

# Staatsphilosoph Habermas

## Von der kommunikationstheoretischen Bewältigung der Vergangenheit zur historischen Mission der Berliner Republik

JOACHIM WURST

„Spiegel: Bisher, so formulierte einmal Ihr Freund Habermas, hat sich Ihre Dialektik an den ‚schwärzesten Stellen‘ der Resignation, dem ‚destruktiven Sog des Todestriebes‘, überlassen.

Adorno: Ich würde eher sagen, daß der krampfhaft Hang zum Positiven aus dem Todestrieb kommt.“

Adorno, GS 20.1, S. 408

„Fast ein Staatsphilosoph“ sei der Preisträger, so Joschka Fischer anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels an Jürgen Habermas, die im Herbst 2001, wenige Wochen nach dem 11. September, stattfand. Sei es, um letzte Zweifel auszuräumen, die ihm zugedachte Rolle könnte eine Nummer zu groß sein, sei es, um Gerhard Schröders auf dessen Begegnung mit Martin Walser bezogenes Diktum aufs Neue zu bestätigen, dass nämlich Schriftsteller sagen dürften, was dem Kanzler verwehrt bleibe: Niemand hat seit Beginn des amerikanischen *War on Terror* markiger und schärfer formuliert, worin die historische Mission der Berliner Republik besteht; niemand hatte bis dato im gleichen Maße den Mut, den historischen Ort des vereinten Deutschland als einen Zustand *nach der Aufarbeitung* kenntlich zu machen; keiner hat dem eben erst geborenen avantgardistischen, deutsch-französischen Kerneuropa eindringlicher ins Stammbuch geschrieben, dass es seine Identität allein in strikter Abgrenzung vom amerikanischen Imperium gewinnen könne - und müsse - als der „Adorno-Schüler“ Jürgen Habermas.

Bestand die Sensation im „Adorno-Jahr 2003“ in der „Entdeckung“, will heißen: der genüsslichen Entlarvung des „privaten Adorno“, der doch bis dato vor allem als der „spröde Autor der ‚Negativen Dialektik‘“ und als das „moralische Gewissen der Nachkriegszeit“ (*Stern*), bzw. als das „Gewissen der Nation“ (*Spiegel*) galt, so ist an Habermas’ runden Geburtstagen, oder dann, wenn ihm gerade wieder einmal einer von scheinbar unzähligen Preisen verliehen worden ist, stets unisono davon die Rede, dass derzeit kein anderer lebender deutscher Denker weltweit solchen Ruhm genieße. Bei der in der Regel daran sich anschließenden Aufzählung der Verdienste des Jubilars - oder frisch gekürten Preisträgers - darf freilich sein spezifisches Bemühen um die „kritische Aufarbeitung“ der nationalen Vergangenheit niemals fehlen. Und tatsächlich darf die Partei, für die Jürgen Habermas federführend verantwortlich zeichnete, für sich in Anspruch nehmen, den Mitte der 80er Jahre ausgetragenen „Historikerstreit“ schon längst für sich entschieden zu haben. Dass er nicht nur damals gegen die von Helmut Kohl ausgerufene „geistig-moralische Wende“ publizistisch Sturm gelaufen ist, sondern die nicht zuletzt von ihm selbst skizzierten Lehren aus der Geschichte unterdessen zum Standard-Vokabular staatspolitischer Praxis avanciert sind, nehmen ihm heute auch Konservative nicht mehr übel.

Wenn im Folgenden schlaglichtartig der Weg skizziert wird, den das Denken des Publizisten Habermas in den letzten Jahrzehnten zurückgelegt hat, so nicht nur deshalb, weil dieser Weg schließlich ins hochoffizielle Selbstver-

ständnis der Nation mündet, sondern weil er zudem eine politische Bewegung begleitet, die von den studentischen Unruhen der späten 60er Jahre hinauf auf die Regierungsbänke der Berliner Republik



Theoretiker der Berliner Republik:  
Jürgen Habermas

führt und von der noch gar nicht auszumachen ist, wo und wie sie enden wird. Etwas älter als die „68er“ und damals schon Professor, war und ist Habermas gleichwohl *der* Vordenker des politischen Generationenwechsels zur Erneuerung der nationalen Sache. Wer nur irgendwann sich zum Dabeisein entschloss, der hatte bloß noch dem bewaffneten Kampf abzuschwören, wenigstens aber auf Methoden des zivilen Ungehorsams umzu-

stellen und das jeweils aktuellste Bändchen der „Kleinen politischen Schriften“ aus der *edition suhrkamp* zur Hand zu nehmen. Darin fand sich alles, was man wissen musste. Es ist kein Zufall, dass eben Habermas im Jahre 1979 zum Herausgeber des 1000. Bandes dieser Edition erkoren wurde, in dem die entscheidenden „Stichworte zur ‚Geistigen Situation der Zeit‘“, so der Titel, versammelt waren und in dem als erster unter der Sparte *Die nationale Frage, wiederaufgelegt* kein geringerer als Martin Walser stellvertretend für viele raunen durfte: „Wenn wir Auschwitz bewältigen könnten, könnten wir uns wieder nationalen Aufgaben zuwenden.“ (Walser 1982, S. 48) Aufzuzeigen, wie korrektes Bewältigen geht, blieb jedoch dem Herausgeber vorbehalten, der im Laufe der Zeit nach und nach herausfinden sollte, dass es nur dann zu machen war, wenn die Bewältigung selbst als oberste nationale Aufgabe begriffen würde.

### Produktive Missverständnisse

**D**och bis dahin war ein weiter Weg zurückzulegen, waren zahllose Aufsätze und Bücher zu schreiben. Versucht man dieses unermüdliche Schaffen zu rekonstruieren, so fällt sogleich auf, dass in seinen Arbeiten an keiner Stelle eine nennenswerte Auseinandersetzung mit der Gesellschaft des Nationalsozialismus stattfindet. Stattdessen beobachten wir ihn bei der kontinuierlichen Erweiterung und Präzisierung einer „Gesellschaftstheorie in praktischer Absicht“. Erst 1981 - mit dem Erscheinen seines „Hauptwerkes“, der *Theorie des kommunikativen Handelns*, die kurze Zeit später weltweit von Sozialwissenschaftlern und Philosophen rezipiert werden wird - wird deutlich, wie sehr auch schon seine Anstrengungen in den Jahrzehnten davor einer einzigen bis dato unausgesprochenen Intention gefolgt waren: Nämlich die Kritische Theorie, die sich in ihrer klassischen Gestalt in Aporien verfangen habe, neu zu formulieren. Nun finden sich zwar auch in diesem knapp 1200 Seiten umfassenden Konvolut an keiner Stelle Einlassungen etwa zum Antisemitismus, wohl aber zur *Dialektik der Aufklärung* Max

Horkheimers und Theodor W. Adornos, die ihm als entscheidende Kontrastfolie zur Explikation des eigenen Theorieansatzes dient. Man reibt sich verwundert die Augen: Ist es möglich, sich ausgerechnet an den Thesen jenes Buches abzarbeiten, ohne den Antisemitismus zum Thema zu machen? Es ist möglich. Zumindest dann, wenn man „Verdinglichung“ mit „instrumenteller Rationalität“ und diese mit der Beherrschung der Natur gleichsetzt, und damit die Kritische Theorie als eine karikiert, der „alles Dinghafte als das radikal Böse gilt“ (1995a, S. 500) (1). Weil er von den gesellschaftlichen Voraussetzungen des eliminatorischen Antisemitismus nichts wissen will, ist ihm Kritik nur schlechte Metaphysik, gefangen im überholten „Paradigma der Bewusstseinsphilosophie“. Dass sie aber „Kritik des konstitutiven Bewusstseins selbst“ (Adorno, GS 6, S. 151) sein muss, wenn der Wille zur Vernichtung des Nichtidentischen nicht zur Bagatelle einer bloß zufälligen subjektiven Verirrung verharmlost werden soll, interessiert ihn nicht. Und darum ist dem Theoretiker des „nachmetaphysischen Denkens“ auch nicht zugänglich, dass der objektive, für die Wertvergesellschaftung konstitutive, sich aber - und genau das meint Verdinglichung - in Ökonomie und Politik verkleidende Identitätszwang die Bedingung der Möglichkeit für die subjektive „pathische Projektion“ liefert; dass der antisemitische Wahn also all jenen „jüdischen“ Zügen die Todfeindschaft erklärt, die in den Bildern „des Glückes ohne Macht, des Lohnes ohne Arbeit, der Heimat ohne Grenzstein“ (Adorno, GS 3, S. 225) darauf verweisen, was den Einzelnen unter den Bedingungen von Staat und Kapital verwehrt bleiben muss. Vom Wert als dem „negativen Allgemeinen“ liest man in der *Theorie des kommunikativen Handelns* nichts.

**E**s ist ersichtlich, dass sich Habermas mit diesem Buch ein für alle Mal aus dem Schatten seiner einstigen Lehrer herausarbeiten will. Und dies ist ihm gelungen. In akademischen Kreisen gilt er spätestens jetzt als deren legitimer Erbe. Hatte er noch wenige Jahre zuvor davon berichtet, wie er als junger Assistent am legendären Frankfurter Institut für Sozial-

forschung von der Produktivität des Denkens einst von den Nazis vertriebener „deutscher und jüdischer Philosophen wie in einen Sog hineingezogen“ worden sei (1991, S. 10), so meint er nun, dass eine Theorie auf dem Reflexionsniveau jener Denker „ins Bodenlose gleiten“ (1993, S. 154) müsse. „Bodenlos“ und unheimlich ist ihm die Diagnose, dass der Faschismus, wie es in der Vorrede zur Neuausgabe der *Dialektik der Aufklärung* heißt, kein historischer Zwischenfall gewesen sein soll. Jetzt endlich weiß er, dass sich in die Struktur solcher Zeitdiagnose selbst die „totalitären Züge des Zeitalters“ eingegraben haben (1998, S. 74). Die normativen Grundlagen Kritischer Theorie müssten stattdessen so tief gelegt werden, „daß sie von der Dekomposition bürgerlicher Kultur, wie sie sich damals vor aller Augen in Deutschland vollzogen hat, nicht berührt“ (1993, S. 156) werden, wie er treffend das eigene Theoriedesign charakterisiert. Denn es lässt sich tatsächlich zeigen, dass Habermas' eigene gesellschaftstheoretische Unternehmung exakt darauf hinausläuft, die „bodenlose“ Diagnose, in deren Licht die Ursachen des Faschismus fortbestehen, mit allen Mitteln zu dementieren. Er will allen Ernstes nichts Geringeres leisten, als wissenschaftlich zu rekonstruieren, dass immer schon Vernunft waltet, wo Menschen sich miteinander verständigen und er hält hartnäckig daran fest, dass es selbst dem Nationalsozialismus nicht gelungen sei, den Verhältnissen gänzlich die Vernunft auszutreiben. Es sei also zunächst *sein* Theorieentwurf skizziert, bevor seine Verdienste um die Aufarbeitung der nationalen Vergangenheit zur Sprache kommen sollen.

### Offenbarung der Vernunft

**A**ls gestandenem Linken dient ihm Nichts anderes als die „Theorie des Historischen Materialismus“ als Grundgerüst. Er hält ihr zugute, gleich in doppelter Hinsicht reflexiv zu sein, gebe sie doch „die Bedingungen an, unter denen eine Selbstreflexion der Gattungsgeschichte objektiv möglich geworden ist; und sie nennt zugleich den Adressaten, der sich mit Hilfe der Theorie über sich und seine potentiell emanzipative Rolle

im Geschichtsprozeß aufklären kann.“ (1978b, S. 9) Er liest Marx also ganz im Sinne des Traditionsmarxismus als den Theoretiker eines universalgeschichtlichen Evolutionsprozesses, als Geschichtsphilosophen der im Proletariat erst sich ihrer selbst bewusst werdenden entfremdeten Arbeit. Und er ist fasziniert von dieser Schablone, sieht aber auch einigen Korrekturbedarf: Zum einen habe man sich im nachmetaphysischen Zeitalter generell von der Vorstellung zu verabschieden, Evolution sei „*die einlinige, notwendige, ununterbrochene und aufsteigende Entwicklung eines Makrosubjekts.* (...) Träger der Evolution sind vielmehr Gesellschaften und die ihr integrierten Handlungssubjekte.“ (1976b, S. 154) Zum anderen taue das Arbeitsparadigma nicht länger, und zwar aus zwei Gründen: Einerseits hat er Zweifel an der Gültigkeit der „Arbeitswertlehre“ und damit an der Stichhaltigkeit der These von der Ausbeutung. Zurecht wirft er der traditionsmarxistischen Linken vor, noch keine einzige empirische Studie zu ihrer Stützung vorgelegt zu haben. (1968, S. 9f.) Zum anderen entdeckt er neben der Arbeit ein weiteres „Vergesellschaftungsmedium“, nämlich das der Interaktion. Noch wichtiger: Er entdeckt, dass Sprache das Medium der Interaktion sei. „Das, was uns aus 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.“ (1978a, S. 163)

**W**enn wir uns mit anderen über etwas unterhalten würden, um eine Verständigung zu erzielen, so setzten wir dabei implizit immer wechselseitig die Anerkennung von ganz bestimmten Geltungsansprüchen voraus: nämlich dass man sich überhaupt verständlich ausdrücken kann, dass es gemeinsam geteiltes Wissen geben könnte, dass man sich gegenseitig vertrauen kann und dass man schließlich miteinander übereinstimmen kann. Ungestörte Kommunikation kann solange erfolgen, wie alle Teilnehmer annehmen, dass sie diese Geltungsansprüche, die Habermas als „Universalien“ be-

greift, zu Recht erheben, also solange „Verständlichkeit, Wahrheit, Wahrhaftigkeit und Richtigkeit“ miteinander korrespondieren (1976a, S. 176). Selbst wenn wir uns dessen nicht bewusst seien, so bliebe uns beim Versuch der Verständigung gar nichts anderes übrig, als a priori immer schon zu unterstellen, dass wir wenigstens unter idealen Bedingungen tatsächlich Verständigung erzielen könnten. Die idealen Bedingungen - Habermas nennt sie die „ideale Sprechsituation“, beziehungsweise den „Diskurs“ - beinhalten natürlich auch noch formale Vorgaben. So müssten die Sprecher alle die gleichen Teilnahmechancen haben. Seien aber die Diskursbedingungen erfüllt, „dann herrscht ausschließlich der eigentümlich zwanglose Zwang des besseren Argumentes, der die methodische Überprüfung von Behauptungen sachverständig zum Zuge kommen läßt und die Entscheidung praktischer Fragen rational motivieren kann.“ (1971, S. 137)

### Medium der Verständigung

**I**n der Sprache und dem ihr angeblich immer schon innewohnenden „Telos der Verständigung“ glaubt er nun, die adäquate normative Grundlage einer kritischen Gesellschaftstheorie gefunden zu haben. Wir erinnern uns: „Arbeit an sich“, die er im weitesten Sinne immer als zweckrationale Bearbeitung der Natur fasst, taue nicht zur Ausweisung eines normativen, also begründeten Maßstabes der Kritik an den Verhältnissen, weil ihr herrschaftsförmiger Charakter entweder empirisch nicht verifiziert werden könne (Karl Marx) oder aber, weil die Kritik totalitär werde, wenn die zweckrationale Bearbeitung der Natur mit Herrschaft schlechthin identifiziert wird, gleichzeitig aber keine andere Form von Rationalität zu existieren scheint (Horkheimer/Adorno). Tritt nun in Gestalt der prinzipiell für möglich gehaltenen Verständigung im Medium der Sprache die so genannte „kommunikative Vernunft“ zur „instrumentellen Vernunft“ der Naturbearbeitung hinzu, so muss Habermas nur noch beschreiben, in welcher Weise die beiden Rationalitätstypen eine Gesellschaft strukturieren, um zu einem Qualitätsurteil über Gesellschaft zu gelangen.

**E**s ist jedoch keineswegs so, dass Habermas nun instrumentelle Vernunft mit Herrschaft und kommunikative mit Freiheit identifiziert. Er entwickelt vielmehr in Anlehnung an die Schablone des *Histomat* eine eigene Evolutionstheorie. Betrachte man nämlich Interaktion als Vergesellschaftungsmedium, so wäre nicht einzusehen, dass sich Evolution nur hinter dem Rücken der Einzelnen - im Sinne der Sprengung der Fesseln der Produktionsverhältnisse durch die Produktivkräfte - vollziehen könne. Er geht vielmehr von der These sozialen „Nicht-nicht-Lernenkönnens“ (1976b, S. 161) aus. Insofern muss in jede komplexere Form von Vergesellschaftung im Vergleich zur vorhergehenden ein Zuwachs an kommuniziertem Wissen eingegangen sein. Dies liege daran, dass menschliches Handeln immer in den Kontext der Lebenswelt eingebunden sei. Sie bezeichne den „Ort“ der kommunikativen Alltagspraxis - quasi ein Netzwerk, innerhalb dessen sich Menschen über etwas verständigen, in dem Erfahrungen ausgetauscht und Überlieferungen tradiert werden und innerhalb dessen festgelegt wird, nach welchen Regeln gehandelt werden soll. Je komplexer Gesellschaften sind, desto stärker seien sie auf in der Lebenswelt verankerte „institutionelle Kerne“ angewiesen, als deren wichtigste Habermas Recht und Moral ansieht.

**E**rst charakteristisch für moderne Gesellschaften sei schließlich die Herausbildung einer eigenständigen Sphäre, innerhalb derer ausschließlich nach den Maßgaben der instrumentellen Vernunft gehandelt werde. Habermas nennt diese in Abgrenzung zur Lebenswelt „das System“, welches die „Subsysteme“ von Wirtschaft und Staatsorganisation umfasse. Dieses System konnte sich Habermas zufolge allerdings erst nach einer im Zuge der Aufklärung durchgemachten Rationalisierung aus der „Lebenswelt“ herauschälen, was dazu geführt habe, dass die „allgemeinen Strukturen verständigungsorientierten Handelns immer reiner hervortreten“ (1995b, S. 268f.) hätten können. Damit meint er die Ersetzung partikularer, nichthinterfragbarer, tradierter Wertvorstellungen durch universalistische Werte, die insbesondere in der Institution des Rechts zur Geltung kämen.

## Verflüssigung der Souveränität

Aber warum nur diese durch und durch im Soziologen-Jargon gehaltene Begriffsakrobatik? Ganz einfach: Habermas kann auf sie nicht verzichten, weil er ja als „Kritischer Theoretiker“ präzise beschreiben will, worin die eigentlichen „sozialen Pathologien“ der Moderne bestehen, an deren Bestimmung Marx, Adorno et alii seiner Meinung nach gescheitert sind. Und dass im Kapitalismus „instrumentelle Vernunft“ waltet - das heißt in seiner Definition, dass sich das Handeln der Einzelnen sowohl auf den Märkten als auch in der Produktion einzig und allein am Erfolg orientiert - kann und will er nicht leugnen. Doch ob es frei oder unfrei in einer Gesellschaft zugeht, bemesse sich nun daran, ob die in der lebensweltlichen Alltagspraxis der Individuen fest verankerte kommunikative Vernunft auch tatsächlich frei schalten und walten könne, oder ob sich nicht doch in erster Linie erfolgsorientiertes Handeln durchsetze. Hier kommt die Demokratietheorie ins Spiel, die Habermas im Anschluss an seine Revision der Kritischen Theorie entwickelt hat.

Mit einer „Diskurstheorie des Rechts“ glaubt er nämlich zeigen zu können, dass Herrschaft prinzipiell rationalisierbar sei, und dass Gewalt keine notwendige Voraussetzung von Recht darstelle, sondern vielmehr die schlechtere Alternative. Das Recht habe - ebenso wie die Moral - die Funktion, „offene Konflikte so einzudämmen, daß die Grundlage verständigungsorientierten Handelns (...) nicht zerfällt“. (1995b, S. 259) Das Modell, das er dabei vor Augen hat, ist der Diskurs, innerhalb dessen - wir haben es gelernt - eine zwanglose Konsensfindung möglich sei. Die Institution, die diesen im politischen Leben gewährleisten soll, existiert für Habermas bereits: der demokratische Rechtsstaat. Zumindest wenn vor der Gesetzgebung auf dem Wege der „Deliberation“, das heißt der diskursiven Aushandlung, annäherungsweise ein Konsens über das zu Beschließende erzielt werden könne, so könne sich jeder Einzelne nicht nur als *Betroffener* von Zwangsgesetzen verste-

hen, sondern - nun allerdings faktisch und nicht nur der Idee nach wie noch bei Immanuel Kant oder Jean-Jacques Rousseau - als *Autor* derselben. Souveränität verliere so ihren Zwangscharakter, sie „wird vollends zerstreut“, „subjektlos“, beziehungsweise „intersubjektiv aufgelöst“ oder „kommunikativ verflüssigt“ (1992, S. 626).

Selbstverständlich wird dem entgegengehalten, dass ja auch im Diskurs nur eine sanktionsbereite Gewalt die Einhaltung der Spielregeln überwachen könne, mithin, dass eine solche Konsensfindung immer schon Zwang voraussetze. Aber das ficht den Staatsphilosophen nicht an. Er kontert vielmehr mit der These, dass das verständigungsorientierte Handeln so fest in der kommunikativen Alltagspraxis verankert sei, dass es von dort gar nicht mehr vertrieben werden könne. Wo die in der Sprache angelegte kommunikative Vernunft sich entfalten könne, sei immer nur Fortschritt zu weiterer Entfaltung denkbar. Regression sei dagegen immer erzwungen, „wie sich beispielsweise am faschistischen Deutschland zeigen“ lasse, heißt es schon in einer frühen Fassung seiner Evolutionstheorie. (1976b, S. 155) Das eine Mal ist die vernünftige Tendenz immer schon da, das andere Mal ist sie einfach noch nicht weit genug vorangeschritten. Damit entpuppt sich seine Theorie als idealistische Geschichtsphilosophie. Moishe Postone bringt es auf den Punkt: „In der Theorie von Habermas nimmt also die Sprache den Platz ein, den in den affirmativen Formen des traditionellen Marxismus die ‚Arbeit‘ besetzt.“ (Postone 2003, S. 377)

Hat Habermas mit der Theorie des kommunikativen Handelns also den universellen Prozess der Selbstentfaltung der kommunikativen Vernunft mit dem feinsten Instrumentarium zeitgenössischer Soziologie und Sprachphilosophie lückenlos rekonstruiert, so ist er jetzt in der Lage, jedes x-beliebige Datum innerhalb dieses eigens aufgespannten Rahmens einer kritischen Bewertung zu unterziehen. Sehr aufschlussreich ist, wo er die Entstehung des Nationalstaates und das Verhältnis der Nationalstaaten untereinander in seinem Schema verortet: Die Nation sei die „erste Form moderner kol-

lektiver Identität überhaupt“ (1996, S. 137). Sie habe gleichwohl „zwei Gesichter“: ein völkisches und ein republikanisch-verfassungspatriotisches. Das erste spiele bei der Umwandlung der Fürstensouveränität in die Volkssouveränität der autonomen Staatsbürger die Rolle einer notwendigen Antriebskraft. Kurz: Die abstrakten Ideen der Volkssouveränität und der Menschenrechte könnten nicht in ausreichendem Maße „an Herz und Gemüt appellieren“. Es bedürfe also zunächst eines nationalen Bewusstseins, „das sich um die Perzeption einer gemeinsamen Abstammung, Sprache und Geschichte kristallisiert“ (ebenda, S. 136). Dadurch wird die Nation zu einer ambivalenten Angelegenheit. Welches Nationsverständnis jeweils vorherrsche, charakterisiere nun aber auch das Verhältnis zu anderen Staaten. Die Republik der autonomen Staatsbürger „begreift die Freiheit der Nation (...) kosmopolitisch, nämlich als eine Ermächtigung und Verpflichtung zur kooperativen Verständigung oder zum Interessenausgleich mit anderen Nationen im friedenssichernden Rahmen eines Völkerbundes“ (ebenda, S. 138). Herrsche jedoch die naturalistische Deutung der Nation als vopolitische Größe vor, „besteht die Freiheit der Nation wesentlich in der Fähigkeit, ihre Unabhängigkeit notfalls mit militärischer Gewalt zu behaupten. Wie Privatleute auf dem Markt, so verfolgen die Völker ihre je eigenen Interessen in der freien Wildbahn der internationalen Machtpolitik“ (ebenda). Das praktizierte Modell „deliberativer Demokratie“, mit der sich der Souverän „verflüssigt“ habe, verwandele den Staat also nicht nur im Inneren. Auch in Gestalt seiner Außenpolitik gleiche er nunmehr einem friedlichen und selbstlosen Vernunftstaat, der dank seiner moralischen Qualität selbst im Notfall darauf verzichte, seine Unabhängigkeit mit Gewalt zu behaupten.

## Deutsches Trauma

Nachdem Habermas also das gesellschaftsphilosophische Kunststück gelungen ist, zu begründen, wie Souveränität mit Vernunft vereinigt, und Recht von Gewalt geschieden werden kann, so kann er sich jetzt um die Aufarbeitung

der Vergangenheit bemühen. Denn das „deutsche Trauma“, das in der Einheit von „Recht und Gewalt“ bestehe (1985, S. 100ff.), könne nun endlich in der demokratisch-diskursiven Verflüssigung des bundesrepublikanischen Rechtsstaates aufgelöst werden. Er plaudert unbekümmert aus, was „sich einem Linken, der in der Bundesrepublik lebt, im Hinblick auf das doppelte Jubiläum der Jahre 1789 und 1949 (...) aufdrängt: die Prinzipien der Verfassung werden in unserem Gemüt keine Wurzeln schlagen, bevor sich nicht die Vernunft ihrer zukunftsweisenden Gehalte vergewissert hat“ (1992, S. 609). Und derer habe man sich während „eines Jahrzehnte währenden Lernprozesses“ längst schon vergewissert (1995c, S. 168). Die Quintessenz im „Historikerstreit“ lautete: „Eine in Überzeugungen verankerte Bindung an universalistische Verfassungsprinzipien hat sich leider in der Kulturation der Deutschen erst nach – und durch – Auschwitz bilden können.“ (1987, S. 135) Wo Freiheit herrscht, da herrscht bekanntlich das „Nicht-nicht-Lernenkönnen“. Und in Deutschland, da hat man seit 1945 gründlich gelernt. Man ist damit zurückgekehrt auf den Pfad der Vernunft. Habermas' Vernunftglaube ist so ungebrochen, dass er selbst vor dem abgründigsten Argument nicht zurückschreckt, wenn es nur in sein Geschichtsschema passt: Daniel Goldhagens „Rede von der Judenvernichtung als einem ‚nationalen Projekt der Deutschen‘“ (1998, S. 59) sei nämlich nicht gerechtfertigt. Denn: „Auch unter den asymmetrischen Bedingungen einer Diktatur gelangen Meinungen nur gegen konkurrierende Meinungen, kognitive Modelle nur gegen andere Modelle zur Herrschaft.“ (ebenda). Das heißt, dass

auch der Nationalsozialismus den geschichtlichen Prozess der Entfaltung der kommunikativen Vernunft nicht zum Verschwinden habe bringen können. Ausschwitz als eine List der Vernunft: „Es sind Erfahrungen negativer Art, aus denen wir lernen“, so der Staatsphilosoph in einer in der Paulskirche feierlich vorgebrachten Rede „zur Normalität einer künftigen Berliner Republik“. (1995c, S. 187)

### Vollendung der Moderne

In der Berliner Republik angekommen, List es an der Zeit, über Größeres, als bloß die eigene Nation zu sinnieren. Denn die Moderne bleibe mindestens solange „ein unvollendetes Projekt“, wie die Welt nach der „nachholenden Revolution“ von 1989 nicht in eine vernünftige neue Ordnung transformiert worden sei. Nichts Geringeres als die praktische Einlösung der Kantischen Utopie vom „ewigen Frieden“ steht nun auf dem Programm. Selbstverständlich könne diese Anstrengung nur von den selbstlosen Vernunftstaaten ausgehen, die die „Verflüssigung“ der Souveränität im Inneren schon vollzogen hätten. Das Mustermode eines Vernunftstaates, der mit seinen universalistischen Verfassungsprinzipien wie kein anderer als Vorreiter einer rechtspazifistischen Zivilisierung des „Naturzustandes“ zwischen den Staaten in Frage käme, sieht Habermas, der sich gerne als Kind der *Reeducation* bezeichnet, nun ausgerechnet in den USA. Dort also, wo sicherlich kaum jemand behaupten würde, dass das Recht und der seine Geltung garantierende Staatssouverän auch nur dem Prinzip nach ohne Gewalt

zu denken sind. Und doch scheint sich genau diese Imago gleichsam als eine Art Überidentifikation im Kopf des Denkers Habermas fast unauslöschlich eingegraben zu haben: „Schon als Schüler bin ich politisch ganz im Geiste der Ideale des amerikanischen und französischen 18. Jahrhunderts sozialisiert worden.“ (2004, S. 52) Umso heftiger ist seine öffentliche Empörung über die US-amerikanische Reaktion auf den Massenmord vom 11. September 2001. Seine gesammelten Ausfälle sind inzwischen im zehnten Band seiner *Kleinen politischen Schriften* erschienen. Selbstverständlich sieht er sich darin als Kritiker, der an die seiner Meinung nach besseren Traditionen der Vereinigten Staaten anknüpft. Und doch ist nicht zu übersehen, dass seine Anklage nicht weniger enthält als nahezu das gesamte Arsenal des Antiamerikanismus. Grundlegendes habe sich gewandelt. Europa erscheine jetzt als alleinige Inkarnation des Vernunftstaates. In einem seiner Aufsätze, den nachträglich auch Jacques Derrida unterzeichnet hat, beschwört er Europa geradezu, seine Identität in strikter Abgrenzung zu der ihm nach nunmehr prinzipienlosen Weltmacht USA zu entwickeln. In guter alter Tradition deutscher Geschichtsphilosophie wimmelt es in diesem Text nur so von Fortschrittsmetaphern. So heißt es etwa, die anti-amerikanischen Massenproteste vom 15. Februar 2003 könnten rückwirkend als „Signal der Geburt einer europäischen Öffentlichkeit in die Geschichtsbücher eingehen“ (ebenda, S. 44). „Das avantgardistische Kerneuropa“ soll „Lokomotive sein“ (ebenda, S. 45).

Den Europäern wird, fast einem Racheschwur gleich, ins Bewusstsein gehämmert, nicht den Tag zu vergessen, an dem die kriegswilligen europäischen Regierungen in einem „Handstreich“ „hinter dem Rücken“ ihrer europäischen Kollegen beschlossen hätten, sich George W. Bush gegenüber loyal zu verhalten (ebenda, S. 43). Europa aber verkörpere in folgenden Punkten den Fortschritt der Vernunft gegenüber den USA: In Europa sei die Säkularisierung vollzogen, während im Weißen Haus ein christlicher Fundamentalist regiere; in Europa werde die zivilisierende Gestaltungsmacht des Staates positiver eingeschätzt, es gebe ei-

**BAHAMAS**  
 Nr. 48 Herbst 2005

**Gemeinsam gegen soziale Kälte**

Die tödliche Sittsamkeit des Islam • Drahtzieher im multikulturellen Netz • Die Moral der Vernichtung • Das Duell um die Zukunft • Die toten Seelen von Brandenburg • Der neue Behemoth und die alten Grenzen des Liberalismus • Sozialpolitik und Judentum • Ali Schariati und der „islamische Protestantismus“ • Das andere Amerika • Arbeitsstelle Neonazismus • Hoffierte Amoral oder die Bomben von London • Kritik und Parteilichkeit: Aufruf zur antideutschen Konferenz u.a.

4 EUR (Briefmarken): **BAHAMAS**, Postfach 620628, 10796 Berlin  
 Tel./Fax: 030 / 6236944 und mail@redaktion-bahamas.org  
 www.redaktion-bahamas.org

anzeige

ne größere Sensibilität der Bürger für die Paradoxien des Fortschritts und die sozialpathologischen Folgen kapitalistischer Modernisierung; es habe sich ein Ethos des Kampfes für „mehr soziale Gerechtigkeit“ gegen ein individualistisches Ethos der Leistungsgerechtigkeit durchgesetzt, das extreme soziale Ungleichheiten in Kauf nehme; Europa sei durch die Erfahrungen der Totalitarismen und der Shoa gezeichnet, die selbstkritische Auseinandersetzung mit dieser Vergangenheit habe aber die moralischen Grundlagen der Politik in Erinnerung gerufen; eine erhöhte Sensibilität für Verletzungen der körperlichen Integrität spiegele sich im Verbot der Todesstrafe; aus der bellizistischen Vergangenheit habe Europa gelernt, es sei in der Überzeugung von der Notwendigkeit der Domestizierung staatlicher Gewaltausübung bestärkt; durch die Abstiegs Erfahrung einstiger Kolonialmächte habe Europa die Chance erhalten, eine reflexive Distanz sich selbst gegenüber einzunehmen (ebenda, S. 49ff). Kann nach alledem noch ein Zweifel daran bestehen, dass es sich bei den USA um einen rücksichtslosen, geschichtsvergessenen, kaltblütigen, berechnenden, grausamen, gewalttätigen, fortschrittsblinden, fundamentalistischen und selbstgefälligen Unstaat handelt?

**A**ndrei Markovits hegt angesichts der eklatanten Differenz zwischen den Vorstellungen vom demokratisch-universalistischen „Ur-Amerika“ und den heutigen USA den Verdacht, dass „hier ein einstmals zum moralischen Über-Ich gezimmertes Vorbild mit einem Mal und mit aller Macht von dem Sockel gestoßen werden soll, auf den man es selbst gesetzt hat“ (Markovits 2004, S. 229). In einem kurz nach dem 11. September und der Proklamation des *War on Terror* geführten Interview vergleicht Habermas die amerikanische Reaktion mit jener im August 1914. (ebenda, S. 12) Damit hat er klargestellt, wie heutzutage die Rollenverteilung aussieht, wer mit welchem Recht von sich behaupten kann, aus der Geschichte gelernt zu haben und wo die Bestie lauert, die von den friedliebenden Völkern gezähmt werden muss. Sollte sich diese These in der diskursiven Öffentlichkeit der Berliner Republik bereits zwanglos durchgesetzt und tatsächlich in

eine Staatsphilosophie verwandelt haben, so liegt die Vermutung nahe, dass der 1945 beschädigte kollektive Narzissmus nun endlich doch noch repariert worden ist.

**B**efragt, wie denn mit dem Terror von Al Qaeda am besten umzugehen sei, antwortete Habermas unter Verweis auf seine Theorie des kommunikativen Handelns: „Die Spirale der Gewalt beginnt mit einer Spirale der gestörten Kommunikation, die über die Spirale des unbeherrschten reziproken Misstrauens zum Abbruch der Kommunikation führt. Wenn aber Gewalt mit Kommunikationsstörungen anfängt, kann man wissen, was schief gegangen ist und was repariert werden muss, nachdem sie ausgebrochen ist.“ (ebenda, S. 22) Es bleibt daher zu hoffen, dass die Bellizisten von heute weiterhin ihren partikularen Interessen treu bleiben und sich gegen die Anflüge solcherlei „Vernunft“ immun zeigen. ■

**Anmerkungen:**

(1) Soweit nicht anders vermerkt beziehen sich sämtliche Angaben auf die unten angeführten Schriften von Jürgen Habermas.

**Literatur:**

Adorno, Theodor W., *Gesammelte Schriften* (GS), Frankfurt a.M. 1997.

Habermas, Jürgen,  
 - *Die Scheinrevolution und ihre Kinder*, in: Abendroth, Wolfgang u.a., *Die Linke antwortet Jürgen Habermas*, Frankfurt a.M. 1968.  
 - *Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz*, in: Habermas, Jürgen u. Luhmann, Niklas, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt a.M. 1971.  
 - *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a.M. 1973.  
 - *Was heißt Universalpragmatik?*, in: Apel, Karl-Otto (Hrsg.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt a.M. 1976 (1976a).  
 - *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt a.M. 1976

(1976b).  
 - *Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘*, 9. Auflage, Frankfurt a.M. 1978 (1978a).  
 - *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt a.M. 1978 (1978b).  
 - *Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften V*, Frankfurt a.M. 1985.  
 - *Eine Art Schadensabwicklung. Kleine politische Schriften VI*, Frankfurt a.M. 1987.  
 - *Philosophisch-politische Profile*, 2. Auflage, Frankfurt a.M. 1991.  
 - *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, 2. Auflage, Frankfurt a.M. 1992.  
 - *Der philosophische Diskurs der Moderne*, 4. Auflage, Frankfurt a.M. 1993.  
 - *Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Frankfurt a.M. 1995 (1995a).  
 - *Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt a.M. 1995 (1995b).  
 - *Die Normalität einer Berliner Republik. Kleine politische Schriften VIII*, Frankfurt a.M. 1995 (1995c).  
 - *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt a.M. 1996.  
 - *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, Frankfurt a.M. 1998.  
 - *Zeit der Übergänge. Kleine politische Schriften IX*, Frankfurt a.M. 2001.  
 - *Der gesplante Westen. Kleine politische Schriften X*, Frankfurt a.M. 2004.

Markovits, Andrei, *Amerika, dich haßt sich's besser. Antiamerikanismus und Antisemitismus in Europa*, Hamburg 2004.

Postone, Moishe, *Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft. Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx*, Freiburg 2003.

Walser, Martin, *Händedruck mit Gespenstern*, in: Habermas, Jürgen (Hrsg.): *Stichworte zur ‚Geistigen Situation der Zeit‘, Bd. 1: Nation und Republik*, 4. Auflage, Frankfurt a.M. 1982.