der die nationalsozialistischen Kontinuitäten fortlebten. Wo er selbst etwas von diesem fatalen Erbe bemerkte oder befürchtete, etwa in den diversen Carl-Schmitt-Renaissancen oder in Ernst Noltes dreister Umdeutung des Holocaust zu einer Antwort auf den Archipel Gulag, hat er scharfe Worte nicht gescheut.

Schon 1953, noch als Student, setzte er mit staunenswertem Mut die »Wächterschaft der öffentlichen Kritik in ihre Rechte«, um »die Bedingungen zu klären, unter denen öffentliche Störungen zustande kamen«.² Was wie ein vorweggenommenes Motto auch für alle späteren Stellungnahmen stehen könnte, war konkret auf eine Wendung in wiederveröffentlichten Vorlesungen Heideggers aus dem Jahre 1935 gemünzt. Der von Haber-

1 Für hilfreiche Hinweise danke ich Finn St. Pierre.

2 Habermas 1991 [1953], S. 65.

mas damals noch bewunderte Denker hatte von der »inneren Wahrheit und Größe des Nationalsozialismus« gesprochen und diese Worte auch für die Neupublikation in der Bundesrepublik nicht zurückgenommen. Er änderte nur das Nomen »Nationalsozialismus« in »nationalsozialistische Bewegung« und fügte in Klammern hinzu, worin deren angebliche Größe bestanden habe: »(nämlich mit der Begegnung der planetarisch bestimmten Technik und des neuzeitlichen Menschen)«. ³ Das ließ ihm Habermas als erläuternde Rechtfertigung nicht durchgehen. Er sah darin vielmehr einen für Studierende verführerischen Versuch Heideggers, das eigene Versagen seinsgeschichtlich zu verbrämen. Und er fragte, vorsichtig in der Wortwahl, klar in der Sache: »Läßt sich auch der planmäßige Mord an Millionen Menschen, um den wir heute alle wissen, als schicksalhafte Irre seinsgeschichtlich verständlich machen? Ist er nicht das faktische Verbrechen derer, die ihn zurechnungsfähig verübten – und das böse Gewissen eines ganzen Volkes?« ⁴

Das gute Gewissen der Deutschen hat Habermas nie sein wollen. Wohl aber ein Wächter über die Bedingungen ihres öffentlichen Vernunftgebrauchs. Die streitbare Art und Weise, in der er selbst ihn praktizierte, kam manchen Kritikern wie ein performativer Widerspruch zu seiner Theorie vor. Hat nicht der erklärte Anti-Schmittianer fieberhaft nach Gegnern gesucht, der Verkünder zwangloser Verständigung ständig polemisiert, der Konsenssucher die Entzweiung zelebriert, der Rationalist seinem Zorn die Zügel schießen lassen? Doch solche Kritik saß selbst einem Missverständnis auf. Habermas war auch als Theoretiker kein Freund von Harmlosigkeiten. Eine lebendige Öffentlichkeit konnte er sich, darin Chantal Mouffe näher, als diese geglaubt hat, ⁵ ohne Konflikte nicht vorstellen. Nur hat er sie nicht zum Selbstzweck überhöht. Ernsthaft gehegte Überzeugungen auf mehr als einer Seite führten in den Widerstreit hinein, der die freiheitliche Politik befeuert.

Öffentlicher Vernunftgebrauch

Sich selbst begriff er als ein geglücktes »Produkt der ›reeducation‹«. ⁶ Die Demokratie war sein Lebensthema und seine Leidenschaft. Sie wurde es so sehr, dass ihm bald manches unzulänglich vorkam, was der *Mainstream* der Politikwissenschaftler aus dem Land der Befreier, den Vereinigten Staaten von Amerika, für hinreichend demokratisch hielt. Der demokratische Prozess, wie er ihn verstand, ist ein Vorgang der Meinungs- und Willensbildung

3 Heidegger 1953, S. 152.

4 Habermas 1991 [1953], S. 72.

5 Vgl. Mouffe 2007, S. 108 ff.

6 Zit. nach Iser; Strecker 2010, S. 23.

nicht nur im Sinne der fairen Verrechnung vorpolitischer Präferenzen. Mit Hannah Arendt nahm Habermas an, dass wir durch gegenseitige Perspektivenübernahme im öffentlichen Raum zu einer erweiterten Denkungsart gelangen können.

Die Beratschlagung unter Bürgerinnen resultiert dann in einer Läuterung ihrer Vorlieben. Sie sehen die eigenen Ansprüche und die anderer vielleicht in einem neuen Licht und verstehen sie so besser als zuvor. Was Habermas von Arendt trennte, ist die kognitivistische Deutung, die er diesem gemeinsamen Grundgedanken gab. Als politische Akteure suchen wir nach guten, rechtfertigenden Gründen für unsere Parteinahmen. Wir erheben, wenigstens wenn es um wesentliche Verfassungselemente geht, einen Geltungsanspruch auf normative Richtigkeit: Die von uns bevorzugten Prinzipien und Regeln sollten allgemein gelten, weil sie im verallgemeinerbaren Interesse aller lägen. Ein solcher Anspruch kann angefochten werden, und dann behelligen wir einander mit Einwänden, die argumentativen Streit anstoßen.

Ich glaube, man versteht Habermas am besten, wenn man ihn durch alle Teile seines verzweigten Werkes hindurch als einen im Grunde demokratischen Denker begreift. Er gab selbst uralten philosophischen Themen wie Wahrheit und Moral eine Deutung, die verdächtig nach Demokratie aussieht. Ob in der von ihm zeitweilig vertretenen Konsens Theorie der Wahrheit oder in der späteren Diskursethik: Immer war die Antwort, die Habermas für die Schwierigkeiten fand, der Tatsachen oder des Sittengesetzes habhaft zu werden, dass wir argumentieren müssten. Und wer argumentiert, wendet sich an ein Gegenüber, das Gründe begreifen und auch zurückweisen kann. Öffentlichkeit, heißt das, ist nicht nur das Lebenselixier der Demokratie, sondern der Vernunft überhaupt.

2. Formale Pragmatik

Sprechhandlungen und Geltungsansprüche

Habermas hat die sprachtheoretische Wende in der Philosophie mitvollzogen, indem er die Verständigungsfunktion der Sprache privilegierte. Die Annahme eines Primats der Pragmatik brachte ihn in einen philosophischen Gegensatz zu seinem Freund Ernst Tugendhat, der die Bedeutungsdimension für grundlegend und den kommunikativen Sprachgebrauch für einen Sonderfall hielt.⁷ Ebenso traten die Ausdrucksdimension und die welterschließende Kraft der Sprache, die Denker wie Charles Taylor⁸ und

⁷ Vgl. Tugendhat 1976.

⁸ Vgl. Taylor 1992.

Richard Rorty⁹ betonten, hinter das von Habermas vermutete problemlösende Potential verständigungsorientierten Handelns zurück. Was immer sprachphilosophisch von solchen Kontroversen bleiben wird, Habermas ging es um den Nachweis, dass Sprechen eine normativ gehaltvolle Form des Handelns sei, der ein Telos zwangloser Einigung eigne.

Er hat dazu die von John L. Austin und John R. Searle entwickelte Sprechakttheorie zu einer Konzeption von Geltungsansprüchen ausgebaut, an der er bis zuletzt zumindest mit Blick auf Tatsachenfragen festhielt:¹⁰ Jeder ernst gemeinten Aussage wohnt ein Geltungsanspruch auf Wahrheit des Gesagten inne, und wer zu ihr mit »Ja« oder »Nein« Stellung nimmt, begibt sich damit selbst auf den Boden bestreitbarer Behauptungen. Auf diesem besonderen Boden kann kein gewöhnlicher Zwang den Ausschlag geben. Die einzige Art von Zwang, die zu Geltungsansprüchen passt, ist der »eigentlich zwanglose Zwang des besseren Arguments«.¹¹ Argumente, soll das heißen, sind nicht zwingend wie ein Schlag auf den Kopf; wir können sie aber auch nicht per Willensakt aus der Welt schaffen. Der Zwang liegt darin, dass ich sie als gültig begreife, wenn ich nur folgerichtig nachdenke und die Evidenzen prüfe. Argumentationen sind daher Praktiken, zu deren logischer ›Geschäftsgrundlage‹ gehört, dass die vielen faktischen Zwänge des Lebens ihren Ausgang nicht bestimmen können. Das heißt auch: Der argumentative Streit hat kein definitives Ende in der geschichtlichen Zeit und im sozialen Raum. Er kann prinzipiell jederzeit wieder aufbrechen, indem jemand begründet bezweifelt, was bislang noch so viele aus noch so guten Gründen für unbezweifelbar hielten.

Sozialintegration und Kritik

Habermas hat seine Hypothesen zum System der Geltungsansprüche als »formale Pragmatik«¹² bezeichnet, weil sie nicht von konkreten Kontexten und speziellen Inhalten der Verständigung handelten, sondern von deren allgemeinen Strukturen. Aber die Theorie der Sprache und der Vernunft, zu der er damit beitrug, sollte kein Selbstzweck bleiben, sondern eine Brücke zu Fragen der Gesellschaftstheorie bilden. Die Grundannahme der Sprechakttheorie lautet, dass die kleinste Einheit der Sprache darin bestehe, einen Inhalt im Vollzug einer Sprechhandlung zu äußern. Daraus, so Habermas, gehen Bindungen zwischen Personen hervor, die die Sozialintegration tragen. Zugleich macht das Erfordernis sprachlicher Verständigung

⁹ Vgl. Rorty 2000.

¹⁰ Vgl. Habermas 2024, S. 123 ff.

¹¹ Habermas 1971, S. 137.

¹² Habermas 1988a, S. 440.

Gesellschaften auch störanfällig: Machtwirkungen können verhindern, dass Gesellschaften leisten, worauf Menschen angewiesen sind, etwa Erziehung, gegenseitige Rücksicht und die Vermittlung von Sinn.

Wollen wir solche Machtwirkungen begründet kritisieren, brauchen wir allerdings Maßstäbe, die selbst gut begründet sind. Habermas sah hier ein Defizit der Kritischen Theorie Adornos, die an der Wahl einer falschen Sprachkonzeption kranke. Für Adorno war die begriffliche Sprache als solche von Herrschaft nicht zu trennen. In der *Dialektik der Aufklärung* heißt es drastisch: »Gleich dem Ding, dem materiellen Werkzeug (...) ist der Begriff das ideelle Werkzeug, das in die Stelle an allen Dingen paßt, wo man sie packen kann.«¹³ Habermas hielt eben diese Werkzeugauffassung für untauglich zur Verteidigung des Projekts der Aufklärung, um die es dem verehrten Lehrer, anders als dem hier verdächtig ähnlich denkenden Heidegger, doch gegangen sei. Adorno, so vermutete er, sei von dem Marx'schen Prinzip der Arbeit nicht losgekommen. Er habe daher die erste Leistung der Sprache darin gesehen, Gegenstände durch begriffliche Verallgemeinerung so zugänglich zu machen, dass sie technisch zugerichtet werden können. Von dieser Funktion her werde aber nicht verständlich, wie die begriffliche Sprache zugleich Reflexion ermöglichen und das Verfügensstreben in die Schranken weisen könne.

Aus dieser Verlegenheit sollte die Sprachpragmatik herausführen. Sprache ist nicht nur das Medium der Vergesellschaftung, die geschieht, wo immer sich mehrere Menschen über etwas in ihrer gemeinsamen Welt ins Benehmen setzen. Sie stellt auch den bei Adorno vermissten Maßstab der Kritik bereit. Wann immer Menschen miteinander reden, lassen sie sich der Sache nach auf die Idealisierungen ein, die dem verständigungsorientierten Sprachgebrauch innewohnen. Habermas hat für diese Idealisierungen einmal den Ausdruck »ideale Sprechsituation« geprägt¹⁴ und dies bald bereut, weil es den irrigen Eindruck eines zu erstrebenden Endzustands erweckt habe. Tatsächlich war es ein Missverständnis, er habe an die Möglichkeit tatsächlich herrschaftsfreier Kommunikationen geglaubt. Er suchte nach einem Maßstab der Kritik in unseren innerweltlichen Einstellungen,¹⁵ nicht nach einer utopischen Ausflucht von ihren realen Restriktionen. Seine Kritik zielte auf Verzerrungen in den faktischen Verständigungsverhältnissen. Als Verzerrungen würden sie aber nur im Lichte eben der Idealisierungen sichtbar, die die Verständigung tragen.

Eine Idealisierung spielt eine tragende Rolle für eine Einstellung, wenn wir ohne sie nicht verstünden, worin die Einstellung besteht und was uns ratio-

13 Horkheimer; Adorno 1971 [1947], S. 38.

14 Z.B. in Habermas 1973, S. 211 ff.

15 Vgl. Iser 2008, S. 84 ff.

nal dazu bewegt, sie einzunehmen. So würde niemand nachdenken oder sich mit anderen beraten, wenn er nicht wissen wollte, welche guten Gründe er für eine Meinung oder Handlung habe. Und Habermas setzte voraus, dass die Einstellung der Verständigungsorientierung nicht nur zufällig in menschlichen Lebensformen vorkomme. Dass wir als Bewohner eines Raums der Gründe nach intersubjektiv verantwortbaren Antworten fragen, zeichnet die menschliche Lebensform als solche aus.

In diesen Raum der Gründe versetzt sich nun auch eine Theoretikerin hinein, wenn sie die darin wirksamen Idealisierungen beim Wort nimmt, um die Einstellungen der Beteiligten rational zu rekonstruieren. Sie nimmt diese so zum Beispiel als wahrheitssuchende oder Gerechtigkeit einfordernde Subjekte ernst. Das gibt ihr auch allererst das Mandat für eine Ideologiekritik, die nicht anmaßend von außen kommt, sondern an den Ansprüchen ansetzt, die die Kritisierten selbst erheben.¹⁶ Habermas hat damit die Unterscheidung zwischen einer sozialen Praxis und deren wissenschaftlicher Betrachtung methodisch bewusst relativiert. Wenn die Betrachtung Gründe als Gründe erfasse, dann sei sie auch schon in deren Bewertung verwickelt.

3. Lebenswelt und System

Allerdings war sich Habermas bewusst, dass kritisierbare Geltungsansprüche nicht immer in der Geschichte eine so herausgehobene Rolle gespielt haben wie in der Moderne unter dem Eindruck der Aufklärung. Er selbst habe die allgemeinen Strukturen der Verständigung überhaupt nur erkennen und benennen können, weil das System der Geltungsansprüche im Zuge der Aufklärung in seine Bestandteile auseinandergetreten sei. Erst seitdem seien Wahrheit, moralische Richtigkeit, subjektive Wahrhaftigkeit und etwa auch ästhetische Stimmigkeit als jeweils eigene Ansprüche vor den Gerichtshof der Vernunft getreten. Und moderne Gesellschaften hielten für jeden Grundtyp von Ansprüchen auch eigene Instanzen der Prüfung bereit: Wahrheitsfragen seien vor allem Sache der (Erfahrungs-)Wissenschaften, Fragen der Unparteilichkeit fielen in die Zuständigkeit von (Moral-)Philosophie, Recht und demokratischer Öffentlichkeit und solche der Ästhetik in diejenige der Kunstkritik.

Im Sog der Hinterfragung

Habermas nannte den unabgeschlossenen Vorgang, der zu dieser Ausdifferenzierung geführt habe, »Rationalisierung der Lebenswelt«.¹⁷ Immer mehr

16 Habermas 2024, S. 79.

17 Habermas 1988b, S. 221.

Gewissheiten, heißt das, verlieren ihre Selbstverständlichkeit und geraten in den Sog der Hinterfragung. Der Ausdruck ist allerdings etwas irreführend, denn die Lebenswelt ist nicht das, was dabei angefochten wird, sie ist der Hintergrund, auf dem die Anfechtung erfolgt. Wir bewegen uns *in* einer Lebenswelt, wenn wir argumentativ das Einverständnis anderer anstreben, aber wir suchen Einverständnis nicht *über* etwas in der Lebenswelt. Diese trägt unsere Verständigungsversuche, sie ist ihnen nicht selbst ausgesetzt. Genauer: Was hinterfragt wird, hört eben dadurch auf, Teil der Lebenswelt zu sein. Diese kann nicht verschwinden. Was aber schwindet, ist die Immunität irgendwelcher Inhalte gegen argumentative Anfechtung.

Die Lebenswelt spielt eine wichtige Rolle in Habermas' Gesellschaftstheorie. Sie macht drei Leistungen möglich, ohne die Gesellschaften nicht lebensfähig wären: die Weitergabe von Sinn über Generationen, die Stiftung von Solidarität, auch unter Fremden, und die Verwandlung hilfloser Babys in selbstbewusste Personen. Kultur, Gesellschaft und Persönlichkeit sind die drei Hinsichten, in denen Gesellschaften der symbolischen Reproduktion bedürfen. Und in allen drei Hinsichten ist mit der Aufklärung auch der diskursive Klärungsbedarf gestiegen. Immer mehr Menschen fragen schon aus Prinzip »Warum?« und wollen überzeugt werden. Zugleich wird unwahrscheinlicher, dass die Antworten alle zufriedenstellen werden.

Habermas schloss daraus, dass Kommunikation allein Gesellschaften nicht zusammenhalten könnte. Moderne Gesellschaften würden sich heillos überfordern, wenn sie nicht nur ihre symbolische, sondern auch ihre materielle Reproduktion ganz auf verständigungsorientiertes Handeln umstellten. Zwei Handlungsbereiche, in denen Verständigung allenfalls noch unter Vorbehalt zählt, sind die kapitalistische Markt- und Geldwirtschaft und die machtgesteuerte staatliche Verwaltung. Habermas nahm an, dass die gesellschaftliche Integration im Geltungsraum von Geld und administrativer Macht durch eine Vernetzung von Handlungsfolgen gewissermaßen hinter dem Rücken der Akteure erfolge. Er nannte eine Betrachtung, die nichtbe-zweckten Zusammenhängen von Handlungen gilt, »systemtheoretisch«.¹⁸ Die Handlungsbereiche, die sich für eine solche Betrachtung vor allem anbieten, bezeichnete er dementsprechend als »Systeme«. So gelangte er zu einer Grundunterscheidung seiner Gesellschaftstheorie. Moderne Gesellschaften gewährleisten ihre symbolische Reproduktion aus einer Lebenswelt heraus, ihre materielle Reproduktion besorgen Systeme.

18 Der wichtigste Referenzautor war dabei für ihn, mehr noch als Niklas Luhmann, der spätere Talcott Parsons.

Übergriffige Systeme

Dieses Bündnis von Lebenswelt und System ist durchaus prekär. Wie Karl Marx für die Wirtschaft und Max Weber für die Bürokratie gezeigt haben, tendieren Systeme zur Ausdehnung ohne Rücksicht auf soziale Verluste. Sie neigen dazu, sich jeweils eine Welt nach ihrem Bilde zu schaffen, bevölkert von Bourgeois und Bürokraten, von Konsumentinnen und Klientinnen. Auch Habermas bemerkte diese Neigung, aber er nahm an, grundsätzlich könnten wir sie aus der Lebenswelt heraus begrenzen. Die genauen Aufgaben der Systeme sollten Gegenstand der Verständigung in demokratischen Öffentlichkeiten sein. Mündige Bürgerinnen sollten über Zwecke beraten, an deren Erfüllung Wirtschaft und Verwaltung in der Form des Rechts zu binden wären.

Aber die Funktionen, für die die Systeme zuständig sind, liegen einzig im Bezirk der materiellen Reproduktion. Hier können und sollen sie ihre überlegene Effizienz ausspielen. Nichts zu suchen haben sie hingegen in Domänen, die der symbolischen Reproduktion dienen. Hier ist Verständigung unverzichtbar; weder Geld noch Macht können sie ersetzen. Als Schlagworte: Man kann Sinn und Solidarität nicht kaufen und selbstbewusste Persönlichkeiten nicht herbeizwingen – und umgekehrt. Habermas sah aber starke Anzeichen dafür, dass Macht und Geld längst in Bereiche symbolischer Reproduktion eingedrungen seien, in denen sie nur stören könnten. Diese Vermutung hat die Zeitkritik in seinem Hauptwerk *Theorie des kommunikativen Handelns* bestimmt. Habermas hat für sie den einprägsamen Ausdruck »Kolonialisierung der Lebenswelt« gefunden.¹⁹

Viel Schweiß der Edlen ist in die Kritik an dieser zweistufigen Gesellschaftstheorie geflossen.²⁰ Hier sei nur erwähnt, dass Habermas sich nicht damit begnügte, zwei Weisen der *Betrachtung* von Gesellschaft zu unterscheiden. Er verband sie auch mit der Unterscheidung zweier gesellschaftlicher *Sektoren*: Wirtschaft und Staatsverwaltung auf der systemischen, Familie und Öffentlichkeit auf der lebensweltlichen Seite. Seine Sozialtheorie konnte dadurch sowohl die soziale Integration über sprachliche Verständigung als auch die systemische Integration über Handlungsfolgen erfassen. Gesellschaft ist nicht möglich ohne Akteurinnen, die mit ihrem Handeln zumindest implizit Geltungsansprüche verbinden. Aber sie geht nicht auf in dem, was noch so viele Handelnde sich vorstellen, und auch nicht in den lebensweltlichen Strukturen ihrer Verständigung. Eine kritische Theorie sollte auch beobachten und erklären, was uns dadurch beeinflusst, dass wir

19 Habermas 1988b, S. 522.

20 Besonders prägnant: McCarthy 1986.

es nicht verstehen und nicht beherrschen, weil es hinterrücks restringiert, was wir erkennen und wie wir handeln können.

Habermas ging aber wahrscheinlich zu weit in der Trennung von Lebenswelt und System und in der ausschließlichen Zuordnung der materiellen Reproduktion zu dieser und der symbolischen Reproduktion zu jener Seite. Die materielle Reproduktion erfolgt auch in der Moderne nicht nur über Märkte, sondern etwa auch über die unbezahlte Hausarbeit in Familien, die immer noch vorwiegend Frauen leisten. Und symbolische Reproduktion geschieht überall dort, wo Menschen handeln. Denn Handeln heißt: mit einem Tun oder Lassen Bedeutung verbinden, auch im Büro, im Betrieb und sogar an der Börse.

4. Was bleibt?

Was wird von Habermas bleiben, außer dem großen Respekt vor der ungeheuren Lebensleistung und vor einem Werkschaffen, dessen synthetische Kraft ihresgleichen sucht? Jede Antwort auf diese Frage muss spekulativ ausfallen. Hinweise mögen immerhin die mannigfachen Einwände geben, denen sein Werk schon zu seinen Lebzeiten ausgesetzt war. Ich erwähne deren vier.

Der Vorwurf des Intellektualismus

Eine vielstimmig vorgebrachte Kritik lautet, dass Habermas' Maßstab der Kritik zu intellektualistisch sei. So habe der Philosoph die nichtsprachlichen Äußerungen leiblich existierender, versehrbarer und emotional verletzlicher Lebewesen nicht als mögliche moralische Anklagen oder politische Ansprüche ernst genommen. Sein Augenmerk habe einseitig dem öffentlichen Vernunftgebrauch unter sprach- und reflexionsfähigen Personen gegolten.²¹ Dies aber berge die Gefahr epistemischer Ungerechtigkeit.²² Dieser seien insbesondere die Trägerinnen sogenannter stummer Interessen ausgesetzt. Das sind menschliche und auch tierliche Individuen, die entweder gar nicht oder nur rudimentär zu einer sprachlichen Formulierung und kritischen Prüfung von Geltungsansprüchen imstande sind.²³

Darauf ließe sich im Habermas'schen Geist zwar erwidern, dass noch so eindruckliche Gefühlsäußerungen und leibliche Manifestationen von Leiden normativ nicht selbstbeglaubigend seien. Auch sie müssten das Nadel-

21 Beispielhaft: Honneth 1980, S. 223 ff.; Young 1995, S. 262 ff.

22 Zu diesem Begriff Fricker 2024.

23 Zur epistemischen Ungerechtigkeit, die dies für Tiere bedeute, Donaldson; Kymlicka 2025, S. 32 ff.

öhr sprachlicher Artikulation und öffentlicher Rechtfertigung durchlaufen; anders könnten wir über ihre mögliche Legitimität und die normativen Folgen für uns nicht befinden. Wir mögen uns dazu eine arbeitsteilige Verwirklichung der Vernunft vorstellen. In ihr müssten mündige Menschen auch die besondere Rolle von solidarischen Übersetzern für diejenigen spielen, die nicht für sich selbst sprechen können.

Habermas selbst hat allerdings in seiner Diskursethik nur die Ansprüche von Betroffenen berücksichtigt, die mit eigener Stimme »Ja« oder »Nein« zu Normen sagen können. Bloß stellvertretende Stellungnahmen genügen nicht. Er hat dies damit begründet, dass wir Schonung, Schutz und Achtung bräuchten, weil wir durch kommunikatives Handeln individuiert würden. Solche sprachlich vermittelten Beziehungen seien selbst auch eine Quelle der Versehrbarkeit. Wer sich für intersubjektive Verhältnisse öffne, mache sich dadurch von anderen abhängig und durch sie angreifbar. Die Moral dient demnach dem Schutz der persönlichen Integrität, die niemand für sich allein ausbilden und bewahren könnte.²⁴

So richtig es aber ist, dass sie auch die persönliche Integrität sprachfähiger Personen schützt, so fragwürdig ist die Annahme, dass dies das einzige Schutzgut der Moral sei. Warum soll die Moral nur die Rolle spielen, symbolisch voraussetzungsvolle Verletzungen abzuwehren? Warum nicht auch Angriffe auf die physische und psychische Integrität anderer leidens- und erlebensfähiger Lebewesen? Erfahren wir nicht beispielsweise schwere Schmerzen als in sich schlecht und schon deshalb als einen Grund, der für Schonung und Rücksicht spricht? Das aber wäre ein Grund, der eine Einbeziehung auch nichtsprachfähiger Individuen in den Schutzraum der Moral rechtfertigte.

Damit allerdings entfiele das für Habermas« Diskursethik kennzeichnende Kriterium der Wechselseitigkeit: Nicht nur Personen, die selbst mit »Ja« oder »Nein« zu Normen Stellung nehmen können, könnten auch deren Nutznießer auf der Empfängerseite moralischer Beachtung sein.²⁵ Das Kriterium macht im Übrigen kenntlich, dass die Kritische Theorie unter Habermas« Händen anthropozentrischer wurde, eben weil er sie auf kommunikatives Handeln umgestellt hat. Keine Verwendung fand er deshalb für die Mahnung Adornos, eine Kritik der auf Zweckrationalität reduzierten Vernunft müsse auch das Verhältnis zu den anderen Tieren und zur nichtmenschlichen Natur einbegreifen. Das Unrecht, das wir Tieren antun, und die Zerstörung unserer Lebensgrundlagen lassen sich als Verzerrung der Verständigungsverhältnisse nicht zureichend kritisieren. Ob Habermas«

24 Habermas 1997.

25 Ausführlicher zu dieser Kritik Ladwig 2020, S. 67 ff.

Theorie uns auch die nötige gedankliche Orientierung im Anthropozän geben kann, kommt mir daher fraglich vor.

Wie viel Vernunft verträgt die Politik?

Zu intellektualistisch könnte auch Habermas' Konzeption demokratischer Politik sein. Habermas setzte auf die legitimierende Kraft von Verständigungsverfahren in möglichst wenig vermachteten Öffentlichkeiten. Sie sollen die Vermutung stützen, dass die kollektiv bindenden Entscheidungen, die aus solchen Verfahren hervorgegangen sind oder argumentativer Anfechtung standgehalten haben, auch substantiell vernünftig seien. Dagegen steht der Augenschein, dass im politischen Raum andere, nämlich strategische oder auch dramaturgische Formen des Handelns vorherrschen. Garantiert nicht geradezu das *Framing* einer Frage als »politisch«, dass die Beteiligten kommunikative Einstellungen nur noch vorschützen und in Wahrheit einer Logik der Gegnerschaft folgen?

Jürgen Gerhards etwa hat anhand des jahrzehntelangen Kampfes der Frauenbewegung für eine liberalere Abtreibungsregelung gezeigt, dass zumindest dieser Prozess nicht vor allem von diskursiver Lernbereitschaft bestimmt gewesen sei: »Das Nennen von Gründen für die eigenen Deutungen, die Bezugnahme auf andere Akteure und das Diskutieren auf einem hohen Rationalitätsniveau bildeten eher die Ausnahme als die Regel der öffentlichen Kommunikation.«²⁶ Empirisch komme darum ein liberales Modell der Öffentlichkeit, das Politik als einen Interessenkonflikt unter Bedingungen eines rechtlich geschützten Gruppenpluralismus versteht, dem faktischen Geschehen näher als Habermas' Modell der Deliberation.

Auf diese Herausforderung scheinen mir zwei Antworten im Habermas'schen Geiste möglich zu sein. Wir könnten erstens einräumen, dass der tatsächliche Verlauf politischer Auseinandersetzungen nicht dem rationalistischen Idealbild eines öffentlichen Lernprozesses entspreche. Dennoch biete uns Habermas einen Schlüssel zu einer rationalen Rekonstruktion. Und dafür sei durchaus wesentlich, dass wir auch Interessenkonflikte jedenfalls um moralisch bedeutsame Fragen in der Überzeugung austragen, für eine gut gerechtfertigte Sache zu streiten. Mit Bezug auf eine solche Überzeugung ist eine vernünftige Nachkonstruktion von Fortschritten wie einer Liberalisierung des Abtreibungsrechts am Leitfaden *vorgestellter* Lernprozesse möglich. Auch wenn diese ohne die kausale ›Zutat‹ handfester Kämpfe, ohne gegenhegemoniale Strategien wie Überredung, *Framing*, Manipulation und auch Zwang wohl nicht in Gang gekommen wären, so müssen wir sie doch nachträglich als das mögliche Ergebnis einsichtsvollen Entscheidens verste-

26 Gerhards 1997, S. 31.

hen können. Auf diese Möglichkeit legen wir uns fest, indem wir wertend von einem Fortschritt sprechen und nicht neutral von einer Veränderung.

Neben dieser rekonstruktiven Lesart wäre zweitens auch eine Deutung deliberativer Politik möglich, die, wie in konstruktivistischen Theorien internationaler Beziehungen,²⁷ nach Inseln der Überzeugung in einem Meer strategischen Handelns Ausschau hält. Sofern es solche Inseln gibt, könnten wir in Kenntnis ihrer Ermöglichungsbedingungen auch nach Möglichkeiten ihrer Multiplizierung suchen. Das bekannteste Beispiel für institutionelle Reformen in diesem Sinne bilden Bürgerräte, die die repräsentative Demokratie ergänzen sollen. Ihren *Modus operandi* stellt sich etwa Steffen Mau gut habermasianisch als eine Willensbildung vor, die neue Einsichten und Sichtweisen möglich mache: »Zentral sind dabei die Offenheit der Debatte und die Vielfalt der Argumente, schließlich sollen Meinungen nicht schlicht geäußert und dann aggregiert, sondern im Zuge der Beratschlagung erst geformt werden.«²⁸

Wenn scheinbar nichts mehr gilt

Bis jetzt habe ich als unproblematisch unterstellt, dass politische Akteure mit ihren Parteinahmen Geltungsansprüche etwa auf Gemeinwohlverwirklichung verbinden. Selbst Jon Elsters Idee eines strategischen Gebrauchs von Argumenten²⁹ setzt voraus, dass hinreichend viele Bürgerinnen und Bürger von politischen Akteuren ein Handeln erwarten, das nicht völlig prinzipienlos ist und nicht primär privater Vorteilssuche folgt. Ebenso sollten sie Wahrheit und Wahrhaftigkeit als Werte hochhalten, selbst wenn sie diese in der politischen Praxis ständig strategisch strapazieren. Aber auch hier gilt: Wer eine aufrichtige Orientierung an Tatsachen wenigstens vorschützen muss, macht sich damit angreifbar für eine immanente Kritik, die die Ansprüche bestätigt, auf die sie sich stützt.

Was aber, wenn selbst in einer Demokratie auch völlig prinzipienlose, unaufrichtige und an Fakten desinteressierte Demagogen zum Zuge kommen können? Was, wenn sie nicht einmal mehr so tun müssen, als seien normative Richtigkeit, Wahrhaftigkeit und Wahrheit für sie Maßstäbe öffentlichen Handelns? Ist ein offen amoralischer, pathologischer Lügner, maligner Narzisst und *Bullshitter*³⁰ an der Spitze des stärksten Staates der Welt noch angreifbar im Namen eines Systems der Geltungsansprüche, die ihm allesamt nichts gelten? Oder sind es wenigstens hinreichend viele seiner

27 Vgl. Deitelhoff 2007.

28 Mau 2024, S. 135.

29 Elster 2000, S. 420 f.

30 Dazu hellstichtig schon im Vorfeld des Verhängnisses, das Trump heißt: Frankfurt 2014.

Anhänger? Das setzt offenbar voraus, dass die von ihm versuchte Ersetzung von Moral und Recht durch deren Gegenteil, das Recht des Stärkeren, von Wahrhaftigkeit durch Entertainment und von Wahrheit durch Postfaktizität nicht bis zum bitteren Ende gelingen kann. Wie unhintergebar also sind die Idealisierungen, auf die Habermas seine Hoffnung auf eine lernende Menschheit stützte?

Das verdrängte Nationale und die Wiederkehr des Nationalismus

Eine Spannung in seinem politischen Denken sei abschließend noch erwähnt. Habermas vertrat im Grunde ein *Bottom-up*-Modell politischer Legitimität: Zivilgesellschaftliche Akteure bringen Gründe und Gesichtspunkte zur Geltung, auf die professionelle Politikerinnen, eingeklemmt zwischen Entscheidungszwängen und Rücksichten auf Kräfteverhältnisse, von sich aus nicht kämen. Die Impulse aus der politischen Peripherie müssen allerdings im politischen Zentrum Resonanz finden und dort zu kollektiv bindenden Entscheidungen führen.³¹ Für dieses Zusammenspiel von schwacher und starker Öffentlichkeit³² bildet nach wie vor der Nationalstaat den wichtigsten Rahmen. Doch dieser Rahmen ist in immer mehr Hinsichten wie Klimaschutz, Unternehmensbesteuerung oder Regulierung digitaler Märkte zu eng geworden.

Habermas war daher publizistisch überall zu finden, wo über die Aussichten öffentlicher Argumente in einer entgrenzten Welt gestritten wurde. Nicht unwahrscheinlich ist aber, dass eine Theorie, die so viel Wert legt auf das Aussprechen von Gründen, die Demokratie enger an die Muttersprache bindet, als Habermas, ein Freund Europas,³³ wahrhaben wollte. Die meisten Bürger der Bundesrepublik können bestenfalls Deutsch. Eine grenzüberschreitende Verständigung über die Europäische Union oder gar über globales Regieren ist noch eine Sache von Eliten. Auch muss man eine ausgesprochene Spezialistin für vergleichende Europaforschung sein, um die politischen Systeme und die wichtigsten politischen Akteure in allen oder auch nur den meisten Mitgliedsstaaten zu kennen.

Habermas' Argumente für eine politische Union auf europäischer Ebene muteten folglich eher funktionalistisch als radikal-demokratisch an. Wann immer jedenfalls ein real existierender Demos, wie 2005 in den Referenden zur Europäischen Verfassung in Frankreich und den Niederlanden, über eine nennenswerte Vertiefung der Union befinden durfte, hat er dieses Ansinnen abgelehnt. Habermas erging sich gern in Schimpfreden, wenn er auf die

31 Habermas 1992.

32 Vgl. Fraser 1992.

33 Vgl. Habermas 2011.

angebliche Kleinmütigkeit der Politikerinnen in Sachen Europa zu sprechen kam. Das zivilgesellschaftliche Drängen aber, das solchen Kleinmut hätte bestrafen können, musste er sich ausdenken. Über das reale Problem fehlender Unterstützung im Wahlvolk für eine politische Union mit erweiterter Haushaltshoheit und Umverteilungsbefugnis ging er hinweg. Sie kam ihm als notwendiger Zwischenschritt zu einer Konstitutionalisierung des Völkerrechts normativ und funktional unverzichtbar vor, weil er uns in einer post-nationalen Konstellation währte.

Doch schon deren Diagnose machte auf auswärtige Beobachter einen eigentümlich deutschen Eindruck. Namentlich in den neuen mittel- und ost-europäischen Mitgliedsstaaten dominierte eher das Gefühl, man sei gerade erst einer *prä-nationalen* Konstellation imperialer Unterdrückung entronnen. Die Europäische Union war und ist dort willkommen als Mittel zur monetären Stärkung der neu erlangten nationalen Unabhängigkeit, nicht aber als Etappenziel zu deren Aufhebung in einer Kosmopolis.

Nichts davon rechtfertigt allerdings die offene Abkehr sogar noch von der Ambition einer globalen regelbasierten Ordnung. Die vielleicht finale politische Enttäuschung für Habermas war das Wiederaufflammen eines verwilderten Nationalismus, den er gehasst hat. Er, der für eine weltbürgerliche Verfassung geworben hatte, wurde noch Zeuge der Verheerung ihrer Anfänge durch Willkür, Gewalt und neues Großraumdenken. Nun ist seine Stimme, die in allem für das Gegenteil stand, verstummt. Jeder Tod kommt in einem gewissen Sinn zu früh. Dieser, nach einem langen Leben, kommt zu einer Unzeit, die unsere ist und in der uns nun die orientierende Kraft der Habermas'schen Stellungnahmen fehlen wird.

Literatur

- Deitelhoff, Nicole 2014. »Was vom Tage übrig blieb. Inseln der Überzeugung im vermachten Alltagsgeschäft internationalen Regierens«, in *Anarchie der kommunikativen Freiheit. Jürgen Habermas und die Theorie der internationalen Politik*, hrsg., v. Niesen, Peter; Herborh, Benjamin, S. 26–56. Berlin: Suhrkamp.
- Donaldson, Sue; Kymlicka, Will 2025. *Animals and the Right to Politics*. Oxford: Oxford University Press.
- Elster, Jon 2000. »Arguing and Bargaining in two Constituent Assemblies«, in *University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law*, 2, 2, S. 345–421.
- Frankfurt, Harry G. 2014. *Bullshit*. Berlin: Suhrkamp.
- Fraser, Nancy 1992. »Rethinking the Public Sphere«, in *Habermas and the Public Sphere*, hrsg. v. Calhoun, Craig, S. 9–142. Cambridge/Mass.: MIT Press.
- Fricker, Miranda 2024. *Epistemische Ungerechtigkeit. Macht und die Ethik des Wissens*. München: C.H. Beck.
- Gerhards, Jürgen 1997. »Diskursive versus liberale Öffentlichkeit. Eine empirische Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas«, in *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 49, 1, S. 1–34.
- Habermas, Jürgen 1971. »Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz«, in *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, hrsg. v. ders.; Luhmann, Niklas, S. 101–141. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

- Habermas, Jürgen 1973. »Wahrheitstheorien«, in *Wirklichkeit und Reflexion. Festschrift für Walter Schulz*, hrsg. v. Fahrenbach, Helmut, S. 211–265. Pfullingen: Günter Neske.
- Habermas, Jürgen 1988a. *Theorie des kommunikativen Handelns. Erster Band. Handlungs-rationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen 1988b. *Theorie des kommunikativen Handelns. Zweiter Band. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen 1991 [1953]. »Martin Heidegger. Zur Veröffentlichung von Vorlesungen aus dem Jahre 1935«, in ders., *Philosophisch-politische Profile. Erweiterte Ausgabe*, S. 65–72. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen 1992. *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen 1997. »Die Herausforderung der ökologischen Ethik für eine anthropozentrisch ansetzende Konzeption«, in *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, hrsg. v. Krebs, Angelika, S. 92–99. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen 2011. *Zur Verfassung Europas. Ein Essay*. Berlin: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen 2024. »Es musste etwas besser werden ...« *Gespräche mit Stefan Müller-Doohm und Roman Yos*. Berlin: Suhrkamp.
- Heidegger, Martin 1953. *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen.
- Honneth, Axel 1980. »Arbeit und instrumentales Handeln. Kategoriale Probleme einer kritischen Gesellschaftstheorie«, in *Arbeit, Handlung, Normativität. Theorien des Historischen Materialismus 2*, hrsg. v. ders.; Jaeggi, Urs, S. 185–233. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W. 1971 [1947]. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt/M.: Fischer.
- Iser, Mattias 2008. *Empörung und Fortschritt. Grundlagen einer kritischen Theorie der Gesellschaft*. Frankfurt/New York: Campus.
- Iser, Mattias; Strecker, David 2010. *Jürgen Habermas zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Ladwig, Bernd 2020. *Politische Philosophie der Tierrechte*. Berlin: Suhrkamp.
- Mau, Steffen 2024. *Ungleich vereint. Warum der Osten anders bleibt*. Berlin: Suhrkamp.
- McCarthy, Thomas 1986. »Komplexität und Demokratie – Die Versuchungen der Systemtheorie«, in *Kommunikatives Handeln. Beiträge zur Jürgen Habermas' »Theorie des kommunikativen Handelns«*, hrsg. v. Honneth, Axel; Joas, Hans, S. 177–215. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Mouffe, Chantal 2007. *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Rorty, Richard 2000. *Wahrheit und Fortschritt*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Taylor, Charles 1992. »Bedeutungstheorien«, in ders., *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, S. 52–117. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Tugendhat, Ernst 1976. *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Young, Iris Marion 1995. »Unparteilichkeit und bürgerliche Öffentlichkeit. Implikationen feministischer Kritik an Theorien der Moral und der Politik«, in *Bürgergesellschaft, Recht und Demokratie*, hrsg. v. van den Brink, Bert; van Reijen, Willem, S. 245–280. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Zusammenfassung: Jürgen Habermas war ein zutiefst demokratischer Denker. Die Öffentlichkeit war für ihn das Lebenselixier von Vernunft überhaupt. Mit seiner formalen Sprachpragmatik schlug er eine Brücke zwischen Philosophie und Gesellschaftstheorie. Für diese suchte er nach einem kritischen Maßstab, der unseren gesellschaftlichen Praktiken selbst innewohne. Seine Kritik zielte auf die Verzerrung von Verständigungsverhältnissen. Seine Stimme wird fehlen, jetzt, da der von ihm verabscheute Nationalismus wieder auflebt und reine Willkür die Weltpolitik beherrscht.

Schlüsselwörter: Jürgen Habermas, [Nachruf], Demokratie, Öffentlichkeit, Formale Pragmatik, System und Lebenswelt, Nationalismus

No friend of harmlessness.

Summary: Jürgen Habermas was an essentially democratic thinker. For him, the public sphere was the very elixir of reason. With his formal pragmatics, he built a bridge between philosophy and social theory. For the latter, he sought a critical standard inherent in our social practices themselves. His critique targeted the distortion of communicative relationships. His voice will be missed now that the nationalism he hated is resurging and pure arbitrariness dominates world politics.

Keywords: Jürgen Habermas, [obituary], democracy, public sphere, formal pragmatics, system and lifeworld, nationalism

Autorenangaben:

Bernd Ladwig
Freie Universität Berlin
Otto-Suhr-Institut für Politikwissenschaft
Ihnestr. 22
14195 Berlin
Deutschland
bernd.ladwig@fu-berlin.de



© Bernd Ladwig