

Diskurs und Macht – 80 Jahre Jürgen Habermas

von Harald Seubert

Wer, wie der Verfasser, Habermas aus einer gewissen Nähe zeitweise als akademischen Lehrer erlebte, wird nicht umhinkönnen, an die hohe Sachlichkeit und Diskussionskultur zu erinnern. Eitelkeiten, arroganten Gestus, Selbstgefälligkeit gab es bei ihm nicht. Politische Korrektheit galt nichts ohne Argument. In seinem Seminar schuf er in bestem angelsächsischen Sinn jene Anerkennungsverhältnisse, die er als öffentlicher Intellektueller allzu oft verweigerte. Es soll aus diesem Grund in diesem Beitrag um den Philosophen Habermas und sein Erbe gehen, nicht um den politischen Habermas. Man muß sich indes darüber im klaren sein, daß die wissenschaftliche Institution »Habermas« zu einem nicht geringen Teil (wenn nicht sogar meistens) durch geschickte Rezeptionspolitik, Diskursinszenierungen und ein wirkungsvolles, verdecktes Wegbeißen ideologischer Gegenspieler entstand.

Aber zur Philosophie: Habermas' Prägungen hingen nicht von Anfang an von der Frankfurter Schule ab. Er ging in die Schule des Bonner Ordinarius Rothacker, des Anthropologen und Kulturphilosophen; hier bereits stieß er auf den um einige Jahre älteren langjährigen Frankfurter Kollegen Karl-Otto Apel. Schon als Student rezensierte Habermas für die *FAZ*. Die Besprechung der Edition von Heideggers Vorlesung *Einführung in die Metaphysik* im Juli 1953 machte ihn bekannt. Habermas war in dieser Zeit philosophisch noch von Heidegger geprägt, dessen Hauptwerk *Sein und Zeit* (1927) er bis heute seine Achtung nicht versagt. Daß Heidegger ohne eine Veränderung am Vorlesungstext von 1935 einen Satz publizierte, in dem von der »inneren Wahrheit und Größe« der nationalsozialistischen Bewegung die Rede ist, ließ Habermas den politischen Prozeß gegen ihn eröffnen.

Dabei war Habermas auch nie ein echter Schüler Adornos gewesen. Er hat selbst berichtet, daß der Bann der hermetischen Vorlesungen und

Martin Heidegger:
*Einführung in die
Metaphysik* (1935),
Tübingen 1953.

Jürgen Habermas: *Mit
Heidegger gegen Heidegger
denken* (1953), in: ders.:
*Philosophisch-politische
Profile*, Frankfurt a. M.
1971.

ihrer Wunderkindvirtuosität ihm schnell steril wurde. Tatsächlich: Von der Verweigerung gegen den amerikanischen Pragmatismus, von dem messianischen Licht aus dem Paradies, diesem Grundgedanken Walter Benjamins, den Adorno auf das Feld der Ästhetik projizierte, ist bei Habermas nur noch in historischen Reminiszenzen die Rede.

Wir können eine tiefe Ambivalenz in Habermas' Bildungsweg konstatieren: Einerseits verschieben sich seine Koordinaten nach der ersten Frankfurter Zeit weiter nach links. Die Habilitation bei Wolfgang Abendroth in Marburg ist ein Indiz dafür. Andererseits verwandelte sich Habermas die bürgerliche Strategie an, ganz in der Folge des ihm nicht eben gewogenen Max Horkheimer, der mit dem Frankfurter Rektorat, einem guten Gesprächsverhältnis zu Adenauer und wichtigen Aufträgen zu empirischen Untersuchungen in der Wirtschaft ausgesprochen erfolgreich gewesen war. Und es war Hans-Georg Gadamer, der ungemein einflußreiche Heideggerschüler und Hermeneutiker, der noch vor der Habilitation für einen Ruf von Habermas als Extraordinarius nach Heidelberg sorgte. Nicht zu Unrecht erinnerte sich noch der alte Gadamer, er habe Habermas »gemacht«. 1964 folgte Habermas dann Horkheimer auf dessen Lehrstuhl nach. Die Antrittsvorlesung über »Erkenntnis und Interesse«, ein pointiertes Lehrstück über traditionelle und kritische Theorie, nahm in aller Öffentlichkeit den Faden der frühen kritischen Theorie auf.

Habermas' Stärke liegt bis heute darin, Themen und Diskurse zu erkennen und zu besetzen. Der originäre philosophische Blick zeichnet ihn weniger aus. Philosophische Fragen sind für ihn immer auch ideenpolitisch und strategisch von Interesse. Er markiert sich einen Weg in die Labyrinth von Positionen und Gegenpositionen, wobei er mit Abbrüchlingen arbeitet. Habermas' Hegel oder Nietzsche ist nicht mit dem Denken dieser Klassiker selbst gleichzusetzen. Intellektuelle Redlichkeit zeigt der Theoretiker Habermas allerdings unstrittig in Selbstrevisionen gegenüber Einwänden, vor allem den Detailschwächen von Freunden. Gegner im Grundsätzlichen werden jedoch häufig ins Vorfeld abgewiesen und des Vormodernen, Konventionellen, Regressiven beschuldigt. Mit der »Ritterschule« oder dem amerikanischen Kommunitarismus verfuhr Habermas so, und leider verteidigten die Angegriffenen nur selten konsequent und mit ähnlichem Durchsetzungswillen ihre Positionen. Niklas Luhmann ist eine rühmliche Ausnahme, er hielt Habermas vor, »ideen- oder emanzipationskonservativ« zu sein.

Der frühe Habermas bewegt sich rasch souverän in den Kategorien marxistischer Theoriebildung: »Legitimationsprobleme des Spätkapitalismus« ist ein einschlägiger Terminus. Zugleich nimmt er Husserls, von Alfred Schütz bereits zur soziologischen Grundkategorie entwickelten Begriff der »Lebenswelt« auf. Der Lebensweltbegriff ist deshalb für Habermas so wichtig, weil er in seinen Studien zu *Erkenntnis und Interesse* nicht nur an den amerikanischen Pragmatismus, sondern zugleich an Nietzsche anschließend zeigt, daß es keine Erkenntnis gibt, die nicht auf Interessen zurückzuführen ist. Vermeintliche Objektivität wissenschaftlicher Geltungsansprüche ist vor diesem Hintergrund in Frage zu stellen. Technisches und historisch-hermeneutisches Erkenntnisinteresse werden dabei von Habermas unterschieden. Obwohl die ideologiekritischen Debatten der frühen siebziger Jahre in dieser Gedankenfigur unschwer wiederzuerkennen sind, klingt doch auch die Frage nach dem Nutzen und Nachteil der Philosophie für das Leben an. Und eben hier hat Habermas unbestreitbar und mit großer Wirkung auf Geistes- und Sozialwissenschaften eine grundlegende Korrektur des Revisionsanspruchs marxistischer Theoriebildung angezeigt. Der Marxsche Ökonomismus, die Reduktion auf Produktion, läßt nur instrumentelles, aber nicht kommunikatives Handeln zu. Habermas hat aber immer auf dieser Unterscheidung bestanden, in der man letztlich die Unterscheidung von Natur und Geist wiederfinden kann. Deshalb hatte Habermas niemals etwas gemein mit den Wort-für-Wort-Exegeten des orthodoxen Marxismus, die bis in die achtziger Jahre ihre Katechesen ausführten.

Als eigentlich genialen Coup von Habermas wird man verzeichnen müssen, daß es ihm gelang, Traditionen der amerikanischen pragmatischen Philosophie, von James und Dewey, ja den westlichen Liberalismus mit neomarxistischen Impulsen zu verbinden. Daß er, der mehr als jeder andere mit den sich radikalierenden Studenten im Frankfurt der

Jürgen Habermas:
Erkenntnis und Interesse,
Frankfurt am Main
1968 wurde 2008 durch
die Aufnahme in die
»Philosophische Bibliothek«
des Meiner-Verlags geadelt.

späten sechziger Jahre diskutiert hatte, Dutschke und anderen Schwarmgeistern, hinter denen der Terror sich ankündigte, »Linksfaschismus« vorhielt, war kein Zufall. Dieser von Habermas vollzogenen Unbestechlichkeit und »Tapferkeit vor dem Freund« wird man den Respekt nicht verweigern können.

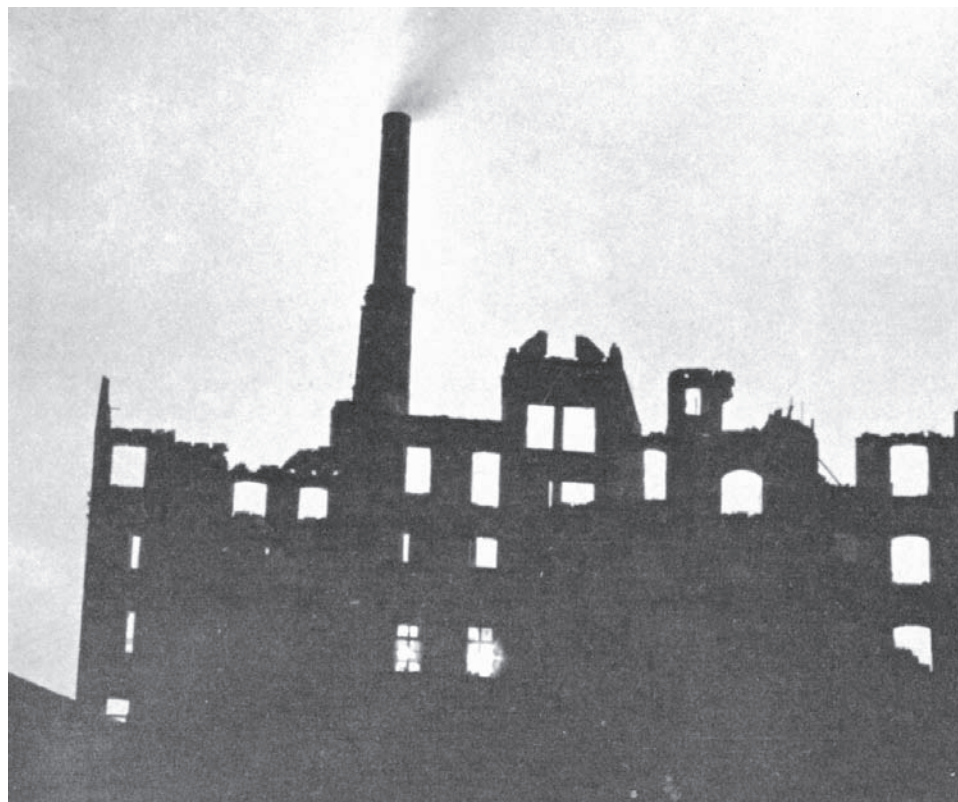
Ein weiterer Baustein: die Freudsche Psychoanalyse. Das Freudsche Modell der »Theoriebildung im Rahmen der Selbstreflexion« wird von Habermas auf die Gesellschaftstheorie übertragen. Der Begriff der »Sozialphilosophie« als Kennzeichnung für Habermas' Arbeit ist alles andere als zufällig – und er ist keineswegs unschuldig: Wird doch damit das Ende der Philosophie im Marxschen Sinne beschrieben. Dies bedeutet aber zugleich, daß Habermas Konstanten der Anthropologie, den Menschen als Mängelwesen, die Unhintergebarkeit der Herkunft in Gesellschaftsanalyse transformiert und damit unkenntlich macht. Gleichwohl ist die Entlastungsthese von Gehlen und Schelsky für Habermas von großer Inspirationskraft gewesen. Sein Begriff der Freiheit bedarf der Institutionen. Das Interesse an deren triebbändigender Macht tritt erst in den Hintergrund, wenn das Konstrukt eines »herrschaftsfreien Diskurses« entwickelt wird.

Dieser Habermassche Grundbegriff ist unstrittig eine – fast religiöse – Utopie. Ressourcenknappheit, Lebensendlichkeit, Problemdruck werden übergangen: Zu Recht haben die Vertreter der Schule von Joachim Ritter, vor allem Spaemann und Lübke, auf diese Lebensblindheit des Habermaschen Ansatzes verwiesen. Auch das von Habermas benannte Modell der »Scientific community« kann allenfalls in einem idealen, nicht in einem realen Sinn diesen unendlichen Diskurs erklären.

Habermas ist aber niemals nur Philosoph und Soziologe oder ein schwer entwirrbares Amalgam aus beidem. Die strategische Platzierung ist ihm zumindest genauso wichtig wie der eigentliche Gedankengang. Er ist immer auch als öffentlicher Intellektueller aufgetreten. Seine Reden und Aufsätze geben eine Spiegelung der Geschichte der Bundesrepublik in linksliberaler Perspektive, die zunehmend mit dem Mainstream verschmolz. »Neue Unübersichtlichkeit«, »Entsorgung der Vergangenheit«, »DM-Nationalismus«, »Ende des Nationalstaats« sind vielzitierte Stichworte von rhetorischer Eingängigkeit – bis hin zur Demagogie. Der öffentliche Intellektuelle Habermas ist nicht so skrupulös wie der Philosoph, der dem Lernprozeß nicht auswich und bis ins Alter eine Rezeptionsleistung anderer Theorien erbringt.

Als (weit weniger komfortabel ausgestatteter) zweiter Direktor neben Carl Friedrich von Weizsäcker ging Habermas in den frühen siebziger Jah-

Jürgen Habermas: *Die Normalität einer Berliner Republik*, Frankfurt a. M. 1995.



Denk-Gebäude

ren an das neu begründete Max-Planck-Institut zur Erforschung der modernen Lebenswelten. In Frankfurt war er nur noch als Honorarprofessor präsent. Adornos Tod in jenem mythischen Sommer 1969 bedeutete auch hier eine Zäsur. Die Bilanz des Starnberger Instituts ist indessen ernüchternd. Habermas gelang es aber, sein Opus magnum, *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981 publiziert) in dieser Zeit zu schreiben. Es geht davon aus, daß kommunikative Praxis auf Konsens angelegt sei; Entscheidung und Konflikt, nach Carl Schmitt die eigentlich politische Unterscheidung zwischen Freund und Feind, haben keinen Raum. Dahinter steckt der für Habermas normative Begriff der »Öffentlichkeit«. Bereits in seiner Habilitationsschrift *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962) formuliert Habermas nachdrücklich den Vorschlag, »Begriffe wie Wahrheit, moralische Geltung, Legitimität usw., mit Blick auf Verfahren zu erklären, in denen wir Gründe angeben und andere überzeugen«.

Im zweiten Teil der *Theorie des kommunikativen Handelns* entwickelt Habermas eine »Kritik der funktionalistischen Vernunft«. Orientiert an der Modernepathologie Max Webers, spricht er von der »Kolonialisierung der Lebenswelt«, die aber durch die Steuerungsmedien von Macht oder Geld zunehmend unkenntlich werde. Ein hausbackener Konservatismus, der jene Pathomorphien leugnet, konnte Habermas nicht gewachsen sein. Die Theorie endet indessen offen: Ob Expertenkulturen und politische Systematik an die Lebenswelt zurückgebunden werden können, begreift Habermas als Überlebensfrage moderner Gesellschaft. Nicht von ungefähr ist Habermas' eigene Prognose darüber, ob dies gelingt, in den folgenden Jahren düsterer und skeptischer geworden.

Habermas hat später die moderne analytische Sprachphilosophie, ausgehend von Wittgenstein, gründlich rezipiert, ohne sich seine Fragen von ihr diktieren zu lassen. Die Ausprägung seiner Diskursethik (zeitweise in enger Kooperation mit Apel in den achtziger Jahren wieder in Frankfurt entwickelt) gründet in einer intensiven Befassung mit der Frage nach der Wahrheit. Habermas widersetzt sich einem Wahrheitsrelativismus, wie er in der Postmoderne zur klingenden, billigen Münze wurde. Für Habermas ist Wahrheit universal, auch wenn sie in den Differenzen von Kulturen und Religionen begegnet. Er hat dieses Fundament der Diskursethik auf den Grundsatz gebracht: »Gültig sind genau die Handlungsnormen, denen alle möglicherweise Betroffenen als Teilnehmer an rationalen Diskursen zustimmen können«. Man erkennt sogleich, daß Habermas damit an Kants kategorischen Imperativ anschließt.

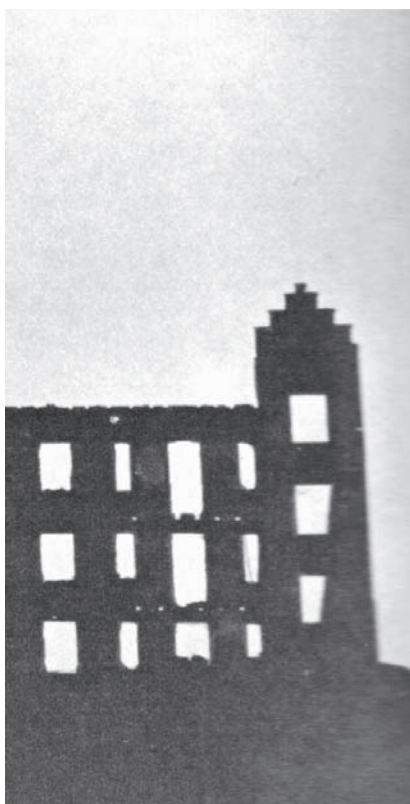
Crux war für Habermas allerdings, Moralphilosophie auf die Gerechtigkeit, nicht mehr das gute Leben im Aristotelischen Sinne zu beziehen. Diesen Ansatz ist zu Recht widersprochen worden. Dennoch ist zuzugeben, daß Habermas' Konzeption weit über Utilitarismen oder die Verlagerung von Moral in Intuition hinausgeht, wie sie in heutiger Ethik zumeist begegnet. Relativismus bringe moralische Gebote um ihren Sinn und, so Habermas, moralische Verpflichtung um ihre Pointe. Freilich stellt sich in einer globalen Welt, die von Differenzen durchrissen ist, und in der deutlich wird, daß der westliche Universalismus selbst seine Ursprungsgeschichte hat, die Frage, ob Habermas' Antworten noch treffen können. Schon 1977 hat Reinhart Maurer dagegen triftig eingewandt, die freie, schier unendliche Kommunikationsgemeinschaft, die Habermas beschwöre, habe totalitäre Züge. Und, so fügte Maurer seinerzeit bereits hinzu, Habermas' Denken sei genuin von der Nachkriegsepoche geprägt.

Man muß ihm indes gerecht werden: Habermas hat nicht behauptet, daß der Konsens, der in einem Diskurs erzielt wird, das Kriterium für dessen Wahrheit sei, wie ihm mitunter unterstellt wird. Wahrheit eignet, auch für

Jürgen Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1: *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Frankfurt a. M. 1981.

Jürgen Habermas: *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Neuwied 1962.

Jürgen Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt a. M. 1981.



Habermas, eine Unbedingtheit. Der Diskurs ist selbst eine »kontrafaktische Unterstellung«, – an der sich die Realität messen lassen müsste. Dem unmittelbaren Zugriff der Frage nach dem guten Leben, der Eudaimonie, aber auch der Dimension des Gebotes ist diese ethische Reflexionstheorie durch Lebensweltferne unterlegen. Ihre anthropologische Enthaltbarkeit und hohe Formalität ist durch den Preis der Blutarbeit erkauft. Die großen Paradoxien: Schuld und Vergebung – die die Moral an die Religion grenzen lassen – haben bei ihm keinen Ort. Formale Leere aber ist offen für die Eintragung beliebiger Gehalte und Ideologeme. Das Wirkliche mit den Vernünftigen zu vermitteln, dies Hegelsche Programm bleibt Habermas schuldig.

Jürgen Habermas:
Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt a.M. 1992.

Seine Rechtsphilosophie *Faktizität und Geltung* (1992) nimmt bemerkenswerterweise die Hegelsche Unterscheidung zwischen formaler Moralität und Sittlichkeit, die Verflechtung von Moral und Recht auf. Es ist das Recht, das nach Habermas zwischen System und Lebenswelt vermitteln kann. Daß geldgesteuerte Ökonomie und machtgesteuerte Administration die Lebenswelt nicht überwuchern, ist wesentlich eine Frage des Rechtes. In der Tristesse gegenwärtiger Konsensdemokratie, die mit der Aushöhlung von Grundrechten einhergeht, könnte Habermas' Rechtsphilosophie ein gewisses kritisches Potential entfalten.

Es ist paradox: Je mehr die deutsche Republik Habermas zu ihrem philosophischen Repräsentanten erhoben hat, umso weniger entspricht ihre Realität seinen normativen Ansprüchen, ohne daß der Praeceptor dies reflektierte! Die Rechtsphilosophie zeigt noch andere Grenzen von Habermas: Er reflektiert kaum, wie stark Politik medial vermittelt ist. Auch für Internationale Beziehungen und die »neue Weltunordnung« nach 1989 zeigt Habermas kein Sensorium.

Jürgen Habermas: *Glauben und Wissen*. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Laudatio: Jan Philipp Reemtsma, Frankfurt a.M. 2001.

Seit er in der Rede zum Friedenspreis des deutschen Buchhandels 2001 wieder an die alte Frage von Religion und Vernunft, Glauben und Wissen anknüpfte, zeigt sich eine Veränderung. Habermas scheint zu sehen, daß die entfesselte Aufklärung aus sich selbst Ungeheuer gebiert, und, wenn sich ihr keine Gegenkraft widersetzt, auch keine Möglichkeit hat, ihre eigene Pathologie zu erkennen. In diesen Zusammenhang gehört der vielbeachtete Münchener Disput zwischen Ratzinger und Habermas im Jahr 2004. Habermas kommt immerhin zu der Auffassung, daß die Beziehung von säkularer Welt und Religion ein komplementärer Lernprozeß sein müsse. Er ahnt, daß das soziale Band reißt. Dies ist der existentielle Hintergrund, der beim späten Habermas eine Abkehr vom Formalismus, jenem Grunddefizit der akademischen Philosophie der Gegenwart, befördert hat.

Jürgen Habermas / Joseph Ratzinger: *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg 2005.

Aber philosophisch überzeugend wäre diese späte Wendung erst dann, wenn Habermas seinen Begriff »nachmetaphysischer« Philosophie auf den Prüfstand stellte. Dies schiene mir unumgänglich, um Religion und Vernunft miteinander zu verbinden. Eben damit, daß er sein philosophisches Programm von den Quellen der Philosophia perennis ablöste und seine politische Intellektualität von der Tradition, hat Habermas den Formalismus, die Belanglosigkeit und öde Expertenkultur in der gegenwärtigen Philosophie mit befördert, auch jenen postmodernen Relativismus. An der Unsitte, Fragen nur aufzunehmen, wenn sie gerade »in« sind, an der die heutige kulturwissenschaftliche Bologna-Universität zehrt, ist dieser Philosophiebegriff nicht unschuldig.

Es bleibt eine ambivalente Bilanz: Im Jahr seines 80. Geburtstags ist Habermas' Philosophie so sehr ins allgemeine Bewußtsein eingegangen, daß er kaum mehr gelesen, umso mehr zitiert wird. Dies jedoch ist ein Fehler. Habermas ist von anderem intellektuellen Kaliber als die Zeitgeister und politisch korrekten Schwadroniere, die auf allen Kanälen zu sehen und zu hören sind. Als er nach 1998 zum Staatsphilosophen der avancierten Achtundsechziger erklärt wurde, fand er sich doch unter seinem Niveau plazierte.

Man wird als Konservativer aus der Lage der Welt am Anfang des 21. Jahrhunderts diametral andere Konsequenzen ziehen als Habermas. Und doch muß man sich mit ihm beschäftigen. Seine Wirkung ist auch deshalb so weitreichend, weil er zumindest seit Gehlens Tod keinen wirklichen intellektuellen Widerpart gehabt hat. Doch es gibt eine Kehrseite: Habermas' intellektuelles Niveau war für die heutige Lage weniger ausschlaggebend als sein geschicktes Spiel auf der moralischen Klaviatur der Herrschaft des Verdachts.