

Fazit: Wenn der Verf. methodisch stringent in glaubwürdig vorgetragener Demut die Falsifizierbarkeit seiner Thesen herausstellt, so spricht dies für eine wohlthuende Forscherethik. Die Leistung dieser Arbeit ist aber weit mehr als die einer falliblen Möglichkeit der Erhellung von Facetten der Freiheit. Mithilfe zweier ebenso programmatischer wie unterschiedlicher Denker der Freiheit hat sich der Verf. selbst als beachtenswerter Philosoph der Freiheit bewährt, der brillant das Fundament einer tragfähigen Koalition von Existenzphilosophie und Liberalismus zur Begründung einer politischen Ordnungsethik legt. Diese tritt den Gefahren des Totalitarismus nunmehr vehementer denn je mit guten Gründen entgegen. Liberale Institutionenethik muss von nun an auch mit ihrer existenzphilosophischen Seite neu gedacht werden. An dieser Freiheit kommt keine ernst zu nehmende Sozialphilosophie und Sozialethik der Zukunft mehr vorbei. E. NASS

YOS, ROMAN: *Der junge Habermas*. Eine ideengeschichtliche Untersuchung seines frühen Denkens 1952–1962. Berlin: Suhrkamp 2019. 521 S., ISBN 978–3–518–29878–7 (Paperback); 978–3–518–76194–6 (EPUB).

Charakteristisch für die vorliegende Studie, die Texte behandelt, die Habermas zwischen 1952 und 1962 verfasst hat, ist „die Einholung motivationaler wie problembezogener Aspekte der Habermas’schen Denkentwicklung“ (19). Yos operiert konkret mit einer Zweiteilung in einen stärker zeithistorisch rückgebundenen Teil, in dem es um eine möglichst umfangreiche Auswertung zum Teil wenig bekannter Texte geht – Habermas spricht hier von „Denkmotiven“ –, sowie einen „eher an systematischen Problemen orientierten Teil“, in dem es um „die Rekonstruktion der wichtigsten ‚Denkwege‘“ (ebd.) geht. Übergeordnete Gesichtspunkte, die bei der Zusammenstellung der Denkmotive (1952–1956) eine Rolle spielen, sind 1) Studium zwischen Neubeginn und Restauration, 2) Genialität im Ziellich, 3) Standortuche zwischen Feuilleton und Wissenschaft und 4) Moralische Hypothesen. Bei den Denkwegen (1956–1962) zieht er 5) die Weltbezüge des Handelns und 6) die Idee der Demokratie als übergeordnete Gesichtspunkte heran.

Kurz hingewiesen werden soll im Folgenden zunächst auf Habermas’ unveröffentlichte Dissertation über Schelling, mit der er 1954 promoviert wurde. Yos nimmt sie in seiner Studie im Teil zu den Denkmotiven in den Blick. Die Frage, worin der systematische Ertrag dieses Frühwerks von Habermas besteht, möchte er freilich nicht weiter verfolgen, sondern begnügt sich mit der Feststellung, dass es sich nur schwer nachvollziehen lasse, weshalb Habermas für die Untersuchung der Kernproblematik einen derart breiten Interpretationsrahmen gewählt habe. Zwar biete die materialreiche Studie eine Gesamtschau über Schellings Werk, trage dafür aber streckenweise auch „Züge eines sehr quellennah gestrickten Manuskripts, das sicher nicht den Lesegewohnheiten eines breiteren Lesepublikums entgegenkam“ (133). Ebenso wie Schellings Weltalter-Reflexion mit dem „Misslingen des Versuchs, den geschichtlichen Gott zu denken“ [...] letztlich an eine Grenze gelangt“, so stößt nach Yos „auch Habermas in seiner Interpretation an diese Grenze, wenn er die Freiheitsproblematik, statt sie allein als endlich zu begreifen, selbst noch – gut metaphysisch – am Problem des Absoluten aufnimmt: als ‚Umkehr zu einer vernehmenden Haltung‘“ (143 f.). Diese „Unentschiedenheit“ in der Behandlung der Freiheitsthematik“, gehe, so betont er, „sichtbar auf die systematische Abhängigkeit von Heidegger zurück“ (144). Sie sei „der Grund, warum Habermas vor der schieren Unmöglichkeit eines geschichtlichen Absoluten zurückweicht“ (ebd.).

Während Yos Habermas’ Dissertation unter die Denkmotive der Jahre 1952–1956 subsumiert, platziert er dessen 1962 erschienene Habilitationsschrift *Strukturwandel der Öffentlichkeit* unter die „Denkwege“ der Jahre 1956–1962. Nachdem dieses Opus schon zur Zeit seiner Veröffentlichung „für einiges Aufsehen gesorgt hatte und innerhalb der Studentenbewegung auf eine breite Resonanz gestossen war“, sollte es „im deutschsprachigen Kontext bald den Status eines Klassikers erlangen“ (474). Nach Yos gehört es „ohne Zweifel [...] zu Habermas’ meistgelesenen Büchern“, was sich unter anderem daran zeige, „dass es wiederholt zum Gegenstand sozialwissenschaftlicher Kontroversen

wurde“ (474f.). Wie bei einem Klassiker nicht anders zu erwarten, ist ein solch breites Interesse, wie Yos formuliert, „nicht frei von rezeptiven Voreingenommenheiten“ (475). Aus ideengeschichtlicher Perspektive hält er es dabei für besonders signifikant, dass das Buch gemeinhin als Versuch verstanden wird, „die Kulturkritik Adornos und Horkheimers auf ein historisch-soziologisches Fundament zu stellen“ (ebd.). In aller Regel kommen in diesem Fall freilich „Zuschreibungen zur Anwendung, die den intellektuellen Einfluss der beiden Genannten stark überzeichnen“ (ebd.). Einen besonders häufigen Fall einer solchen Überzeichnung sieht Yos in der verbreiteten Rede von der zweiten Generation der Kritischen Theorie, der Habermas zuzurechnen sei. „Kann man jemanden,“ so fragt er, „der sich eine solche Vielzahl disparater Denkströmungen zu eigen und für die eigenen Fragestellungen fruchtbar gemacht hat, überhaupt auf eine einzelne Denkströmung festlegen?“ (478) Verdeckt man in diesem Fall „nicht gerade jene eigentümliche Fähigkeit zu problemlösender Verarbeitung verschiedenartiger theoretischer Ansätze?“ (ebd.) Trotz der zweifellos vorhandenen Gemeinsamkeiten im Denken von Habermas auf der einen und den Frankfurter Schulhäuptern auf der anderen Seite zeigen sich nach Yos doch „bei genauerem Hinsehen eine Reihe von Unstimmigkeiten, die die gängige These von der Fortsetzung der Generationenfolge beim jungen Habermas fragwürdig erscheinen lassen“ (ebd.).

Was Habermas in der Einleitung seiner Studie als „normative Kraft“ bezeichnet, entstammt nach Yos zu einem Gutteil der historischen Überlieferung und nicht, wie man im Blick auf seine spätere Theorie sagen könnte, „dem Potenzial, das in der Form sprachlicher Verständigung liegt“ (487). Denn bei aller Wertschätzung für die auf freier Rede basierende Form öffentlicher Begegnung, die Habermas in Hannah Arendts Rekonstruktion der antiken Polis-Tradition vorfand, wird man seines Erachtens doch sagen müssen, dass sich „die normative Bestimmung von Öffentlichkeit“, wie sie in Habermas' Strukturwandel-Studie skizziert wird, weit mehr jenen ordnenden Strukturen verdanke, „die sich auf dem Hintergrund verbindlicher Überlieferung und kultureller Gewohnheit bewährt haben, als der Binnenstruktur sprachlicher Umgangsformen selbst“ (ebd.). Entsprechend dem Anliegen seiner historisch-soziologischen Untersuchung musste eine solche Form des Traditionsbezugs für Habermas ein normatives Reservoir darstellen, bei dem es ebenso darum ging, Kriterien einer Strukturanalyse gesamtgesellschaftlicher Zusammenhänge zu genügen, wie es im Vorwort der Erstauflage heißt. Offenbar sah Habermas „in jenen antiken Frühformen sittlicher Auseinandersetzung der Bürger miteinander ein systematisches Potenzial für die sittliche Theoriebildung“ (488), und zwar auch ungeachtet der Tatsache, dass diese Formen auf einem formalen Ausleseprozess beruhten, der mit dem moralischen Gehalt der Ergebnisse in keiner Weise verbunden sein musste. Insofern sind die Äußerungen, die Habermas im *Strukturwandel* zum Modell der hellenistischen Öffentlichkeit tätigt, durchaus noch im Zusammenhang mit der Idee einer diskursiven Elitenauslese zu sehen, mit der er sich bereits ein Jahrzehnt zuvor befasst hatte. Damals formulierte er „mit bemerkenswerter Emphase anlässlich der Einführung des Öffentlichkeitsbegriffs“ (ebd.), im Licht der Öffentlichkeit, das dem Schatten der Privatsphäre entgegenstehe, komme „erst das, was ist, zur Erscheinung“ und werde „allen alles sichtbar“ (ebd.). Denn „im Gespräch der Bürger kommen die Dinge zur Sprache und gewinnen Gestalt“ (ebd.).

Nach Habermas bildet sich ein allgemeingültiger Begriff des Gesetzes im Laufe des 18. Jahrhunderts heraus, insofern in der bürgerlichen Öffentlichkeit ein politisches Bewusstsein zur Entfaltung kommt, das gegen die absolute Herrschaft den Begriff und die Forderung genereller und abstrakter Gesetze artikuliert und sich selbst, nämlich die öffentliche Meinung, als die einzig legitime Quelle solcher Gesetze behaupten lernt. Damit aber, so kommentiert Habermas die rechtstheoretische Entwicklung des ausgehenden 17. Jahrhunderts sowie des beginnenden 18. Jahrhunderts, „stehe ‚der Begriff des Gesetzes‘ nicht mehr für eine ‚Gerechtigkeit im Sinne der wohlverworbenen Rechte‘“ (495). Infolge dieses historisch begründeten Zusammenhangs zielt die öffentliche Meinung nach Habermas „der Intention nach weder darauf, Gewalt zu beschränken, noch darauf, selber Gewalt oder deren Quelle zu sein. Lediglich den Charakter der vollziehenden Gewalt, ‚Herrschaft selbst‘, möchte sie ändern und darüber hinaus auflösen“ (ebd.). Die Bürgerlichen, so führt Habermas in diesem Kontext

weiter aus, griffen in diesem Prozess „auf das Mittel der Publizität zurück, mit der sie bereits der fürstlichen Gewalt entgegentraten“ (ebd.). Dieses Mittel wurde von ihnen nun „als allgemeine Praxis zur Kontrolle der öffentlichen Gewalt (staatlicher Autorität) innerhalb von Parlamentsverhandlungen, Gerichtsverfahren und Verwaltungshandeln institutionalisiert“ (ebd.). Publizität wurde somit historisch wie systematisch zum *common ground* einer politischen Öffentlichkeit erklärt, die vor allem im Bereich der kontinentalen Demokratien auch eine grundgesetzliche Fixierung erhielt. Von hier ausgehend, so die grundsätzliche Argumentation, könnten potenziell alle Bereiche politischer Willensbildung dem Prinzip der Publizität unterworfen werden, solange von Bürgern und Menschen dieser geschichtliche und gesellschaftliche Ort als ein „Organisationsprinzip“ verstanden wird. Nach Yos wird „dieses freilich idealisierte“ und „gleichwohl nicht idealistische [...] Kriterium eines allgemeinen Zugangs zur politischen Sphäre“ zu einem „Prüfstein rechtsstaatlicher Verhältnisse“ (496). Im Zuge der Habermas’schen Darstellung gerät dieses Kriterium freilich schon dadurch ins Wanken, „dass die bürgerliche Klasse ihre Privilegien der Allgemeinheit vorzuenthalten in der Lage ist“ (ebd.). Daher gilt es nach Yos festzuhalten, dass eine öffentliche Meinung nur dann entstehen kann, „wenn sich alle in einem zwanglosen Austausch der Meinungen äußern können, ohne infolge ihrer Äußerungen negative Konsequenzen befürchten zu müssen“ (ebd.). Das ist nämlich „jener ambivalente Konstruktionspunkt einer Demokratietheorie, in deren Zentrum die Idee der Publizität steht, die den Austausch der Meinungen in einem institutionellen Rahmen bestimmen soll“ (ebd.). Als Leitprinzip der Öffentlichkeit kommt das Prinzip der Publizität nach Habermas jedoch nur „insofern zur Verwirklichung, als dieser Verwirklichung ein Begriff des Fortschritts innewohne, der – geschichtsphilosophisch – an ein gattungsübergreifendes Interesse [...] gebunden sei“ (ebd.). Denn nur dann, so stellt Habermas klar, wenn das Interesse der bürgerlichen Klasse mit dem allgemeinen Interesse annähernd zusammenfalle, könne die Öffentlichkeit als Organisationsprinzip des bürgerlichen Rechtsstaates auch Glaubwürdigkeit beanspruchen. Dass ein solches Organisationsprinzip allerdings nur so lange aufrechtzuerhalten ist, wie das „Gebot einer fungierenden Öffentlichkeit“ auch ernst genommen werde, hat Habermas im späteren Vorwort zur Neuauflage des *Strukturwandels* im Jahr 1990 als ein Problem herausgestellt, für das er Anfang der 1960er Jahre noch keine überzeugende Lösung gefunden habe. Die Frage, wie es möglich sein soll, dass das mediatisierte Publikum einen kritischen Prozess öffentlicher Kommunikation in Gang setzt – diese letztlich unbeantwortet gebliebene Frage des *Strukturwandels* ist es, die Habermas später an dem Beitrag dieses Buches zu einer zeitgenössischen Demokratietheorie hat zweifeln lassen. Denn die geschichtsphilosophischen Basisannahmen, welche im Zusammenhang mit der Idealisierung der bürgerlichen Öffentlichkeit und in der Auszeichnung eines Fortschritts im Interesse einer „gestaltlosen Menschheit“ zum Tragen kommen, hätten, so betont Habermas anlässlich der Neuauflage seines Buches, spätestens durch die zivilisierten Barbareien des 20. Jahrhunderts ihre Widerlegung gefunden. Fragt man also nach einer eventuell bestehenden Kontinuität demokratietheoretischer Überzeugungen, die ausgehend vom *Strukturwandel* noch im späteren Rahmen der Diskurstheorie des Rechts, wie sie beispielsweise in *Faktizität und Geltung* entfaltet wird, wirksam sind, so muss man nach Yos „zumindest festhalten, dass das normative Potenzial Letzterer keineswegs mehr im Entgegenkommen historischer Akteure, sondern vielmehr im kommunikativen Potenzial der Alltagssprache zu suchen ist“ (497). Dies markiert nach Yos die zentrale Differenz, die vor und nach der kommunikationstheoretischen Wende im gleichlautenden normativen Begriff von Öffentlichkeit angelegt ist und die, wie er betont, im Rahmen der Betrachtung der Habilitationsschrift *Strukturwandel der Öffentlichkeit* ans Licht gebracht werden sollte.

H.-L. OLLIG SJ