

Citoyen quand même

Eines der wichtigsten Bücher meiner Studienzeit war *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (SÖ) von Jürgen Habermas (²1964). Das Buch schien ein Beispiel zu geben für den terminus ad quem meiner intellektuellen Bemühungen im Studium: Gesellschaftstheorie. Versprach es doch: „Wenn es gelingt, den Komplex, den wir heute, konfus genug, unter dem Titel ‚Öffentlichkeit‘ subsumieren, in seinen Strukturen historisch zu verstehen, dürfen wir ... hoffen, über eine soziologische Klärung des Begriffs hinaus, unsere eigene Gesellschaft von einer ihrer zentralen Kategorien her systematisch in den Griff zu bekommen.“ (14)

Kennen gelernt habe ich das Buch im Zusammenhang mit Lehrveranstaltungen zur Kantischen Frage *Was ist Aufklärung?* Der auf Zeitdiagnose gehende Ansatz auch der zentralen §§ des Buches mit Interpretationen zu Kant, Hegel und Marx (§§ 13,14 – die zur Fassung des Buches als Marburger Habilitationsschrift des Verfassers laut ‚Vorwort‘ gar nicht gehörten) verstellte mir den historisch-hermeneutischen Zugang zu den Texten der Klassiker, der in den Seminaren bei Brentano, Hinske, Krausser u. a. gepflegt wurde, gründlich und brachte mich in eine zur Zeitstimmung und den politischen Intentionen der revoltierenden Studentengeneration, der ich angehörte, passenden Oppositionsstellung zur akademischen Philosophie. Ein Bewusstsein von der methodischen Problematik dieses Ansatzes konnte ich als studentischer Leser des Buches schlechterdings nicht haben¹ – hat doch der Autor selbst eine solches Bewusstsein explizit erst in den folgenden acht Jahren (bis zu seinem Literaturbericht *Zur Logik der Sozialwissenschaften* – LS) erarbeitet (wenn er es auch schon mit seinem fulminantem Debüt SÖ implizit gehabt haben mag).

Freilich führte diese Anstrengung bei Habermas auch nur zu dem programmatischen Titel eines „historisch gerichteten Funktionalismus“, über den im Prinzip schon das Vorwort zu SÖ verfügt. Nach LS verschiebt sich bei Habermas das Interesse dann mit *Erkenntnis und Interesse* (EI – 1968, Nachwort 1973) auf „Erkenntnistheorie als Gesellschaftstheorie“ und diese Verschiebung – die zur Verankerung des normativen Maßstabs der Kritik statt in einer zeitdiagnostisch begründeten Antizipation geschichtlicher Zukunft in etwas Strukturellem führte – bestimmt dann wiederum die scheinbare Rückwendung zur Gesellschaftstheorie in Form der *Theorie des kommunikativen Handelns* (TKH – 1982), wo der Maßstab nicht mehr im System der Erkenntnisinteressen, sondern im angeblichen normativen Fundament der Umgangssprache in der Gerechtigkeitsbedingungen genügenden „idealen Sprechsituation“ als der zugrunde liegenden Struktur verankert ist. Allerdings gibt diese zweite Verschiebung den Rahmen der bis dahin gegebenen Theorieentwürfe – die „Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht“ (ein in der Marx-Interpretation gewonnener alternativer Programmtitel zu „historisch gerichteter Funktionalismus“) – auch auf. Die Geschichte soll jetzt nur noch eine Zeitdiagnose möglich machen², nicht auch ihrerseits durch eine solche beeinflusst und gefördert („mit Willen und Bewusstsein gemacht“) werden. Tatsächlich ist das nur noch eine scheinbare Rückwendung zur Gesellschaftstheorie – Habermas’ Konkurrent in diesem Projekt, der Systemtheoretiker Luhmann, hat zutreffend, wenn auch es abfällig meinent, im

¹ Allerdings hat mich auch meine seinerzeitige Sehnsucht nach kritischen Überzeugungen, die nach Nietzsche ja oft größere Feinde der Wahrheit sind als Lügen, mich nicht bei dem Eingeständnis bescheiden lassen, es eben einfach nicht zu wissen und beurteilen zu können. Eine Äußerung Wittgensteins, die ich erst viel später kennen gelernt habe und die mir heute natürlich und überzeugend erscheint, wäre mir damals resignativ und anmaßend bescheiden vorgekommen: „Wer kennt die Gesetze, nach denen die Gesellschaft sich entwickelt? Ich bin überzeugt, dass auch der Gescheiteste keine Ahnung hat.“ (VB 1947, 116/535)

² Die kritisch diagnostizierte ‚Kolonialisierung der Lebenswelt‘ „kann“ als „eine Herausforderung, die die symbolischen Strukturen der Lebenswelt *im ganzen* in Frage stellt, plausibel machen, warum diese *für uns* zugänglich geworden sind.“ (TKII, 593)

Hinblick auf TK von „Klassiker-Interpretation“ gesprochen. Ich habe diese Entwicklung auf einem Seitenweg verlassen – meine eigenen Beschäftigungen mit Marx ließen mir Habermas’ Interpretation fragwürdig werden und die sachlichen Befunde meiner Marx-Interpretation, die Habermas selbst im Epilog von TK „erhellend“ genannt hat, haben mir das ganze Projekt Gesellschaftstheorie in seiner bloßen Möglichkeit problematisch werden lassen – unter dem Einfluss von Nozicks *Anarchy, State, and Utopia* (1974) halte ich für die makrosozialen Zusammenhänge nur noch explanations of the principle für möglich und nicht diagnostische Rekonstruktion von Gesamtprozessen.³ Das angebliche normative Fundament der Umgangssprache in TK habe ich indirekt mit Wittgensteins Übereinstimmungs-Analysen (in der FS Theunissen) kritisiert.

Beim wieder Lesen erscheint mir SÖ trotz der darzulegenden, mir schließlich unlösbar erscheinenden methodischen Probleme nach wie vor als ein großer Wurf, für den nur fälschlich kognitive statt normativer Ansprüche erhoben worden sind.

I.

Ich will zuerst darstellen und kritisch erörtern, was über die methodischen Eigentümlichkeiten von SÖ im unmittelbaren Zusammenhang aus ihm und der zugehörigen Aufsatzsammlung *Theorie und Praxis* (TP – 1963) entnommen werden kann. Im *Vorwort* zu SÖ heißt es (zum Teil wörtlich angeführt, zum Teil, durch eckige Klammern kenntlich gemacht, zusammenfassend paraphrasiert):

„Die Arbeitsweise der Untersuchung (deren „Aufgabe ... die Analyse des Typus ‚bürgerliche Öffentlichkeit‘“ sei) wird von den spezifischen Schwierigkeiten ihres Gegenstandes gefordert. Zunächst verbietet es dessen Komplexität, dass sie sich den ressortspezifischen Verfahrensweisen eines einzigen Faches verschreibt. Die Kategorie der Öffentlichkeit muss vielmehr in jedem breiten Feld aufgesucht werden, von dem einst die traditionelle ‚Politik‘ ihren Blick bestimmen ließ; innerhalb der Grenzen einer jeden einzelnen der sozialwissenschaftlichen Disziplinen, für sich genommen, löst sich der Gegenstand auf. Die Problematik, die sich aus der Integration soziologischer und ökonomischer, staatsrechtlicher und politologischer, sozial- und ideengeschichtlicher Aspekte ergibt, liegt auf der Hand: beim gegenwärtigen Stand der Differenzierung und Spezialisierung in den Sozialwissenschaften wird kaum jemand mehrere, geschweige den alle diese Disziplinen ‚beherrschen‘ können.

Die andere Eigentümlichkeit der Methode ergibt sich aus dem Zwang, zugleich soziologisch und historisch verfahren zu müssen. Wir begreifen ‚bürgerliche Öffentlichkeit‘ als epochaltypische Kategorie; sie lässt sich nicht aus der unverwechselbaren Entwicklungsgeschichte jener im europäischen Hochmittelalter entspringenden ‚bürgerlichen Gesellschaft‘ herauslösen und, idealtypisch verallgemeinert, auf formal gleiche Konstellationen beliebiger geschichtlicher Lagen übertragen.“ [Insofern zu zeigen versucht werde, dass von ‚öffentlicher Meinung‘ erst im England des 17. und Frankreich des 18. Jahrhunderts gesprochen werden könne, sei ‚Öffentlichkeit‘ eine „historische Kategorie“. Darin unterscheidet sich die Untersuchung ‚a limine‘ von Ansätzen einer formalen Soziologie, etwa der strukturell-funktionalen Theorie von Parsons. Andererseits bewege sich die Untersuchung auf einer Allgemeinheitsstufe, auf der einmalige Vorgänge nur exemplarisch zitiert würden. Von strenger Historie unterscheidet

³ Zu dieser Auffassung ist im Grunde auch Habermas selbst gekommen. Er interpretiert sich so, dass er versucht habe, „den Historischen Materialismus von seinem geschichtsphilosophischen Ballast zu befreien.“ Die danach noch mögliche Theorie „kann nicht mehr an konkreten, den überlieferten Lebensformen innewohnenden Idealen ansetzen... Sie muss auf eine kritische Beurteilung und normative Einordnung von Totalitäten, Lebensformen und Kulturen, von Lebenszusammenhängen und Epochen *im ganzen* verzichten.“ (TK II, 562) Allerdings präsentierte Habermas 1982 diese richtigen Einsichten als Kritik an der *älteren* Kritischen Theorie, nicht als Selbstkritik. Der Rückblick auf SÖ kann deutlich machen, wie nötig das gewesen wäre. An der Wahrhaftigkeit, deren es zur Selbstkritik bedarf und die ein philosophisches Selbstverständnis verlangte, hat es Habermas als öffentliche Figur manchmal fehlen lassen. Allerdings steht am Ende der stets wiederholten, unausdrücklich veränderten Programmatiken das Eingeständnis, dass der der Sache nach selbstkritische Hinweis am Ende von TK „nicht einmal als ‚promissory note‘ verstanden werden kann.“ (TK II, 562)

sie sich daher] „durch eine größere Ermessensfreiheit gegenüber dem historischen Material; es gehorcht indessen seinerseits den ebenso strengen Kriterien einer Strukturanalyse gesamtgesellschaftlicher Zusammenhänge.“

Welches diese strengen Kriterien sind, sagt uns Habermas auf der Stufe von SÖ nicht, sie zu bestimmen dient sein anschließender und bis zu TK (Kapitel I.4) nicht endender mühsamer Parcours durch die Probleme einer Methodologie der Sozialwissenschaften im Hinblick auf die Möglichkeiten einer Gesellschaftstheorie. Deren Ort ist in den angeführten Bestimmungen als zwischen strenger Historie und formaler Soziologie, aber sowohl historisch als auch soziologisch verfahren, bezeichnet und insofern die strengen Kriterien soziologischer Strukturanalyse historischer Formationen nicht angegeben werden (und daher auch nicht beurteilt werden kann, inwiefern sie streng sind), ist die Bezeichnung negativ und programmatisch.

Ein Stück weiter führt die Bestimmung der ‚Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht‘, als die Habermas im Anhang von TP die methodologische Struktur des Marxismus zu bestimmen versucht. Dazu heißt es:

„Was ist, lässt sich feststellen nur im Hinblick auf das, was möglich ist. Eine ihrem Gegenstand angemessene Theorie des Bestehenden ist Theorie seiner Veränderung. Ideologienlehre und Lehre der Revolution begründen im Marxismus das Selbstbewusstsein der ebenso notwendigen wie hinfalligen Philosophie, in ihrer Verhaftung an das Naturgeschehen der bisherigen Geschichte und ihrer Möglichkeit des Transzendierens zumal.“ (TP 316)

Die philosophiegeschichtliche Einordnung dieses Theorieprojekts legt einen Vergleich mit Kant und Hegel nahe:

„Der Sinn der Geschichte bestimmt sich im Hinblick auf deren mögliche Zukunft. Wie Vico, und nach ihm Hegel, die Erkennbarkeit des Ganges der Weltgeschichte mit dem Argument begründet haben: dass wir die Geschichte ja selber machen, so weist Kant mit dem gleichen Argument die Voraussagbarkeit der Geschichte gerade ab. Denn möglich sei sie nur dann, ‚wenn der Wahrsager die Begebenheiten selber macht und veranstaltet, die er zum voraus verkündet‘. Kant und Marx folgern daraus übereinstimmend: solange die Menschheit als Gattung ihre Geschichte nicht mit Willen und Bewusstsein führt, lässt sich der Sinn der Geschichte auch nicht aus reiner Theorie bestimmen; er muss vielmehr aus praktischer Vernunft begründet werden. Während indes für Kant die praktische Vernunft allein regulative Ideen für das sittliche Handeln je des Einzelnen hergibt, folglich der Sinn der Geschichte nur als Idee entworfen werden kann, ohne irgend für die Theorie der Geschichte verbindlich zu sein, stellt Marx eben diese Verbindlichkeit her mit der These: dass der Sinn der Geschichte in dem Maße theoretisch zu erkennen ist, in dem sich die Menschen anschicken, ihn praktisch hervorzubringen und zu vollenden. Sowohl Kant wie Marx leugnen gegenüber Hegel, dass sie Naturabsicht oder Vorsehung im transzendentalen Rekurs auf die Logik, welchen Subjekts auch immer, erkennen können.

Während Kant es daraufhin bei einem experimentierenden Entwurf der Idee einer weltbürgerlichen Gesellschaft als einer regulativen Idee bewenden lässt, ohne sie zur Voraussetzung der Erkenntnis der realen Geschichte zu erheben, erklärt Marx in Ansehung der Geschichte das Machenwollen zur Voraussetzung des Erkennenkönnens. Der Sinn des faktischen Geschichtsprozesses erschließt sich in dem Maße, in dem ein aus ‚praktischer Vernunft‘ abgeleiteter Sinn dessen, was, gemessen an der Widersprüchen der gesellschaftlichen Situation und ihrer Geschichte sein, was anders sein soll, ergriffen und auf die Voraussetzungen seiner praktischen Verwirklichung theoretisch geprüft wird.

Mit blindem Dezisionismus hat das allemal nichts zu tun. Denn die theoretisch-empirische Prüfung wird den faktischen Geschichtsverlauf und die gesellschaftlichen Kräfte der gegenwärtigen Situation unterm Aspekt der Verwirklichung jenes Sinnes interpretieren müssen, und sich daran beweisen oder scheitern. Gelingt es, so ist genau das erreicht, was Geschichtsphilosophie sein will: ihre Richtigkeit, nämlich die Richtigkeit aller verifizierbaren Bedingungen einer möglichen Revolution, sichert sie empirisch, während

ihre Wahrheit erst in der praktischen Herstellung des von ihr ausgesprochenen Sinnes selbst gewiss ist.“ (TP 309 f.)

Wenn diese Struktur einer Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht die Struktur von SÖ bestimmt, dann ist die grundlegende Prämisse ein aus der praktisch-kritischen Zeitdiagnose gewonnener Sinn, anhand dessen der geschichtliche Verlauf und die gesellschaftlichen Kräfteverhältnisse interpretiert werden. Das mag mit *blindem* Dezisionismus nichts zu tun haben, aber ein Moment praktischer Dezision, das die Zeitdiagnose angesichts der ihr möglichen Alternativen unvermeidlich bestimmt, hat doch vor der kognitiven Interpretation einen Vorrang. Wenn man nun den gegenüber strenger Historie beanspruchten größeren Ermessensspielraum gegenüber dem historischen Material in Rechnung stellt, ist der Verdacht nicht von der Hand zu weisen, dass die kognitive Interpretation im Material nur das zu finden und darzustellen geeignet ist, was durch die praktische Zeitdiagnose als wichtig und relevant angesehen wird, so dass gegen ihren Erkenntnisanspruch ein Zirkel einwand erhoben werden kann: die Theorie findet in ihrem Gegenstand nur, was sie durch die sie leitende Zeitdiagnose zuvor in ihn projiziert hat. Habermas merkt in TP, der Zweitveröffentlichung seiner Marxismus-Interpretation nach einer Zeitschriftenversion, an, er habe „inzwischen ... bemerkt, dass dies eigentümliche Motiv (nämlich einer ‚Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht‘) von Hans Freyer aufgenommen worden ist in: *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*, Leipzig 1930, vor allem 304 f.“ (TP 310¹). Tatsächlich besteht eine Abhängigkeit zu Freyers Konzeption der Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft. Freyer vergleicht die eine soziologisch-wirklichkeitswissenschaftliche Theorie leitende Zeitdiagnose einem Scheinwerfer, der im Material der Theorie etwas allererst sichtbar macht: „Hier wird das Licht der Erkenntnis, scheinwerferhaft auf ein Geschehen geworfen, dem der Erkennende selbst mittätig, mitleidend, existentiell angehört. *Eine lebendige Wirklichkeit erkennt sich selbst.*“⁴ Dieses Bild vom Scheinwerfer hat Habermas affirmativ aufgenommen – in dem wie TP 1963 zuerst erschienenen Aufsatz ‚Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik‘, in dem er sich darauf beruft, dass zur Anwendung von Sozialtechniken in der „Hilfe für eine planmäßige politische Praxis“ auch nach Zugeständnissen seiner damaligen wissenschaftstheoretischen Kontrahenten (Popper, Albert) „eine Gesamtanalyse unentbehrlich“ sei. Ihre Aufgabe beschreibt er aus der Sicht seiner Kontrahenten so:

„Diese hätte aus historischen Zusammenhängen die Perspektive eines der Gesamtgesellschaft als Subjekt zurechenbaren Handelns zu entfalten, innerhalb deren praktisch bedeutsamen Zweck-Mittel-Relationen und mögliche Sozialtechniken uns erst bewusst werden können. Für diesen heuristischen Zweck sind denn auch, nach Popper, allgemeine Interpretationen großer geschichtlicher Entwicklungen zulässig. Sie führen nicht zu Theorien, die im strengen Sinn empirisch überprüfbar wären, weil derselbe Gesichtspunkt, der die Interpretation im Hinblick auf relevante Gegenwartsprobleme leitet, weithin auch die Auswahl der zur Bestätigung herangezogenen Fakten bestimmt. Aber wir lassen solche Interpretationen wie Scheinwerfer über unsere Vergangenheit streifen in der Erwartung, durch seinen Widerschein die relevanten Ausschnitte der Gegenwart so zu erhellen, dass sich partielle Beziehungen unter praktischen Gesichtspunkten erkennen lassen.“⁵

Hier räumte Habermas den Zirkel, der aus der Perspektive seiner Kontrahenten besteht, ausdrücklich ein, glaubte aber noch, ihn mit Hilfe der hermeneutischen Argumente für die nicht nur Unvermeidlichkeit, sondern sogar Fruchtbarkeit des Zirkels von Heidegger und

⁴ *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*, Nachdruck 1964, 83. Ich habe diese Zusammenhänge schon im Schlussteil meiner Dissertation (Rezeption und Revision von Themen Hegelschen Denkens im frühen Werk Hans Freyers, FU Berlin 1971) gesehen und angemerkt, aber meiner damaligen Zustimmung zu Habermas gemäß anders bewertet als heute. (125-145 passim)

⁵ Zit. nach dem Sammelband *Zur Logik der Sozialwissenschaften - Materialien*, ²1971, 20f.

Gadamer her als Einwand gegen den kognitiven Status der Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht distanzieren zu können. Deshalb zitiert er im Kontext des genannten Aufsatzes Freyer auch ganz affirmativ mit Folgendem:

„Jeder Strukturbegriff der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung setzt voraus, dass ein bestimmter Wille, diese Sozialstruktur künftig umzubilden, ihr diese oder jene Entwicklungsrichtung zu geben, als geschichtlich gültig (d. i. wirksam) gesetzt oder anerkannt werde. Selbstverständlich ist und bleibt es etwas anderes, ob diese Zukunft praktisch gewollt, in ihrer Richtung tatsächlich gearbeitet, etwa Politik betrieben – oder ob sie als konstitutives Element der Theorie, als Hypothese, verwendet wird.“⁶

Habermas kommentiert Freyer hier so:

„Nur in derart in praktischer Absicht können die Sozialwissenschaften historisch und systematisch zugleich verfahren, wobei freilich diese Absicht aus demselben objektiven Zusammenhang, dessen Analyse sie erst ermöglicht, auch ihrerseits reflektiert werden muss: diese Legitimation unterscheidet sie gerade von den subjektiv willkürlichen ‚Wertbeziehungen‘ Max Webers.“

Die Frage bleibt, warum die Legitimation der Absicht, historisch und systematisch zugleich zu verfahren, durch Reflexion aus dem objektiven Zusammenhang, den sie erst zugänglich machen soll, nicht an eine praktische Zeitdiagnose gebunden bleiben sollte, zu der es mögliche Alternativen gibt und die deshalb das als kognitives beanspruchte Unternehmen Gesellschaftstheorie in Form von Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht zirkulär fragwürdig bleiben lässt. Denn wenn die unabhängige Variable in dem Unternehmen ‚Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht‘ eine normativ begründete kritische Zeitdiagnose ist, dann bleibt es bei der Gefahr, dass die in Abhängigkeit von ihr konstruierte Geschichte uns nicht erzählt, ‚wie es eigentlich gewesen ist‘, sondern wie es gewesen sein sollte. Eine solche normative Geschichte ist für die Bestimmung praktischer Absichten für die Gestaltung der Gesellschaft aber in gewisser Weise überflüssig – dafür spricht schon, dass für eine im weiten Sinn pragmat(ist)ische Auffassung, wie Habermas sie auch teilt, Erkenntnis im ganzen eine Handlungen orientierende Funktion hat – und die von der Gesellschaftstheorie anzuleitenden Handlungen sind ja durch die normativen Basis der Zeitdiagnose schon orientiert. Daran ändert auch die Abstützung der die Zeitdiagnose anwendenden methodischen Absicht, historisch und systematisch zugleich zu verfahren, in dem durch sie erst zugänglich gemachten objektiven Zusammenhang nichts.

Was dies ursprüngliche Theorie-Projekt von Habermas – Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht – angeht, so hat er sich im Laufe seiner Entwicklung ja selbst davon verabschiedet. Aber Kants unvergleichliche Redlichkeit in der Erklärung der Voraussetzungen einer solchen Geschichtsphilosophie hätte sie ihm auch seinerzeit schon problematisch machen müssen. Denn Kant nennt als Voraussetzungen, unter denen der „ungereimte Anschlag, nach einer Idee, wie der Weltlauf gehen müsste, wenn er gewissen vernünftigen Zwecken angemessen sein sollte, eine *Geschichte* abfassen zu wollen“ (ungereimt, weil anscheinend „in einer solchen Absicht ... nur ein *Roman* zu Stande kommen [könne]“), naturteleologische Annahmen, von denen Habermas nicht geglaubt haben kann, dass man sie noch machen könnte: „dass die Natur, selbst im Spiele der menschlichen Freiheit, nicht ohne Endabsicht verfare“ (*Idee A 408*). Und das Marxische Substitut der Naturteleologie, in Ansehung der Geschichte das Machenwollen zur Voraussetzung des erkennen Könnens zu erklären, hätte auch damals schon als Sophismus eingesehen werden können, wenn verstanden worden wäre (, was vielleicht auch Kant nicht hinreichend klar war, insofern er es in teleologischer Betrachtung glaubte überbieten zu können), dass ‚Geschichte‘ (als ‚Gegenstandsbereich‘) eben gerade etwas bezeichnet, was nicht ‚gemacht‘ werden kann

⁶ Freyer, op.cit., 304; Habermas: *Zur Logik...*, 19.

(schon gar nicht ‚mit Willen und Bewusstsein‘, wie die sozialistische Planungsutopie und offenbar auch Habermas meinte), insofern es „the result of human action, but not of human design“ (Adam Ferguson) unvermeidlich ist und, wegen der Pluralität von Akteuren mit beschränkter Rationalität und epistemischen Grenzen, auch bleibt.

II.

Die Erörterung methodischer Probleme des Ansatzes in SÖ hinter mir lassend, wende ich mich ausgewählten Aspekten seines Inhalts zu.

Wenn ich richtig sehe, hat Habermas stets der Kantischen Bestimmung des ‚Sinns‘ der Geschichte zugestimmt, das von ihr aufzulösende Problem sei das einer allgemein das Recht verwaltenden (welt)bürgerlichen Gesellschaft. (vgl. § 13, besonders 123)⁷ An ‚Öffentlichkeit‘ ist er in SÖ als einer funktionalen ‚Sphäre‘ des Handelns in der Gesellschaft eines demokratischen Rechtsstaats interessiert, wie sie sich zentral im Publikationswesen einer modernen Gesellschaft (Zeitungen, Zeitschriften, Bücher, später Rundfunk und Fernsehen) manifestiert und im einem gesetzgebenden Parlament zu politischer Funktion konstituiert ist. Außer als Bezeichnung einer sozialen ‚Sphäre‘ spielt der Ausdruck ‚Öffentlichkeit‘, systematisch betrachtet, als Name eines *Prinzips eine Rolle*, des Grundsatzes der allgemeinen Zugänglichkeit von Informationen, Handlungen und ihren Resultaten. Ferner ist ‚Öffentlichkeit‘ die Bezeichnung einer *Idee* in seinen Untersuchungen.

Die Bildung der funktionalen Sphäre Öffentlichkeit wird verstanden im Zusammenhang mit den komplementären Herausbildungen einer modernen (Öffentlichen) Staatsgewalt und der ihr gegenüber stehenden, zunächst bürgerlichen Gesellschaft von wirtschaftenden und sich geistig austauschenden Privatleuten (Personen ohne öffentliches Amt) im Zuge der modernen Geschichte. Die Funktion der Öffentlichkeitssphäre wird für die klassische bürgerliche (‚liberale‘) Periode dahin bestimmt, dass es ihr obliegt, die Gesellschaft und ihre Interessen zum Staat zu vermitteln, eine Funktion, die zu erfüllen dadurch erforderlich geworden ist, dass „die Reproduktion des Lebens im Zuge der entstehenden Marktwirtschaft über die Schranken privater Hausgewalt hinausgetreten ist.“⁸ Kodifiziert ist die liberale Öffentlichkeitssphäre in den Grundrechtskatalogen modernen Verfassungen, die die Gesellschaft als einen Bereich privater Autonomie garantierten. Die nachliberale Entwicklung ist durch eine erneute Verschränkung der Sphären Staat und Gesellschaft gekennzeichnet, die zu dem führt, was Habermas mehrfach eine „Refeudalisierung der Öffentlichkeit“ nennt – Private erwerben in der Sphäre der Öffentlichkeit durch Organisationen wie Parteien und Verbände erneut den gleichen Zugang aller einzelnen mediatisierende Macht und der Staat nimmt als ökonomisch interventionistischer wiederum ‚private‘, ökonomische Funktionen wahr. („Die großen Organisationen streben mit dem Staat und untereinander politische Kompromisse, möglichst unter Ausschluss der Öffentlichkeit an.“⁹) Von ‚Re-‘ und ‚wieder‘ ist zu reden, weil eine Nichttrennung (eigentlich Unanwendbarkeit) der Unterscheidung privat/öffentlich auch für die vorbürgerliche feudale Verfassung von Gesellschaften im europäischen Mittelalter charakteristisch war – der Feudalherr war wirtschaftender Grundbesitzer und Machträger (Rechtsherr und Gewalthaber) in einer Herrschaftshierarchie zugleich.

⁷ Dafür spricht auch, dass sich sein letztes systematischen Anspruch stellendes Buch, *Faktizität und Geltung* (1992), „Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats“ (Untertitel) liefert. – Man könnte gegen diese Sinn-Bestimmung auch gar nichts einwenden, wenn sie auf den ‚Sinn der politischen, insbesondere der Verfassungs-Geschichte Europas‘ eingeschränkt wäre. *Einen* (metaphysischen) Sinn *der* Geschichte sans phrase gibt es dagegen nicht.

⁸ Vgl. ‚Öffentlichkeit‘, in: *Kultur und Kritik* (1973, 64. Dieser kurze Aufsatz war ursprünglich ein Artikel im Fischer-Lexikon *Staat und Politik* (1964) und fasst Habermas‘ komplexe und sich weit verzweigende Untersuchungen in SÖ sehr gut zusammen.

⁹ Ebd. 68.

Mit dieser Erläuterung sind die formalen Stadien der Geschichte, die Habermas in SÖ nicht so sehr erzählt als soziologisch strukturell übersichtlich zu machen sucht, bezeichnet: ursprüngliche Einheit (im Feudalismus), Trennung der Sphären (Staat und Gesellschaft) und Etablierung einer antagonistischen Vermittlung (bürgerliche Öffentlichkeit), Wiederverschränkung der Sphären und Zersetzung der kritischen Öffentlichkeit durch demonstrative Publicity statt kritischer Öffentlichkeit. Formal betrachtet ist das doch eine gute Geschichte, aber Habermas gefällt sie nicht. Dass sie ihm nicht gefällt, liegt an dem Sinn von ‚Öffentlichkeit‘, von dem bisher noch nicht die Rede war – als der Bezeichnung einer Idee. Habermas versteht diese Idee so, dass das liberale Modell mit einer Absicht verbunden war, die er für bewahrenswert hält – er formuliert sie als die Absicht auf Rationalisierung von Herrschaft, ihre Überführung in rationale Autorität, deren Fluchtpunkt durch die kantische Formel bezeichnet wird, dass ‚einzig Vernunft Gewalt‘ habe. Mit der Vermittlung der Interessen in der Gesellschaft zum Staat habe die liberale, ursprünglich literarisch diskutierende und sich bildende, dann auch politisch fungierende Öffentlichkeit diese Idee der Abschaffung von politischer Herrschaft zugunsten rationaler Autorität verbunden und die Festhaltung dieser Idee sei durch die Grundnormen der Menschenrechte auf freie und gleiche Existenz aller auch geboten. Von dieser Überzeugung ist auch die kritische Zeitdiagnose, die nach den dargelegten methodologischen Überlegungen und Bedenken die Konstruktion der Strukturgeschichte der Öffentlichkeit anleitet, bestimmt. Habermas denkt nicht, dass die Wieder-Vermachtung der Gesellschaft und der Öffentlichkeit rückgängig gemacht werden könnte, aber die herrschaftskritischen Intentionen des liberalen Modells der Öffentlichkeit könnten dadurch gerettet werden, dass die Organisationen und Parteien als Machtträger in Gesellschaft und Öffentlichkeit ihrerseits in ihrer inneren Verfassung und in ihrer politischen Wirksamkeit an Grundsätze der demokratischen Verfassung und Öffentlichkeit (rechtlich) gebunden werden, was durch die sozialstaatliche Fortentwicklung der Grundrechte zu Teilhaberechten sowieso nahe liege. In der Kurzfassung des Lexikon-Artikels:

„Die in der sozialstaatlichen Massendemokratie festgehaltene Idee der Öffentlichkeit, die einer Rationalisierung der Herrschaft im Medium öffentlicher Diskussion unter Privatleuten bezeichnete, droht mit dem Strukturwandel der Öffentlichkeit selber zu zerfallen. Sie wäre heute, auf einer veränderten Basis, nur noch zu verwirklichen als einer Rationalisierung der sozialen und politischen Machtausübung unter der wechselseitigen Kontrolle rivalisierende, in ihrem inneren Aufbau ebenso wie im Verkehr mit dem Staat und untereinander auf Öffentlichkeit festgelegter Organisationen.“

Diese zeitkritische Diagnose motiviert die Konstruktion der Strukturgeschichte der Öffentlichkeit als ein Mittel, an ihrer massendemokratisch deformierten Gestalt progressive und regressive Momente zu unterscheiden – progressiv ist öffentliche Diskussion gesellschaftlicher Streitfragen mit dem Ziel der Klärung und Bildung einer ‚öffentlichen Meinung‘, regressiv die ‚demonstrativ oder manipulativ entfaltete Publizität‘, die durch ‚die Kommunikation (ein von R. Altmann für ‚Öffentlichkeitsarbeit‘ von Organisationen geprägter Terminus, EML) der öffentlich-manifestierten Meinungen‘ erzeugt wird (SÖ 269). Die regressiven Momente werden auf die vorbürgerliche Selbstdarstellung (‚Repräsentation‘) von Herrschaft zurückgeführt.

Nun ist für den empirischen Gehalt der konstruierten Geschichte entscheidend, dass nachgewiesen werden kann, dass in der normativ fungierenden liberalen Gestalt der Öffentlichkeitssphäre die Idee der Öffentlichkeit als Mittel der Rationalisierung von Herrschaft tatsächlich wirksam und nicht nur ein ideologisches Mittel der Interessendurchsetzung des Bürgertums gewesen ist. Habermas bezeichnet als den historischen Ort der bewussten Formulierung der Idee der Öffentlichkeit die Programme und Theorien der französischen Physiokraten, L.S. Mercier habe ‚als erster den strengen Begriff der opinion publique gefasst‘ (vgl. SÖ 108 f.). Aber als einen Beleg dafür, dass damit ‚Rationalisierung von Herrschaft‘ angestrebt wurde, kann Habermas nur ein Aperçu von Le

Harpe über Turgot, das er Roman Koselleks Untersuchung über *Kritik und Krise* entlehnt, wirklich anführen: „Il est le premier parmi nous qui ait changé les actes de l'autorité souveraine en ouvrages de raisonnement et de persuasion.“ Damit sei die (Hobbes'sche) Maxime des *auctoritas, non veritas facit legem* zwar schon außer Kraft gesetzt. Aber die Idee der Rationalisierung von Herrschaft verlangt nicht nur die Außerkraftsetzung, sondern die Umkehrung dieser Maxime in *veritas non auctoritas facit legem* (vgl. SÖ 65, 95 u. ö.). Diese Umkehrung findet sich nach Habermas' eigener Darstellung erst bei Kant (vgl. SÖ 117). Wenn man sich nun der erwähnten Mitteilung im *Vorwort* erinnert, dass die §§ 13 und 14 der ursprünglichen Gestalt von SÖ als Habilitationsschrift noch nicht angehörten, dann muss festgestellt werden, dass diese ursprüngliche Gestalt keinen überzeugenden Beleg dafür enthalten haben kann, dass in der liberalen Idee bürgerlicher Öffentlichkeit die kantische Idee einer Rationalisierung von Herrschaft durch eine Vermittlung von Moral und Politik in der Öffentlichkeit (unter diesem Titel wird Kant in § 13 behandelt) enthalten hat. Dieses Ergebnis bestätigt den Verdacht gegen die im Konzept einer Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht entwickelte Strukturgeschichte der Öffentlichkeit, dass es sich um eine normative Geschichte handelt, die uns nicht sagt, wie es eigentlich gewesen ist, sondern eher, wie es eigentlich gewesen sein sollte. Die normativen Annahmen, die dazu führen, könnten als Prämissen der kritischen Zeitdiagnose ganz unabhängig von der konstruierten Geschichte diskutiert werden. Wie der neunte Satz von Kants *Ideen zu einer Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* zeigt, ist eine konstruierend erzählte Geschichte begrifflich allein erforderlich in einem Kontext von Annahmen teleologischer Naturbetrachtung zu Zwecken der Theodizee und des Trostes [vgl. A 409 f., – unbeschadet der auch kantischen Feststellung, dass ein solcher Versuch einer philosophischen Geschichte der in teleologischer Naturbetrachtung unterstellten Naturabsicht (oder Vorsehung) auch selbst förderlich sein könnte (eine Selbstimplikation der Geschichtsphilosophie in ihr Thema, an dem Habermas unter dem methodischen Gesichtspunkt einer ‚Geschichtsphilosophie in Praktischer Absicht‘ besonders interessiert war – SÖ 130)].

III.

Die Kant-Interpretation ist für SÖ strategisch wichtig, sie verdient daher, genauer angesehen und geprüft zu werden. Drei Behauptungen stellt Habermas bezüglich Kants Konzeption insbesondere auf. Die erste steckt im leitenden Gesichtspunkt der Interpretation demzufolge „die Idee bürgerlicher Öffentlichkeit mit der rechts- und geschichtsphilosophischen Entfaltung des Prinzips der Publizität durch Kant ihre theoretisch ausgereifte Gestalt“ findet (SÖ 117). Die zweite enthält, wenn sie zutrifft, implizit eine Rechtfertigung des engeren Zusammenstellens von Rechts- und Geschichtsphilosophie unter Ausblendung der Staatsphilosophie in Habermas' Interpretation: Kant begreife „‚Öffentlichkeit‘ als Prinzip der Rechtsordnung und Methode der Aufklärung zumal.“ (SÖ 118) Und die dritte steckt in der Stilisierung von Kant als Anti-Hobbes mit der These, bei Kant liege die Umkehrung von Hobbes' Maxime *auctoritas, non veritas facit legem* allererst wirklich vor, nachdem sie bei den Physiokraten nur erst außer Kraft gesetzt worden sei. Diese Stilisierung fasst sich in dem Diktum zusammen, es sei Kant um eine Ordnung gegangen, in der „einzig Vernunft Gewalt hat“. (SÖ 117) Ich möchte diese Behauptungen in umgekehrter Reihenfolge diskutieren.

Was zunächst die letzte programmatische Formulierung angeht, so muss ich ein subjektives Unvermögen gestehen – es ist mir nicht gelungen, die Formulierung, dass einzig Vernunft Gewalt habe, in elektronischer Volltextsuche in der Akademie-Ausgabe der Schriften Kants als kantische nachzuweisen; der nächste Kontext, in dem Vernunft und Gewalt in einer sinngemäßen Nachbarschaft nachzuweisen waren, fand sich im § 83 der *Kritik der Urteilskraft*, wenn man den engeren Kontext vernachlässigt:

„Schöne Kunst und Wissenschaften, die durch eine Lust, die sich allgemein mitteilen lässt, und durch Geschliffenheit und Verfeinerung für die Gesellschaft, wenn gleich den Menschen nicht sittlich besser, doch gesittet machen, gewinnen der Tyrannei des Sinnenhanges sehr viel ab, und bereiten den Menschen zu einer Herrschaft vor, in welcher die Vernunft allein Gewalt haben soll ...“ (B 395)

Der § 83 der KU handelt „Vom letzten Zweck der Natur als eines teleologischen Systems“ und identifiziert als diesen Zweck die Kultur (B 392) und der engere Kontext, in dem die Formulierung auftritt, betrifft etwas, was man psychologische Anthropologie nennen könnte – die Wirkung des Umgangs mit Künsten und Wissenschaften auf das Selbstverhältnis des Menschen hinsichtlich seiner Triebbasis (was Kant „die Tierheit in uns“ nennt). Die Herrschaft der Vernunft, die durch die Zivilisierung der Gesellschaft vorbereitet wird, ist also noch keineswegs eine politisch-rechtlich spezifizierte, sondern betrifft die Dimension der Selbstbeherrschung in der Verhaltens- und Handlungssteuerung. Auch andere verwandte Stellen aus Schriften der Praktischen Philosophie (z.B. MdS A 46, A 51) haben diesen Skopus. Dort wo Kant aber explizit rechtstheoretisch-politisch argumentiert, gibt es ein Argument dagegen, seinen Formulierungen in anderen Kontexten für den rechtstheoretisch-politischen Kontext systematisches Gewicht zuzumessen. Kant war in rechts- und staatstheoretischem Betracht, anders als Habermas, auch in Sachen der Vernunft selbst Republikaner. In einer langen Erläuterung zum ersten Definitivartikel zum Ewigen Frieden unterscheidet Kant hinsichtlich der Staatsverfassung eine *forma imperii* von der *forma regiminis*. Letztere könne nur entweder republikanisch oder despotisch sein und als Wesen der republikanischen Regierungsweise betrachtet Kant die Gewaltenteilung. „das Staatsprinzip der Absonderung der ausführenden Gewalt (der Regierung) von der gesetzgebenden“ (BA 25). Deshalb argumentiert er, dass nicht nur nicht zu erwarten, sondern auch nicht wünschenswert sei, „dass Könige philosophieren, oder Philosophen Könige würden“, „weil der Besitz der Gewalt das freie Urteil der Vernunft unvermeidlich verdirbt.“ (B 70-71) Dass die Vernunft *einzig* und daher alle Gewalt habe, wäre Kant als eine despotische Regierungsweise der Vernunft erschienen – der Habermas offenbar anhängt.¹⁰

Das wird auch bei Erwägung der angeblichen Kantischen Opposition gegen die Hobbes'sche „Maxime“ *auctoritas, non veritas facit legem* deutlich. Zunächst einmal ist ja sehr fraglich, inwiefern dieser Satz überhaupt eine *Maxime*, d. i. einen Obersatz subjektiven Praktischen Schließens ausdrückt. Im rechts- und staatstheoretischen Kontext bei Hobbes und Kant betrachtet, ist der Satz zunächst ein logischer und dann ein staatstheoretischer. In logischem Verständnis weist er daraufhin, dass Gesetze Vorschriften, sanktionierte Regeln praktischen Argumentierens und Verhaltens sind, nicht Aussagen. Vorschriften und ihre Sanktionierung bedürfen, so meint der Satz, der Autorität, sie gelten nicht einfach von sich aus wie die deskriptive Wahrheit von Aussagen für den Verstand. Insbesondere, und das stellt

¹⁰ Gerade dass Kant in MdS 46 davon spricht, dass Pflicht des Menschen „eine moralische *Nötigung* durch seine eigene gesetzgebende Vernunft ist, insofern diese sich zu einer das Gesetz *ausführenden* Gewalt selbst konstituiert“, also in der Formulierung gegen eine rechts- und staatstheoretisch ausdrücklich vertretene Gewaltenteilungslehre verstößt, zwingt unter dem Gesichtspunkt hermeneutischer Billigkeit dazu, die Verschiedenheit der Kontexte streng zu beachten. – Man könnte einwenden, dass Kant in einem Kontext, der auch rechts- und staatstheoretisch relevant ist, gegen seine republikanische Überzeugung von der Notwendigkeit von Gewaltenteilung tatsächlich verstößt. Im *Streit der Fakultäten* bestimmt er die Stellung der Philosophischen Fakultät als sowohl als die „eines Richters (der Vernunft)“ (A 37) als auch als „eine Oppositionspartei“ (A 41). Aber man kann auch dies im Sinne eines Republikanismus der Gewaltenteilung auch für die Vernunft selbst deuten: Richter ist die Philosophischen Fakultät, sofern ihre Aufgabe „auf öffentliche Darstellung der Wahrheit geht“ (A 38), die die „wesentliche und erste Bedingung der Gelehrsamkeit überhaupt“ ist (A 25); Oppositionspartei ist sie insofern, als sie die Freiheit, „nach der Autonomie, d. i. frei (Prinzipien des Denkens überhaupt gemäß) zu urteilen“ (ebd.) gegen obrigkeitliche Ansprüche der Regierung und der oberen Fakultäten auch stets behaupten und verteidigen muss (jedenfalls zu Kants Zeiten musste), „weil die obere Fakultäten ihre Begierde zu herrschen nie ablegen werden.“ (A39) (Den Hinweis auf das Problem, nicht seine Auflösung, verdanke ich Tillmann Pinder.)

überhaupt allererst das Problem staatlicher Vergesellschaftung, werden sie *nicht hinreichend sicher freiwillig befolgt*. Daraus folgt staatstheoretisch die Erforderlichkeit einer Autorität mit Sanktionsgewalt – und dies bei Hobbes und Kant gleichermaßen. Kant widerspricht im Aufsatz *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* Hobbes nur in *einem* rechtstheoretischen Punkt: dass der innere Souverän (die politische Autorität mit Sanktionsgewalt) seinen Untertanen nach *De cive* Kap. 7 § 14 nicht Unrecht tun könne, und zwar so: „Dieser Satz würde ganz richtig sein, wenn man unter Unrecht diejenige Läsion versteht, welche dem Beleidigten ein Zwangsrecht gegen denjenigen einräumt, der ihm Unrecht tut; aber, so im allgemeinen, ist der Satz erschrecklich.“ Dieser rechtstheoretisch eingeschränkte Widerspruch erklärt auch Kants ausführliche Argumentation gegen ein Widerstands-, und auch gegen ein *Notrecht* gegenüber Machthabern, ja sogar gegenüber Tyrannen (A 251 ff.). In logischer und staatstheoretischer Lesart stimmt Kant Hobbes Grundsatz *auctoritas, non veritas facit legem* also zu und es kommt Politik-ideengeschichtlich übler Nachrede gleich, das Gegenteil zu behaupten und, indem Kant mit einer Umkehrung der Hobbes'schen Formel in *veritas, non auctoritas facit legem* in Zusammenhang gebracht wird, der Sache nach zu behaupten, Kant habe in Vorwegnahme eines anarchistischen Rede-Idealismus analog der idealen Sprechsituation beim späteren Habermas (den dieser selbst rechtstheoretisch erst sehr spät und unzureichend einschränkend korrigiert hat (in *Faktizität und Geltung*)¹¹ Unsinn vertreten. (Denn in logischem und in rechtstheoretisch-politischen Betracht ist die Umkehrung des Hobbes'schen Grundsatzes Unsinn, d.h. unverständlich, und beruht auf der *ignoratio elenchi*, dass sich das Problem staatlicher Vergesellschaftung überhaupt nur stellt, weil die Gesetze des Naturrechts freiwillig nicht hinreichend sicher befolgt werden.) Habermas macht offenbar im Hinblick auf die Regelung der Gesetzgebungsbefugnis in einem Gemeinwesen *die Idee* eines ursprünglichen Vertrages als einen in Stimmrechtsregelungen umzusetzenden Grundsatz geltend. Er beachtet dabei aber nicht, dass er für Kant eben *nur eine Idee* ist, nämlich ein „Vernunftprinzip *der Beurteilung* (m. Hervorheb.) aller öffentlich rechtlichen Verfassung überhaupt.“ (A 262) Ein solches Vernunftprinzip kann nur in schriftstellerisch öffentlichem Gebrauch der Vernunft zur Kritik an unrechtlichen Verfassungszuständen geltend gemacht werden vor einem Publikum, das die Welt ist, wobei Schriftsteller und Publikum als Untertanen den etwa kritikbedürftigen staatlichen Zuständen gleichwohl unterworfen bleiben, bis diese (worauf die öffentliche Kritik ja drängt) in rechtlicher Form eine Änderung erfahren haben. Ich glaube, dass Habermas die idealistisch-moralistische, aber un-Kantische Vorstellung hat, wenn die einzelnen Bürger alle völlig vernünftig wären und entsprechend handelten, politische Gewalt/Herrschaft überflüssig werden würde oder, allenfalls, in ‚rationale Autorität verwandelt‘ sein könnte. Diese Vorstellung verkennt die notwendigen Grenzen individueller Handlungsrationalität, die dadurch gegeben sind, dass es in anonymen Handlungssituationen *rational* ist, ausschließlich dem eigenen Vorteil zu folgen (so ist man für die andern Akteure am verständlichsten und berechenbar), weil ein allgemeines Interesse epistemisch unzugänglich ist. Bei Hobbes und Kant ist das anthropologisch begründet (der Mensch sei ‚ein Tier, das einen Herrn nötig hat‘ – *Idee* A 396), die rationale Entscheidungstheorie sagt statt dessen, dass öffentliche Güter wie Recht(sgehormsam) und sozialer Friede freiwillig (‚auf freien Märkten‘) nicht hinreichend sicher (‚effizient‘) zur Verfügung gestellt (‚produziert‘) werden.

Mit ‚Publikum‘ und ‚Kritik‘ sind Stichworte gefallen, die für Habermas' die Rechts- (unter Auslassung der Staats-)Theorie durch Geschichtsphilosophie mediatizierende Lesart Kants entscheidend sind. Von den drei Verwendungen von ‚Öffentlichkeit‘, die ich in SÖ analytisch unterschieden habe: als Prinzip, als Sphäre und als Idee, macht Kants Rechts- und Staatstheorie von der für Habermas als Soziologen wichtigsten Verwendung – Öffentlichkeit

¹¹ Ich habe mich mit dieser Stufe der Entwicklung bei Habermas im *Politik*-Kapitel meines auf dieser Website veröffentlichten Buches *Das verstandene Leben* auseinandergesetzt.

als zwischen Staat und Gesellschaft vermittelnder Sphäre – allenfalls ganz peripher einen sehr eingeschränkten Gebrauch im Zusammenhang der Verteidigung der Rechtlichkeit und der geschichtlichen Funktion von Kritik jeder Art durch öffentlichen Gebrauch der Vernunft. Das liegt daran, dass Kant gar nicht mit einer Sphären-Trennung von Gesellschaft und Staat rechnet und die vorbürgerliche Ungeschiedenheit der Sphären mit der aristotelischen Tradition einer *civitas sive societas civilis sive res publica* unterstellt – die ersten Absätze des Abschnittes ‚*Vom Verhältnis der Theorie zur Praxis im Staatsrecht – Gegen Hobbes*‘ belegen das zweifelsfrei im Gebrauch von ‚*civitas*‘ und ‚*pactum unionis civilis*‘ etc. ebenso wie z.B. der von Habermas ja schon politiktheoretisch gedeutete § 83 der KU. Habermas’ gegenteilige Auffassung verdankt sich einem soziologisch idealtypisierenden Anachronismus, der die ideologiekritischen Unterscheidungen des jungen Marx von 1843 realsoziologisch fasst und dann ideengeschichtlich rückwärts projiziert.

Aber Kant spricht doch vom Publikum, allerdings wohl nicht als einer soziologischen Größe, als dem Adressaten des öffentlichen Gebrauchs der Vernunft als Schriftsteller, denn seine Absicht dabei ist, wie folgender Wortlaut zeigt, zwar unmittelbar utilitaristisch, tendenziell wiederum rechtstheoretisch, auch wenn er an Religionsfragen exemplifiziert:

„Der Gebrauch also, den ein angestellter Lehrer von seiner Vernunft vor seiner Gemeinde macht, ist bloß ein *Privatgebrauch*; weil diese immer nur eine häusliche, obzwar noch so große Versammlung ist; und in Ansehung dessen ist er, als Priester, nicht frei, und darf es auch nicht sein, weil er einen fremden Auftrag ausrichtet. Dagegen als Gelehrter, der durch Schriften zum eigentlichen Publikum, nämlich der Welt, spricht, mithin der Geistliche im *öffentlichen Gebrauche* seiner Vernunft, genießt einer uneingeschränkten Freiheit, sich seiner eigenen Vernunft zu bedienen und in seiner eigenen Person zu sprechen. Denn dass die Vormünder des Volks (in geistlichen Dingen) selbst wieder unmündig sein sollten, ist eine Ungereimtheit, die auf die Verewigung der Ungereimtheiten hinausläuft.“ (*Was ist Aufklärung?* A 487-8)

Dass Kant von Publizität als rechtstheoretischem Prinzip Gebrauch macht, ist unbezweifelbar. Auch dass er Öffentlichkeit als eine Methode der Aufklärung ansieht, ist aus dem ihrem Begriff gewidmeten Aufsatz deutlich. Dass er an Öffentlichkeit als innerstaatliche soziale Sphäre gedacht habe, die „politische Funktionen einer Vermittlung von Staat und Gesellschaft“ übernehme, wenn er das eigentliche Publikum die Welt nennt, ist trotz Habermas’ gegenteiliger Versicherung (SÖ 120) sehr zweifelhaft. Der einzige schwache Hinweis in diese Richtung ist die Bemerkung im *Aufklärungs*-Aufsatz, dass die *Denkungsart* eines aufgeklärten Monarchen wie Friedrich II. (nicht unbedingt er selbst) noch weiter gehe und einsehe, „dass selbst in Ansehung seiner Gesetzgebung es ohne Gefahr sei, seinen Untertanen zu erlauben, von ihrer eigenen Vernunft öffentlichen Gebrauch zu machen“ (A 492-3). Und darum ist es auch zweifelhaft, dass schon Kant die *Idee* bürgerlicher Öffentlichkeit formuliert hat¹², von der Habermas soziologisch und ideologiekritisch Gebrauch macht. Die historische Wahrheit scheint mir zu sein, dass die *Sphäre* der Öffentlichkeit begrifflich erst voll profiliert ist, wo sie bei Hegel und Marx auch schon ideologiekritisch behandelt wird.

¹² Dem angeführte vorsichtige Ausblick auf ‚politisch fungierende‘ Öffentlichkeit in *Idee* steht entgegen, dass Kant im *Streit der Fakultäten* skrupulös darauf bedacht ist, die Öffentlichkeiten der Gelehrsamkeit und der sich an das Volk wendenden des ganzen Gemeinwesens getrennt zu halten, „weil die unbeschränkte Freiheit, alle seine Meinungen ins Publikum zu schreien, teils der Regierung, teils aber auch diesem Publikum gefährlich werden müsste.“ (A 38) Die Gelehrten-Öffentlichkeit ist „eine andere Art von Publikum“ (A 42), in der es allein um „Prüfung und Kritik in Absicht auf den Vorteil der Wissenschaften“ (A 27) geht. Aber für diese Gelehrten-Öffentlichkeit antizipiert Kant einen Zustand, der „endlich zur Entlassung von allen Einschränkungen der Freiheit des Öffentlichen Urteils durch die Willkür der Regierung vorbereitet.“ (A 42)

IV.

Dass sich bei Kant eine sozial verstandene Sphäre der Öffentlichkeit nicht wirklich findet, wird indirekt auch dadurch deutlich, dass Habermas, um seiner funktionalen These, Öffentlichkeit habe bei Kant Politik und Moral zu vermitteln, einen soziologisch relevanten Gehalt geben zu können, mit einem Moral-Begriff operieren muss, der gewiss nicht der Kantische ist: Im 18. Jahrhundert gehe „die aristotelische Tradition einer Philosophie der Politik bezeichnender Weise in Moralphilosophie auf, wobei – bis in den Bedeutungshorizont des damals so eigentümlich betonten Wortes ‚social‘ hinein – das ‚Moralische‘, ohnehin mit ‚Natur‘ und ‚Vernunft‘ zusammengedacht, sich auch auf die in Entstehung begriffene Sphäre des ‚Sozialen‘ erstreckte. Nicht zufällig hatte der Autor des ‚Wealth of Nations‘ einen Lehrstuhl für Moralphilosophie inne.“

Diese Begründung hat allenfalls rhetorisch persuasive Kraft, denn ohne Zweifel verdankte Adam Smith den Moral-Lehrstuhl in Glasgow (1752-64; seit 1751 war er zunächst Professor für Logik) seinen als Schüler von Hutchinson entwickelten, in der *Theory of Moral Sentiments* von 1759 kulminierenden moraltheoretischen Untersuchungen (wohingegen *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* zuerst 1776 erschienen ist, als Smith schon 12 Jahre nicht mehr Professor in Glasgow, sondern Commissioner in der Zollverwaltung in Edinburgh war). Aber vielleicht muss der ‚größere Ermessensspielraum‘ gegenüber dem historischen Material es nicht einmal mit einfachen Daten so genau nehmen. Jedenfalls ist klar, dass der mit dem Sozialen so, wie von Habermas dargestellt, überlappende Begriff der Moral nicht der Kants ist. Und es ist nun bedauerlich, dass die Unterschiede im Begriff der Moral, die Kant auch in den von Habermas erkennbar ausgewerteten Schriften tatsächlich macht, von ihm gar nicht beachtet werden. So enthält *Zum Ewigen Frieden* drei Bestimmungen zum Begriff der Moral – sie sei selbst „eine Praxis in objektiver Bedeutung, als Inbegriff von unbedingt gebietenden Gesetzen, nach denen wir handeln *sollen*“ (B 71); und ihre Zweige seien Ethik und Rechtslehre (B 111). Wenn Kant die Moral selbst eine Praxis nennt, muss er sinngemäß eine Annahme machen, die in Rawls *Theory of Justice* die Annahme von „strict compliance as opposed to partial compliance“ (§ 2, p.8; §§ 25, 39) genannt wird – dass die Regeln der Moral durchgängig befolgt werden (darin allein kann ja ihr *Praxis*-Charakter bestehen).¹³ Unter dieser Konzeption besteht kantisch gar kein Vermittlungsproblem zwischen Moral und Politik, weil, wie Habermas selbst anführt, die Moral „den Knoten entzwei (haut), sobald beide einander widerstreiten.“ (SÖ 117) Als angewandte Rechtslehre hat die Politik vor der Moral „ihre Knie ... (zu) beugen“ (*Ewiger Friede* B 97). Eine Vermittlungsaufgabe könnte zwischen der moralischen Pflicht der Menschenliebe (aus der Moral als Ethik) und der Politik bestehen, aber diese ist, anders als die Rechtspflichten, nur bedingte Pflicht. Wenn das die theoretische Sachlage bei Kant ist, wie kann er dann die Idee der Öffentlichkeit als Vermittlung von Moral und Politik formuliert haben? Diese Auffassung könnte Plausibilität allein für das *Prinzip* Öffentlichkeit haben, dem die Maximen der Politik unterworfen werden sollen, um ihre Rechtlichkeit zu verbürgen. Aber das *Prinzip* Öffentlichkeit ist nicht die *soziale Sphäre* Öffentlichkeit, und diese als Vermittlungsinstanz auszuzeichnen, ist nicht Kants, sondern Habermas' eigene (an Motive bei den Physiokraten anknüpfende) Idee, die sich schon in seiner definitiven Matrix in § 4 findet (SÖ 41). Ich meine daher, dass es Habermas nicht gelungen ist, die Wirksamkeit der *Idee* der Öffentlichkeit als zwischen Gesellschaft und Staat vermittelnder Sphäre in seinen historischen Quellen nachzuweisen. Die Wirksamkeit hätte ja nur darin bestanden haben

¹³ Von der Eigentümlichkeit der Auffassung Kants, das moralische und auch außermoralische Sollen als *Vernunft*-Vorschrift für per se objektiv zu halten (vgl. z. B. *Ewiger Friede* B 95), ist bei dieser Interpretation abgesehen, weil sie in semantische Schwierigkeiten führt – (von den praktischen Modalitäten scheint semantisch allenfalls das ‚Müssen‘ objektiv genannt werden zu können.)

können, dass relevante historische Akteure diese Idee in ihrem Handeln geltend gemacht und eingefordert hätten.¹⁴

Nun ist es ja für einen, wenn nicht Philosophen, so doch „philosophierenden Intellektuellen“¹⁵ wahrlich nicht unangemessen, an Ideen zu glauben und für eine Idee einzutreten. Dafür muss er nicht die Rechtfertigung haben, die Idee, für die er eintritt, sei auch historisch schon lange wirksam gewesen. Habermas verhält sich aber zu Ideen, auch der Idee der Öffentlichkeit, für die er eintritt, ideologiekritisch distanziert (vgl. z.B. den Anschluss an Marx SÖ 136 ff.)¹⁶. Die Genealogie der Idee der Öffentlichkeit, für die er eintritt, ist aus seinen Darlegungen zu schließen folgende. Am Anfang steht das „Modell der hellenischen Öffentlichkeit“ (SÖ 14), das Hannah Arendt¹⁷ aus Elementen der aristotelischen Ethik und Politik konstruiert hat:

„Öffentlichkeit konstituiert sich im Gespräch (lexis), das auch die Form der Beratung und des Gerichts annehmen kann, ebenso wie im gemeinsamen Tun (praxis), sei es der Kriegführung, sei es der kämpferischen Spiele. (Zur Gesetzgebung werden oft Landfremde berufen; sie gehört nicht eigentlich zu den öffentlichen Aufgaben.)“ (SÖ 13)

Arendt hatte sich zum Wandel der hellenischen Idee unter den modernen Bedingungen einer Differenzierung von Gesellschaft und Staat kritisch verhalten, wie Habermas selbst anführt (SÖ 30): „Die Gesellschaft ist die Form des Zusammenlebens, in der die Abhängigkeit des Menschen von seinesgleichen um des Lebens selbst willen und nichts sonst zu öffentlicher Bedeutung gelangt, und wo infolgedessen die Tätigkeiten, die lediglich der Erhaltung des Lebens dienen, in der Öffentlichkeit nicht nur erscheinen, sondern die Physiognomie des öffentlichen Raums bestimmen dürfen.“¹⁸ Habermas’ Idee der Öffentlichkeit nun reformuliert die antiken Bestimmungen für die moderne Situation, die von ihm nicht, wie von Arendt, kulturkritisch distanziert, sondern soziologisch deskriptiv akzeptiert wird. Sie formuliert, wie man trotz der Übermacht bloßen Lebens als Wirtschaft in der Moderne doch nach gleichsam antikem Modell Staatsbürger sein können – *citoyen quand même*. Ein anderer Soziologe oder Sozialphilosoph, der im Studium mein Lehrer war, hat die Vorstellungen, die Habermas’ Idee bestimmen, schon im Hinblick auf Marx „Citoyenromantik“ genannt¹⁹ – und wenn man Habermas’ eigene Beschreibungen der

¹⁴ Dies ist die einzige Weise der geschichtlichen Wirksamkeit von Ideen, die ich von Wittgensteins Verdikt ausgenommen sehe: „... nichts dümmer, als das Geschwätz über Ursache und Wirkung in Büchern über Geschichte; nichts verkehrter, weniger durchdacht. – Aber wer könnte dem Einhalt tun, dadurch, dass er das *sagte?*“ (VB 1947, 119/537 f.)

¹⁵ Habermas hat Adorno als philosophierenden Intellektuellen porträtiert, aber die Kennzeichnung trifft auch auf ihn selbst zu, wohl auch nach seinem Selbstverständnis. Er gilt in der deutschen Öffentlichkeit heute als der wichtigste lebende Philosoph, aber er selbst hat mir, als ich ihn spät erst auch persönlich kennen gelernt habe (auf einer Tagung über Theunissens *Pindar*-Buch am ZiF in Bielefeld November 2001), gestanden, das er ‚nicht eigentlich ein Philosoph sei‘ – und das, wenn man Begriffe klärende Aktivitäten für das Zentrum philosophischer Bemühung hält, ganz zu Recht. Denn auch in SÖ, wo er dieser Bemühung am nächsten ist, endet er nur in einer „soziologischen Klärung“ (SÖ 265 ff.; vgl. 14) des Begriffs Öffentlichkeit, der die logischen und semantischen Aspekte schon hinter sich hat. Der Unterschied von ‚Öffentlichkeit‘ als Prinzip, als soziale Sphäre und als Idee, die ich seinem Text analytisch imputiert habe, bedient er sich nur implizit (und mit großer Virtuosität), klärt sie aber nicht eigentlich. Im Übrigen kann ein Autor natürlich nicht dafür haftbar gemacht werden, als was er von seinem Publikum (miss)verstanden wird.

¹⁶ Im Vorwort zu der von ihm herausgegebenen kleinen FS für Herbert Marcuse hat Habermas von einem Besuch bei diesem in Kalifornien berichtet. Bei diesem Besuch habe Marcuse bei einem Spaziergang aufs Meer gezeigt und ausgerufen: „Und da sagen die Leute, es gebe keine Ideen.“ In dieser kleinen Anekdote steckt eine ironische Distanz zu Ideen, die in der Aufnahme der Ideologiekritik an der deformierten Gestalt der Öffentlichkeit sich deutlich ausdrückt.

¹⁷ In *Vita activa*, Stuttgart 1960.

¹⁸ Ebd. 47.

¹⁹ Peter Furth, ‚Rückblick auf den Marxismus‘ (1993), in: *Troja hört nicht auf zu brennen*, Berlin 2006, 309. Schon im Hinblick auf Hegel schreibt Furth davon, der *Citoyen* sei „bloß der sentimentale Schatten des *Bourgeois*“. (‚Antigone oder Zur tragischen Vorgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft‘, in: op. cit., hier 104.)

modernen und zeitgenössischen Verhältnisse in der Öffentlichkeit unabhängig von der Utopie der Idee ansieht, dann fallen die so illusionslos aus, dass einerseits verständlich wird, dass gegen sie der Anhalt an einer Idee gebraucht wird, andererseits die Beurteilung dieser Idee als politische Romantik von Habermas' selbst nicht gut abgewiesen werden könnte. Man muss sich dazu nur die Formulierung der Idee der Öffentlichkeit in einem universitätspolitischen Kontext ansehen und sie an die Beschreibungen in SÖ §§ 16-22 halten.

Die im folgenden angeführte Formulierung gehorcht dabei den Reformvorschlägen, mit denen Habermas der Idee der Öffentlichkeit gegen ihre modernen Deformationen wieder Kraft zu verleihen hoffte: durch Stärkung inner-verbandlicher und inner-organisatorischer Öffentlichkeit – Vorschläge, die ich dann in einem letzten Abschnitt erörtern will.

„In den seltensten Fällen werden praktische Fragen in ... (einer) rationalen Form entschieden. Aber *eine* Form der politischen Willensbildung gibt es, nach deren Prinzip in gleicher Weise Entscheidungen von einem in herrschaftsfreier Diskussion erzielen Konsensus abhängig gemacht werden sollen – und das ist die demokratische. Das Prinzip Öffentlichkeit soll dabei jede andere Gewalt als die des besseren Argumentes ausschalten; und Mehrheitsentscheidungen gelten dieser Idee zufolge nur als Ersatz für den zwanglosen Konsensus, der sich am Ende herausstellen würde, wenn man nicht stets die Diskussion unter Entscheidungszwang abbrechen müsste. Dieses Prinzip, dass – kantisch gesprochen – allein Vernunft Gewalt habe, verbindet die demokratische Form der politischen Willensbildung mit jener Art Diskussion, der auch die Wissenschaften ihren Fortschritt verdanken...“²⁰

V.

SÖ ist Wolfgang Abendroth gewidmet. Das mag Gründe gehabt haben, die nur dem Autor und dem Widmungsträger bekannt sind, aber es ist auch sachlich gerechtfertigt, weil die seine Zeitdiagnose leitende praktische Reformperspektive zentral von Abendroth (und Helmuth Ridder) formuliert worden ist (vgl. SÖ § 23, bes. 247). Sie geht darauf aus „die Sicherungen individueller Rechte ... und den materiell verstandenen Gedanken der Gleichheit vor dem Gesetz zu versöhnen“ (Abendroth, zit. SÖ 249). Es ergibt sich ein „Kontrastmodell zur bürgerlichen Öffentlichkeit, demzufolge die Leitung und Verwaltung aller Prozesse der gesellschaftlichen Reproduktion einer öffentlichen Meinungs- und Willensbildung der Staatsbürger unterworfen sind“ – das für Habermas damals nur das „Ziel einer Entwicklungsrichtung (fingierte)“ (SÖ 251). Seine Formulierung konnte an die sozialstaatliche Transformation der Grundrechte und die ‚Refeudalisierung‘ der Öffentlichkeit anknüpfen und diese im Sinne der liberalen Intentionen (der angeblich bei Kant schon vollständig theoretisierten Idee der Öffentlichkeit) weiterdenken:

„das Öffentlichkeitsgebot wird von den Staatsorganen auf alle staatsbezogen agierenden Organisationen ausgedehnt. Im Maße seine Verwirklichung würde anstelle eines nicht mehr intakten Publikums individuell verkehrender Privatleute ein Publikum der organisierten Privatleute treten. *Nur sie könnten unter heutigen Verhältnissen über die Kanäle der innerparteilichen und verbandsinternen Öffentlichkeit, und auf Grund der für den Verkehr der Organisationen mit dem Staat und untereinander in Kraft gesetzten Publizität, wirksam*

²⁰ ‚Universität in der Demokratie – Demokratisierung der Universität‘, zit. nach Habermas: *Protestbewegung und Hochschulreform*, Frankfurt am Main 1969, 123 f. – Ich habe diese Sätze als Student der Freien Universität Berlin 1967 auf deren Universitätstagen gehört und sie haben mich als politisch aktiven Studenten damals elektrisiert, weil sie unseren Bestrebungen für eine ‚Demokratisierung‘ der Universität eine unanfechtbare Rechtfertigung zu geben schienen. Die Folgen jener Bestrebungen haben freilich zur Zerstörung des öffentlichen Kapitals geführt, das in den internen Verfahrensweisen der traditionellen Universität lag, und die Institution unbeschränkter externen Eingriffen ausgeliefert, die sie schließlich zerstört, weil bis zur Unkenntlichkeit in eine reine Ausbildungs- und Aufbewahrungsanstalt zur Entlastung des Arbeitsmarktes verändert haben. – Zum Begriff eines ‚öffentlichen Kapitals‘ vgl. James Buchanan: *The Limits of Liberty - Between Anarchy and Leviathan*, Chicago UP 1975, 123-26.

an einem Prozess öffentlicher Kommunikation teilnehmen. An diesem hätte sich die Bildung politischer Kompromisse zu legitimieren.“ (SÖ 252)

Was an dieser Perspektive bestach, war, dass sie für die Gesellschaft, in der man als Leser lebte, eine Veränderbarkeit zum Positiven festhalten zu können versprach. Man muss nach 40 Jahren von ihr wohl sagen, was Habermas selbst in SÖ von den sozialistischen Kritiken der bürgerlichen Öffentlichkeit (von denen Planungs-Phantasien auch in die durch Abendroth inspirierte Perspektive Habermas' eingegangen sind) gesagt hat: „Die Dialektik der bürgerlichen Öffentlichkeit hat sich nicht so vollendet, wie sie ... antizipiert war.“ (SÖ 143) Denn was an den Schilderungen der Struktur der sozialstaatlich transformierten Gesellschaft in den §§ 16-22 beim wieder Lesen enorm bestürzt, ist, wie wenig sich geändert hat und wie aktuell die illusionslosen Beschreibungen nach wie vor sind.

Daher das eingangs schon formulierte Fazit: SÖ war ein großer Wurf, für dessen normativen Gehalt nur fälschlich deskriptive statt normativer Ansprüche erhoben wurden. Wenn ich heute auf meine seinerzeitige Begeisterung für SÖ als studentischer Leser zurückblicke, muss ich mir mangelnde kritische Distanz, mangelnden eigenen Gebrauch der Vernunft in den Fragen *Ist es plausibel, begründet, wahr?* vorwerfen. Ich bin nach der Maxime verfahren, die Kant als der Selbst-Aufklärung am hinderlichsten bezeichnet hat: „Ich habe nicht nötig zu denken, wenn ich nur bezahlen kann; andere werden das verdrießliche Geschäft schon übernehmen.“ (*Aufklärung* A 482)

© E.M. Lange 2006
revidiert 2016