

43. Jahrgang

Dezember 2002

Heft 4

Postvertriebsstück  
Entgelt bezahlt

D 8148

# Politische Vierteljahresschrift

Zeitschrift der Deutschen Vereinigung für  
Politische Wissenschaft

## Aus dem Inhalt

Paul W. Thurner /  
Michael Stoiber

Interministerielle Netzwerke: Formale und informelle  
Koordinationsstrukturen bei der Vorbereitung der  
deutschen Verhandlungspositionen zur Regierungskonferenz 1996

Angelika Vetter

Lokale Politik und die Sozialisation demokratischer  
Einstellungen in Europa

Daniel F. Ziblatt

Recasting German Federalism? The Politics of Fiscal  
Decentralization in Post-Unification Germany

Westdeutscher Verlag

INHALT

ABHANDLUNGEN

*Paul W. Thurner / Michael Stoiber*, Interministerielle Netzwerke: Formale und informelle Koordinationsstrukturen bei der Vorbereitung der deutschen Verhandlungspositionen zur Regierungskonferenz 1996 . . . . . 561  
*Angelika Vetter*, Lokale Politik und die Sozialisation demokratischer Einstellungen in Europa . . . . . 606  
*Daniel F. Ziblatt*, Recasting German Federalism? The Politics of Fiscal Decentralization in Post-Unification Germany . . . . . 624

PVS-Literatur

BESPRECHUNGEN

**Politische Theorien und Ideengeschichte**  
*Sammelbesprechung:* DAS „GODESBERG“ DER KRITISCHEN THEORIE. Theorie und Politik im Generationenwechsel von Horkheimer/Adorno zu Habermas, Teil II (*Karsten Fischer, Raimund Ottow*) . . . . . 653  
*Sammelbesprechung:* ‚England’s Troubles‘: Literatur zum englischen 17. Jahrhundert (*Raimund Ottow*) . . . . . 669  
*Effi Böhlke*, „Esprit de nation“, Montesquiueus politische Philosophie (*Wolfgang Leidhold*) . . . . . 674  
*Ronald Duorkin*, Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality (*Michael Becker*) . . . . . 675  
*Heidrun Abromeit*, Wozu braucht man Demokratie? Die postnationale Herausforderung der Demokratietheorie (*Hubertus Buchstein*) . . . . . 678  
*Ansgar Klein*, Der Diskurs der Zivilgesellschaft. Politische Hintergründe und demokratietheoretische Folgerungen (*Hermann-Josef Große Kracht*) . . . . . 681

**Politische Soziologie**  
*Sammelbesprechung:* Pluralität und Hegemonie: Neuerscheinungen zur Politischen Kultur in Frankreich (*Daniel Schulz*) . . . . . 683  
*Jeff Goodwin*, No Other Way Out. States and Revolutionary Movements, 1945 – 1991 (*Jörg Rössel*) . . . . . 690

**Politikfelder und Politikimplementation**  
*Mark Bovens, Paul t’Hart, B. Guy Peters* (eds.): Success and Failure in Public Governance. A Comparative Analysis (*Reimut Zohlnhöfer*) . . . . . 692

<i>Martin Seelieb-Kaiser</i> : Globalisierung und Sozialpolitik. Ein Vergleich der Diskurse und Wohlfahrtssysteme in Deutschland, Japan und den USA ( <i>Söhnke Schreyer</i> ) . . . .	693
<b>Vergleichende Politikforschung</b>	
<i>Ismayr, Wolfgang</i> (Hg.): Die politischen Systeme Osteuropas ( <i>Florian Grotz</i> ) . . . .	694
<i>David F.J. Campbell, Christian Schaller</i> (Hg.): Demokratiequalität in Österreich. Zustand und Entwicklungsperspektiven ( <i>Heidrun Abromeit</i> ) . . . . .	696
<i>Michael Gehler, Wolfram Kaiser, Helmut Wohnout</i> (Hg.): Christdemokratie im 20. Jahrhundert ( <i>Josef Schmid</i> ) . . . . .	697
<b>Internationale und Außenpolitik</b>	
<i>Sieglinde Gstöhl</i> : Reluctant Europeans: Norway, Sweden, and Switzerland in the Process of Integration ( <i>Volker Fürst</i> ) . . . . .	698
<i>Jan Hasse, Erwin Müller, Patricia Schneider</i> (Hg.): Menschenrechte. Bilanz und Perspektiven; <i>Erwin Müller, Patricia Schneider, Kristina Thony</i> (Hg.): Menschenrechtsschutz. Politische Maßnahmen, zivilgesellschaftliche Strategien, humanitäre Interventionen ( <i>Antje Lüdemann</i> ) . . . . .	699
<i>Jennifer Sterling-Folker</i> : International Cooperation and the Primacy of Anarchy. Explaining U.S. International Monetary Policy-Making After Bretton Woods ( <i>Ralf J. Leiteritz</i> ) . . . .	701
<i>Urs Luterbacher/Detlef F. Sprinz</i> (Hg.): International Relations and Global Climate Change ( <i>Martin List</i> ) . . . . .	702
<i>Peter Rudolf/Jürgen Wilzewski</i> (Hg.): Weltmacht ohne Gegner. Amerikanische Außenpolitik zu Beginn des 21. Jahrhunderts ( <i>Sebastian Harnisch</i> ) . . . . .	704
<i>Abstracts</i> . . . . .	708
<i>Contents</i> . . . . .	709

## Autorinnen und Autoren der Beiträge dieser Ausgabe

- Michael Stoiber*, M.A., Mannheimer Zentrum für Europäische Sozialforschung (MZES), L7, 1, 68131 Mannheim, E-Mail: michael.stoiber@mzes.uni-mannheim.de  
*Paul W. Thurner*, Dr., Universität Mannheim, Lehrstuhl für Politische Wissenschaft I, Seminargebäude A5, A 508, 68131 Mannheim, E-Mail: pthurner@rumms.uni-mannheim.de  
*Angelika Vetter*, Dr., Universität Stuttgart, Institut für Sozialwissenschaften, Abteilung für Politische Systeme und Politische Soziologie, Breitscheidstr. 2, 70174 Stuttgart, E-Mail: angelika.vetter@po.pol.uni-stuttgart.de  
*Daniel F. Ziblatt*, M.A., University of California, Berkeley, Department of Political Science, 210 Barrows Hall, Berkeley CA 94720, E-Mail: dziblatt@uclink.berkeley.edu

## Autorinnen und Autoren der Buchbesprechungen

- Heidrun Abromeit*, Prof. Dr., Technische Universität Darmstadt, Institut für Politikwissenschaft, Residenzschloss, Marktplatz 15, 64283 Darmstadt, abromeit@pg.tu-darmstadt.de  
*Michael Becker*, PD Dr., Universität Bamberg, Lehrstuhl für Politikwissenschaft I, Feldkirchenstr. 21, 96045 Bamberg  
*Hubertus Buchstein*, Prof. Dr., Universität Greifswald, Institut für Politikwissenschaft, Baderstraße 6/7, 17487 Greifswald, buchstei@uni-greifswald.de  
*Karsten Fischer*, Dr., Pecher Hauptstr. 2k, 53343 Wachtberg, fischer@bbaw.de  
*Volker Fürst*, M.A., Technische Universität München, Lehrstuhl für Politische Wissenschaft, Lothstraße 17, 80335 München  
*Herrmann-Josef Große Kracht*, Dr., Institut für Christliche Sozialwissenschaften, Universität Münster, Hüfferstr. 27, 48149 Münster, grkracht@uni-muenster.de  
*Florian Grotz*, Dr., Otto-Suhr-Institut für Politikwissenschaft, Freie Universität Berlin, Ihnestr. 22, 14195 Berlin, fgrotz@zedat.fu-berlin.de  
*Sebastian Harnisch*, Dr., FBIII/Politikwissenschaft, Universität Trier, Universitätsring 15, 54286 Trier  
*Wolfgang Leidhold*, Prof. Dr., Universität zu Köln, Seminar für Politikwissenschaft, Gottfried-Keller-Straße 1, 50931 Köln, wolfgang.leidhold@uni-koeln.de  
*Ralf J. Leiteritz*, Development Studies Institute, London School of Economics, Houghton Street, London WC2A 2AE, Großbritannien, r.j.Leiteritz@lse.ac.uk  
*Martin List*, Dr., Fernuniversität Hagen, Lehrgebiet Internationale Politik/Vergleichende Politikwissenschaften (ESG), 58084 Hagen, Martin.List@FernUni-Hagen.de  
*Antje Lüdemann*, Hartwicusstr. 19b, 22087 Hamburg  
*Raimund Ottow*, Dr., Dohnaer Straße 24, 01219 Dresden  
*Jörg Rössel*, Dr., Institut für Kulturwissenschaften, Universität Leipzig, Burgstr. 21, 04109 Leipzig, roessel@rz.uni-leipzig.de  
*Josef Schmid*, Prof. Dr., Institut für Politikwissenschaften, Universität Tübingen, Melanchthonstr. 36, 72074 Tübingen  
*Söhnke Schreyer*, Zentrum für Nordamerika-Forschung (ZENAF), Johann Wolfgang-Goethe Universität Frankfurt, Robert-Mayer-Strasse 1, 60325 Frankfurt am Main, schreyer@em.uni-frankfurt.de  
*Daniel Schulz*, Europäisches Graduiertenkolleg 625, „Institutionelle Ordnungen, Schrift und Symbole/Ordres institutionnels, écrit et symboles“, TU Dresden, 01062 Dresden  
*Reimut Zohnhöfer*, Dr., Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, Institut für Politische Wissenschaft, Marstallstr. 6, 69117 Heidelberg

## BESPRECHUNGEN

### POLITISCHE THEORIEN UND IDEENGESCHICHTE

*Sammelrezension*

#### DAS „GODESBERG“ DER KRITISCHEN THEORIE

*Theorie und Politik im  
Generationenwechsel von  
Horkheimer/Adorno zu Habermas*

*Teil II*

*Karsten Fischer, Raimund Ottow*

#### *Der performative Widerspruch der KZ-Aufseher*

Jürgen Habermas, der nicht mehr „in Opposition zur Gesellschaft, zumindest aber in resoluter Resignation Frankfurter Stils verharren“ will, wie Luhmann den Adorno'schen Gestus karikiert hat (Luhmann 1997: 32), hat explizit kritisiert, „auf der Ebene der politischen Theorie“ hätten „die alten Frankfurter die bürgerliche Demokratie nie so recht ernst genommen“ (Habermas 1985: 172). Insofern lässt sich sagen, mit ihrer Neubegründung durch Habermas habe die Kritische Theorie ihr „Godesberg“ erlebt. Doch wie vollzog sich der gesellschaftstheoretische und politische Generationenwechsel zwischen Horkheimer/Adorno und Habermas?

In dem von Wolfgang Kraushaar editierten Kompendium zu *Frankfurter Schule und Studentenbewegung*, der bislang wertvollsten Dokumentation zu diesem Thema, findet man einige interessante Dokumente. Band 1 enthält eine detaillierte Chronik von 1946–1995, mit Fotos und anderen informativen Illustrationen (Flugblättern etc.); Band 2 enthält chronologisch geordnete Dokumente, darunter eine

Fülle unveröffentlichter Fundstücke, während Band 3 Aufsätze und Kommentare versammelt. Die Einleitung des ersten Bandes zitiert als vorangestelltes Motto Adornos Satz „Ich habe ein theoretisches Denkmodell aufgestellt. Wie konnte ich ahnen, daß Leute es mit Molotow-Cocktails verwirklichen wollen.“ Hierzu passt die in Band 2 von Rudolf zur Lippe (117) berichtete Anekdote, dass Adorno, der nach den Seminar-Besetzungen 1969 befürchtete, sogar seine Wohnung könnte besetzt werden, sich für diesen Fall neben der Verschonung der Bücher ausbat, mitbestimmen zu dürfen, „was an die Wände geschrieben werden darf“. Die tiefenpsychologische Seite dieser geradezu rührenden Naivität Adornos beleuchten Christian Schneider, Cordelia Stillke und Bernd Leineweber in einer „Trauma und Kritik“ betitelten bemerkenswerten Studie „Zur Generationengeschichte der Kritischen Theorie“, in der sie nach dem „Zusammenhang der theoretischen Anstrengung mit der Geschichte, auf die sie reagiert“ fragen und damit „die in Theorien eingehenden Identifikationen, die politischen Konfliktlinien und ihr Schicksal im Prozeß der Weitergabe an kommende Generationen“ in den Blick bekommen wollen (8). Danach „hat Adorno kritische Theorie als Traumathese betrieben“ (13), mit der Folge, dass „die Schuld des Überlebenden und der ‚böse Blick‘ des Sozialforschers“ (Kapitel 3) tiefenpsychologisch zusammenhängen. Mit dieser Idee, dass „Generationengeschichte [...] ihre Aufmerksamkeit auf die Dynamik der psychischen Verarbeitungsformen im *Generationenverhältnis*“ zu richten und sich speziell für das „Schicksal von Identifikationen und Abwehrmechanismen in der *Generationenfolge*“ zu interessieren habe (33 f.), erklären Schneider/Stillke/Leineweber dann auch das doppelte Trauma der 68er Generation, nach der Konfrontation mit nationalsozialistischen Verstrickungen ihrer Eltern-Generation die „Heilung“ durch eine praktischpolitische Kritische Theorie verwehrt bekommen zu haben (126 ff.). Ist hiermit bereits eine politische Dimension psychologischer Tiefen-

schichten betont, so werden die politiktheoretischen Orientierungen ganz unmittelbar bedeutsam angesichts des marxistischen Erbes der Kritischen Theorie. Denn wie Oskar Negt (Kraushaar 1998, Bd. 3: 278, nachfolgende Zitate ebd.) betont, war „eine der größten und gefährlichsten Blindstellen bei Marx selber die Nichtbeachtung einer gewissen Selbständigkeit des politischen Handlungselements [...], genauer: die Nichtentwicklung einer politischen Theorie.“ Marx betrachtete Politik wesentlich als „Realisierung von eingesehenen gesellschaftlichen Gesetzmäßigkeiten“, und in dieser Tradition hat die so genannte erste Generation der Kritischen Theorie politischem Handeln „die Theorieförmigkeit abgesprochen.“<sup>1</sup> Bei Adorno kam noch die tiefe Skepsis gegenüber jedweder „Herrschaft“, an der er stets nur die repressiven Züge wahrnahm, hinzu, was Alex Demirovic auf folgende treffende Formel gebracht hat: „Adorno möchte die Dialektik der Politik dargestellt sehen: Er legt politisches Engagement zwar nahe, denn sie ist die gesellschaftliche Form, in der überhaupt verändernde Praxis stattfinden kann. Doch er kritisiert Politik als solche, weil sie Herrschaft ist“ (Demirovic 1999: 716 f.).

Wiewohl „der Bruch, den Habermas im Gefolge von *Erkenntnis und Interesse* gegenüber der Kritischen Theorie Adornos immer konsequenter vollzog“, nicht minder drastisch war „als die Abkehr der protestierenden Studenten von ihren Lehrern“ (Schneider/Stilke/Leineweber 2000: 139), hatte das *gesellschaftstheoretische* Problem des jungen Habermas mit dem marxistischen Erbe der Kritischen Theorie in dessen eigene Gründe.

In seinem Aufsatz *Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser „Philosophie des Geistes“* entwickelte Habermas 1967 den Gedanken, bereits der junge Hegel habe die Dialektik von Arbeit (instrumentelles Handeln) und Interaktion (soziales Handeln, Kommunikation) untersucht, die Marx in dem Verhältnis von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen zu Gunsten der Arbeit vereinseitigt habe. Dementgegen unterscheidet Habermas zwischen zweckrationalem beziehungsweise instrumentalem Handeln und kommunikativem Handeln als einer symbolisch vermittelten Interaktion, die sich nach obligatorisch *geltenden Normen* richtet, welche „reziproke Verhaltens-erwartungen definieren und von mindestens

zwei handelnden Subjekten verstanden und anerkannt werden müssen“, sich also in umgangssprachlicher Kommunikation objektivieren (Habermas 1969: 62 f.). Dies begründet seinen Optimismus, einen Ausweg aus den Aporien der *Kritik der instrumentellen Vernunft* und der *Dialektik der Aufklärung* zu finden, wobei er mit dem Hinweis, es gebe Sub-Systeme, wie das Wirtschaftssystem oder den Staatsapparat, „in denen hauptsächlich Sätze von zweckrationalen Handlungen institutionalisiert sind“, auf Parsons' struktur-funktionalistische Systemtheorie zurückgreift, was Habermas zu der analytischen Unterscheidung zwischen „dem *institutionellen Rahmen* einer Gesellschaft oder der soziokulturellen Lebenswelt“ und den „*Sub-Systemen zweckrationalen Handelns*, die darin ‚eingebettet‘ sind“, führt (ebd.: 63 ff.). An dieser Stelle rekurriert Habermas auf Einsichten der älteren Kritischen Theorie hinsichtlich der Verschmelzung von Ökonomie und Politik, die die Trennung von Staat und Gesellschaft aufzuheben tendiert und im Ganzen sowohl zu einem Veralten der liberalen Theorien als auch ihrer marxistischen Kritik führt, indem „jene Konstellation von institutionellem Rahmen und Sub-Systemen zweckrationalen Handelns“ zerstört werde, „durch die der liberal entfaltete Kapitalismus sich auszeichnet hatte“; damit entfielen „relevante Anwendungsbedingungen für die Politische Ökonomie“ (ebd.: 74). Das aber bedeutet, dass auch die außerhalb der Politik generierten liberalen Legitimationen (Äquivalententtausch, Markt) nicht mehr greifen und stattdessen Ersatzlegitimationen für unmittelbare politisch-bürokratische Herrschaft beschafft werden müssen, die Habermas, Marcuse folgend, wesentlich in der behaupteten Leistungsfähigkeit zweckrationaler Handlungssysteme sieht, welche sich in der Versorgung der Bürger mit privaten Gütern (Sicherheit, Wohlstand) beweist, wobei die Bedingung des Funktionierens dieser zweckrationalen Systeme sei, dass sie keiner praktischen, moralischen, demokratischen Kritik im Rahmen kommunikativen Handelns ausgesetzt werden und auf „Entpolitisierung“ angewiesen seien (ebd.: 78). Der einzige Ausweg, den Habermas sieht, besteht in der Revitalisierung politischer Öffentlichkeit, was aber bedeutet, dass die theoretische Analyse der Dialektik von Arbeit und Interaktion verabschiedet wird zu Gunsten der normativen und empirischen Klä-

rung politischer Potenzen der Lebenswelt außerhalb der Systeme.

Offensichtlich also schon damals davon umgetrieben, den normativen Gehalt der Moderne, die Unhintergebarkeit der Vernunft und die Errungenschaft der pluralistischen Demokratie gegen den Negativismus der *Dialektik der Aufklärung* und des gesamten Adorno'schen Opus seitdem zu verteidigen, hat Habermas dann in *Erkenntnis und Interesse* den Versuch unternommen, die Grundlagen einer kritischen Gesellschaftstheorie erkenntnistheoretisch zu fundieren. Das Grundproblem hierbei lautet, einen Ausweg aus der von Kant begründeten „Subjektphilosophie“ zu finden, das heißt eine im Erkenntnisakt liegende, unmittelbare Inter-subjektivität aufzufinden, die Postulate vernünftigen Zusammenlebens plausibilisiert, insofern alle Menschen sie als im wahrsten Sinne denknotwendig erkennen müssten. Für dieses Theorieprogramm, Gesellschaftstheorie als selbstreflexive Erkenntniskritik durchzuführen, schien sich Marx anzubieten, doch auch dessen Ansatz rekurriert auf subjektive Reflexionsvorgänge, unfähig, „die tote Arbeit als mediatisierte und *gelähmte Inter-subjektivität* zu denken“ (Habermas 1988a: 82). Folglich muss das Unternehmen einer kritischen Gesellschaftstheorie einen „Ausweg aus der Subjektphilosophie“ finden (ebd.: 344), weswegen Habermas als bald „mit dem Primat der Erkenntnistheorie [...] als *via regia* für die Analyse der gesellschaftstheoretischen Grundlagen“ gebrochen und die „Wendung von der Erkenntnis- zur Kommunikationstheorie“ genommen hat (Habermas 1982: 10 f.): Die Vergemeinschaftungspflichtigen plausibilisierende Inter-subjektivität wird nun nicht mehr im Erkenntnisakt, sondern im Sprechakt gesucht. Dieses Bemühen um paradigmatische Auswege aus der Subjektphilosophie sieht Georg Kneer auch als Grundproblem der Theorien von Michel Foucault und Niklas Luhmann, nur dass diese Disziplinierung beziehungsweise Differenzierung thematisieren, wo Habermas Rationalisierung in den Mittelpunkt stellt. Während Max Webers Programm einer sinnverstehenden Soziologie noch subjekt- und bewusstseinsphilosophische Prämissen bemüht habe, um den Phänomenbereich des Sozialen zu erschließen und eine Theorie und Diagnose moderner Gesellschaften zu erarbeiten, suchen Habermas, Foucault und Luhmann laut Kneer „einen Ausweg aus

der paradigmatischen Sackgasse der Subjektphilosophie“ (Kneer 1996: 33 f.). Tatsächlich hat Habermas selber in dem von Stefan Müller-Doohm herausgegebenen, thematisch breiten und durchgängig lesenswerten Sammelband anlässlich des dreißigjährigen Jubiläums von *Erkenntnis und Interesse* festgestellt, „das Programm einer als Gesellschaftstheorie durchgeführten Erkenntnis- oder Wissenschaftstheorie“ sei „in anderer Weise von Luhmann aufgenommen worden“, indem dieser unter der Prämisse der Geschlossenheit autopoietischer Systeme „den totalisierend-selbstreflexiven Anspruch der Gesellschaftstheorie erneuert“ habe, den er selbst aufgegeben hat (Jürgen Habermas: Nach dreißig Jahren: Bemerkungen zu *Erkenntnis und Interesse*, in: Müller-Doohm 2000: 12–20, 16). Kneer beurteilt dies allerdings anders als Habermas, insofern er ihm vorwirft, mit der „Vorstellung eines nicht-individuellen Allgemeinen“ und dem „Begriff der sprachlich konstituierten Inter-Subjektivität“ nur tiefer in die Zwänge des subjektphilosophischen Identitätsdenkens hineinzugeraten (Kneer 1996: 104). Erst Luhmann löse dieses Problem; die *Theorie des kommunikativen Handelns* hingegen bleibe „in dem hektischen Hin und Her zwischen Empirischem und Transzendentalen gefangen“, insofern die Formalpragmatik mit *empirisch-rekonstruktiven* Mitteln den Versuch unternehme, „das *tatsächlich* praktizierte Regelwissen kompetent sprechender und handelnder Akteure aufzufinden“, gleichzeitig aber „den Regelmäßigkeiten, auf die die universalpragmatischen Arbeiten stoßen“, einen *quasi-transzendentalen* Status zuweise, indem sie als „*notwendige, unhintergebbare Voraussetzungen*, auf die sich Sprecher, die sich einvernehmlich zu verständigen suchen, einlassen *müssen*“, charakterisiert werden (Kneer 1996: 201).

Während Habermas' Ansatz aus solch systemtheoretischer Perspektive als noch unzureichend gilt, wird ihm umgekehrt von der kritischen Theorie Adornos verpflichteten Theoretikern vorgeworfen, eine zu weit gehende Revision vorgenommen zu haben. Ein Beispiel für solch nostalgische Kritik ist die gleichwohl anregende Arbeit von Wolfram Stender, der *Studien zu Horkheimer, Habermas und Freud* versammelt und betont, Habermas' „Versuch, die normativen Grundlagen moderner Zivilisation aufzuklären“, führe „nicht nur zu einer nahezu

vollständigen Ausblendung psychoanalytischer Erkenntnis“, sondern ziehe auch „die systematische Ausgrenzung des gesellschaftswissenschaftlichen Schlüsselproblems nach sich, das darin besteht, dass mit fortschreitender Zivilisation der Grad der Destruktivität nicht abnimmt, sondern wächst.“ So werde „die Wiederherstellung zivilisatorischer Selbstgewißheit [...] erkauft durch den Verlust weltgeschichtlicher Erfahrung“ (Stender 1996: 12). Folglich sei die *Theorie des kommunikativen Handelns*, die als normative Theorie moderner Zivilisation das Problem zivilisatorischer Destruktivität nicht mehr wahrnehme, „für die Arbeit an einer Kritik des Ideologischen kaum zu gebrauchen“ (ebd.: 283). Dies wird man schwerlich bestreiten können, doch übersieht der vorwurfsvolle Gestus dieser Feststellung, dass Habermas dem Negativismus der frühen Kritischen Theorie ja absichtlich den Rücken gekehrt hat und der Kritischen Theorie nicht nur in politischer Hinsicht, als Aussöhnung mit der bürgerlichen Demokratie, ihr „Godesberg“ besichert hat, sondern noch viel grundlegender eine Aussöhnung mit dem Vernunftpotenzial der Moderne und des Zivilisationsprozesses überhaupt bewirkt hat.

In einem Beitrag über Habermas' Stellung *Zwischen Soziologie und Philosophie* eruiert André Kieserling, dass dieses Anliegen Habermas' auch in epistemischer Hinsicht von der „engen Tradition des westlichen Marxismus“ weggeführt habe und seine rekonstruktive Methode nahelege. Während „von Lukács bis Adorno darauf beharrt worden sei, „daß nur eine rationale kontinuierliche Gesellschaft eine rationale kontinuierliche Theorie ihrer selbst und ihrer Teilsysteme gestatte und daß daher die Gegenwartsgesellschaft angesichts ihrer offenkundigen Rationalitätsmängel auf eine überzeugende Theoriesynthese ihrer selbst zu verzichten habe“, habe Habermas' mit dieser Annahme gebrochen, damit aber auch notwendig den „Sinn von ‚kritischer Theorie‘“ geändert (in: Müller-Doohm 2000: 23–41, 37 f.). Nicht erst „der späte Habermas“ vollzieht also eine „realistische Kehre“ und verankert seine politische Philosophie unbeeinträchtigt denn je im westlichen Gedankengebäude liberaler Demokratien“, wie Arno Waschkuhn in einem ansonsten sorgfältigen, als Einführung gut geeigneten Kompendium meint, das in zehn Kapiteln den politikwissenschaftlichen Gehalt der Kritischen Theorie

bei Horkheimer, Adorno, Benjamin, Löwenthal, Marcuse, Habermas, Negt, Offe, Schmidt, Wellmer, Brunkhorst, Dubiel und Honneth herausdestillieren will (Waschkuhn 2000: 187).<sup>2</sup> Vielmehr meint Habermas selber, er vertrete „seit eh und je [...] einen radikalen Reformismus“ (Habermas 1996: 386). Den politiktheoretischen Einzelheiten dieser Theorieentwicklung nachzugehen anstatt Phantom-schmerzen über verlorene Traditionen zu artikulieren, erscheint umso interessanter, als der Generationenwechsel zwischen Horkheimer/Adorno und Habermas einen wesentlichen Kern möglicherweise in dieser politischen Dimension hat, und nicht nur in der epistemischen Wende hin zur Kommunikationstheorie. Wie eigenartigerweise bislang noch nicht bemerkt worden ist, ist schließlich die Idee der Begründung verständigungsorientierten Handelns aus der Einsicht, dass der Sprechakt andernfalls einen performativen Widerspruch bedeutet, bereits 1941 von Horkheimer in einem Brief an Adorno formuliert worden: „Die Rede an einen richten, heißt im Grunde, ihn als mögliches Mitglied des zukünftigen Vereins freier Menschen anerkennen. Rede setzt eine gemeinsame Beziehung zur Wahrheit, daher die innerste Bejahung der fremden Existenz die angedeutet wird, ja eigentlich aller Existenzen ihrer Möglichkeiten nach. Soweit die Rede die Möglichkeiten verneint, befindet sie sich notwendig im Widerstreit mit sich selbst. Die Rede der Aufseher im Konzentrationslager ist an sich ein furchtbarer Widersinn, ganz gleichgültig, was sie zum Inhalt hat“ (Nr. 588). Dies rückt in ein anderes Licht, dass Habermas, unbeeindruckt von Horkheimers vernichtendem Urteil über seinen späteren Lehrstuhl-Nachfolger (Nr. 991), eher an dessen Theorieprogramm anknüpfen wollte als an dasjenige Adornos; bestehen hier doch offenbar Nähen über die Idee interdisziplinärer Forschung hinaus. Wie gestalten sich also die politiktheoretischen Konsequenzen aus Habermas' schon bei Horkheimer vorgezeichneter Idee einer *Kritik der Verständigungsverhältnisse* (McCarthy 1989)?

#### *Diskurs und Deliberation*

Mit der *Theorie des kommunikativen Handelns* hatte Habermas ein Modell vorgelegt, demge-

mäß die legitime Pluralität unterschiedlicher Lebensformen die kollektive Verbindlichkeit festgefügteter Weltbilder abgelöst hat und kommunikative Vernunft im Sinne einer Verständigungsabsicht ermöglicht, die auf Grund des im Sprechakt notwendigerweise erhobenen Geltungsanspruchs jeder Kommunikation zugrunde liegt. Insofern das menschliche Zusammenleben notwendig auf diese Rationalität kommunikativen Handelns verwiesen ist, ist somit die Utopie einer freien und versöhnten Gesellschaft in eine prinzipielle Bedingung kommunikativer Vergesellschaftung übersetzt. Die *Theorie des kommunikativen Handelns* ist also ein Versuch, „einen Begriff der kommunikativen Vernunft aus dem normativen Gehalt allgemeiner und unvermeidlicher Präsuppositionen der *nicht hintergehbaren* Praxis alltäglicher Verständigung zu gewinnen“; „es geht um die Rekonstruktion einer Stimme der Vernunft, die sprechen zu lassen wir in der kommunikativen Alltagspraxis nicht umhinkönnen, ob wir es wollen oder nicht“ (Habermas 1988b: 368). Folgerichtig besteht die politische Aufgabe darin, Verständigungsverhältnisse zuzulassen, beziehungsweise sogar zu befördern, die dem *merkwürdig zwanglosen Zwang des besseren Arguments* zur Wirkung verhelfen, sodass sich repressive Herrschaft verbietet, sei sie unmittelbar politisch, oder aber durch subtile ökonomische Faktoren bedingt. Diese Idee sieht Habermas unmittelbar verbunden mit der *Diskurstheorie des Rechts*, sodass man von einer Gleichursprünglichkeit von Demokratie und Rechtsstaat ausgehen muss, da das moderne Recht nur *legales* Verhalten fordern könne, nicht aber eine die Privatautonomie verletzende Gehorsamkeit. Gleichzeitig sei es aber ebenso ein Postulat privater Autonomie, dem Recht aus Achtung vor dem Gesetz folgen zu *können*, weswegen es legitim, und das heißt nach Verfahren der demokratischen Meinungs- und Willensbildung, zustande gekommen sein müsse, „die eine Vermutung auf rationale Akzeptabilität der Ergebnisse begründen“ (Habermas 2001a: 150). Dementsprechend fragt die Diskurstheorie des Rechts nach den institutionellen Voraussetzungen eines rationalen Diskurses im Sinne eines solchen Verständigungsversuchs über problematische Geltungsansprüche in freier öffentlicher Kommunikation. Der Gleichursprünglichkeit von Rechtsstaat und Demokratie entspricht wiederum eine Komple-

mentarität von Recht und Moral (Habermas 1996: 296): Weder kann das positive Recht ein Moralprinzip entbehren, welches die Legitimität seiner Geltung bedingt, noch kann die Moral Vorrang gegenüber dem positiven Recht beanspruchen, welches in einer komplexen Gesellschaft überhaupt erst ihre allgemeine Verbindlichkeit sicherstellt. Dies verweist auf die in den faktischen Geltungsansprüchen jeder Kommunikation angelegte Spannung zwischen *Faktizität und Geltung*, die durch die gesellschaftliche Ordnungsfunktion des modernen Rechtssystems intensiviert wird und hinsichtlich des Legitimitätsproblems der wechselseitigen Anerkennung von Rechten auf Grund von Einsicht in deren Freiheitsfunktion auszutariieren ist. Wiewohl Habermas „den falschen Ehrgeiz, aus dem Diskursprinzip so etwas wie eine normative politische Theorie zu entwickeln“, ausdrücklich bestritten hat (Habermas 1988b: 396), trägt sein Buch *Die Einbeziehung des Anderen* den Untertitel *Studien zur politischen Theorie*, denen er sich damit erstmalig dezidiert widmet. Hierin erläutert er, dass die Grundüberlegung der *Theorie des kommunikativen Handelns* „die falsche Alternative von ‚Gemeinschaft‘ und ‚Gesellschaft‘“ gesprengt habe und damit eine *Einbeziehung des Anderen* in dem Sinne ermögliche, „daß die Grenzen der Gemeinschaft für alle offen sind – auch und gerade für diejenigen, die füreinander Fremde sind und Fremde bleiben wollen“ (Habermas 1996: 7 f.). Politische Auseinandersetzungen sind aber laut Habermas „gemischter Natur“: Als Verfassungs- und Gerechtigkeitsfragen „*ähneln* sie moralischen Diskursen“; im Übrigen hängen sie aber eher mit Fragen der rechtlichen Implementierung zusammen, die als zwingende Regelungen eines „politischen Grundkonsens der Bürger erst recht nötig“ machen (Habermas 1996: 109). Gerade ein politisch hergestellter „Solidarzusammenhang unter Bürgern, die als Fremde gleichwohl füreinander eintreten sollen“, sei aber ein voraussetzungsreicher Kommunikationszusammenhang, dessen Kern daher eine politische Öffentlichkeit bilden müsse, „die es den Bürgern ermöglicht, zur gleichen Zeit zu gleichen Themen von gleicher Relevanz Stellung zu nehmen“ (Habermas 1996: 190). Als Zentralbegriffe seiner politischen Theorie hat Habermas mithin *Diskurs* und *Deliberation* verankert, und dies versteht er als Vermittlungsmodell zwischen Liberalis-

mus und Republikanismus. Während ersterer an die Stelle der demokratischen Selbstbestimmung deliberierender Bürger die rechtsstaatliche Normierung einer Wirtschaftsgesellschaft gesetzt habe, „die über die Befriedigung der privaten Glückserwartungen produktiv tätiger Bürger ein unpolitisch verstandenes Gemeinwohl gewährleisten soll“ (Habermas 1996: 287), sei letzterer ebenso unrealistisch wie problematisch, weil er dem „Recht als dem einzigen Medium, über das in komplexen Gesellschaften eine ‚Solidarität mit Fremden‘ gesichert werden könnte, zu wenig an Integrationskraft, den vorpolitischen Bindungen informeller Gemeinschaften zu viel an universalistischem Potential zutraut“ (Habermas 1996: 384). Die Diskurstheorie hingegen steuere zwischen liberaler Scylla und republikanischer Charybdis hindurch, insofern sie republikanisch den politischen Meinungs- und Willensbildungsprozess in den Mittelpunkt rücke, gleichzeitig aber liberal Grundrechte und Prinzipien des konstitutionellen Rechtsstaates als Institutionalisierung der „anspruchsvollen Kommunikationsvoraussetzungen des demokratischen Verfahrens“ ansehe und die Verwirklichung einer deliberativen Politik somit von der staatszentrierten Einheitsfiktion „einer kollektiv handlungsfähigen Bürgerschaft“ ebenso löse wie vom Vertrauen auf eine *unsichtbare Hand* des Marktes. Stattdessen rechne „die Diskurstheorie mit der *höherstufigen Intersubjektivität* von Verständigungsprozessen, die sich einerseits in der institutionalisierten Form von Beratungen in parlamentarischen Körperschaften sowie andererseits im Kommunikationsnetz politischer Öffentlichkeiten vollziehen“ (Habermas 1996: 287 f.).

Die Frage, was man mit dieser bei Habermas seit *Strukturwandel der Öffentlichkeit* geradezu leitmotivischen *Öffentlichkeit* zu verbinden hat, stellt Ralf Hemings Studie *Öffentlichkeit, Diskurs und Gesellschaft*, leider ohne instruktive Antworten, denn es wimmelt in ihr nicht nur vor lauter Grammatik-, Orthographie- und Interpunktionsfehlern, sondern sie krankt an dem allzu simplen Hauptvorwurf, die im Zuge der Rezeption der Systemtheorie von Habermas vorgenommene Dichotomisierung von System und Lebenswelt beschränke die Öffentlichkeit allzu defensiv auf einen nicht-kolonialisierten gesellschaftlichen Restraum, dessen Interaktion mit den Systemen

ungeklärt und dessen politische Wirksamkeit daher zweifelhaft bleibe. Zwar bemüht sich Heming, Habermas' Theorie mit Forschungen zur massenmedialen Vermitteltheit moderner Öffentlichkeit zu konfrontieren, vermag aber den Widerspruch zwischen entmündigender Wirkung und gleichzeitiger instrumenteller und insoweit souveräner Mediennutzung nicht aufzulösen. So gelangt Heming zu der noch wesentlich reduzierteren, inhaltsleeren Bestimmung, ‚Öffentlichkeit‘ sei, wo kommuniziert werde, wodurch Habermas' kritische Pointe, auf der Verallgemeinerungsfähigkeit von Interessen zu insistieren, verloren geht. Damit kann Heming seine, auf die Rede vom Steuerungsverlust des nurmehr moderierenden Verhandlungsstaates gestützte Pointe einer aktivierenden, auch institutionell auf Dauer gestellten Partizipation nicht mehr plausibilisieren. Denn eine kommunale Öffentlichkeit etwa, die beispielsweise ein Asylbewerberheim in ihrer Kommune ablehnt, drückt nicht gerade verallgemeinerungsfähige Interessen aus, was zeigt, dass Öffentlichkeit nur im Allgemeinsbezug normative Kraft entfaltet. Dass diese Habermas'sche Einsicht, Heming zufolge, eine defensive Position ist, wird man kaum der Theorie vorwerfen können, sondern allenfalls der in ihr reflektierten gesellschaftlichen Wirklichkeit.

Wesentlich besser durchdacht und geschrieben ist die lesenswerte Studie von Martin Scheyli, die *Politische Öffentlichkeit und deliberative Demokratie nach Habermas* untersucht und nach *institutioneller Gestaltung durch direkt-demokratische Beteiligungsformen* fragt. Scheyli versteht das Konzept deliberativer Demokratie als „Versuch, in der Diskursethik wurzelnde theoretische Elemente auf der Ebene realitätsorientierter praktischer Vorschläge umzusetzen, die auf eine entsprechende Umgestaltung demokratischer Institutionen hinzielen“ (Scheyli 2000: 38). Dieses Konzept sei zweigleisig, insofern es einerseits die Institutionalisierung diskursiver Verfahren vorsehe und andererseits die Meinungsbildung einer nichtinstitutionalisierten politischen Öffentlichkeit. Damit ist auch Scheyli mit der Frage nach Habermas' Öffentlichkeitsbegriff konfrontiert, dem er denjenigen Friedhelm Neidhards gegenüberstellt (Neidhardt 1994), mit dem Ergebnis, Neidhards Begriff der Orientierungsfunktionen der Öffentlichkeit lasse sich dazu

verwenden, „die Rolle besser zu verstehen, welche der politischen Öffentlichkeit von Habermas im Verhältnis zu den politischen Entscheidungsfindungsprozessen zugeordnet wird“, weil er hinsichtlich Habermas' zentralem Problem der legitimatorischen Wirksamkeit der politischen Öffentlichkeit erhellte, „wie die Kommunikationsflüsse zwischen der Peripherie und dem Kernbereich des politischen Systems gewährleistet werden können“. Von den Chancen der Einflussnahme der Peripherie auf das politische Zentrum hänge nämlich die demokratische Legitimation ab (Scheyli 2000: 81). Von hier aus kritisiert Scheyli Habermas' Konzept, das der Öffentlichkeit im politischen System „einen peripheren Status“ zuweise, sodass nicht nur Entpolitisierungstendenzen ein ungeklärtes Problem blieben, sondern sich grundsätzlich die Frage nach „Möglichkeiten zur Institutionalisierung der Kommunikationsströme zwischen informeller öffentlicher Meinungsbildung und konkreter politischer Entscheidung“ stelle (Scheyli 2000: 108 f.). Von hier an mutiert Scheylis Studie zu einer Einführung in plebiszitäre Demokratietheorien und die entsprechende Praxis in der Schweiz, die die politische Öffentlichkeit nicht allein auf die Entdeckung eines Problems beschränkt, sondern mit der Möglichkeit ausstattet, „ein bestimmtes Handeln verbindlich zu verlangen“ (Scheyli 2000: 182). Hiermit werden aber lediglich Vorbehalte gegen die repräsentative Demokratie bedient, die Habermas nicht teilt. Vielmehr führt er das demokratische Prinzip der Volkssouveränität „durch mehrere, hintereinander gelegte Filter“ hindurch, „an denen fast alle auf Selbstorganisation und Selbstregierung hin ausgelegten Aspekte der Idee der Demokratie hängenbleiben“, sodass er „am Ende den Anspruch einer demokratischen Gestaltung von Politik in die institutionellen Bahnen einer liberalen, repräsentativen Demokratie zurückführt“ (Schmalz-Bruns 1995: 115 f.). In politischer Hinsicht besteht das von Habermas vollzogene „*Godesberg*“ der *Kritischen Theorie* also nicht nur darin, die Fixierung auf gesellschaftliche Antagonismen aufgelöst und die unversöhnliche Kontrastierung von Herrschaft und Vernunft relativiert zu haben, sondern ein Vermittlungsmodell entworfen zu haben, das die Bestimmung von vier Voraussetzungen dafür ermöglicht, dass „assoziierte Bürger ihr Zusammenleben demokratisch regeln und mit politi-

schon Mitteln auf gesellschaftliche Lebensbedingungen Einfluss nehmen können“ (Habermas 2001a: 88).

Einen völlig anderen Blick propagiert Arpad A. Sölter in seiner umfangreichen Studie über *Jürgen Habermas und das Erbe der Kritischen Theorie*. Unter dem Titel *Moderne und Kulturkritik* behauptet er eine starke Kontinuität zwischen der so genannten ersten Generation der Kritischen Theorie und Habermas, der den kulturkritischen „Ballast“ nicht abgeworfen habe (Sölter 1996: 10) und deshalb die eindrucksvoll angekündigte Revision der Kritischen Theorie auf halber Strecke abgebrochen habe (ebd.: 472, 469). Um diese Kontraintuitive und in der Literatur randständige Lesart zu belegen, präsentiert Sölter eine detaillierte Kompilation der Kritischen Theorie. Ärgerlicherweise schimmert aber ein politischer Hintergrund von Sölters Ansatz durch, wenn er Habermas polemisch eine „Mischung aus ratloser Skepsis und diffuser Kapitalismus-Kritik“ vorwirft (ebd.: 164). Weil „inhaltliche Kernthesen der älteren Kritischen Theorie in sein Rationalisierungskonzept eingearbeitet“ seien, enthalte Habermas' Öffentlichkeitslehre eine kulturkritische Dimension (ebd.: 228), was in ein für die gesamte Kritische Theorie typisches „Unverständnis gegenüber den liberalen Institutionen und der westlichen politischen Kultur“ münde (ebd.: 466). Vor diesem Fehlurteil hätte eine genauere Lektüre ebenso bewahren können wie vor der abwegigen Feststellung, Habermas sei und bleibe ein fundamentaler Kritiker der repräsentativen Demokratie und halte „an einem emphatischen Selbstbestimmungsideal fest, das nur innerhalb einer ‚radikalen Demokratie‘ zu realisieren sei“ (ebd.: 490). Schließlich verstößt sich Sölter gar zu dem schlechthin absurden Vorwurf, auf der Basis seiner kultur- und entfremdungskritisch abgestützten Repressions-, Integrations- und Manipulationshypothese vertrete Habermas ein radikaldemokratisches Modell mit institutionentheoretischem Defizit und akzeptiere das Institutionensystem des liberal-demokratischen Rechtsstaates nicht etwa deshalb „ohne gewalttätige Umsturzversuche“, weil dieser „in moralischer Hinsicht eine uneingeschränkte Zustimmungswürdigkeit seiner Staatsbürger beanspruchen kann, sondern nur, weil diesen die Möglichkeit einer diskursiven Willensbildung systematisch unterbunden wird“ (ebd.: 329). Dem-

entgegen hat Habermas selber im Rückblick auf sein Gesamtwerk anlässlich des dreißigjährigen Jubiläums von *Erkenntnis und Interesse* noch einmal klargestellt, nach wie vor halte er „die diskursive Verflüssigung einer politischen Herrschaft, die unter öffentlichen Legitimationszwängen steht, für eine Errungenschaft und ein fortbestehendes Ziel demokratisch organisierter Gesellschaften; aber die öffentlichen Diskurse selbst bedürfen der Institutionalisierung“ (Habermas, in: Müller-Doohm 2000: 13). In ihrer vorzüglichen Studie *Institution und Individuum* hat Antje Gimmler dieses Institutionenverständnis mit demjenigen Max Webers verglichen und herausgearbeitet, für Weber wie für Habermas seien Institutionen „dadurch gekennzeichnet, daß sie als normative Komplemente Verhaltenserwartungen generalisieren, Handlungszusammenhänge stabilisieren und Individuen daher auf gewisse Zeit von Risiken und Unsicherheiten entlasten“, und nur dank dieser Funktion könne Habermas sie als „tragende Elemente des Wandels“ in Richtung auf deliberativen Pluralismus ansehen (Gimmler 1998: 223). Damit ziele Habermas auf eine „Institutionalisierung von Rationalitätsniveaus“, und analog zum Verhältnis von Recht und Moral obliege der politischen Ordnung der Demokratie die „Institutionalisierung der Selbstbestimmung und Selbstverständigung der vergesellschafteten Individuen“ (ebd.: 227). Gimmler zufolge muss sich die kommunikative Macht also „in der institutionalisierten Öffentlichkeit der deliberativen Demokratie ausdrücken“, und dazu benötigt sie „deliberative Institutionen, die dieses Ideal widerspiegeln“ und wie sie beispielsweise in der national wie international zunehmenden „Institutionalisierung von Gegenöffentlichkeiten“ und der steigenden Relevanz der NGO's empirisch auffindbar seien (ebd.: 227 f.). Mit dieser Überlegung kann Gimmler Habermas' Zurückhaltung gegenüber radikaldemokratischen Konzepten auch als innere Logik seines Denkansatzes erklären, denn für das Modell deliberativer Institutionen gilt aus institutionentheoretischer Sicht: „Nicht die bloße Maximierung der Partizipation der Bürger, sondern die Optimierung der Partizipation ist das Ziel der Institutionalisierung von deliberativen Verfahren. Die Reflexivität des modernen Institutionenverständnisses kommt dieser Entwicklung entgegen. Deliberative Institutionen sind nicht nur offen für die Prozesse der

Selbstverständigung, der Meinungs- und Willensbildung, sie beziehen sogar ihre eigene Konstitution in diesen Prozess ein. Die institutionellen Arrangements sind an die Deliberation gebunden“ (ebd.: 228 f.). Im Rahmen dieser Transformation der Demokratie haben die deliberierende Öffentlichkeit und ihre Institutionen neben der Sicherung und Erweiterung der Legitimitätsbasis des demokratischen Entscheidungsprozesses auch eine postulatorische Seite. Den Individuen wird nämlich nicht nur das Angebot der Partizipation an politischen Entscheidungen gemacht, sondern in diesem deliberativen Prozess auch zugemutet, „sich über ihre eigenen Interessen hinaus über Allgemeinwohlinteressen klar zu werden“, und zwar nicht im Sinne republikanischer Tugend, sondern als Ergebnis des durch den Diskurs induzierten kommunikativen Handelns (ebd.: 229).

Diese „Vorstellung einer intersubjektiven Genese des Allgemeinwohls“ (ebd.) hat Habermas in *Zeit der Übergänge*, dem neunten Band seiner *Kleinen Politischen Schriften*, hinsichtlich seines Zusammenhangs mit der Idee öffentlicher Autonomie erläutert. Danach verbindet sich die Berechtigung zur politischen Partizipation „mit der Erwartung eines öffentlichen Gebrauchs der Vernunft: als demokratische Mitgesetzgeber dürfen sich die Staatsbürger dem informellen Ansinnen der Gemeinwohlorientierung nicht verschließen“ (Habermas 2001a: 150). In seinem Aufsatz über *Legitimacy and Diversity: Dialectical Reflections on Analytical Distinctions*, dem leistungsvollsten Beitrag eines Habermas-Sonderheftes der Zeitschrift *Rechtstheorie* (Krawietz/Preyer 1998), bringt Thomas McCarthy dies auf die Formel, Habermas wolle eine diskurstheoretische Version der *volonté générale* als Schlüssel demokratischer Legitimität verteidigen (McCarthy, in: Krawietz/Preyer 1998: 329) und verlange daher von den Bürgern einer deliberativen Demokratie die Eigenschaft von „reflective participants“ (ebd.: 350). Damit verortet sich Habermas zwar in der Tat, wie beabsichtigt, jenseits der Alternative zwischen Liberalismus und Republikanismus beziehungsweise Kommunitarismus, jedoch ohne dass damit das in dieser Kontroverse aufgeworfene, von Habermas mit Rawls geteilte Problem gelöst würde (ebd.: 349), eine ausreichende Übereinstimmung hinsichtlich fundamentaler politischer Prinzipien und kollektiver politischer Identität im demokratischen Verfassungs-

staat voraussetzen zu müssen. In dieser Hinsicht steht Habermas mithin doch stärker auf Seiten des Liberalismus, der Institutionalität an die Stelle der vom alteuropäischen Republikanismus geforderten sozial-moralischen Intentionalität der Bürger gesetzt und so Moralitätspostulate durch Rationalitätsprognosen ersetzt hat.<sup>3</sup> Dies betrifft das in der empirischen Wirklichkeit überaus relevante Problem, wie die Bereitschaft der potenziellen Diskursteilnehmer, überhaupt in den herrschaftsfreien Diskurs einzutreten, mit legitimen Mitteln gefördert werden kann. Für die Diskurstheorie ist diese motivationale Frage spätestens dann unabweisbar, wenn sie von reiner Begründungstheorie zur politischen Theorie übergeht, denn in diesem Bereich ist der Hinweis auf den performativen Widerspruch der Frage *Warum sollte ich moralisch handeln?* unzureichend (Goodin 1992: 149 f.), zumal wenn Zwangsmittel die *ultima ratio* bleiben sollen.

#### *Entgegenkommende Lebensformen und die Ohnmacht des Sollens*

Auch das motivationale Problem der Diskurstheorie, wie die Bereitschaft zur Teilnahme am herrschaftsfreien Diskurs zu befördern ist, ohne in die Paradoxie entsprechender Herrschaftsausübung zu verfallen, tangiert noch den theoretischen und politischen Generationenwechsel von Adorno zu Habermas. Adorno hatte immer die gesellschaftliche Bedingtheit moralischer Motivation betont und festgestellt, das Übel sei nicht, „daß freie Menschen radikal böse handeln, so wie über alles von Kant vorgestellte Maß hinaus böse gehandelt wird, sondern daß noch keine Welt ist, in der sie [...] nicht mehr böse zu sein brauchten“ (Adorno 1970 ff., Bd. 6: 218).

Ungerührt von Adornos Kritik, die Kantische Moralphilosophie verkenne auf Grund ihrer radikalen Empiriefreiheit die Totalität des gesellschaftlichen Zusammenhangs und nehme gar repressive Züge an, indem sie vernachlässige, dass die Frage nach dem richtigen Leben heute die Frage nach der richtigen Politik aufwerfe, beruft sich Habermas hingegen zunächst ganz auf die Kantische Tradition. In dieser begründe die Moralthorie die Möglichkeit moralischen Begründens, „indem sie den Gesichts-

punkt rekonstruiert, den die Mitglieder post-traditionaler Gesellschaften selber intuitiv einnehmen, wenn sie angesichts problematisch gewordener moralischer Grundnormen nur noch auf Vernunftgründe rekurrieren können“ (Habermas 1996: 15). Unter diesen Bedingungen nachmetaphysischen Denkens erhalte der Kategorische Imperativ „eine diskurstheoretische Lesart“, derzufolge sich der moralische Gesichtspunkt nur noch unter Kommunikationsbedingungen realisiert, „die sicherstellen, daß jeder, auch aus der Sicht seines eigenen Selbst- und Weltverständnisses, die Akzeptabilität einer zur allgemeinen Praxis erhobenen Norm prüft“ (Habermas 1996: 49). Diese „Kraft der intersubjektiven Verständigung“ sei „im Konfliktfall die einzige Alternative zur Gewalt“, denn sie ermögliche „mit dem zwanglosen Zwang des besseren Arguments eine gewaltlose Einigung – auch die Einigung unter Fremden“, wie Habermas in dem *Die Normalität einer Berliner Republik* betitelten achten Band seiner *Kleinen Politische Schriften* ausführt (Habermas 1995: 67). Mitnichten aber versteht Habermas diesen Ansatz als normativistische, realitätsferne Wertphilosophie. Vielmehr sagt die Moral laut Habermas „nicht nur, wie sich die Mitglieder der Gemeinschaft verhalten sollen; sie stellt zugleich Gründe für die konsensuelle Beilegung einschlägiger Handlungskonflikte bereit“ (Habermas 1996: 12). Mit diesem Ansatz will Habermas gleichsam zwischen Liberalismus und Republikanismus beziehungsweise Kommunitarismus hindurchsteuern, was er im Rahmen einer Auseinandersetzung mit Rawls' politischem Liberalismus auf die Formel eines „Kantischen Republikanismus“ bringt (ebd.: 99). Rawls' Vorschlag einer „Arbeitsteilung zwischen dem Politischen und dem Metaphysischen“ mit dem Ergebnis, „daß der Inhalt, worin alle Bürger übereinstimmen können, getrennt wird von den jeweiligen Gründen, aus denen der Einzelne ihn als wahr akzeptiert“, fehle „der ‚moralische Gesichtspunkt‘, unter dem die Bürger in gemeinsamer öffentlicher Beratung eine politische Konzeption entwickeln und rechtfertigen könnten“ (ebd.: 105 f.). Folglich bewahre Rawls' Theorem des übergreifenden Konsenses eine interne Verbindung zwischen dem einer eigenen Geltungsquelle beraubten Politischen und den moralischen Bestandteilen der Weltbilder „nur unter der Bedingung, daß diese

Verbindung allein für die Moral der Weltbilder einsichtig ist, also *öffentlich unzugänglich* bleibt" (ebd.: 107).

Was Habermas' Idee eines jenseits des Rawls'schen Liberalismus wie auch des komunitaristischen Liberalismus angesiedelten *Kantischen Republikanismus* beinhaltet, hat Peter Niesen in einem gedankenreichen Beitrag für die neueste Habermas-Festschrift ausgeführt (Peter Niesen: Volk-von-Teufeln-Republikanismus. Zur Frage nach den moralischen Ressourcen der liberalen Demokratie, in: Wingert/Günther 2001: 568–604). Laut Niesen versteht die Kantische Tradition das republikanische Ideal politischer Tugend im Sinne der Bereitschaft der Bürger, ihre Privatinteressen freiwillig dem Gemeinwohl unterzuordnen, als „weder politikfunktional noch politikrelativ“, sondern „politikunabhängig“ und setze stattdessen mit einem liberalen Rechtsverständnis auf Verfahrensgerechtigkeit und die Gewährleistung von Menschen- und Bürgerrechten (ebd.: 573 f.). Dieser Optimismus, „daß die republikanische Reproduktion des freiheitlichen Staates ohne Rekurs auf vorgängig vorhandene oder von außen induzierte moralische Ressourcen, allein mit Hilfe von ‚selbst‘ erzeugten Verfahren und Dispositionen möglich ist“ (ebd.: 569 f.), spiegelt sich in Kants berühmter Wendung, das Problem der Staatserrichtung sei selbst für ein „Volk von Teufeln“ lösbar – wenn sie nur Verstand hätten. Dem folgend dementiert Habermas, so Niesen, „die Relevanz einer intentional-tugendhaften Einstellung an der kausalen Basis der Kommunikation. Dies ist auch die Erklärung dafür, warum Habermas' Kantischer Republikanismus mit weniger Gemeinwohlorientierung als konkurrierende Ansätze auszukommen glaubt, insofern Kommunikation ‚subjektlos‘ und ‚anonym‘ verlaufen und ‚sich die praktische Vernunft aus den Herzen und den Köpfen kollektiver oder einzelner Aktoren in die Verfahren und Kommunikationsformen der politischen Meinungs- und Willensbildung zurückzieht‘. Die kognitive und moralische Disziplinierung richtet sich nun auf die Kommunikationen selbst statt auf die beteiligten Individuen“ (ebd.: 598). Damit werde die Kausalitätsrichtung umgekehrt: „Nicht von gemeinwohlorientierten Einstellungen ist die Reproduktion eines freiheitlichen Staatswesens zu erwarten, sondern es ist die freiheitliche Staatsverfassung,

von der ‚allererst die gute moralische Bildung eines Volkes zu erwarten ist‘ – mehr noch: nur wenn der republikanische Staat sich der Versuchung enthalte, direkt auf die intentionalen Einstellungen der Bürger einzuwirken, könne er sich „berechtigte Hoffnung auf deren Moralisierung als in Kauf genommene Nebenfolge machen“ (ebd.: 599). Dieser Optimismus, Intentionen durch Institutionen substituieren zu können, stößt in der Politikwissenschaft durchaus auf Sympathie,<sup>4</sup> obwohl er, wie ein Beitrag von Bernhard Peters zu besagter Habermas-Festschrift erhellt, die Bedeutung von empirischem Wissen für normative Theorien ignoriert, die, Peters zufolge, kaum unterschätzt werden kann. Denn normative Theorien entstehen nicht nur abhängig von kulturellen Traditionen (Bernhard Peters: Normative Theorien und soziale Empirie, in: Wingert/Günther 2001: 274–298, 283). Vor allem können normative Theorien gar nicht darauf verzichten, „eine Abschätzung der Motivationen für ‚compliance‘ und der kognitiven Konsequenzen (im Hinblick auf die Komplexität normativer Urteile, welche von den Handelnden im Alltag erwartet werden)“ vorzunehmen, da dies entscheidend ist für die beispielsweise in den Auseinandersetzungen um die Veränderung des Asylrechts wichtige Frage, welche Rücksichten Normsetzungen auf einen „backlash“ bei der sozusagen unaufgeklärten Masse“ nehmen müssen (ebd.: 281 f.). Diese politisch äußerst relevante Problematik, dass Ressentiments und Enttäuschungserfahrungen zu einem Sozialverhalten führen können, das durchaus vorhandenen moralischen Einsichten zuwider läuft, müsste folglich zu einer verstärkten Aufmerksamkeit hinsichtlich der motivationalen Ressourcen moralischer Orientierung führen, zumal angesichts Peters' nur allzu plausibler Vermutung, „daß kognitive Probleme, Unklarheiten oder Unsicherheiten im Hinblick auf empirische Bedingungen eine sehr erhebliche und in vielen Fällen eine entscheidende Rolle spielen“, in der öffentlichen Darstellung und Verhandlung solcher Konflikte aber häufig die moralischen Differenzen „wegen ihrer meist einfacheren Struktur und ihres affektiven Appeals“ bevorzugt thematisiert „bzw. dramatisiert werden“ (ebd.: 286) und die motivationale Frage mithin öffentlich verdrängt wird. Diese Problematik, die Ernst-Wolfgang Böckenförde einst in einer berühmten, mittlerweile fast sprich-

wörtlichen Wendung dahingehend pointiert hat, ein freiheitlicher Staat basiere auf Grundlagen, die er nicht selber mit politischen Mitteln garantieren und reproduzieren könne, wolle er nicht durch Gesinnungskontrolle an seiner Freiheitlichkeit Schaden nehmen (Böckenförde 1976: 60 f.), ist Habermas; jedoch skeptisch. Um nicht, wie Böckenförde, auf Religion oder Nation als sozial-moralischer Motivationsressource setzen zu müssen, zeigt er sich „davon überzeugt, daß der demokratische Prozeß selbst die Ausfallbürgschaft für die soziale Integration einer immer weiter ausdifferenzierten Gesellschaft übernehmen kann“ (Habermas 1996: 158), denn es sei „das Herzstück deliberativer Politik“, ein „Netzwerk von Diskursen und Verhandlungen“ zu bilden, das mit der rationalen Lösung pragmatischer, moralischer und ethischer Fragen „jene aufgestauten Probleme einer andernorts versagenden funktionalen, moralischen oder ethischen Integration der Gesellschaft“ bewältigen helfe (Habermas 1992: 388 f.). Dies erstaunt umso mehr, als Habermas in der *Normalität einer Berliner Republik* Böckenfördes Problematisierung weitestgehend reformuliert und eine Ausgangs des 20. Jahrhunderts nur zu berechtigte Skepsis gegenüber Kants Rationalitätsprämisse, dass das „Volk von Teufeln“ mindestens Verstand haben müsse, artikuliert hat: Wenn Moral als autonom verstanden wird, sich also nicht mehr auf Religion oder Gewohnheit stützen kann, reicht bloße Einsicht nicht aus. Denn „wir wissen dann, daß wir keine guten Gründe haben, anders zu handeln – aber tun wir's auch?“ (Habermas 1995: 77). Deshalb habe das positive Recht hier eine funktional notwendige Ergänzungsfunktion, wobei allerdings „das demokratische Verfahren der Gesetzgebung, das die Adressaten des Rechts erst zu dessen Autoren macht, auf eine aktive Staatsbürgerschaft angewiesen“ sei, mithin „auf Motive, die rechtlich nicht erzwingbar sind. Insofern zehren die Institutionen des Rechtsstaates vom Kommunikationszusammenhang politischer Öffentlichkeiten und liberaler Traditionen, die das Rechtssystem nicht aus eigener Kraft hervorbringen kann“ (ebd.). Habermas verschiebt das motivationale Problem also von der Politik ins Rechtssystem, nur um es als Konsequenz seines Theorems der Gleichursprünglichkeit von Demokratie und Rechtsstaat aufs Neue vorzufinden, und so kann man sich des Eindrucks nicht

erwehren, dass auf dieser Reflexionsstufe seiner Theorie die Problematisierung jener moralischen Traditionsbestände von Gesellschaften defizitär bleibt, die „aus der Reflexion auf die Legitimität von Normen überleiten auf die sozio-moralischen Antriebe der Verwirklichung von Normen“ (Münkler 1992: S. 42). Dies dürfte jedoch stark mit den politischen Konnotationen zusammenhängen, die Habermas mit dem „Witz des Republikanismus“ verbindet, dass nämlich „die Formen und Verfahren des Verfassungsstaates mit dem demokratischen Legitimationsmodus zugleich eine neue Ebene des sozialen Zusammenhalts erzeugen“ (Habermas 1996: 189). Auf diese Weise sollen nationalistische Regressionen gebannt und postnationale Solidarität ermöglicht werden. Dies gehört zwar unzweifelhaft in den Bereich jener normativen politischen Theorie, die aus dem Diskursprinzip entwickeln zu wollen Habermas früher als „falschen Ehrgeiz“ bezeichnet hatte (Habermas 1988b: 396), aber hiergegen spricht ja nichts, und man kann hieran erkennen, dass Habermas' zeitweilige Indolenz gegenüber dem motivationalen Problem mithin von politischem Normativismus induziert scheint und nicht auf mangelndes Problembewusstsein zurückzuführen ist, zumal er sich diesen Fragen seit neuestem verstärkt widmet.

Bereits in den *Erläuterungen zur Diskursethik* hatte Habermas Anfang der neunziger Jahre im Zusammenhang der Frage, ob Hegels Kantkritik auch die Diskursethik treffe, eingestanden, jede universalistische Moral sei „auf *entgegenkommende* Lebensformen angewiesen“, sodass sich die Diskursethik dem Problem stellen müsse, wie der für die *Begründung* moralischer Normen unvermeidliche Schritt zur „Entweltlichung der Normen rückgängig gemacht“ werden könne, denn „moralische Einsichten müßten für die Praxis in der Tat folgenlos bleiben, wenn sie sich nicht auf die Schubkraft von Motiven und auf die anerkannte soziale Geltung von Institutionen stützen könnten“ (Habermas 1991: 25). Wenn „die diskursive Begründung von Normen nicht zugleich die Verwirklichung moralischer Einsichten sicherstellen kann“ und vom Diskurs selbst nicht einmal jene Bedingungen erfüllt werden können, „die notwendig sind, damit alle jeweils Betroffenen für eine regelrechte Teilnahme an praktischen Diskursen instandgesetzt werden“ (ebd.: 27), bleibt nämlich nicht nur „die

Grundfrage der ökologischen Ethik“ offen, wie es eine Theorie, „die sich auf den Adressatenkreis sprach- und handlungsfähiger Subjekte beschränkt, mit der Verletzbarkeit der stummen Kreatur“ und der Zerstorbarkeit von Biotopten hält (ebd.: 29),<sup>5</sup> sondern auch die für freiheitliche Demokratien vital bedeutsame Frage, wie die Voraussetzungen *freiwilligen* sozial-moralischen Verhaltens zu garantieren sind.

In seiner Essaysammlung *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck* konzediert Habermas demnach das „schwache Moralkonzept“, das gegen die von Michael Theunissen erneuerte Hegel'sche Kritik an der Ohnmacht des abstrakten Sollens (Theunissen 1991: 29 ff.) nur die *Hoffnung* auf entgegenkommende Lebensformen setzen könne (Habermas 1997: 131). Diesen Faden nimmt Habermas in *Wahrheit und Rechtfertigung* wieder auf und stellt zum einen „die Frage der *Zugänglichkeit* von Diskursen. Ungünstige Umstände, fehlende Motive, mangelnde Fähigkeiten verhindern gerade in Konflikten, die einer gewaltlosen Beilegung am dringendsten bedürfen, die Teilnahme an praktischen Diskursen, die diesen Namen verdienen“; zum anderen stellt sich laut Habermas „die Frage der *Zumutbarkeit* moralischer Forderungen. Selbst unter der Voraussetzung, daß eine rationale Urteilsbildung zu einem weitgehenden kognitiven Einverständnis führt, ist nicht ausgemacht, ob kulturelle Überlieferungen und Sozialisationsprozesse, Gewohnheiten und Institutionen, ob also ‚die Sitten‘ für die erfolgreichen Motivationen sorgen“ (Habermas 1999a: 59 f.) Diese beiden Schwierigkeiten stuft Habermas als unmittelbare Folgeprobleme „der Detranszendentalisierung des Reichs der Zwecke“ ein, worauf „die Ergänzung der Moral durch zwingendes Recht“ reagiere (ebd.: 60). „Die Verfassungsnormen selbst legen das Verfahren fest, nach dem sie im Lichte wechselnder Umstände ‚konkretisiert‘ werden. Dieses prozeduralistische Verständnis der Verfassung erlaubt es, das problematische Geschäft der ‚Verwirklichung‘ von Normen als eine bloße ‚Konkretisierung‘ aufzufassen. [...] In der reformistisch gezähmten Form ist die Teleologie der Verwirklichung dem Verfassungsstaat selbst internalisiert und damit der Normativität der Verfassung *untergeordnet*“ (ebd.: 63). Hieran zeigt sich nochmals der zutiefst reformistische Geist der Habermas'schen

Politiktheorie. Doch wie er selbst betont, löst dies das motivationale Problem nicht, vielmehr verlagert es sich „in die Grauzonen jener nationalen und internationalen Ordnungen, deren demokratische Verfassungen mehr oder weniger nur auf dem Papier stehen“ (ebd.: 63). Hegels Problem der Ohnmacht des Sollens wird also „nur in dem Maße entschärft, wie sich die politisch Handelnden schon im Zirkel der Verwirklichung von ‚bestehenden‘ Normen oder der Verfolgung eines ‚allgemein anerkannten Projektes‘ bewegen“ (ebd.: 64). Dies wird man als Verschärfung des Problems sehen müssen, denn wenn sich Hegels Argumente so verstehen lassen, dass „eine universalistische Pflichtethik, die sich einzig vom moralischen Gesichtspunkt der Verallgemeinerbarkeit von Maximen leiten läßt, gewissermaßen in der Luft“ hängt, weil „die abstrakte Moral vom Einzelnen einen zu hohen motivationalen und kognitiven Aufwand fordert“ (ebd.: 224 f.), und wenn „die sanfte Gewalt unvermeidlicher Argumentationsvoraussetzungen“ von den Beteiligten nicht weniger als „die Übernahme der Perspektiven und die gleichmäßige Berücksichtigung der Interessen *aller* Anderen“ verlangt (ebd.: 306), erscheint die *Ohnmacht des Sollens* umso ohnmächtiger und das Vertrauen auf *entgegenkommende Lebensformen* angesichts seiner politischen Rahmenbedingungen schlechterdings utopisch.

Dass das motivationale Problem mithin die offene Flanke seiner Diskurstheorie ausmacht, hat Habermas im *Zeit der Übergänge* betitelten neunten Band seiner *Kleinen Politischen Schriften* auch souverän eingestanden mit dem Hinweis, auch die besten Designs bewirkten nichts, „wenn die politischen Prozesse nicht in Gang kommen“; „auf der praktischen Ebene“ könnten „nur soziale Bewegungen über nationale Grenzen hinweg die nötigen Motivationen schaffen“ (Habermas 2001a: 194 f.). Und in seiner jüngsten, gentechnologischen Fragen gewidmeten Schrift *Die Zukunft der menschlichen Natur* hat Habermas „das intellektualistische Missverständnis der Moral“ (Habermas 2001b: 21), über Geltungsfragen die Motivationsfragen zu vergessen, direkt angegangen. Die Bedingung hierfür scheint sein wiedergefundenes Problembewusstsein hinsichtlich der *Dialektik der Aufklärung* beziehungsweise, in Habermas' eigener Theoriesprache, hinsichtlich der *Bedingungen nachmetaphysischen Denkens*, das man

ihm nur bei Ignoranz gegenüber dem gesamten Problemzusammenhang als in seiner Friedenspreisrede sedimentierte Altersreligiosität vorwerfen kann (Lau 2001).<sup>6</sup> So zahlt laut Habermas „die Moralthorie für ihre Arbeitsteilung mit einer Ethik, die auf die Formen der existenziellen Selbstverständigung spezialisiert ist, einen hohen Preis. Damit löst sie nämlich den Zusammenhang auf, der moralischen Urteilen erst die Motivation zum richtigen Handeln sichert. Moralische Einsichten binden den Willen erst dann effektiv, wenn sie in ein ethisches Selbstverständnis eingebettet sind, welches die Sorge ums eigene Wohl für das Interesse an Gerechtigkeit *einspannt*. Deontologische Theorien in der Nachfolge Kants mögen noch so gut erklären können, wie moralische Normen zu begründen und anzuwenden sind; aber auf die Frage, warum wir *überhaupt* moralisch sein sollen, bleiben sie die Antwort schuldig. Ebenso wenig können politische Theorien die Frage beantworten, warum sich die Bürger eines demokratischen Gemeinwesens im Streit um Prinzipien des Zusammenlebens am Gemeinwohl orientieren sollen, statt sich mit einem zweckrational ausgehandelten Modus Vivendi zufrieden zu geben“ (Habermas 2001b: 15 f.). Komplementär zu diesem Problem hat Habermas zufolge, auch die diskurstheoretisch gebotene Enthaltsamkeit hinsichtlich der Frage nach gutem bzw. verfehlttem Leben ihren Preis, wie sich im Fall der Gentechnologie zeigt, weil sie eine problematische Enthaltsamkeit in Fragen der Gattungsethik bedingt, obwohl sich „heute die philosophische Ursprungsfrage nach dem ‚richtigen Leben‘ in anthropologischer Allgemeinheit zu erneuern“ schein(e) (ebd.: 33) und es „unsere Auffassungen von – und unser Umgang mit – vorpersonalem menschlichem Leben“ seien, die „eine stabilisierende gattungsethische Umgebung für die vernünftige Moral der Menschenrechtssubjekte“ und damit einen „Einbettungskontext“ bildeten, „der nicht wegbrechen darf, wenn nicht die Moral selbst ins Rutschen kommen soll“ (ebd.: 115). Aus dieser Sicht erscheint die „Moralisierung der ‚inneren Natur‘“, also der Versuch, auf erweiterte technische Möglichkeit mit einer Ausweitung moralischer Kontrolle antworten zu wollen, Habermas „eher als ein Zeichen der ‚Starre‘ nahezu vollständig modernisierter Lebenswelten, die die Rückendeckung metasozialer Garantien verloren haben und auf eine erneuerte Bedro-

hung ihres soziomoralischen Zusammenhaltes nicht mehr mit weiteren Säkularisierungsschüben, vor allem nicht mit einer weiteren moral-kognitiven Verarbeitung religiöser Überlieferungen reagieren können“ (ebd.: 50).

Neben diesem geradezu klassischen Problem einer *Dialektik der Aufklärung* sind im Fall der Gentechnologie geltungstheoretische Fragen aber noch auf eine weitere, ganz unmittelbare Weise mit dem motivationalen Problem verbunden. Denn „dass wir moralisch handeln *sollen*, liegt im Sinn der (deontologisch begriffenen) Moral selbst beschlossen. Aber warum sollen wir moralisch sein *wollen* – wenn die Biotechnik stillschweigend unsere Identität als Gattungswesen unterläuft?“ (ebd.: 124). In welcher Weise solch ein Unterwanderungsprozess vonstatten gehen kann, erläutert Habermas mit der „Verschiebung der ‚Grenze zwischen Zufall und freier Entscheidung“, die uns „Zusammenhänge zwischen unserem moralischen Selbstverständnis und einem gattungsethischen Hintergrund zu Bewusstsein“ bringe (ebd.: 54). Denn der Umgang mit vorpersonalem menschlichen Leben berühre „intuitive Selbstbeschreibungen, unter denen wir uns *als Menschen* identifizieren und von anderen Lebewesen unterscheiden – also das Selbstverständnis von uns als Gattungswesen“ (ebd.: 72). Wenn wir uns infolge einer „Technisierung der Menschennatur“ beispielsweise „nicht länger als ethisch freie und moralisch gleiche, an Normen und Gründen orientierte Lebewesen verstehen“ könnten (ebd.: 74), sondern Gleichheit beziehungsweise Ungleichheit im wahrsten Sinne des Wortes *ab ovo* bewusst herstellen könnten, wäre das ein Eingriff in die „*Voraussetzungen* moralischen Urteilens und Handelns“ (ebd.: 54), und dies beschreibt Habermas, an Horkheimer und Adorno gemahnend, als Umschlagen von „Naturbeherrschung in einen Akt der Selbstbemächtigung“, der „notwendige Bedingungen für autonome Lebensführung und ein universalistisches Verständnis von Moral berühren *könnte*“ (ebd.: 85). Doch entgegen allen Verdächtigungen einer „Kehre“ zielt Habermas damit nicht auf eine geschichtsphilosophische „Abstraktionsebene“ (ebd.: 86), sondern bindet dieses motivationale Problembewusstsein zurück an eine strikt diskurstheoretische Lösungsstrategie. Derzufolge hat die Moral „ihren Sitz in einer sprachlich strukturierten Lebensform“, sodass der Streit über die Zulässigkeit

von verbrauchender Embryonenforschung und Präimplantationsdiagnostik „nicht mit einem einzigen schlagenden Argument zu Menschenwürde und Grundrechtsstatus der befruchteten Eizelle entschieden werden“ könne (ebd.: 70). Vielmehr „können wir eine normative Bewertung nicht vornehmen, bevor wir nicht die Perspektive der betroffenen Personen selbst einnehmen“ (ebd.: 93). Dabei „stellen wir uns bei *therapeutischen* Eingriffen auch auf den Embryo als die zweite Person ein, die er einmal sein wird“, und diese Einstellung beziehe „ihre legitimierende Kraft aus der begründeten kontrafaktischen Unterstellung eines möglichen Konsenses mit einem Anderen, der Ja oder Nein sagen kann. Damit verschiebt sich die normative Beweislast auf die Berechtigung zur Antizipation einer Zustimmung, die aktuell nicht eingeholt werden kann“ (ebd.: 78 f.). Dementgegen eröffne eine genetische Intervention „nicht den kommunikativen Spielraum, das geplante Kind als eine zweite Person anzusprechen und in einen Verständigungsprozess einzubeziehen“, sondern bedeute eine „instrumentelle Festlegung“, die problematisch sei, weil sie, anders als „ein pathogener Vorgang der Sozialisation“, dem Adoleszenten keinen „*revisionären* Lernprozess“ offen halte (ebd.: 107 f.). Man wünscht sich, dass Habermas seine in geradezu aufreizend bescheidenem Gestus vorgetragenen Überlegungen zu diesem bedeutsamen Thema fortsetzt, zumal er ausdrücklich betont, dass das Kriterium der hypothetischen Zustimmungsfähigkeit potenziell Betroffener keine *via regia* für das Problem embryonaler Stammzellen darstelle (ebd.: 120).<sup>7</sup> Schon bis hierhin macht er jedoch klar, dass die Politik zwar keine aktive Steuerung sozial-moralischer Ressourcen betreiben kann und darf, dass sie aber zu deren Erosion beitragen kann, wenn sie beispielsweise mit extrem liberalen gentechnologischen Gesetzgebungen die Gattungsidentität zur Disposition stellt.

Während Habermas mithin die Behandlung der motivationalen Achillesferse seiner Theorie anzugehen scheint und dabei das gesellschaftstheoretische Problembewusstsein der so genannten „ersten Generation“ der Kritischen Theorie aufnimmt, ohne ihre politischen Konsequenzen zu teilen, gibt es aber auch die gegensätzliche Tendenz einer radikal-kantianischen Konzentration auf Begründungs- und Geltungstheorie, welche die motivationale Fra-

ge als unphilosophisch ausscheidet. Genau entgegen Kohlmanns Forderung, die Schere zwischen Moralphilosophie und Moralsociologie zu schließen, wird dadurch die Alternative zwischen beiden Disziplinen verschärft und das Problem philosophischer Folgenlosigkeit gar nicht als Problem betrachtet: Eine „ethische ‚Hinterwelt‘ von Motiven ist ohne Bedeutung für das Verständnis des Geschehens der Begründung“, stellt Rainer Forst in einer brillanten Untersuchung über *Ethik und Moral* fest (in: Wüger/Günther 2001: 344–371, 368) und lehnt damit Habermas Überlegung, es bedürfe „entgegenkommender Lebensformen“, als Ablenkung von der wesentlicheren, philosophischen Frage ab (ebd.: 371): „Autonomie‘ der Moral heißt [...], daß dort, wo nach einem ethischen oder instrumentellen Grund für das Moralisch-Sein gefragt wird, der moralische Standpunkt gar nicht gefunden werden kann“ (ebd.: 368 f.). So faszinierend konsequent dies auch gedacht ist,<sup>8</sup> so wenig kann man sich unter politikwissenschaftlichen Auspizien des Eindrucks erwehren, es hierbei mit einem „aseptischen Normativismus“ zu tun zu haben, wie Rudolf Speth treffend formuliert hat (Speth 1998: 54). Dieser erscheint umso unbefriedigender, als Habermas selber eine Diskurstheorie der Politik ausdrücklich thematisiert und ihre Weiterentwicklung postuliert hat.

#### Diskurstheorie und Politik

Wiewohl auch angesichts Habermas' Werk nach wie vor die Feststellung zutrifft, dass die Kritische Theorie keine eigenständige politische Theorie hervorgebracht hat (Buchstein 1992), scheut er sich keineswegs, die politischen Konsequenzen seiner Überlegungen zu benennen, und hat dies insbesondere in seiner Schrift über *Die postnationale Konstellation* getan. Hierin konkretisiert er seine Vorstellung, nur soziale Bewegungen könnten über nationale Grenzen hinweg die nötigen Motivationen schaffen, dahingehend, dass soziale Bewegungen und Nicht-Regierungsorganisationen als aktive „Mitglieder einer nationalen Grenzen überschreitenden Zivilgesellschaft“ institutionellen Innovationen „Resonanz und Abstützung in den vorgängig reformierten Wertorientierungen“ der Bevölkerung verschaffen müssten (Habermas 1998: 90), während supranatio-

nale Organisationen der „Domestizierung der unerwünschten sozialen Nebenfolgen des globalisierten Marktverkehrs“ dienen sollen (ebd.: 85). Die Einzelstaaten müssten zumal angesichts der globalen ökologischen Bedrohung innenpolitisch wahrnehmbar in bindende Kooperationsverfahren einer kosmopolitisch verpflichtenden Staatengemeinschaft eingebunden werden. Insofern fungiere „wohlverstandenes Eigeninteresse“ als Quelle „diskursiv erzeugter Solidarität“ (Habermas 1998: 88, 231). Eine gute Gesamtdarstellung dieser Vorstellung eines Diskurses in der Politik gibt Simone Chambers' Arbeit *Reasonable Democracy. Jürgen Habermas and the Politics of Discourse*, in deren viertem Teil sie eine interessante Illustration am Beispiel Quebecs bietet, wo die separatistischen Bewegungen einen Konflikt zwischen individuellen Rechten und kollektiver Identität bewirkten. Chambers will hieran exemplifizieren, wie „discursive dispute resolution“ funktioniert und zeigen, dass Gesetze ihre Legitimität und Wirksamkeit dem Diskurs und nicht Abstimmungen verdanken, weshalb die Konstruktion verallgemeinerbarer Interessen hinsichtlich hochkontroverser Fragen in liberalen Demokratien keine unrealistische Erwartung sei (Chambers 1996: 212): „Public opinion and critical debate have a power within liberal democracies, if we choose to exercise it, which goes beyond the power of the vote“ (ebd.: 227). Habermas selber hat aber zu Recht darauf hingewiesen, dass einem solchen Diskurs in der Politik vorausgehen muss, „überhaupt rationale Diskurse wirksam zu institutionalisieren“, und dies betreffe „Fragen einer Diskurstheorie des Rechts und der Politik“ (Habermas 1991: 162), deren Zusammenhang sich daraus erkläre, daß die Idee des Rechtsstaates sich aus der Absicht verstehen lasse, „die anspruchsvollen Kommunikationsvoraussetzungen und Prozeduren eines nach Fragestellungen differenzierten Netzwerkes von Argumentationen und Verhandlungen rechtlich zu institutionalisieren“. Dann nämlich müsse „die für die Durchsetzung des Diskursprinzips in Dienst genommene politische Macht selbst diskursiv gezähmt werden“ (ebd.: 200 f.). Denn „Interessen und Wertorientierungen, die innerhalb desselben Gemeinwesens ohne Aussicht auf Konsens miteinander in Konflikt liegen,“ bedürften eines „Ausgleichs, der durch ethische Diskurse nicht zu erreichen ist“ und sich „als Kompromißbil-

dung zwischen Parteien, die sich auf Macht- und Sanktionspotentiale stützen“, vollziehe, also „nicht in den Formen eines rationalen, Macht neutralisierenden, strategisches Handeln ausschließenden Diskurses“ (Habermas 1996: 284).

An dieser Stelle fragt sich allerdings, ob dies nicht auf eine Eigenlogik der Politik hindeutet, die bei Habermas systematisch unterbelichtet bleibt, weil sie ihm Anathema ist, bei dem er stets Nähen zu Carl Schmitt wittert. Ein für Habermas „eigentlich opaker Begriff des Politischen“, wie er in seiner mit dem Titel *Bestialität und Humanität* auf Schmitt anspielenden und in *Zeit der Übergänge* unter neuem Titel wieder abgedruckten Auseinandersetzung mit dem Kosovo-Krieg formuliert hat (Habermas 2001a, 1999b), dürfte jedoch auch ohne jegliche Sympathie für Schmitt seine Berechtigung behalten und gegenüber Recht und Diskurs irreduzibel bleiben. Habermas hingegen verweigert sich dem Eingeständnis einer Eigenlogik der Politik jenseits diskursiver Verfahren und schließt damit „autochthone Machtprozesse“ theoretisch ebenso aus „wie machtfundierte Handlungskoordination oder Durchsetzung der faktischen Geltung von Normen“ (Greven 1994: 226). Dies erscheint aber weniger seiner zu großen Nähe zur Systemtheorie geschuldet (McCarthy 1989: 580 ff.) als vielmehr dem Gegenteil, hat doch gerade Luhmann mit ausdrücklichem Bezug auf das Herrschaftsfreiheitsideal der Diskursethik betont, dass auch die Demokratie nicht nur eine Lebensform, sondern primär „immer noch ein Herrschaftsmodell ist, also die Asymmetrie der Herrschaft als unverzichtbare Struktur voraussetzt, obwohl dem mit dem Begriff der Demokratie widersprochen wird“ (Luhmann 2000: 364). Auch wenn Michael Walzers Verdacht übertrieben scheint, dass die „Anhänger der deliberativen Demokratie“ „Politik in Wirklichkeit nicht mögen“ und am liebsten durch Philosophie ersetzen würden, weil die Politik eine komplizierte Angelegenheit voller unendbarer Konflikte sei (Walzer 1999: 141), dürfte das Problem darin liegen, dass Habermas' Theorie noch keine hinreichenden Bewältigungsstrategien für politische Konstellationen bietet, die, wie die Naturschutzproblematik, gewissermaßen *diskursprohibitiv* sind, oder aber gar, wie die bewusste Verleugnung moralischer Einsicht, *diskursavers*. In der angesichts der Forderung nach ökolo-

gisch und sozial zukunftsorientierter Handlungsverantwortung gestellten Scherzfrage *Die Zukunft hat noch nichts für mich getan, also warum soll ich etwas für die Zukunft tun?* steckt jedenfalls ein zwar philosophisch unbefriedigender performativer Widerspruch, der aber in der empirischen politischen Wirklichkeit real und folgenreich ist. Ob er eine angemessene politische und also machtbasierte Reaktion auf eine solche im doppelten Sinne *indiskutable* Haltung skizzieren wird und seine politischen Studien damit auf ihr ureigenstes Gebiet der Durchsetzung legitimer Interessen gegen Widerstand ausdehnen wird, gehört zu den wichtigsten Erwartungen an Habermas' weitere Theorieentwicklung, denn „die gegenwärtigen Weltläufe geben kaum Anlaß, auf die zwingende Kraft zwangloser Argumente zu vertrauen“ (Münkler 1996). Seine neu gefundene Aufmerksamkeit für das motivationale Problem moralischer Orientierung läßt jedoch hoffen, dass sich Habermas auch diesem Problem noch zuwenden wird.

Verzeichnis der besprochenen Literatur vgl. Teil I

#### Anmerkungen:

- 1 Allerdings folgert Negt hieraus kurzschlüssig, „aufgrund dieses Mangels“ hätte sich die studentische Protestbewegung „ihre Politik in gewisser Weise selbst ausdenken“ müssen, was sie schließlich „mit den bekannten, zum Teil ganz fürchterlichen Folgen“ auch getan habe. Mit dieser simplen Kausalitätshypothese zwischen Protestbewegung und Linksterrorismus insinuiert Negt, eine ausgearbeitete politische Theorie der Kritischen Theorie hätte „den 68ern“ eine politisch bessere Entwicklung ermöglicht, was nicht minder naiv erscheint als die angeführten Adorno-Zitate. Vgl. zu den Schwierigkeiten eines Kausalurteils hinsichtlich Protestbewegung und Linksterrorismus Fischer (1995) sowie die tiefenpsychologischen Überlegungen bei Schneider/Stillke/Leineweber (2000: 151–165).
- 2 Unverständlich bleibt an Waschkuhns Arbeit lediglich, wieso unter dieser Perspektive ausgerechnet die politikwissenschaftlich anschlussfähigsten „Kritischen Theoretiker“ Otto Kirchheimer und Franz Neumann aus-

gespart bleiben, vgl. hierzu Buchstein (1993) sowie die verschiedenen einschlägigen Arbeiten Alfons Söllners.

- 3 Gebhardt/Schmalz-Bruns (1994: 25), pointieren diese Alternative als Wahl zwischen institutionellen „Mechanismen der Qualitätsverbesserung ohne Selbstverbesserung“ und einer „Qualitätsverbesserung durch Selbstverbesserung“.
- 4 Vgl. Schmalz-Bruns (1995: 266 f.), der mit Bezug auf das Verfahren der Technikfolgenabschätzung meint, seine „Konsensbildungs- und Regulierungsfunktion“ könne es unter anderem nur dann wahrnehmen, wenn „eine breite Einbeziehung betroffener Individuen oder gesellschaftlicher Gruppen“ gelinge, „für deren Motivation schließlich die Anwendungs- und Entscheidungsorientierung des Verfahrens konstitutiv sein dürfte“.
- 5 Den Eindruck für Kneer (1996: 156), dass die Ökologieproblematik in der *Theorie des kommunikativen Handelns* „auf eigentümliche Weise ausgespart“ beziehungsweise „allenfalls am Rande thematisiert“ wird, bestätigt Habermas mit seinem ökologischen Offenbarungseid, „die Verantwortung des Menschen für Pflanzen und für die Erhaltung ganzer Arten“ lasse sich „nicht aus Interaktionspflichten, also *moralisch* begründen“ (Habermas 1991: 225; vgl. Habermas 1989: 514 ff.). Dies hat Egbert Scheunemann zum Anlass einer kleinen Studie genommen, deren ausführlicher Anhang fast die Hälfte des Buches ausmacht und ein themenspezifisches Literaturverzeichnis und ein Personen- und Sachregister zu Habermas' Gesamtwerk bietet. Scheunemann argumentiert, „eine diskursethisch begründete Vernunftmoral“ impliziere eine „*Naturethik zweiten Grades*“ im Sinne der „*Nichthintergebarkeit der Natur durch kommunikative Rationalität*“, aus der ableitbar sei, „was moralisch (auch gegenüber der außermenschlichen Natur) ist“, sodass man auch in ökologischer Hinsicht nicht auf Mitleidsethik rekurrieren müsse, sondern die Diskursethik ausreiche (Scheunemann 1999: 39), ohne dass klar wird, wie Scheunemann die von Habermas selbst eingeräumten Probleme seiner Theorie mit der Ökologie, zumal dem Naturschutz, damit befriedigend gelöst sieht, bildet doch das diskursethisch zentrale Normgeltungs-Kriterium der Zustimmung-

fähigkeit potenziell von der Norm Betroffener im ökologischen Bereich das Problem.

- 6 Entgegen der Suggestion ihres Titels *Die verkehrte Welt des Jürgen Habermas* meint es die seltsame Studie von Jozef Keulartz positiv, Habermas als den Erben der „joachimitischen Tradition innerhalb der Aufklärung, die sich die Transformation religiöser in rationale Wahrheiten als Hauptaufgabe stellte“, zu identifizieren (Keulartz 1995: 19). Demnach sei der Satz *Contra Deum nisi Deum ipse* der „dogmatische Kern“ von Habermas' Werk, das eine „Affinität zur protestantischen und jüdischen Mystik“ aufweise (ebd.: 14). Ersetze man „in diesem Spruch den Ausdruck ‚Gott‘ durch den Begriff ‚Lebenswelt‘“, dann bekomme „man die *Theorie des kommunikativen Handelns* in einer Nußschale“ (ebd.: 25). Auch kehre die Heidegger'sche Metapher der Umkehrung in Habermas' Kolonialisierungsthese wieder, wobei Hannah Arendt das Verbindungsglied zwischen Heidegger und dem kommunikationstheoretisch gewendeten Habermas herstelle (ebd.: 190 ff.). Aber bereits Habermas frühe Beschäftigung mit emanzipatorischen Erkenntnisinteressen entspreche Heideggers „Selbsttransparenz“ und „Entschlossenheit“ (ebd.: 239). Keulartz scheint damit einem intellektuellen Midas-Effekt zu erliegen: Wo immer er Habermas' Theorie überdenkt, wird sie ihm zu Heideggers Existentialphilosophie, ohne dass Keulartz dies kritisch meint, denn damit gelinge es der *Theorie des kommunikativen Handelns*, „zugleich die Klippen des hermeneutischen Idealismus und des totalitären Funktionalismus zu umschiffen“ (ebd.: 276) – was immer das sein und heißen soll. Auch Martin J. Matušík (1993) will *Critical Theory and Existential Philosophy in Habermas, Kirkegaard, and Heidegger* eruieren, indem er Habermas' Kritik an einer Kolonialisierung der Lebenswelt durch die Imperative von Macht und Geld mit der existentialphilosophischen Kritik an Identitätsbildungen ins Gespräch bringt, ohne dass dies zu eindeutigen, geschweige denn politisch relevanten Ergebnissen führt.
- 7 Die Studie von Korf-Breitenstein (1995) besteht leider weitgehend nur in zuverlässigen Inhaltsangaben und ist stark von den Debatten der siebziger und frühen achtziger Jahre geprägt, obwohl ihr Titel *Menschliche Le-*

*benswelt im technischen Fortschritt. Zur Analyse der technisierten Moderne bei Jürgen Habermas* aktuelle Bezugnahmen doch so nahegelegt hätte. Erheblich unterboten wird sie hierin noch von der rein rekonstruktiven Arbeit von Ferrer (1997), die dem Anspruch ihres umfassenden Untertitels *Die Philosophie von Habermas* nirgends standhält.

- 8 Vgl. bereits Forsts Kritik an dem von Ernst Tugendhat (1993) geltend gemachten Argument, dass die Angabe von Motiven, moralische Normen zu befolgen, sich also als moralische Personen verstehen zu *wollen*, eine unverzichtbare Dimension bereits der *Moralbegründung* sei, in Forst (1996: 379 ff.).