

Eine Republik der Diskussion: Zum 90. Geburtstag von Jürgen Habermas

Geuss, Raymond

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Geuss, R. (2019). Eine Republik der Diskussion: Zum 90. Geburtstag von Jürgen Habermas. *Soziopolis: Gesellschaft beobachten*. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-82697-9>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY Licence (Attribution). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Raymond Geuss | Jubiläum | 18.06.2019

Eine Republik der Diskussion

Zum 90. Geburtstag von Jürgen Habermas

Als Adorno in seinen *Minima moralia* Bedenken gegenüber der „liberalen Fiktion der beliebigen, allgemeinen Kommunizierbarkeit eines jeden Gedankens“¹ anmeldete, hatte er sowohl den politischen Liberalismus, als auch den philosophischen Schlüsselbegriff „Kommunikation“ im Visier. Freilich sollte seine doppelte Frontstellung gegen den Liberalismus wie den Fetisch grenzenloser Kommunizierbarkeit nicht einmal bis in die nächste Generation der so genannten Frankfurter Schule vorhalten. Vielmehr arbeitete seit Anfang der 1970er-Jahre Adornos inoffizieller Nachfolger Jürgen Habermas daran, eine Spielart des Liberalismus in neukantianischer Fassung zu rehabilitieren, und zwar im Rückgriff auf einen normativ aufgeladenen Begriff von Diskurs, das heißt im Medium einer „Theorie des kommunikativen Handelns“. Als „neukantianisch“ kann das Programm aus drei Gründen charakterisiert werden: wegen der Zentralität von Fragen nach der „Legitimation“, wegen der Fixierung auf vermeintlich ebenso unveränderliche wie normativitätserzeugende Strukturen und wegen des stark dichotomisierenden Zuschnitts der Theorie, der sich etwa in der schroffen Gegenüberstellung von „Diskurs“ und „instrumentellem Handeln“ bemerkbar macht. Die von Adorno diagnostizierte liberale Fiktion der allgemeinen Kommunizierbarkeit wird von Habermas nicht etwa kritisiert, sondern ernst genommen und zu einem Kriterium der Legitimität hochgestuft. Der Liberalismus soll seine normativen Grundlagen in einer transzendentalen Theorie der Kommunikation finden.

„Kommunikation“ ist für Habermas kein bloß empirischer Vorgang. Sie besitzt für dessen Begriffe eine Doppelstruktur, die charakteristisch für die ganz großen ideologischen Konstruktionen des Westens ist, also beispielsweise auch für das Verständnis von Freiheit, von Demokratie oder von Recht: einerseits verweist „Kommunikation“ auf eine empirische, selbstverständliche und ganz unbefragte Verwendung in alltäglichen Kontexten, was den Anschein erweckt, es handle sich um einen universellen Grundsachverhalt des menschlichen Zusammenlebens überhaupt. Andererseits soll bereits die bloße Existenz kommunikativer Strukturen – Habermas spricht von „Verständigungsverhältnissen“ – einen ausweisbaren Anspruch auf ideale Normativität mit sich führen. Deshalb darf streng genommen nur eine Verständigung, die diesem Anspruch und den mit ihm verbundenen Erwartungen genügt, in *vollem* Sinne „Kommunikation“ heißen. Mit dem Spielraum, der

sich zwischen dem quasi-empirischen und dem emphatisch-normativen Gebrauch von Kommunikation auftut, tritt der Hauptspielplatz ideologischer Verzerrungen zutage. Paradox ausgedrückt lässt sich sagen, dass Kommunikation in unserer Gesellschaft Habermas zufolge oft nicht „kommunikativ“ ist. In einer Formulierung, die am Ende sogar den Weg in die Alltagssprache des Deutschen gefunden hat, spricht Habermas dann von „verzerrter“ Kommunikation, wenn Verständigungspraktiken den ihnen innewohnenden normativen Regeln nicht entsprechen. Also muss zwischen Pseudo-Kommunikation unter Bedingungen des gesellschaftlichen Zwangs und echtem, herrschaftsfreiem Diskurs so strikt unterschieden werden, wie Kant es tut, der scharf zwischen Neigung und Pflichten oder „empirischen Triebfedern“ und dem kategorischen Imperativ differenziert.

Die Wahlverwandtschaft zwischen einem solchen Theorievorschlag und gewissen Intentionen des Liberalismus dürfte in die Augen springen, fällt der Idee und dem Ideal einer „freien Diskussion“ doch bei den meisten Liberalen eine eminent wichtige und betont positive Rolle zu. Freilich handelt sich Habermas damit auch die Standardprobleme eines derartigen Typs von Theorie ein. So ist eine der eklatanten Schwächen des traditionellen Liberalismus die – in der Regel nicht eigens explizierte, freilich stets virulente – Vorstellung, dass eine Diskussion immer möglich und immer gut sei, einmal vorausgesetzt, man befindet sich nicht in einer akuten Not- oder Ausnahmesituation mit den dazu gehörenden Bedrohungen und Gefahren für Leib und Leben. Angenommen wird zudem, dass eine möglichst unreglementierte Diskussion stets zur Klärung der Situation beitrage und dass es zumindest „prinzipiell“ möglich sei, dank eines gut geführten Meinungsaustauschs Konsens unter den Diskutierenden zu erzielen. Zwar hat John Stuart Mill unmissverständlich behauptet, für „unterentwickelte Völker“ sei der Liberalismus nichts – ihm werden die unterdrückten Inderinnen und Inder im Britischen Empire vor Augen gestanden haben. Aber selbst er hätte sich vermutlich schwer damit getan, sich öffentlich allzu deutlich gegen das liberale Ideal der Diskussionsfreiheit auszusprechen.

Festzuhalten bleibt zunächst, dass es empirisch falsch ist, Diskussion – selbst wenn sie unter „idealen“ Bedingungen stattfände – für grundsätzlich klärend respektive konsensbildend zu halten. In Wahrheit ist sie häufig viel eher polemogen. Jeder von uns hat die Erfahrung gemacht, dass eine Diskussion im Sand verläuft, noch größere Verwirrung stiftet als eh schon bestand oder sich die Fronten verhärteten, je länger und intensiver der Meinungsaustausch verlief. Ebendiese Erfahrungen motivieren eine Theorie des kommunikativen Handelns dazu, den Topos der „idealen Sprechsituation“ ins Spiel zu bringen. Aber „setzt“ jemand, der sich auf einen Sprechakt einlässt, tatsächlich „voraus“, im Hin und Her der Äußerungen werde letztlich ein Konsens zustande kommen?

Nehmen wir Großbritannien: Die öffentliche Diskussion des Austritts aus der EU hat in den zurückliegenden dreieinhalb Jahren ebenso unermessliches wie überflüssiges Elend über mein Land gebracht. Selbstverständlich waren die „Diskussionsbedingungen“ vor der Abstimmung über einen möglichen Brexit keineswegs „ideal“. Über diesen Befund muss man nicht streiten, aber Tatsache ist auch, dass sich vor zehn Jahren *niemand* außer einer Handvoll Fanatiker überhaupt für die Frage nach der Zugehörigkeit zur EU interessiert hat. Erst die in Gang gebrachte Diskussion hat dann die Aufmerksamkeit und das Interesse bei vielen Bürgerinnen und Bürgern geweckt, womit sich dem harten Kern der verbissenen EU-Gegner – sagen wir etwa 10 Prozent der britischen Bevölkerung – weitere 10 Prozent hinzugesellten, die jetzt ihre latente EU-Feindschaft artikulierten und öffentlich zum Ausdruck brachten. Es waren noch andere, historisch kontingente Faktoren, die hinzukamen und noch einmal 17 Prozent der Wählerschaft dazu bewegte, für den Brexit zu stimmen. Aufgrund der strukturellen Eigenschaften des Abstimmungssystems wurden die 37 Prozent der stimmberechtigten Wähler, die für einen Austritt Großbritanniens votierten, zu einer politisch effektiven „Mehrheit“, das heißt zu den 52 Prozent der faktisch abgegebenen Stimmen. Die Folgen sind bekannt. Eine merkwürdige Sequenz historischer Ereignisse hat dazu geführt, dass jetzt an die 30 bis 40 Prozent der Bürgerinnen und Bürger Großbritanniens wirklich anti-europäisch eingestellt sind. Und keine unter noch so idealen Bedingungen geführte Diskussion wird diesen Umstand mittelfristig revidieren können. Wer in der Diskussion öffentlich Stellung genommen hat, tut sich aus naheliegenden psychologischen Gründen schwer, später (etwa bei einem eventuellen zweiten Referendum) zuzugeben, dass er falsch lag und Unrecht hatte. Für viele Brexit-Wähler ist die Ablehnung der EU zu einer schlechterdings existenziellen Angelegenheit geworden. Für sie ist der Austritt, um es im gängigen Vokabular der Jetztzeit zu formulieren, eine Frage der „Identität“. Wenn ich mich mit solchen Brexiteers unterhalte, setze ich sicherlich *nicht* auf die „Macht des besseren Argumentes“. Und schon gar nicht setze ich voraus, eine unbegrenzt lang geführte Diskussion unter idealen Bedingungen werde etwaige Verzerrungen beseitigen und am Ende zu einem Konsens führen. Das Vertrackte dieser und vergleichbarer Konstellationen ist ja gerade, dass Argumente, geht es um „Identitäten“, oft nichts oder bestenfalls sehr wenig ausrichten. (Davon wusste, wenn wir einen Seitenblick auf die jüngere Philosophiegeschichte werfen wollen, Sören Kierkegaard *mutatis mutandis* ein Lied zu singen.) „Wir wollen auf gar keinen Fall und unter gar keinen Umständen mit den von uns verachteten ‚Europäern‘ verwechselt werden.“ Was sagt man dazu? Nur ausgesprochen langfristige gesellschaftliche Veränderungen, das heißt sozio-ökonomische Prozesse sowie eingreifende welthistorische Ereignisse und weitsichtige politische Praxis könnten hier etwas ausrichten. Aber langfristig sind wir, wie Keynes wusste und so schön formuliert hat, ohnehin alle tot.

In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts hat der amerikanische Philosoph John Dewey auch eine Theorie der „Kommunikation“ ausgearbeitet. Allerdings fasst er „Kommunikation“ im Gegensatz zu Habermas ganz eindeutig und bewusst als einen „naturalistischen Prozeß“ auf. Zudem betont Dewey, in problematischen praktischen Situationen sei es in erster Linie menschliches Handeln, das für Klärung Sorge. Jede „Klärung“ ist zunächst responsiv; sie findet in der Bezugnahme auf eine gegebene Situation statt, und sie bleibt im Prinzip auf diese Situation bezogen. Allein durch zusätzliche und weitere Handlungen, zu denen Akte der Abstraktion und Übertragung gehören, kann sie eine womöglich „allgemeinere“, indes stets problematisch bleibende Geltung erwerben. In einigen, durchaus nicht in allen Situationen kann problemlösendes Handeln selbstverständlich auch die Form des Diskutierens annehmen. Eine apriorisch vorgegebene Form idealen Diskutierens existiert allerdings nicht. Hilft Diskussion nicht weiter, muss zugespitzt werden, um die faktische Situation zu verändern – ganz und gar unzimperlich, im Zweifelsfall auch handgreiflich. Manchem wird das als ein harter Spruch oder gar als Frevel erscheinen. Dass bekennende „Liberale“ jemals gezögert hätten, hart durchzugreifen, wenn es ihnen nötig schien, ist freilich nicht bekannt; nur zugeben wollen sie es nicht.

Das Pendant in der analytischen Philosophie zu Rimbauds Satz „*Je est un Autre.*“ ist Quines berühmte Behauptung „Radical translation begins at home.“ Sie besagt, dass ich sogar im intimsten Selbstgespräch, im inneren Monolog mit mir selbst, auf einen Gesprächspartner stoße, der sich einer Sprache bedient, die weder ihm noch mir vollkommen transparent ist. Auch sie muss folglich „übersetzt“ werden, wobei sich der anstehende Übersetzungsprozess als Rohmaterial nur auf seine (und meine) *Handlungen* stützen kann – und ansonsten auf nichts anderes. Wenn ich folglich nicht einmal in einem für mich durchsichtigen normativen Einverständnis mit mir selbst stehe und wenn die Vorstellung eines solchen Zustandes nach Quines Urteil rettungslos inkohärent ist, was wird dann aus den Habermas'schen Ekstasen über normativ regulierte Verständigung und echten Konsens?

Keine noch so große Anstrengung wird im Naturphänomen „Kommunikation“ einen Bereich ausmachen können, der jenseits möglicher Herrschaft lokalisiert oder – in utopischer Antizipation, also gedanklich – an der Suspendierung beziehungsweise Abstinenz von Herrschaft orientiert wäre. Selbst wenn, wie Habermas nahelegt, Herrschaftsfreiheit als eine Implikation der normativen Binnenlogik von Verständigung bestimmt wird, läuft eine gegen die Geschichte und Empirie faktischen Kommunizierens abgeschottete Theorie wirklicher, soll heißen: „herrschaftsfreier“ Kommunikation auf eine

Verabsolutierung kontingenter Elemente unserer Gegenwartssituation hinaus. Die Behauptung, das vorrangige Problem der zeitgenössischen Philosophie sei die Behebung gesellschaftlicher Legitimationsdefizite, und diese sei durch einen Rückgriff auf die ausgeführte Kommunikationstheorie zu bewerkstelligen, ist in mehrfacher Hinsicht dubios. Erstens ist es ein neukantianisches Vorurteil, „Legitimation“ für das Grundproblem der Philosophie oder zumindest das zentrale philosophische Problem der Neuzeit zu halten. Erst recht falsch wäre es, zu behaupten, Rechtfertigung stelle das wichtigste *gesellschaftliche* Problem der Moderne dar. Zweitens ist die Habermas'sche Vorstellung eines „herrschaftsfreien Diskurses“ ein Unding – „Kommunikation“ besitzt keine stabile und unveränderliche Struktur, erst recht keine, die geeignet wäre, allgemeinverbindliche Kriterien für die Identifikation und etwaige Kritik von „Herrschaft“ bereit zu stellen. Es gibt, anders gesagt, keine „Kommunikation“ im Sinne eines regelkonformen Sprechverhaltens, das notwendigerweise an universalen Normen orientiert wäre, die in der Struktur der Kommunikation angelegt und in den wechselseitigen Erwartungen von Kommunikationsteilnehmern immer schon unterstellt sind.

Nachdem im späten 18. Jahrhundert die theologischen Grundlagen des Frühliberalismus (Spinoza, Locke) ihre Glaubwürdigkeit eingebüßt hatten, war man fast zwei hundert Jahre lang (etwa von Constant und Humboldt über Mill bis zu Hobhouse) versucht, ohne die Gottesvorstellung und alles, was mit ihr zusammenhängt, auszukommen. Der freistehende, theologisch nicht mehr abgestützte Liberalismus stellt sich – wenn man so will – als ein langwieriges und ausgedehntes Experiment dar, dessen zeitweiliger Erfolg, wie wir jetzt im Nachhinein erkennen, von der schützenden Hand der großen europäischen Kolonialmächte, des British Empire und seiner Nachahmer, abhing. War das Kolonialreich groß, stark und selbstbewusst genug, so konnte es sich – selbstverständlich innerhalb gewisser Grenzen – leisten, nicht nur Toleranz, Rede- und Meinungsfreiheit walten zu lassen, sondern auch die subjektiven Rechte zu schützen, die deren juristische Voraussetzung bildeten. Nach dem europäischen Nervenzusammenbruch im Ersten und dem Ende der alten imperialen Ordnungen mit dem Ausgang des Zweiten Weltkriegs überlebte nur noch das Innere des US-amerikanischen Großreichs eine Zeit lang, gewissermaßen als Kontinente übergreifendes Freigehege für die vielfältigen Arten des *homo liberalis*. Seit den Ereignissen des 11. September 2001 und der jüngsten globalen Wirtschaftskrise im September 2008 implodiert auch diese Sphäre – allmählich zwar, jedoch sichtbar.

Im sanften Geist des Spätliberalismus, der die Schriften von Habermas nicht ohne einen

Anflug von Nostalgie durchweht, kommt, wie nicht anders zu erwarten, die Stimme einer historischen Epoche zu Wort. Nach 1945 stellte sich zumal in Mitteleuropa die Frage nach einer politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Neuordnung mit besonderer Dringlichkeit. Die Alternative lautete, grob gesagt, Integration nach Westen oder nach Osten. Noch radikalere gesellschaftliche Veränderungen wurden gar nicht erst erwogen. Zweifelsohne war die Westintegration der Bundesrepublik Anfang der 1970er-Jahre längst vollzogen, gleichwohl lieferte dieses politische Großprojekt die zeithistorische Rahmung für die 1981 von Habermas veröffentlichte *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bekanntlich ist Nachträglichkeit ein charakteristisches Merkmal philosophischer Reflexion. Also verschaffte nun eine quasi-transzendente Philosophie, die den Diskurs als Medium des öffentlichen Vernunftgebrauchs adelte, der Westintegration ihre ideologische Rückendeckung, indem sie erlaubte, einerseits die Tradition des Liberalismus in den Vereinigten Staaten, Frankreich, Großbritannien und den Niederlanden aufzugreifen und sie andererseits mit einer Sondierung von Geltungsansprüchen zu verknüpfen, wie sie für die gesamte deutsche Tradition des Kantianismus stilbildend gewesen war.

Für den „Experimentalismus“ Deweys – abwechselnd bezeichnete er seine Position als „Pragmatismus“, „Instrumentalismus“ oder „Experimentalismus“ – bestand wenig Aussicht darauf, während der formativen Phase der alten Bundesrepublik Fuß zu fassen. Zu große Teile der Bevölkerung hatten regelrecht Angst vor politischen und gesellschaftlichen Experimenten – wohl mit gutem Grunde, weil sie eine Wiederholung des Experiments „Faschismus“ ebenso perhorreszierten wie die Teilnahme am „großen Kulturexperiment“ im Osten. „Keine Experimente!“ war ein besonders wirkmächtiger Slogan der CDU in den späten 1950er-Jahren. Da die Anziehungskraft „sozialistischen“ Gedankengutes, trotz der Entwicklungen jenseits des Eisernen Vorhangs, nicht gering war, im Laufe der 1960er- und 1970er-Jahre sogar noch zunahm, empfahl es sich, gegen etwaige „Experimente“ nicht nur politisch ins Feld zu ziehen, sondern sie gleich ganz der Diskussion zu entziehen – etwa, so Popper, weil allzu radikale und groß angelegte „Experimente“ gegen die „Logik der Forschung“ verstießen, oder, so Habermas, weil die a priori gesteckten Grenzen kommunikativer Rationalität gewisse „instrumentelle“ politische Eingriffe indiskutabel machten. Dabei ist der Transzendentalismus kein bloßes Bildungsornament, sondern ein unverzichtbares Instrument, um die Grenzpfähle, die das Diskutable limitieren sollen, möglichst solide und unerschütterlich zu verankern. Dass es sich bei derartigen Anstrengungen nicht um ein rein deutsches, also bloß regionales Phänomen handelt, illustriert der Umstand, dass sich auch Rawls in den Vereinigten Staaten annähernd gleichzeitig gezwungen sah, in die Schule Kants zu gehen, um den „american way of life“, das heißt die dortige politische und wirtschaftliche Ordnung, gegen für allzu radikal

erachtete Alternativen in Schutz zu nehmen.

Die törichte Behauptung, wir lebten „in der besten aller möglichen Welten“, ist sicherlich keine besonders überzeugende Verteidigung des Status quo. Deutlich effektiver ist eine Intervention, die sich bei aller Affirmation gegebener Verhältnisse und Grundstrukturen, viel darauf zugutehalten kann, ein ganzes Spektrum an Möglichkeiten zur Kritik einzelner Missstände anzubieten. Eine Ideologie, die in die Posaune diskursiver Kritik bläst, hat umso bessere Chancen sich durchzusetzen, als sie zudem affektlogische Vorzüge mit sich bringt. Sie vermag die etwaige Destruktivität womöglich allzu exzessiver Energien aufzufangen und zu kanalisieren, indem sie, Kant sei Dank, das Unbehagen diszipliniert, nämlich in eine kleinteilige, ihrer Natur nach reformistische Kritik an all den *spezifischen* Mängeln des gegebenen gesellschaftlichen Systems überführt.

Prognosen fallen nicht in den Kompetenzbereich des Philosophen. Doch können Menschen in zeitgenössischen Gesellschaften kaum vermeiden, über die Zukunft nachzudenken und zu spekulieren. Und da stellt sich die Frage, ob eine nächste Generation so diskussionsbeziehungsweise diskurszentriert sein wird, wie es die jungen Leute in dem Zeitintervall zwischen 1950 und dem Jahr 2000 tatsächlich gewesen sind. Und sollten sie nicht nur anders sein, sondern auch ganz anderes wollen, welchen Grund gäbe es, ihnen die Abtrünnigkeit von den Idealen freier Diskussion vorzuwerfen? Wer könnte es ihnen verdenken?

Endnoten

1. Theodor Adorno, [Minima moralia](#), § 50, hier S. 43.

Raymond Geuss

Raymond Geuss ist emeritierter Professor der Philosophie an der Cambridge University und Fellow der Britischen Akademie. Seine Hauptveröffentlichungen sind *The Idea of a Critical Theory* (1981), *Outside Ethics* (2005), *Philosophy and Real Politics* (2008), *A World Without Why* (2014) und *Changing the Subject* (2017).

Dieser Beitrag wurde redaktionell betreut von Martin Bauer.

Artikel auf soziopolis.de:

<https://www.sozopolis.de/eine-republik-der-diskussion.html>