

Nachruf auf Jürgen Habermas

Am 14. März verstarb im Alter von 96 Jahren Jürgen Habermas. Blickt man zurück, so sind da zunächst ein Erstaunen darüber und eine Bewunderung dafür, was Habermas in einem Leben geleistet hat. Er hinterlässt nicht nur ein umfangreiches akademisches Werk, es ist auch die weltweite Rezeption, es ist die stete und einflussreiche Beteiligung an öffentlichen Debatten und die Fähigkeit solche, zu initiieren, die überragend sind. Und so sehr man auch geneigt ist, der öffentlichen Würdigung als einem der bedeutendsten oder dem bedeutendstem „Philosophen und Soziologen“ zuzustimmen, wird man aus der Innensicht des Fachs zu einer vorsichtigeren Deutung kommen. In einem Fach, das die Soziologie weitgehend als eine empirische Wissenschaft versteht, fremdelte man verständlicherweise mit dem normativen Anspruch, mit dem das Werk verbunden ist. Als ich einmal in einer Konferenz zu Max Webers Grundbegriffen etwas zu Habermas' Deutung vortrug, meldete sich ein Teilnehmer mit der Bemerkung, Habermas – das sei ja normativ. Für ihn war die Sache damit erledigt. Und obwohl die von Habermas entwickelte Gesellschaftstheorie als empirische Analyse gelesen werden kann, lässt sich das Werk erst dann wirklich würdigen, wenn man es im Kontext der kritischen Theorie liest – einer eben zwar stets präsenten, aber auch skeptisch beäugten soziologischen Tradition. Habermas kann man dabei gar nicht hoch genug anrechnen, dass er die Grundfragen der kritischen Theorie stets ernst genommen hat: worin die die normativen Grundlagen einer kritischen Theorie der Gesellschaft bestehen können, und welche Konsequenzen diese für die Gesellschaftsanalyse haben müssten. Habermas unermüdlicher Beitrag zur Öffentlichkeit steht dabei unbestritten in einem engen Zusammenhang mit seiner Analyse eben dieser Grundlagen.

Öffentlichkeit ist bereits das Thema seiner Habilitationsschrift zum *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Im Übergang vom 17. zum 18. Jahrhundert bilde sich in Europa eine bürgerliche Öffentlichkeit heraus. In Kaffeehäusern und privaten Salons, nicht zuletzt getragen von Buch- und Zeitungswesen, finde sich ein rasonierendes Publikum und das Modell der dort stattfindenden Kommunikation bilde – wenn auch in sozial noch selektiver Form – ein Vorbild für einen öffentlichen Vernunftgebrauch, welcher idealerweise zur Herrschaftslegitimation beitrage. „Öffentlichkeit war, ihrer eigenen Idee zufolge, ein Prinzip der Demokratie“ (Habermas 1991: 323). Der Blüte eines solchen bürgerlichen Öffentlichkeitswesens folgte, so Habermas, rasch eine Transformation der Öffentlichkeit in eine vermachtete und entpolitisierte Form – eine pessimistische Deutung, von der Habermas später abrückte. 2022 nahm er das Thema in *Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik* erneut auf. Die Ausdehnung der Öffentlichkeit über die digitalen Medien wird einerseits als Potential einer Entgrenzung der Öffentlichkeit gewürdigt, andererseits drohe mit dem Verlust einer Filterfunktion durch die Qualitätspresse eine inhaltliche Verflachung und Fragmentierung der Öffentlichkeit.

Wie immer die historische Rekonstruktion und Analyse bewertet wird: Das Modell einer zwangslosen Deliberation aller potentiell betroffenen Personen bildet das normative Ideal in Habermas' Denken und wird es in verschiedenen Theoriestücken stets bleiben – ganz zentral in der Diskurstheorie der Wahrheit und der Richtigkeit. Die Diskurstheorie der Wahrheit besagte, dass die Wahrheit einer Aussage sich am Vorliegen eines Konsenses unter den Bedingungen einer idealen Sprechsituation bemesse. Die ideale Sprechsituation liege vor, wenn alle potentiell an einem Diskurs Beteiligten unabhängig von äußeren Zwängen zu einem Konsens gelangen könnten. Damit war der Gedanke einer unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft, wie sie in der Idee der bürgerlichen Öffentlichkeit bereits vorgezeichnet war, zugleich auch eine wahrheitsverbürgende Instanz. Die Idee einer idealen Sprechsituation wurde von Habermas zugleich als der Maßstab einer Kritik der Gesellschaft betrachtet. Allerdings folgten auf viele Kritiken auch massive Korrekturen, die Habermas dann selbst vornahm, die aber auch erhebliche Konsequenzen für die Bestimmung der normativen Grundlagen der Gesellschaftskritik mit sich brachten. Da die Bedingungen der idealen Sprechsituation nicht vollständig erreichbar sind, konnten sie letztlich nicht als Ziel einer gesellschaftlichen Ordnung gelten. Zudem stellte sich dann die Frage, ob die jeweils vorliegenden Konsense nicht unter einem steten Vorbehalt stehen mussten, denn ein erst ein finaler, aber nicht erreichbarer Konsens würde für die Berechtigung des Konsenses eintreten können. Aus der Sicht einer realistischen Wahrheitstheorie lag der von Peirce inspirierten Wahrheitsauffassung ohnehin ein kategorialer Fehler zugrunde. Nicht der Konsens über eine Aussage macht eine Aussage wahr, sondern es sollte Konsens über eine Aussage bestehen, sofern diese wahr ist. Aus der Sicht dieses Einwandes fallen Wahrheitskriterium und Konsens nicht zusammen, ja sie können es nicht einmal, wenn der Gedanke der Wahrheit eine regulierende Funktion im Erkenntnisprozess übernehmen soll. Habermas hat dieser Kritik später zugestimmt und es zeugt von intellektueller Größe, dass er entscheidende Einwände stets zur Kenntnis und auch ernst nahm.

Die konsenstheoretische Deutung von Wahrheit und Richtigkeit (also normativen Aussagen) legte die Auseinandersetzung mit erkenntnistheoretischen und methodologischen Fragen nahe, die sich in Habermas' Position im Positivismusstreit, vor allem aber in seiner Arbeit über *Erkenntnis und Interesse* niedergeschlagen haben. Habermas argumentierte in seinen Aufsätzen zum Positivismusstreit mit Karl R. Popper gegen Popper. Popper hatte in seinem Buch zur *Logik der Forschung* den Gedanken verworfen, dass es einen unmittelbaren – nicht durch Sprache oder Kategorien – vermittelten Zugang zu Realität geben könne. Wenn die Kategorien, mit denen wir die Wirklichkeit bestimmen, durch diese Realität nicht vollständig bestimmt sein können, dann bedarf es häufig einer Entscheidung darüber, unter welche Kategorie etwas überhaupt fällt. An dieser Stelle sieht Popper die Forschergemeinschaft als Instanz, die strittige Fragen klären muss. Habermas nimmt diesen Gedanken – den er auch bei Peirce findet – auf, um zu zeigen, an welcher Stelle Wertfragen (also solche, die aus der Sicht von Popper und Hans Albert nicht in den Begründungszusammenhang der Erfahrungswissenschaften fallen) in die

Wissenschaft hineinspielen können. Aus Habermas' Sicht unterläuft die Abhängigkeit vom Konsens der Forschergemeinschaft die strikte Trennung von Fragen des wissenschaftlichen Begründungszusammenhangs und der praktischen Interessen. „In letzter Instanz ist ... die Triftigkeit von Gesetzhypothesen und erfahrungswissenschaftlichen Theorien im ganzen auf Kriterien einer Art von Handlungserfolg bezogen, der sich in dem von Anbeginn intersubjektiven Zusammenhang arbeitender Gruppen sozial eingespielt hat“ (Habermas 1985: 38).

Die konstruktivistische Grundeinsicht, dass die Realität nie unvermittelt erscheint, sondern in begrifflich und kategorial vorgedachten Schemata, wird Habermas stets hochhalten und gegen ein szientistisches Weltbild in Stellung bringen. Aber obwohl er diese Einsicht mit den zu Unrecht als Positivisten geschmähten kritischen Rationalisten teilt, lehnen diese es ab, daraus den Schluss zu ziehen, dass Wertfragen und erfahrungswissenschaftlich bearbeitbare Frage nicht eindeutig zu trennen seien. Habermas' Verhältnis zu dieser Frage erweist sich durchaus als mehrdeutiger als gedacht. Zum einen ist da die von ihm selbst vertretene These der Rollentrennung von Wissenschaft und staatsbürgerlicher Stellungnahme zu politischen Fragen. Zum anderen differenziert er entsprechende Wissenschaften. In *Erkenntnis und Interesse* unterschied er drei Typen von Wissenschaften. Theoretische Wissenschaften sind zwar aus seiner Sicht von einem praktischen Interesse gekennzeichnet, der Verfügung über die Natur, unterscheiden sich durch ihren Gegenstandsbezug aber dennoch von praktischen Wissenschaften und schließlich von einem dritten Typus, den Habermas beiden hinzufügt, den kritischen Wissenschaften. Diese folgten einer Logik, welche Habermas im Anschluss an Arbeiten von Arnulf Lorenzer an der Freud'schen Psychoanalyse ablesen möchte. Hier bemesse sich der Erfolg an der Aufhebung von Verdrängungen und belegt werden könne dieser erst durch die Zustimmung der Analysierten, dass die Mechanismen der Verdrängung zutreffend durchschaut worden seien. Nicht nur als Kritik einer Begrenzung der theoretischen Wissenschaft, sondern auch als Kritik an der hermeneutischen Tradition verstand Habermas diese Ergänzung. Aus der Sicht von Habermas kann die Hermeneutik keinen Zugang zu einer ideologiekritischen Perspektive gewinnen, die systematische Verzerrungen von Interpretationen zu durchschauen erlaubt.

Liest man Habermas' dann erfolgte Verabschiedung von dem in *Erkenntnis und Interesse* verfolgten Programm vor dem Hintergrund der Frage nach den Grundlagen einer kritischen Theorie der Gesellschaft, kann man ihren Stellenwert kaum hoch genug einschätzen. Habermas stimmt nämlich Hans-Georg Gadamer an einem entscheidenden Punkt zu: Die Gesellschaft im Ganzen lässt sich nicht auf die Couch legen, weil Verständigung im Regelfall an die gleichberechtigte Beziehung von Gesprächspartnern gebunden ist. Wenn aber die Ausnahme zur Regel werde, breche die Basis, auf der Verständigung beruht, zusammen. Es zeugt von intellektueller Konsequenz, dass Habermas dem recht gibt und damit diesen Pfad einer Begründung des Verfahrens kritischer Theorie verlässt. In jüngerer Zeit hat Robin Celikates Habermas' Modell allerdings wieder aufgegriffen. Teilt man die Prämisse der Gadamer'schen

Kritik, dass im Prozess einer Verständigung nicht davon ausgegangen werden kann, dass Gesprächsteilnehmer einem grundsätzlich verzerrten Selbstbild folgen, dann wird Kritik gar nicht anders können, als an diesen Selbstdeutungen anzusetzen. Für die kritische Theorie bleibt das, wie sich an den Arbeiten der jüngeren Vertreterinnen und Vertreter der kritischen Theorie ablesen lässt, bis heute eine zentrale Frage: Kann eine „interne“ Kritik, die an diesen Selbstdeutungen ansetzt, hinreichend für eine kritische Theorie der Gesellschaft sein, oder muss und kann sie durch eine stärkere Form der Kritik ergänzt werden (vgl. Jaeggi 2010)?

Habermas konnte den erkenntnistheoretischen Weg einer Fundierung der kritischen Theorie auch deswegen aufgeben, weil er bereits einen anderen Weg ins Auge gefasst hatte, mit dem er aber immer noch an seiner Grundthese aus der Frankfurter Antrittsvorlesung festhalten konnte: „Das Interesse an Mündigkeit schwebt nicht bloß vor, es kann apriori eingesehen werden. Das, was uns aus der Natur heraushebt, ist nämlich der einzige Sachverhalt, den wir seiner Natur nach kennen können: *die Sprache*. Mit ihrer Struktur ist Mündigkeit *für uns* gesetzt. Mit dem ersten Satz ist die Intention eines allgemeinen und ungezwungenen Konsensus unmißverständlich ausgesprochen“ (Habermas 1969: 163).

Auf die Erkenntnistheorie folgt nun der Schritt zu einer bestimmten Form der Sprachanalyse, eines Programms, das Habermas als Universalpragmatik bezeichnete: Ziel der Universalpragmatik sei es, „das fundamentale Regelsystem [zu] beschreiben, das erwachsene Sprecher beherrschen, soweit sie die *Bedingungen für eine glückliche Verwendung von Sätzen in Äußerungen* erfüllen können – gleichviel welcher Einzelsprache die Sätze angehören und in welche zufälligen Kontexte die Äußerungen jeweils eingebettet sind“ (Habermas 1989: 387).

Ausbuchstabiert wird dann dasjenige, was bis heute zum Standardwissen über Habermas Sprach- und Handlungstheorie gehört, die Elemente der Bühler'schen Sprachtheorie einerseits und der Sprechakttheorie von John L. Austin und John R. Searle andererseits synthetisiert. Sprachliche Äußerungen beziehen sich auf drei „Welten“, eine objektive, eine soziale und eine subjektive. Diesen entsprechen drei Sprechaktklassen: konstative, regulative und expressive Sprechakte, in denen mittels illokutionärer Indikatoren (wie: „Ich behaupte, dass ...“, „Ich fordere (dich/Sie) dazu auf, ...“ und „Ich gestehe, dass ...“) jeweils ein spezifischer Geltungsanspruch hervorgehoben wird: dass das Gesagte wahr ist, dass es richtig (normativ angemessen), und dass es wahrhaftig ist. Dies ist die sprachanalytische Basis des Hauptwerks, der *Theorie des kommunikativen Handelns*. Habermas verbindet die Sprechaktklassifikation mit einer Reihe von Annahmen, die zudem in den Kontext einer Theorie der Gesellschaftsentwicklung gestellt werden. Kommunikatives Handeln ist ein solches, in dem sich Sprecher auf der Basis der drei Geltungsansprüche verständigen – und zwar auch dann aller drei, wenn sie nur einen Aspekt hervorheben. Dieser Mehrstrahligkeit der Verständigung entsprechen nach Habermas verschiedene Rationalitätsdimensionen. Diesen seien in der soziologischen Theorie entsprechende Konzeptionen zuzuordnen: dem Bezug auf die objektive Welt und auf andere Menschen, sofern sie nur unter zweckrationalen Gesichtspunkten

betrachtet werden, die Weber'sche Handlungstheorie (zumindest in einer Lesart) und die Rational Choice-Tradition, dem Bezug auf die soziale Welt das normative Paradigma wie bei Talcott Parsons und schließlich die expressive Dimension in den Theorien der Selbstdarstellung wie bei Goffman. Aus der Sicht des kommunikativen Handelns stellen diese Traditionen bestimmte Perspektiven dar, die aber jeweils als Verkürzungen einer umfassenden kommunikativen Rationalität verstanden werden müssten. Ein Kontrast wird von Habermas besonders herausgestellt: der zwischen strategischem und kommunikativem Handeln. Im strategischen Handeln verfolgten Sprechende ihre Ziele im Eigeninteresse, ohne die Berücksichtigung normativer und expressiver Aspekte und ohne die Bereitschaft, sich im Falle einer Kritik auf einen Diskurs über die jeweils hervorgehobenen und implizierten Geltungsansprüche einzulassen. Im Gegensatz dazu nähmen im kommunikativen Handeln die Beteiligten alle Geltungsansprüche und die mit ihnen verbundenen Ansprüche ernst. Auf diese Weise vollziehe sich im kommunikativen Handeln sprachliche Verständigung auf der Basis von Ja- oder Nein-Stellungnahmen. Im Falle der Zustimmung schließt sich der Handlungsvollzug an, im Falle einer Nein-Stellungnahme kommt es zu einer diskursiven Klärung des oder der strittigen Ansprüche. Die für die Frage nach den normativen Grundlagen zentrale These von Habermas lautete, dass es sich beim kommunikativen Handeln um den „Originalmodus“ der sprachlichen Verständigung handle und beim strategischen Handeln um eine Form der Interaktion, die darauf beruht, dass die Sprechenden ihre Intention verbergen müssen. Habermas versuchte dies mit der These zu belegen, dass illokutionäre Indikatoren die Intention der Sprechenden anzeigen, sich kommunikativ zu verhalten. Strategisches Handeln könne dann nur über den Verstoß gegen diese in den Indikatoren angezeigte Intention vollzogen werden, also als Täuschung. Vielfach wurden die Grenzen des Modells diskutiert. Viele Formen des Sprechens entsprechen diesem Modell nicht, so Ironie, Anspielungen, spielerische Verwendungen der Sprache etc. Zentral für die Frage nach den normativen Grundlagen der Theorie war aber der von Erling Skjei und Rolf Zimmermann geäußerte Einwand, dass es offen strategische Äußerungen gibt, welche eine strategische Intention markieren, ohne dass zugleich eine kommunikative Intention der Sprechenden Person damit verbunden ist. Der Bankräuber, der mit vorgehaltener Pistole äußert: „Ich fordere Sie auf, mir das Geld aus der Kasse zu geben“, gibt seine Intention semantisch offen zu erkennen, eine Bereitschaft zur kommunikativen Klärung des damit verbundenen oder nicht-verbundenen normativen Anspruchs ist aber nicht zu erkennen. Habermas hat diesen Einwand akzeptiert und anerkannt, dass diese „einfachen“ Imperative den anspruchsvollen Bedingungen des „starken“ kommunikativen Handlungsbegriffs nicht genügen. Angesichts des mit der These vom Originalmodus verbundenen Anspruchs lässt sich die Reichweite dieser Revision kaum unterschätzen: Die Verpflichtung auf ein kommunikatives Handeln liegt dann eben nicht in der Struktur der Sprache, sondern in dem Willen, sich kommunikativ zu verhalten.

In der *Theorie des kommunikativen Handelns* wird, wie gesagt, die Idee der kommunikativen Rationalität zugleich für die Analyse der gesellschaftlichen Entwicklung genutzt. Ganz im

Sinne einer Differenzierungstheorie wie sie bereits bei Weber zu finden war, begreift Habermas den Prozess der Modernisierung als ein Heraustreten der unterschiedlichen Rationalitätsdimensionen. Der sprachtheoretischen Unterscheidung gesellt Habermas die gesellschaftstheoretische von Lebenswelt und System zu. Lebenswelt bilde einen Komplementärbegriff zum kommunikativen Handeln und bezeichne die nie vollständig einholbaren, aber tragenden Hintergründe des kommunikativen Handelns, systemische Integration hingegen bezeichne Formen gesellschaftlicher Integration, die sich unabhängig von den Intentionen der Beteiligten eigenständig reproduzieren könnten. Der Prozess gesellschaftlicher Entwicklung lasse sich als Ausdifferenzierung systemischer Bereiche aus einer zunächst lebensweltlich verfassten Sozialität verstehen. Mit diesem Prozess gehe zudem eine Rationalisierung der Lebenswelt einher. Zugleich – und das nimmt die spätere Auseinandersetzung mit der Religion bereits voraus – liest er im Anschluss an Émile Durkheim die Rationalisierung als eine Versprachlichung des Sakralen: „Soweit der sakrale Bereich für die Gesellschaft konstitutiv gewesen ist, treten freilich weder Wissenschaft noch Kunst das Erbe der Religion an; allein die zur Diskursethik entfaltete, kommunikativ verflüssigte Moral kann in dieser Hinsicht die Autorität des Heiligen substituieren“ (1987: 140).

Ausgehend von der Unterscheidung beider Formen sozialer Integration formulierte Habermas eine Krisentheorie der modernen Gesellschaft. Dysfunktional werde soziale Integration erst dann, wenn genuin lebensweltliche Bereiche, die Privatsphäre und die Öffentlichkeit, durch systemische Bereiche, den Markt und die bürokratische Verwaltung, „kolonialisiert“ würden, lebensweltlichen Bereichen also eine ihnen fremde Reproduktionslogik auferlegten. Die Reaktion auf eine strikte Unterscheidung von Lebenswelt und System blieb allerdings verhalten. Einerseits erzeuge die Unterscheidung die Fiktion lebensweltlicher Bereiche, die frei von Machtbeziehungen seien, und andererseits die Fiktion dem kommunikativen Handeln entzogener Bereiche wirtschaftlichen und staatlichen Handelns, so die Kritik von Axel Honneth und anderen. Anklang finden konnte die Idee der Kolonialisierung allerdings in jenen Analysen, welche die kapitalistische Durchdringung insbesondere der Wissenschaft diagnostizierten. Apropos Kapitalismuskritik: Hatte bereits die frühe kritische Theorie zentrale Marx'sche Annahmen verworfen, wie die geschichtsphilosophische Aufladung der Kapitalismuskritik, die Annahme einer revolutionären Arbeiterklasse oder die These einer allein ökonomisch bedingten Selbstwidersprüchlichkeit des Kapitalismus, so musste aus marxistischer Kritik Habermas' Deutung eines sich selbst organisierten Marktgeschehens, das unproblematisch sein könne, als ein weiterer Rückschritt einer kapitalismuskritischen Haltung gesehen werden. Schon Habermas' früh getroffene Unterscheidung zwischen Interaktion und Arbeit verlegte die emanzipatorische Dimension des Sozialen aus der Sicht orthodoxerer Linker zu Unrecht aus dem Bereich der Produktionssphäre. Aus Habermas' Sicht bleibt zwar stets eine Spannung zwischen Demokratie und Kapitalismus und seine Analyse folgte der von Klaus Offe, dass diese Spannung sich daraus ergibt, dass staatliches Handeln im Spätkapitalismus sowohl den Anforderungen an wirtschaftliche Rentabilität als auch den Ansprüchen auf

wohlfahrtsstaatliche Absicherung Genüge tun müsse, aber ausgeschlossen blieb dabei eine Versöhnung beider nicht.

Die *Theorie des kommunikativen Handelns* stellt zweifellos den Höhepunkt des Habermas'schen Beitrags zur Soziologie und zur soziologischen Theorie dar. Unglaublich schnell setzt eine umfassende Rezeption des Werkes ein und die Theorie wird rasch in den entsprechenden Lehrbüchern kanonisiert. Beeindruckend war Habermas' Fähigkeit, verschiedenste Traditionen des soziologischen Denkens aufzunehmen und diese zu synthetisieren. Gleichzeitig drohte sich Habermas in der Synthese zwischen die Stühle zu setzen. Handlungstheoretiker beispielsweise konnten mit der Aufnahme systemtheoretischer Überlegungen wenig anfangen. Auch wenn sich hier durchaus noch Gleichgesinnte finden ließen, konnten die Grundlagen handlungs- und systemtheoretischer Überlegungen äußerst schlecht integriert werden. Aus der systemtheoretischen Sicht galt das noch mehr – ein gemeinsamer Nenner des Kommunikationsbegriffs Habermas'scher und Luhmann'scher Provenienz war und ist nicht zu finden.

Habermas wendete sich nach der *Theorie des kommunikativen Handelns* anderen Schwerpunkten zu. In der philosophischen Debatte geht es Habermas darum, nicht nur die Abgrenzung gegenüber der Metaphysik hochzuhalten, sondern auch gegenüber vernunftkritischen Positionen (so in *Der philosophische Diskurs der Moderne*). Die grundlegende Argumentationsstrategie ist mit den Arbeiten zur Sprachphilosophie schon vorbereitet und bildet seither die Folie, auf welcher der philosophische Diskurs im Ganzen von Habermas betrachtet wird. Metaphysik, Bewusstseinsphilosophie und radikale Vernunftkritik könnten dann überwunden werden, wenn die linguistische Wende ernst genommen werde. Das Paradigma kommunikativer Vernunft ermögliche die Formulierung eines nicht mehr metaphysisch oder transzendental abgesicherten Vernunftdenkens. In diese Interpretation fügt Habermas im Spätwerk *Auch eine Geschichte der Philosophie* seine Deutung der Religion ein. Die Religion habe – bis zur innertheologisch und philosophisch vollzogenen Trennung von Glauben und Wissen – moralisch unbedingte Verpflichtungen in einem Weltbild verankern können, welches das moralisch richtige Handeln mit dem Versprechen auf eine „rettende Gerechtigkeit“ versöhnte. Zwei Wege stünden in der Philosophie anschließend offen: eine Naturalisierung des Moralischen, die Vernunftansprüche verabschiede, oder das kommunikationstheoretisch gestützte post-metaphysische Denken, in dem zwar der Gedanke an eine rettende und damit letztlich ausgleichende Gerechtigkeit aufgegeben werden müsse, die es aber erlaube, an der Idee einer begründungsfähigen, mit wahrheitsanalogen Ansprüchen verbundenen Moral festzuhalten.

Neben der Hinwendung zu den philosophischen Grundfragen ist auch das nächste „Hauptwerk“ von Habermas nach der *Theorie des kommunikativen Handelns*, nämlich *Faktizität und Geltung*, ebenfalls kein Beitrag zur soziologischen Theorie im engeren Sinne mehr, sondern ein Beitrag zur politischen Theorie und zur Rechtstheorie. *Faktizität und Geltung* lässt sich nicht

zuletzt als Resultat einer Selbstreflexion lesen. Habermas geht weiterhin davon aus, dass dem Konsensprinzip eine zentrale Rolle bei der Legitimation sozialer Ordnung zukommt. Aber eine Reihe von Differenzierungen findet sich nun. Erstens: Die Legitimation der Rechtsordnung liegt nicht nur nicht nur in einem Konsens der vom Recht Betroffenen, sondern auch in grundlegenden Menschenrechten. Zwischen beiden, so Habermas, liege ein wechselseitiger Begründungszusammenhang vor – der unterstellte Gegensatz zwischen den individualistischen und den kollektivistischen (bei Jean-Jacques Rousseau und Georg Wilhelm Friedrich Hegel) Begründungsstrukturen legitimer Ordnung soll so aufgehoben werden. Zweitens: Im Anschluss an Immanuel Kant ermögliche das Rechtsprinzip im Gegensatz zum Moralprinzip die Freisetzung von legitimen strategischem Handeln, die keine Konsensorientierung der Beteiligten voraussetze. Drittens: Mit der Rechtsordnung rücken die staatlichen Institutionen in ein verändertes Licht. In einem demokratisch verfassten Gemeinwesen können sie als Garanten der grundlegenden Rechte der Staatsbürger betrachtet werden. An dieser Stelle kehrt das Prinzip der Öffentlichkeit erneut zurück: Öffentlichkeit wird als eine Arena betrachtet, welche als korrigierender Mechanismus gegenüber staatlichen Institutionen gesehen wird. Die in der Öffentlichkeit ausgeübte kommunikative Macht könne zu legitimer Macht aber nur dann werden, wenn sie durch den Filter der institutionalisierten Verfahren hindurchgehe. Die Institutionen selbst werden nun zu Trägern der Vernunft – eine These, die Habermas in seinem letzten großen Werk erneut vertreten wird. Dass Habermas seit *Faktizität und Geltung* häufiger als Staatsphilosoph gesehen wird, verwundert vor diesem Hintergrund nicht.

Zurecht ist Habermas' Werk aus dem Gegensatz von Kantianismus und Hegelianismus gelesen worden. Dass dieses Motiv immer stärker Habermas' eigene Positionierung bestimmt, hängt auch damit zusammen, dass in der Moraltheorie und der politischen Theorie in den 1980er Jahren der Kommunitarismus zu einer vieldiskutierten Position avancierte. Normative Fragen, so die kommunitaristische Herausforderung, seien nicht durch die Annahme universell geltender Menschenrechte zu begründen, sondern aus dem Ethos eines Gemeinwesens. Häufig bemerkte Ambivalenzen in Habermas' Werk lassen sich auch aus der Konfrontation mit dieser Herausforderung lesen. Habermas Kritik der Metaphysik und der der mit ihr verbundene Begründungsanspruch – Stichwort post-metaphysisches Denken – ließen sich mit der kommunitaristischen Perspektive in Einklang bringen, ebenso wie die Zurückweisung einer individualistischen Moralbegründung. Welche Rolle spielten dann aber die vorfindbaren Lebensformen in einer Moraltheorie? Vor allem aber: Wie lässt sich das Faktum verschiedener Lebensformen mit dem unterstellten Universalismus einer Moraltheorie vereinbaren? Habermas stimmte Hegels Einwand gegen Kant zu: Moralität erfordere nicht nur ein Prinzip, sondern wie Habermas sagen wird, „entgegenkommende Lebensformen“. Der auch im letzten großen Werk wiederholte Befund: Kant scheitere daran, dass er nicht begründen könne, wie das aus reiner Vernunft abgeleitete Moralprinzip Menschen zum moralischen Handeln motivieren könne. Auf den ersten Blick lässt sich dieser, aus Habermas Sicht berechtigte Einwand, entkräften, sofern Begründung und Motivation getrennt betrachtet werden. Während eine

Begründung aus reiner Vernunft erfolge, erfordere Motivation zur Moral eine anderswo zu findende Quelle. Aber kann das überzeugen? Bei Habermas findet sich ein gewisses Schwanken. Einerseits bleibt weiterhin ein Vernunftpathos, das scheinbar durch das Motivationsproblem unberührt bleiben kann. Nicht zuletzt ist es der mit dem Kantischen Modell verbundene Universalismus, den Habermas nicht opfern möchte. Andererseits lässt sich dies schwerlich nicht mit der von Habermas begrüßten Detranszendentalisierung in Einklang bringen. „Im linguistischen Paradigma sprachlicher Vergesellschaftung wird die aus intelligibler Höhe herabgestiegene und aus ihrem transzendentalen Panzer herausgetretene subjektive Vernunft als eine *organisch verkörperte*, in der *historischen Zeit* und im *sozialen Raum* *situierte* geistige Tätigkeit begriffen. (...) ‚Vergesellschaftung‘ heißt, dass die Subjekte zu Teilnehmern an Kommunikations- und zu Mitgliedern von Kooperationsgemeinschaften sozialisiert worden sind. Gleichzeitig behalten sie aber etwas Wesentliches vom Erbe des transzendentalen Ich: die Lernfähigkeit von welterschließenden und Hypothesen entwerfenden Intelligenzen sowie die Spontaneität vernunftgeleitet und frei handelnder Subjekte...“ (Habermas 2022: 373). Warum sollte dieses Erbe aber notwendig beibehalten werden, wenn es sich um eine historische Gestalt handelt? Was verbürgt, dass das, was jeweils als vernunftgeleitet gelten kann, mehr ist, als ein spezifisches Selbstverständnis einer situierten Lebensform? Habermas hatte dies in seiner Debatte mit Richard Rorty bestritten. Rorty warf Habermas vor, dass dieser nicht nur unsere Form der Gesellschaftsordnung als die für uns beste darstellt, sondern dies gleichzeitig mit der These verbindet, in ihr schlugen sich universell gültige und daher vernünftige Normen nieder. Für Rorty zeichnet sich der demokratische Rechtsstaat hingegen nicht dadurch aus, dass er als universell gültig gelten kann, sondern darin, dass er die von uns bejahte Lebensform ist. Diese Bejahung sei durchaus die Folge moralischer Fortschritte, wie sie sich in der Abschaffung der Sklaverei, der Demokratisierung oder der Gleichberechtigung der Geschlechter zeigten. Für Rorty ergab sich dieser moralische Fortschritt aber aus Erfahrungen des Umgangs miteinander und nicht durch den Rekurs auf eine gemeinsame menschliche Natur und Vernunft. Eine demonstrierbare Überlegenheit oder universelle Geltung einer bestimmten gesellschaftlichen Ordnung hielt Rorty entsprechend für eine Fehlannahme. Habermas war das zu wenig. In der Vernunft selber sollte eine Begründung dafür zu finden sein, was eine richtige von einer falschen Lebensform unterscheidet. Liest man vor diesem Hintergrund Habermas‘ Spätwerk, so fällt allerdings die Annäherung an Rortys Perspektive auf (vgl. Habermas 2022: 788ff.). Eine abschließende Einlösung von moralischen Grundsätzen – so Habermas in konsequenter Fortsetzung der eigenen Kritik an der Diskurstheorie – könne es nur in einer unbestimmten Zukunft geben. Wie moralische Konflikte jeweils gelöst werden können, dafür bietet die semantisch unbestimmte Idee der Gerechtigkeit kein hinreichendes Kriterium. Letztlich bemessen sich moralische Lernprozesse an Erfahrungen im Umgang mit anderen Personen. So „scheitern wir in Konflikten über ungerechte Verhältnisse oder Verhaltensweisen am *Widerspruch* von anderen Personen, die ihre Interessen in ... normativen Regelungen nicht hinreichend berücksichtigt finden. (...)

Dann ermöglicht nur die *reziproke Übernahme der Perspektive der jeweils Anderen* jenen Abstraktionsschritt zur Herausbildung und normativen Befriedigung eines *verallgemeinerten* Interesses, das die Beteiligten sodann im Lichte gemeinsamer Wertorientierungen akzeptieren könnten, weil sie darin ihre eigenen Interessen, wenigstens *for the time being*, aufgehoben finden“ (Habermas 2022: 790).

Endet, so fragt Honneth in seinem Nachruf auf Habermas, mit dessen Tod auch das „Fortleben der Kritischen Theorie“? Vermutlich nicht. Ein Ende der kritischen Theorie wäre nur dann abzusehen, wenn sie die selbstgewählte Begründungslast, einen Maßstab der Kritik der Gesellschaft jenseits der jeweiligen Selbstverständnisse der Menschen zu etablieren, aufgeben würde. Manche haben das bereits getan. So schreibt Hartmut Rosa: „Woran mißt sie [die Soziologie, J.G.] potentielle ‚Pathologien‘, also soziale Zustände, die unvermeidlich menschliches Leiden zur Folge haben? Um die Antwort abzukürzen: Die Geschichte der normativen Theorien [...] hat gezeigt, dass sie es nicht weiß; die Soziologie verfügt über keine ahistorischen, universellen oder transkulturellen Maßstäbe, die sie ihrer Arbeit einfach zugrunde legen könnte“ (Rosa 2009: 27). Ob sich nach Habermas solche Maßstäbe noch formulieren lassen, diese Frage wird diejenigen, die sich weiterhin einer Kritischen Theorie verpflichtet fühlen, gewiss nicht ruhen lassen.

Nicht nur als kritischer Theoretiker hat Habermas die soziologische Theorie wesentlich bereichert. Das gilt insbesondere für die Theorien der Gesellschaft, der gesellschaftlichen Entwicklung und der Modernisierung. Einflussreich war seine zunächst gewählte Verbindung des Themas der sozialen Evolution mit einer sozialtheoretisch gewendeten Lerntheorie im Anschluss an Jean Piaget und Lawrence Kohlberg. Mit den Themen der Differenzierung und Rationalisierung der Gesellschaft traf Habermas zudem auf die ähnlich angelegten Unternehmungen von Richard Münch und von Wolfgang Schluchter. Unter Druck geriet diese Perspektive allerdings nicht nur durch den schon erwähnten Kommunitarismus, sondern auch durch den ebenfalls in den 1980er Jahren einsetzenden Diskurs um die Postmoderne. Ein noch modernisierungstheoretisch geprägtes Rationalisierungsdenken schien nun verdächtig, und es ist sicherlich nicht unzutreffend zu konstatieren, dass der Versuch, den Vernunftoptimismus, den Habermas gegen die Postmodernen stellte, zu retten, der Soziologie im Anschluss an die entsprechenden Debatten eher verloren gegangen ist. Wie steht es heute um Anschlussstellen für eine Fortsetzung der soziologischen Rezeption von Habermas? In der Linie der Lebensweltanalyse wird das Projekt von Habermas beispielsweise in Arbeiten von Joachim Renn zu einer makroanalytischen Tiefenhermeneutik fortgesetzt. Diese setzt nicht zuletzt an einer von Habermas vernachlässigten Schwierigkeit der Lebensweltanalyse an. Die Lebenswelt soll einerseits den tragenden Hintergrund kommunikativer Prozesse bilden, andererseits widersetzt sich dieser Hintergrund zumindest in Teilen stets einer Thematisierung. Das stellt nicht nur für die Rationalisierungsthese, sondern auch für die Frage nach einem methodisch zuverlässigen Verfahren des Zugangs zum Unthematischen eine zentrale Herausforderung dar.

Habermas' Ideal deliberativer fand naheliegender Weise Eingang in empirische Analysen zu politischen Diskursen (für die Soziologie vgl. insbesondere die Arbeiten von Jürgen Gerhards). Für eine weitere empirisch-theoretische Beschäftigung mit Habermas' Werk liegt hier ein sinnvoller Ansatzpunkt vor (vgl. neuerdings die Arbeiten von Fabian Anicker). Interessant ist nicht nur die Präsenz strategischer Momente und einer möglichen Pluralität von Rechtfertigungsordnungen (Luc Boltanski und Laurent Thévenot), sondern auch die damit zusammenhängende Frage, ob Habermas' strikte Trennung von Gerechtigkeit und Vorstellungen des guten Lebens kontrolliert rückgängig gemacht werden müsste, um gesellschaftliche Konfliktstrukturen zutreffend identifizieren zu können. Verbinden lässt sich dies mit einem Thema, das ebenfalls die Habermas-Rezeption prägte und das um den Begriff der Anerkennung kreiste. Nicht zuletzt auch eine früh von Albrecht Wellmer und Ernst Tugendhat geäußerte Kritik an Habermas' Moraltheorie lässt sich hier aufnehmen, dass diese nämlich übersehe, dass moralische Forderungen sich nicht (oder zumindest nicht nur) auf Verpflichtungen gegenüber Argumenten, sondern auf Verpflichtungen gegenüber Personen beziehen. Zu welchen moralischen Ordnungen dies „for the time being“ führt, dieser Fragestellung (verfolgt zum Beispiel vom Frankfurter Forschungszentrum zu „normative orders“) wird sich auch die Soziologie weiterhin nicht entziehen können.

- Habermas, Jürgen 1969: Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen 1985: Zur Logik der Sozialwissenschaften. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen 1987: Theorie des kommunikativen Handelns. Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft (4. Auflage). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen 1989: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns (3. Auflage). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen 1991: Strukturwandel der Öffentlichkeit. Mit einem Vorwort zur Neuauflage 1990 (2. Auflage). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen 2022: Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen. Berlin: Suhrkamp.
- Jaeggi, Rahel 2010: Der Standpunkt der Kritischen Theorie. Überlegungen zum Objektivitätsanspruch Kritischer Theorie. In Gert Albert / Steffen Sigmund (Hg.), Soziologische Theorie kontrovers. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 478-493.
- Rosa, Hartmut 2009: Kritik der Zeitverhältnisse. Beschleunigung und Entfremdung als Schlüsselbegriffe der Sozialkritik. In Rahel Jaeggi / Tilo Wesche (Hg.), Was ist Kritik? Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 23-54.