

Ingolf U. Dalferth

Die **Krise** der
öffentlichen
Vernunft

Über Demokratie,
Urteilkraft und Gott



VORWORT

Zu den merkwürdigen Zügen theologischer Staats- und Gesellschaftsreflexion gehört aus religionsphilosophischer Sicht, dass immer wieder versucht wird, die dominierenden Formen politischer Herrschaft in der jeweiligen Zeit theologisch zu legitimieren, ohne sich durch die Widersprüche zwischen dem jeweils Legitimierten davon abhalten zu lassen. Monarchie, Aristokratie, Diktatur und Demokratie wurden so schon theologisch als die adäquate Form der Herrschaft aus christlicher Sicht vertreten, und jeweils beanspruchte man, damit den entscheidenden Punkt getroffen zu haben. Doch das ist nur die eine Seite. Neben der das jeweils Faktische legitimierenden Argumentation gibt es stets auch Ansätze, die das Bestehende kontrafaktisch im Licht einer christlichen Alternative kritisieren und verändern wollen. Es soll gerade nicht so bleiben, wie es ist, sondern anders, besser, freier, gerechter werden. Theologische Legitimation des Vorfindlichen steht so neben der theologischen Anleitung zur Revolutionierung der Verhältnisse.

Mit der Unterscheidung von konservativem und progressivem Denken ist diese Differenz nicht zureichend erfasst. Zu verschieden ist das, was man theologisch zu legitimieren sucht, und zu verschieden das, was man theologisch als Alternative vor Augen stellt. Eine geradlinige Herleitung aus christlichen Grundüberzeugungen scheint in beiden Fällen eine Chimäre. Angesichts der sich widersprechenden Vielfalt der vertretenen Positionen erwecken theologische Argumente auf beiden Seiten den Eindruck der Beliebigkeit. Nichts erscheint unmöglich, und nichts zwingend.

Weit überzeugender ist es, die jeweilige Form politischer Herrschaft nicht theologisch herleiten zu wollen, sondern sie

als selbst zu verantwortende Eigengestaltung menschlichen Zusammenlebens zu begreifen. Als die ersten Freigelassenen der Schöpfung sind Menschen dazu bestimmt, sich selbst zu bestimmen. Sie können sich nicht auf vorgegebene Regeln und Gesetze berufen, die sie nur befolgen, sondern sie sind dazu fähig und verpflichtet, sich die Regeln ihres Zusammenlebens nach bestem Wissen und Gewissen selbst zu geben. Menschen sind geschaffen, um sich selbst zu erschaffen. Nicht dass es sie gibt, wohl aber, wie sie leben und zusammenleben, liegt in ihrer eigenen Verantwortung. Dieser können sie sich nicht entziehen. Niemand lebt, ohne es auf eine bestimmte Weise zu tun. Stets könnten Menschen auch anders leben, und nie leben sie so, dass es nicht besser, gerechter, zuträglicher für sie selbst und andere wäre, wenn sie es täten. Deshalb müssen sie nicht nur sich selbst gegenüber rechtfertigen, wie sie leben, wenn sie nicht nur Getriebene ihrer Umstände sein wollen, sondern auch denen gegenüber, die von ihrem Lebensstil betroffen sind und Antworten verlangen. Das können sie nur, wenn sie vor ihrer faktischen Lage nicht die Augen verschließen und die Möglichkeiten ausloten, die sie haben. Erst wenn man weiß, was der Fall ist und was möglich wäre, kann man rechtfertigen, warum man so und nicht anders lebt, nicht mehr so leben will, wie man lebt, oder anders leben sollte, als man es tut.

Wer zu diesen Erkundungen des Möglichen und der kritischen Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit des Zusammenlebens der Menschen theologisch einen Beitrag leisten will, muss sich auf die konkreten Probleme einlassen, die sich zur jeweiligen Zeit stellen. Für uns gruppieren sich diese heute um die Demokratie, und sie haben mit den Formen der liberalen Demokratie zu tun, die sich bei uns herausgebildet haben. Zu deren Stärken, Schwierigkeiten und Grenzen wäre viel zu sagen, was ich nicht thematisieren kann. Ich werde mich allein auf eines ihrer Kernstücke konzentrieren: das Konzept der deliberativen Demokratie, in dem der Austausch vernünftiger Gründe

in öffentlichen Debatten im Zentrum steht. Meine Überlegungen befassen sich mit der Krise der deliberativen Demokratie, die für die gegenwärtige Krise der liberalen Demokratie überhaupt symptomatisch ist. Es geht um die Themen Öffentlichkeit, öffentliche Vernunft, die Bedeutung kritischer Urteilskraft und die Frage, ob im Horizont dieser Demokratiekonzeption die Gottesthematik noch eine Rolle spielen kann. Kann man in einer deliberativen Demokratie überhaupt öffentlich von Gott sprechen, oder muss man sich, wie Habermas rät, mit der radikal detranszendentalisierten Sicht unserer gesellschaftlichen Situation in der Spätmoderne abfinden? Kann von Gott allenfalls noch privat die Rede sein – ohne von anderen zu erwarten, dass sie zuhören, weil die Geschichte gezeigt habe, dass Gott öffentlich irrelevant ist und im demokratischen Diskurs keine Rolle mehr spielen darf?

Die folgenden Ausführungen haben von vielen profitiert, von meinen Doktoranden, die über Themen der politischen Theologie gearbeitet haben, und von Freunden und Kollegen, mit denen ich das Glück hatte, über diese Themen reden und streiten zu können. Besonderen Dank schulde ich Hartmut von Sass, der eine frühere Version dieses Textes gründlich kritisiert hat. Ohne ihn wäre mir nicht klar geworden, was ich wirklich sagen will. Das jetzt Vorgelegte ist gewiss nicht das, was er vertreten würde. Aber wer jedem Widerspruch aus dem Weg gehen will, braucht nicht zu publizieren.

Ingolf U. Dalferth
Zürich, im September 2021

I Gefährdete Demokratie

1 Politische Herrschaft

Politische Herrschaft ist nie stabil, sondern immer gefährdet. Als Herrschaft von Menschen über Menschen in einem bestimmten Gebiet ist sie durch Strukturen der Über- und Unterordnung charakterisiert, die auch in institutionalisierter Form nur relativ dauerhaft sind. Zu ihren Aufgaben gehört es, in ihrem Bereich den Frieden zu sichern und für Recht und Ordnung sorgen, ohne die Menschen nicht friedlich zusammenleben können. Da diese nicht so sind, wie wir sie gerne hätten, geschieht das nicht von selbst. Der Gebrauch von Zwangsmitteln gehört daher zur politischen Herrschaft. Sie können die Menschen nicht besser machen, als sie sind. Das ist der Irrtum aller politischen Idealisten. Aber sie können helfen, die Übel einzudämmen, die sie sich gegenseitig antun können. Das ist die Position der politischen Realisten.

Nicht immer ist die Förderung von Freiheit und Gerechtigkeit das leitende Motiv politischer Herrschaft. Und schon gar nicht ist diese stets am Gemeinwohl orientiert, dem gemeinen Besten für die Mitglieder eines Gemeinwesens oder dem gemeinen Besten für die ganze Menschheit. Stets aber beansprucht sie die *Macht*, ihren Willen auch gegen Widerstrebende durchzusetzen (Max Weber). Sie tut es als *legitime Herrschaft* in einer Form, die von den betroffenen Personen bejaht wird und sich in sozialen Einrichtungen und Regeln (einer sozialen Ordnung) niederschlägt, die von ihnen als ihre soziale Lebensordnung anerkannt wird.¹ Und sie ist als *politische Herrschaft* durchgehend an der Leitdifferenz zwischen Regierenden und Regierten (Herrschenden und Beherrschten) orientiert.²

Die Macht liegt dabei keineswegs nur auf der Seite der Regierenden. Im Gegenteil, unter Bedingungen legitimer Herrschaft muss die Autorität der Regierenden von den Regierten anerkannt werden, um ausgeübt werden zu können, und die Regierenden müssen ihre Autorität legitimieren, um diese

Anerkennung zu erhalten. Geschieht das nicht, wird ihre Macht nicht lange währen. Anders als gewaltbasierte Inanspruchnahme von Macht setzt politische Herrschaft ein gewisses Maß an Dauerhaftigkeit voraus. Der charismatische Herrschaftstyp setzt dabei auf die Loyalität gegenüber der Person des Herrschers, der traditionale Herrschaftstyp auf die Loyalität gegenüber einer Tradition, der legale Herrschaftstyp auf die Legalität der Regierung und Verwaltung, also die Institutionalisierung von Strukturen, Regeln und Verfahren, die den Autoritätsanspruch der Regierung und Behörden gesetzlich legitimieren und ihnen so die Anerkennung durch die Regierten sichern.

In der Fiktion des Gesellschaftsvertrags zur Legitimierung politischer Herrschaft hat das in der Neuzeit den Ausdruck eines freiwilligen, vertraglich geregelten Zusammenschlusses der Menschen zur Sicherung ihrer Interessen bzw. zum Schutz ihres Lebens vor gegenseitigen Übergriffen gefunden – sei es durch Übertragung grundlegender Freiheitsrechte der Selbstverteidigung auf einen gemeinsam anerkannten Dritten (Hobbes), sei es als Ausdruck des Willens gleichberechtigter Individuen, sich nicht länger einer Monarchie oder Aristokratie unterzuordnen, sondern sich selbst eine ihre Freiheit wechselseitig einschränkende Ordnung zu geben (Rousseau). Die Dauerhaftigkeit der dadurch etablierten Ordnung hängt daran, dass alle Beteiligten die legale Ordnung respektieren und im Rahmen der eingegangenen Verpflichtungen die Leistungen erbringen, die von ihnen erwartet werden. Das kann sich jederzeit ändern, aus inneren und äußeren Gründen. Politische Herrschaft ist von der Dynamik gesellschaftlicher Veränderungsprozesse nicht ausgenommen. Ihre Gestalten entstehen, verändern sich und vergehen. Sie lebt von der Akzeptanz der Regierten.³ Und sie verliert an Einfluss und Kraft, wo man sie nicht mehr akzeptiert, weil man ihren Entscheidungsstrukturen und Entscheidungsträgern nicht mehr traut, das zu leisten, was man von ihnen erwartet: Frieden zu sichern und für Recht und Ordnung zu sorgen.

Die Hauptgefährdung aller politischen Herrschaft ist der Verlust der Akzeptanz durch die Bevölkerung. Sie ist daher immer gut beraten, dafür zu sorgen, dass diese Akzeptanz erhalten bleibt. Doch Pflege und Sicherung der Akzeptanz darf nicht zum Hauptgeschäft einer Regierung werden. Wo Regierungen mehr Energie darauf verwenden, an der Regierung zubleiben, als die Aufgaben in Angriff zu nehmen, um derentwillen es sie gibt, haben sie keine Zukunft. Sie wollen die Gefährdung des Akzeptanzverlusts abwenden, und gefährden sich selbst durch die Art und Weise, in der sie das tun. Man kann seine Akzeptanz verspielen, wenn man die Leistungen nicht erbringt, die rechtmäßig von einer Regierung erwartet werden. Man kann seine Akzeptanz verspielen, wenn man meint, die Bevölkerung durch Gewalt bei der Stange halten zu müssen oder zu können. Und man kann seine Akzeptanz verspielen, wenn man den Weg des geringsten Widerstands wählt, die Bevölkerung also immer dann mit Wohltaten überschüttet, wenn Wahlen anstehen, oder ihr jede Zumutung erspart, um ihre Zustimmung zu erhalten. Im ersten Fall wird einer Regierung Versagen und Inkompetenz zum Vorwurf gemacht, im zweiten Machtmissbrauch und Unmenschlichkeit, im dritten Unehrlichkeit und fehlende Ernsthaftigkeit. In allen drei (und vielen weiteren) Fällen sind es aber häufig gar nicht konkrete Sachgründe, die ausschlaggebend sind, sondern der Verlust der emotionalen Zustimmung. Politische Akzeptanz oder Ablehnung basiert auf Emotionen und nicht primär auf Argumenten. Wo die emotionale Resonanz zwischen Regierung und Regierten verloren geht, beginnt die Endzeit einer politischen Herrschaft.⁴

2 Staat

Politische Herrschaft gewinnt ihre Autorität durch Akzeptanz, aber sie wird nur handlungsfähig, wenn die Loyalität gegenüber dem Regenten, der Tradition oder der Legalität der Regierung in Strukturen überführt wird, die der Herrschaft eine gewisse Dauer verleihen. Um die emotionale Resonanz zwischen Regierung und Regierten auf Dauer zu stellen, hilft es, gemeinsame Aufgaben, Ziele und Absichten zu haben. Wo man sich gemeinsame für das Gleiche einsetzt, kann man mit der Unwahrscheinlichkeit emotionaler Resonanz und der Wahrscheinlichkeit emotionaler Dissonanz besser umgehen.

Das zentrale gemeinsame emotionale Projekt von Regierenden und Regierten ist das Gemeinwesen oder der *Staat* als politische Basis der Gestaltung der gemeinsamen Gegenwart und Zukunft. Der Staat garantiert die Mechanismen der politischen Macht, des sozialen Friedens und des ökonomischen Ausgleichs, seine Symbolisierung des politisch Gemeinsamen formt die Identität der Bürger und auf diese nationalen Symbole (Verfassung, Flagge, Hymne) hin bündeln sich ihre Emotionen. Wenn das in Frage steht und nichts anderes an diese Stelle tritt, schlägt die emotionale Resonanz zwischen Regierenden und Regierten in emotionale Dissonanz um. Politische Herrschaft gefährdet sich im Kern, wenn sie die emotionale Bedeutung des Staates für die gemeinsame Aufgabe ignoriert oder unterschätzt. Erst dadurch kann die Loyalität gegenüber einem Regenten oder einer Tradition in geregelte Anerkennungsverhältnisse überführt werden und sich so etwas wie Legalität ausbilden.

Staaten sind die politische Organisationsform eines Gemeinwesens.⁵ Sie setzen nach gängiger Auffassung ein Staatsgebiet, ein Staatsvolk und eine Staatsgewalt voraus⁶, organisieren also die politische Herrschaft in einem bestimmten Gebiet für alle, die als Staatsbürger aktiv an der politischen Herrschaft in diesem Bereich mitwirken können.⁷ Nicht alle Menschen, die in

einem Staatsgebiet leben, gehören dazu und haben als Bürger Anteil an den entsprechenden Rechten und Pflichten.⁸ Aber sie alle gehören zum Sozialgefüge der Gesellschaft, in der sie leben. Sie müssen die Verkehrsregeln beachten und Steuern zahlen, auch wenn sie nicht wählen dürfen. Als Organisationsform politischer Herrschaft sind Staaten nicht gleichzusetzen mit der Gesellschaft. Sie und alle anderen gesellschaftlichen Subsysteme setzen diese vielmehr voraus.

Die staatliche Organisation politischer Herrschaft kann verschieden gestaltet sein, aber sie ist immer eingebettet in ein gesellschaftliches System, das auch andere Subsysteme umfasst. Nie ist sie die einzige soziale Organisationsform in der Gesellschaft, sonst wäre sie ununterscheidbar von ihr, aber es gibt sie selbst auch nie nur in einer Form, sonst wäre sie immer gleich. Das aber ist offenkundig nicht der Fall. In der Antike wurden die positiven Staatsformen der Monarchie, Aristokratie und Demokratie von den negativen Formen der Tyrannis, Oligarchie und Ochlokratie unterschieden.⁹ In der Gegenwart werden Monarchie und Republik auf der einen der Diktatur auf der anderen Seite gegenübergestellt. Sie alle können durch verschiedene Regierungsformen konkretisiert werden. Es gibt absolute, konstitutionelle oder parlamentarische Monarchien, präsidentielle, parlamentarische oder Räte-Republiken, Militärdiktaturen, Einparteiensysteme oder Autokratien einer Person. Und sie alle bestimmen das Verhältnis der Einzelnen zum Ganzen auf unterschiedliche Weise.

Das gilt nicht nur für verschiedene Staatsformen, sondern auch für verschiedene Versionen derselben Staatsform. Die demokratischen Staatsformen der Moderne belegen das deutlich. So sind liberal-demokratische Staatsformen an der Wahrung der Freiheit des Einzelnen orientiert: Jeder Bürger hat das Recht, frei zu denken und zu reden, sich frei zu bilden und zu betätigen und über sein ökonomisches, soziales und ideelles Eigentum zu verfügen. Soziale Strukturen sind die Folge, nicht

die Voraussetzung individueller Freiheit. Jeder ist anders als der andere, aber jeder hat die gleiche Freiheit. Individuelle Freiheit ist die Basis aller Gleichheit und Gerechtigkeit.¹⁰ Verfallsformen der liberalen Demokratie sind der Hyperindividualismus, der nur noch auf die Wahrung der eigenen Freiheitsräume und die Durchsetzung der eigenen Rechte achtet und alle Gemeinschaftspflichten an Experten, Eliten oder Repräsentanten delegiert.¹¹ Freiheit wird nur noch als individueller Anspruch, tun und lassen zu können, was man will, aber nicht mehr als Eintreten aller Bürger für die gleichen Rechte, Möglichkeiten und Chance eines jeden Bürgers verstanden. Statt eines normativen Ziels für alle wird Freiheit zum Willkürrecht eines jeden verkürzt. Kriterien zur Gestaltung einer Gemeinschaftsordnung lassen sich aus diesem liberalistischen Freiheitskonzept nicht mehr gewinnen.¹²

Sozial-demokratische Staatsformen dagegen gehen von der Gleichheit aller Bürger aus.¹³ Jeder Mensch hat unabhängig von seinem ökonomischen, sozialen und ideellen Eigentum die gleichen Rechte, sich politisch zu betätigen. Diese Gemeinsamkeit ist die Basis der Freiheit, die alle auf ihre Weise praktizieren können, solange sie mit der entsprechenden Freiheitspraxis der anderen nicht in Konflikt gerät. Alle sind gleich, aber die Praxis individueller Freiheit hat ihre Grenzen an der gleichen Freiheit der anderen. Gerechtigkeit hat Vorrang vor individueller Freiheit, und gerecht ist nur, was die Gleichheit aller fördert und wahrt.¹⁴ Im ersten Fall ist individuelle Freiheit die Basis der liberalen Gleichheit der Verschiedenen (jeder kann sich so einbringen, wie er will), im zweiten Fall ist die soziale Gleichheit die Basis der illiberalen Einschränkung individueller Freiheit und damit der Gleichstellung der Ungleichen (jeder darf sich nur so einbringen, wie sich auch jeder andere einbringen könnte). Im liberalen Modell ist die Ungleichheit Basis aller Gemeinsamkeiten, im sozialen Modell ist die Gleichheit die Basis der illiberalen Einschränkung von Ungleichheit. Im ersten Fall gehen die

Einzelnen dem Gemeinsamen voraus (Freiheit ist die Basis der Gerechtigkeit), im zweiten Fall geht das Gemeinsame den Einzelnen voraus (Gerechtigkeit ist die Grenze der Freiheit).

Beide Tendenzen sind heute in vielen demokratischen Staatsformen in Europa verknüpft, und viele Spannungen zwischen demokratischen Staaten sind auf die unterschiedliche Gewichtung dieser liberalen (an der Freiheit orientierten) bzw. sozialen (an der Gerechtigkeit orientierten) Tendenzen zurückzuführen. In jedem Fall aber entscheidet die Staatsform auch über mögliche Regierungsformen. Sofern es eine Verfassung gibt, wird das in dieser geregelt. Im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland etwa wird in Art. 20 GG erklärt: »(1) Die Bundesrepublik Deutschland ist ein demokratischer und sozialer Bundesstaat. (2) Alle Staatsgewalt geht vom Volke aus. Sie wird vom Volke in Wahlen und Abstimmungen und durch besondere Organe der Gesetzgebung, der vollziehenden Gewalt und der Rechtsprechung ausgeübt. (3) Die Gesetzgebung ist an die verfassungsmäßige Ordnung, die vollziehende Gewalt und die Rechtsprechung sind an Gesetz und Recht gebunden. (4) Gegen jeden, der es unternimmt, diese Ordnung zu beseitigen, haben alle Deutschen das Recht zum Widerstand, wenn andere Abhilfe nicht möglich ist.«

Dieser Bestimmung lassen sich fünf Staatsprinzipien entnehmen, die für alles staatliche Handeln unmittelbar verbindlich sind: das Demokratieprinzip (Art. 20, I, II GG), das Rechtsstaatsprinzip (Art. 20, II, III GG), das Sozialstaatsprinzip (Art. 20 I GG), das Bundesstaatsprinzip (Art. 20 I GG) und das Republikprinzip (Art. 20, I). Das Demokratieprinzip besagt, dass alle Staatsgewalt vom Volk ausgeht, das Volk also durch das Volk über das Volk und für das Volk herrscht.¹⁵ Unter dem ›Volk‹ ist dabei keine bestimmte Ethnie verstanden. Ethnische Einheit war das, was die Nationalsozialisten angestrebt hatten. Aber Deutschland hatte noch nie eine ethnisch einheitliche Bevölkerung, und die Bundesrepublik Deutschland hat es stets aus-

drücklich abgelehnt, das Staatsvolk in ethnischen Kategorien zu definieren. Die populistischen Versuche, das zu tun, also das ›wahre Volk‹ den anderen gegenüber ethnisch abzugrenzen, operieren nicht nur mit einer ethnischen Fiktion, sondern führen zu einer Spaltung der Gesellschaft und gefährden die Demokratie.¹⁶ Das Rechtsstaatsprinzip betont, dass das nicht als Willkürherrschaft des Volkes geschieht, sondern alle staatliche Gewalt an die Gesetze und die Grundrechte gebunden ist, an die Gewaltenteilung, den Vorrang des Gesetzes (kein Handeln gegen das Gesetz), den Vorbehalt des Gesetzes (kein Handeln ohne Gesetz), das Bestimmtheitsgebot, den Verhältnismäßigkeitsgrundsatz, den Vertrauensschutz und den effektiven Rechtsschutz. Das Sozialstaatsprinzip verpflichtet den Gesetzgeber, die Verwaltung und die Rechtsprechung dazu, nach sozialen Gesichtspunkten zu handeln, also das Existenzminimum der Bürger zu sichern, Daseinsfürsorge zu betreiben, sich für den Schutz der Familie einzusetzen, Krankenversicherung, Rentenversicherung, Arbeitslosenversicherung und Unfallversicherung zu ermöglichen und für soziale Gerechtigkeit zu sorgen.¹⁷ Das Bundesstaatsprinzip sichert die föderale Verfassung der Republik als Bundesstaat, die Gliederung des Bundes in Länder und die Mitwirkung der Länder bei der Bundesgesetzgebung. Und das Republikprinzip legt fest, dass dieser Staat eine Republik ist, in der das Staatsoberhaupt durch Wahl (und nicht durch Geburt) auf Zeit (und nicht auf Lebenszeit) bestimmt wird, die Staatsform der Bundesrepublik also antimonarchisch, antidy-nastisch, antidespotisch und antitotalitär ist. Die Bundesrepublik kann weder zur Monarchie noch zur Räterepublik werden, sondern ist eine repräsentative Demokratie, in der alle Gewalt vom Volk ausgeht, der Bundespräsident und die Vertreter des Volkes im Parlament auf Zeit gewählt werden und durch die wechselseitige Kontrolle von Legislative, Exekutive und Judikative gewährleistet wird, dass die demokratischen Grundlagen in der Ausübung der Staatsgewalt gewahrt werden.¹⁸ Alle fünf

Staatsprinzipien sind durch die sog. Ewigkeitsklausel von Art. 79 GG davor geschützt, verändert zu werden. Man kann nur die ganze Verfassung ersetzen. Nach Art. 146 GG ist das aber allein durch den Beschluss einer neuen Verfassung durch die einfache Mehrheit aller Deutschen möglich.

In der Form des Staates organisiert sich politische Herrschaft daher so, dass ihr schnelles Ende unwahrscheinlicher und ihre Dauer wahrscheinlicher wird. Sie bleibt gefährdet. Aber sie gewinnt die Stabilität, die sie braucht, um menschliches Zusammenleben in Freiheit und Sicherheit zu ermöglichen.

3 Gesellschaft

Staaten lassen sich anhand ihrer Funktionen und Operationsweisen identifizieren, die sie von anderen gesellschaftlichen Subsystemen als politische Sphäre unterscheiden. Gesellschaften lassen sich so nicht identifizieren. Sie sind kein sozialer Phänomenzusammenhang neben anderen. Kein sozialer Prozess manifestiert die Gesellschaft so, dass ein anderer sie nicht manifestieren würde. Entweder gehört alles Soziale zur Gesellschaft oder nichts, und weil es keine dritte Option gibt und das zweite falsch ist, gilt das erste. *Gesellschaft* fungiert daher als der Grund- und Grenzbegriff der sozialen Wirklichkeit – als Grundbegriff, weil es kein soziales Phänomen gibt, das nicht gesellschaftlich wäre, als Grenzbegriff, weil sie die gesamte Sozialwelt von dem unterscheidet, was nicht zu ihr gehört.

Gesellschaft im soziologischen Sinn ist nach Luhmann das Gesamtsystem sozialer Kommunikation, das sich durch seine Operationen gegen seine Umwelt als soziale Welt abgrenzt, die den sozialen Lebensraum für die Mitglieder dieser Gesellschaft bildet.¹⁹ Die Grundoperation des Gesellschaftssystems

ist Kommunikation, die dynamische Einheit von Information, Mitteilung und Verstehen. Sie ist das soziale Grundgeschehen, durch das sich die Gesellschaft permanent autonom reproduziert, indem sie Sinn schafft. Sinn ist das universale Medium der Gesellschaft, das man nicht verneinen kann, weil seine Verneinung selbst ein Sinn-Akt ist. Kommunikation schafft Sinn und Sinn steuert Kommunikation, weil jede Kommunikation durch ihren konkreten Sinn bestimmte Anschlusskommunikationen möglich macht und andere ausschließt. Nicht Menschen kommunizieren also, sondern die Kommunikation kommuniziert. Mit jedem Kommunikationsakt wird die Differenz zwischen sozialem System und Umwelt neu gesetzt und so ein sozialer Sinn-Raum geschaffen, in dem Menschen sinnvoll leben, handeln und interagieren können. Nur in diesem sozialen Raum gibt es Sinn, aber in ihm gibt es auch nichts, was nicht Sinn hätte. Selbst der Gegensatz von Sinn wird hier nur als Sinn thematisierbar. Auch die Differenz zwischen System und Umwelt kann nur innerhalb des Systems thematisiert werden. Sie lässt sich nicht von außen als stabile Gegebenheit beobachten, sondern nur innerhalb des Systems durch die Unterscheidung zwischen der Beobachtung der Umwelt (Fremdreferenz) und der Beobachtung von sich selbst (Selbstreferenz). Sie ist nur da, sofern sie vollzogen wird, und sie wird vollzogen, indem kommuniziert wird. Die Grundgefährdung der Gesellschaft ist daher der Abbruch der Kommunikation. Wo nicht mehr kommuniziert wird, ist sie Vergangenheit. Deshalb sucht sie das um jeden Preis zu verhindern.

Luhmanns abstrakte Weise, von Gesellschaft zu reden, ist nicht die einzige in der Soziologie, und der soziologische Sinn von Gesellschaft ist nicht die einzige Weise von Gesellschaft zu sprechen. In der Ethnologie meint Gesellschaft eine Gruppe von Menschen, die durch gemeinsame Sprache, Traditionen, Erfahrungen, Werte, Überzeugungen und Orientierungen miteinander verbunden sind. Im Verfassungsrecht die Gesamtheit

der Bürger, die dem politischen Herrschaftssystem des Staates gegenüberstehen. Im Gesellschaftsrecht eine Vereinigung von mehreren Personen zur gemeinsamen Verfolgung eines gemeinsamen Zwecks (vgl. § 705 BGB). Auch in der Biologie (Pflanzengesellschaft), in akademischen Zusammenhängen (wissenschaftliche Gesellschaft) und im umgangssprachlichen Sinn (feine Gesellschaft, bessere Gesellschaft) ist von Gesellschaft die Rede.²⁰ Stets geht es dabei um einen Zusammenschluss zu einem bestimmten Zweck oder ein Mit- und Beieinander, meist von Menschen, das dem Überleben dient oder das Leben für alle besser macht, als es für einzelne allein wäre.

Die Vielfalt der Bestimmungen ist nicht zufällig. Sie lässt erkennen, dass man stets von konkreten Standpunkten in bestimmten Zusammenhängen her von Gesellschaft spricht. Es gibt keinen Standpunkt der Gesellschaft *tout court*, von der her man über die Gesellschaft sprechen könnte. Eben das hat Luhmann zu seiner abstrakten Rede von Gesellschaft veranlasst. »Eine Gesellschaft, die sich selbst beschreibt, tut dies intern, aber so, als ob es von außen wäre.«²¹ Sie gerät damit in die paradoxe Situation, dass sie durch die Beschreibung das verändert, was sie beschreibt. Die Schlussfolgerung aus dieser paradoxen Situation ist für Luhmann, dass sich die soziologische Beschreibung der Selbstbeobachtung der Gesellschaft als »eine ständige Wiederbeschreibung von Beschreibungen«²² vollzieht. Sie beschreibt nicht, wie die Gesellschaft sich selbst beobachtet, sondern sie beschreibt, wie die Gesellschaft ihre Selbstbeobachtungen beschreibt.

Eben das aber ist nur möglich von einem bestimmten Standpunkt in der Gesellschaft aus, also weder *from nowhere* noch von einem Ort aus, der zwar in der Gesellschaft, aber nicht in einem ihrer Subsysteme läge. Einen solchen Ort gibt es nicht. Man redet nie einfach nur von der Gesellschaft. Man redet immer *in bestimmter Weise* von ihr, und die zeigt an, von wo aus man spricht. Wer soziologisch von ihr spricht, nimmt eine andere

Perspektive ein als der, der politisch, ökonomisch, rechtlich oder theologisch von ihr spricht. Die soziologische Bestimmung von Gesellschaft macht klar, dass das gar nicht anders möglich ist. Es gibt keinen Standpunkt außerhalb der Gesellschaft, von dem aus man sie thematisieren könnte. Und es gibt keinen Standpunkt innerhalb der Gesellschaft, der nicht in einem der funktionalen Subsysteme der Gesellschaft läge. Sieht man davon ab, wird die Rede von Gesellschaft abstrakt. Will man konkret von ihr reden, muss man vielfältig und multiperspektivisch von ihr sprechen.

Wenn das für die Gesellschaft gilt, dann gilt es auch für ihre Umwelt. Nicht nur die Gesellschaft kommt vielfältig in den Blick, sondern auch das, gegen das sie sich im Prozess ihrer Selbstproduktion durch Kommunikation als ihre Umwelt abgrenzt.²³ Es gibt nicht *die* Umwelt *der* Gesellschaft, sondern nur das, was aus der Perspektive der jeweiligen Teilsphären als Gesellschaft und Umwelt jeweils in den Blick kommt. Nur innerhalb der Gesellschaft zeigt sich, was jeweils deren Umwelt ist.

Wie sich das zeigt, hängt an der Differenzierungsform einer Gesellschaft. In segmentär differenzierten Gesellschaften (Familien, Stämme, Clans) haben Individuen in ihren jeweiligen räumlich voneinander getrennten Gesellschaften die gleiche Rolle, die Differenz zwischen Gesellschaft und Umwelt wird in verschiedenen Gesellschaften also jeweils gleich bestimmt. In stratifikatorisch differenzierten Gesellschaften, in denen es hierarchisch verschiedene soziale Schichten gibt (Adelige, Bürger, Bauern, Besitzlose) gehört jedes Individuum immer nur einem dieser schichtspezifischen Teilbereiche der Gesellschaft an und wird von dort her die Differenz zwischen Gesellschaft und Umwelt unterschiedlich wahrnehmen. In funktional differenzierten Gesellschaften dagegen, in denen autonome Funktionssysteme wie Politik, Recht, Wirtschaft, Wissenschaft, Religion, Medien usf. an die Stelle schichtspezifischer Teilsysteme getreten sind, erfüllen Individuen verschiedene Rollen in verschiedenen Teilsystemen und müssen daher die Kompetenz ent-

wickeln, von unterschiedlichen Standpunkten aus die Differenz von Gesellschaft und Umwelt auf verschiedene Weise thematisieren zu können. Sie haben nicht nur eine komplexe Identität, sondern sie sehen die Welt auch aus verschiedenen Perspektiven, zwischen denen sie wechseln können und übersetzen müssen, und sie müssen immer wieder entscheiden, welche dieser Perspektiven sie in welchen Situationen privilegieren. Die Differenz zwischen Gesellschaft und Umwelt wird daher nicht nur von Verschiedenen verschieden gesehen, sondern sie wird von jedem auf verschiedene Weise wahrgenommen. Das Leben wird damit dynamischer, aber auch komplexer und entscheidungsintensiver. Die Gesellschaft ist nicht mehr der tragende Zusammenhang, der alles Auseinanderstrebende zusammenhält, sondern sie ist selbst der Motor der Veränderung, der niemand zur Ruhe kommen lässt.

Die Geschichte von Gesellschaften verläuft damit in mehrfacher Hinsicht diskontinuierlich. Zum einen ist der Ausdifferenzierungsprozess von segmentär über stratifikatorisch zu funktional differenzierten Gesellschaften kein kontinuierliches Geschehen, sondern verläuft diskontinuierlich über Abbrüche und Neuanfänge. Das Gesellschaftssystem wird nicht intern fortbestimmt, sondern neu strukturiert. Zum anderen betrifft die Veränderung der Organisation bestimmter Teilfunktionen in der Gesellschaft nicht nur diese Sphären, sondern auch die Rolle der Individuen in der Gesellschaft und nötigt sie, die Grenze zwischen der sozialen Welt der Gesellschaft und ihrer Umwelt immer wieder neu zu bestimmen.²⁴ Was gestern noch nicht als gesellschaftliches Phänomen verstanden wurde, wird heute so verstanden,²⁵ und während man in segmentär differenzierten Gesellschaften darauf setzen konnte, dass andere die Welt nicht anders sahen, und in stratifikatorisch differenzierten Gesellschaften wusste, das andere sie anders sahen, weiß man in funktional differenzierten Gesellschaften oft nicht, welche der eigenen Sichtweisen man gegenüber den anderen vorziehen soll.

4 Folgen der Ausdifferenzierung

Funktionale Ausdifferenzierung erzeugt für den einzelnen Unübersichtlichkeit, Entscheidungsdruck und Erwartungsunsicherheit. Wusste man früher, dass man in einer gemeinsamen Welt lebte, so weiß man jetzt, dass man in einer anderen Welt lebt als andere und weiß nicht, worauf man sich verlassen kann und wie es weitergehen wird. Veränderungen werden nicht immer durch dasselbe Subsystem vorangetrieben, sondern können in allen Sphären stattfinden. Manchmal treibt die Politik, manchmal die Religion, manchmal die Wirtschaft, manchmal das Recht. Jede Veränderung in einer Sphäre betrifft aber nicht nur diese im Verhältnis zu den anderen Sphären, sondern sie betrifft auch das Verhältnis zu den jeweiligen Individuen und damit deren Sicht des Verhältnisses von Gesellschaft und Umwelt aus der Perspektive dieser Sphäre. Sie können nicht auf ihre Erfahrungen bauen, weil sie durch Ereignisse, über die sie keine Kontrolle haben, und die oft gar nicht ihnen, sondern anderen widerfahren, immer wieder unterbrochen werden. Das macht ihre Erfahrung immer weniger zu einem orientierenden Kompass im Leben. Sie wissen nicht, worauf sie sich wie lange verlassen können. Damit wird die Geschichte von Gesellschaften in der Wahrnehmung der Menschen in unübersichtlicher Weise diskontinuierlich. Sie sind nicht Akteure des Geschehens, sondern verstehen immer erst, wenn überhaupt, im Nachhinein.

Traditionale Gesellschaften manifestieren das deutlicher. Sie versuchen, der Destabilisierung in Teilbereichen der Gesellschaft entgegenzuwirken, indem sie ihre Strukturen nicht modifizieren, sondern stärken und sich bemühen, sie zu erhalten, bis es nicht mehr geht. Dann bricht die ganze Struktur der Gesellschaft zusammen, und es muss eine neue an ihre Stelle treten, wenn Menschen weiterleben wollen. Die Geschichte dieser Gesellschaften ist daher nicht durch kontinuierliche Fortentwicklung, sondern durch Abbrüche und Neuanfänge gekenn-

zeichnet. Bei modernen Gesellschaften, die durch Prozesse der Differenzierung und wachsende Heterogenität, Komplexität und Vielfalt geprägt sind, fällt das nicht so auf, weil sie weit weniger als traditionale Gesellschaften als einheitliche Zusammenhänge in Erscheinung treten. Abbrüche und Neuanfänge finden in ihren ausdifferenzierten Teilbereichen an vielen Stellen statt, ohne dass sich das sogleich zu einem neuen Bild des Ganzen gruppiert. Alles ist ständig in Veränderung, und die wirklichen epochalen Einbrüche kommen erst retrospektiv aus der Distanz in den Blick.²⁶

Das System einer funktional ausdifferenzierten Gesellschaft umfasst Subsysteme oder Sphären wie Politik, Wirtschaft, Recht, Religion, Bildung, Medien usf., die sich durch ihre Operationen selbst reproduzieren und nach ihren je eigenen Grundunterscheidungen operieren. Keinem dieser Subsysteme kommt per se Priorität gegenüber den anderen zu. Ausdifferenzierung besagt nicht, dass eines dieser Subsysteme weniger wichtig wäre als ein anderes. Aber häufig dominieren einige über andere (die Politik über die Wirtschaft, das Recht über die Bildung, die Wirtschaft über die Religion) und versuchen, ihre Regeln, Operationsweisen und Leitunterscheidungen auch im Bereich der anderen zur Geltung zu bringen.

Manche Unterscheidungen gewinnen damit an Gewicht, andere verlieren ihre Bedeutung. Was zur Sphäre der Wissenschaft zu rechnen ist und was zur Sphäre der Politik, ist nicht mehr immer klar. Und das gilt ebenso für Wirtschaft, Recht, Kunst oder Religion. Die Unterscheidungen der einen Sphäre (etwa der Biologie oder der Religion) gelten nicht ohne weiteres auch in einer anderen Sphäre (der Gesellschaftspolitik, der Kunst, der Wirtschaft, der Wissenschaft). Jeder Bereich bildet seine eigenen Differenzierungen aus, mit denen er auf Probleme in seinem Bereich zu reagieren versucht. Aber kein Set von Unterscheidungen in einem Bereich gilt ohne weiteres auch in einem der anderen Bereiche. Das ist die Lektion der Moder-

ne, die weithin noch zu lernen ist. Es ist nicht unangemessen, sondern unvermeidlich, dass im Rechtssystem in einer anderen Semantik über Religionen und Weltanschauungsgemeinschaften gesprochen wird als in der Soziologie, Philosophie oder Theologie. Die theologische oder religionsphilosophische Debatte über Religion, Religionen und Religiosität muss sich auch keineswegs an dem ausrichten, was in gesetzlichen Regelungen als Religion oder Weltanschauung bezeichnet wird. Wir können diese soziale Mehrsprachigkeit lernen und haben in der Regel keine Schwierigkeiten, uns im jeweiligen Zusammenhang adäquat zu orientieren und bei Bedarf vom einen in den anderen Unterscheidungszusammenhang zu übersetzen. Aber Probleme treten immer dort auf, wo die Unterscheidungsmuster der einen Sphäre wie selbstverständlich in eine andere Sphäre eingetragen werden und mit den dort gebräuchlichen konfliktieren. Dann kommt es zu oft tiefgreifenden Orientierungskrisen.

Das gilt ähnlich für alle Bereiche. Konnte man bis vor kurzem noch sphärenübergreifend einigermaßen zuverlässig zwischen Frauen und Männern unterscheiden, wird einem heute zivilgesellschaftlich nahegelegt, eine sich steigernde Zahl von Differenzierungen zu beachten²⁷ bis hin zur freien Wahl des Geschlechts.²⁸ In gesellschaftspolitischem Kontext ersetzt die Konstruktion der eigenen Identität die bisherigen kulturellen Orientierungsunterscheidungen. Wir sind die Summe dessen, was wir selbst und andere aus uns machen, da wir – wie nicht nur Judith Butler betont²⁹ – unsere sexuelle Identität in Prozessen der Wiederholung und Aneignung aufbauen und durch Korrektur und Ablehnung von Zuschreibungen auch immer wieder umbauen können.³⁰ Für manche gilt das nicht nur für das soziale Geschlecht (gender) und damit die gesellschaftliche Rolle von Männern und Frauen, sondern auch für das biologische Geschlecht (sex) und damit die sexuelle Binarität, die als gesellschaftlich aufgezwungener »heterosexual contract« verstanden wird³¹, auf den man sich nicht festlegen lassen muss,

sondern den man verändern kann.³² Hat man aber die Konstruktion von Sex und Gender erst einmal zum Befreiungsprojekt erklärt, lässt sich die Ausdifferenzierung und Festlegung weiterer Identitätskategorien auf dieser Basis kaum aufhalten.³³ Das kann man gesellschaftspolitisch wollen. Es ändert aber nichts an den biologischen Sachverhalten.³⁴ Und es müsste auch nichts an den Unterscheidungs- und Operationsweisen der Wirtschaft, der Kunst, des Rechts oder der Religion ändern, wenn diese ihre Operationen nicht an gesellschaftspolitischen Differenzierungen, sondern an ihren jeweils eigenen Unterscheidungen ausrichten. Es erfordert aber von den Gliedern der Gesellschaft eine Flexibilität, die nicht alle aufbringen – weder alle, die auf Veränderungen drängen, noch alle, die es beim Alten belassen wollen.³⁵ Man muss sich von seiner eigenen Sicht distanzieren, um die differenten Differenzen in unterschiedlichen Sphären der Gesellschaft wahrzunehmen. Und man muss sich immer wieder mit den sich ständig verändernden Unterscheidungszusammenhängen einzelner gesellschaftlicher Sphären vertraut machen, um beim Kommunizieren im Wechsel zwischen den Sphären auch die Unterscheidungen, Regeln und Sprache wechseln zu können. Wer heute nicht viele Sprachen – die Sprachen vieler Sphären und Milieus – spricht, der kann sich auch in seiner eigenen Sprache kaum noch verständlich machen. Das stellt nicht nur hohe Anforderungen an die Einzelnen, es macht vor allem auch die Gesellschaft unübersichtlich, ihre Ordnungsstrukturen labil und die Orientierung in ihr schwierig.

Der Prozess der Ausdifferenzierung der Gesellschaft in der Moderne hat auch das, was unter ›Öffentlichkeit‹ verstanden wird, vielfach bestimmt und damit unbestimmt werden lassen. Jedes Subsystem der Gesellschaft schafft sich durch seine Leitunterscheidungen eine eigene Öffentlichkeit, die sich von den Öffentlichkeiten anderer Subsysteme unterscheidet und nicht bruchlos in diese übergeht. Jeder hat in einer funktional ausdifferenzierten Gesellschaft daher Zugang zu unterschied-

lichen Öffentlichkeiten. Um in diesen und zwischen verschiedenen Subsystemen kommunizieren zu können, muss man die verschiedenen Medien, Regeln und Leitunterscheidungen beachten, die jeweils gelten oder gängig sind. So orientiert sich das politische System an der Unterscheidung zwischen *öffentlich* und *privat*, das Wirtschaftssystem an der zwischen *öffentlich* und *geheim* (Betriebsgeheimnis), das Bildungssystem an der zwischen *öffentlich* und *intern* (Expertenwissen) usf. Diese Unterscheidungen sind nicht deckungsgleich. Was politisch privat ist, ist nicht dasselbe wie das, was ökonomisch geheim oder wissenschaftlich intern ist. Der Öffentlichkeitsbegriff ist also vieldeutig und in jedem konkreten Fall präzisierungsbedürftig.

Nicht nur zwischen verschiedenen Gesellschaften³⁶, sondern auch in jedem Einzelleben innerhalb ein und desselben Gesellschaftssystems sind heute ständig Übersetzungsleistungen zu erbringen, wenn man über die Grenzen der verschiedenen Subsysteme hinweg kommuniziert oder sich selbst zu orientieren sucht. Ohne Übersetzung gibt es keine Kommunikation und keine Orientierung. Diese misslingen, wenn die Leitunterscheidungen der betreffenden Subsysteme nicht beachtet werden. Aber auch wer alles nur durch eine Brille sieht, wird kommunikationsunfähig. Er lebt in einer funktional differenzierten Gesellschaft, als ob sie segmentär oder stratifikatorisch wäre, jeder also genau wüsste, wie er sich privat und öffentlich zu orientieren hat.

Die traditionelle Beschränkung des Öffentlichkeitsbegriffs auf die politische Öffentlichkeit ist daher fragwürdig. Neben ihr gibt es nicht nur die Öffentlichkeitsbereiche der anderen Teilsysteme oder Sphären der Gesellschaft, sondern auch die zivilgesellschaftliche Öffentlichkeiten, die mit keiner von diesen zusammenfallen, aber sie alle begleiten.³⁷ Und in jeder dieser gesellschaftlichen Sphären gelten andere Grundunterscheidungen, Wahrnehmungsweisen, Kommunikationsstile und Orientierungsverfahren.³⁸

5 Abstrakte Alternativen

In den letzten Jahrzehnten hat sich die Situation in beinahe allen Orientierungssphären der Gesellschaft verschärft. Gängige Unterscheidungen werden in Frage gestellt, und neue Unterscheidungen sind von immer geringerer Reichweite, Dauer und Gültigkeit, weil sie nur von einigen, aber nicht von allen oder den meisten akzeptiert werden. Der Hauptgrund dafür ist, dass sie meist positionell konzipiert sind und keine Sensibilität für die dynamische Dialektik des Unterscheidens besitzen. Jede Unterscheidung treibt andere Unterscheidungen hervor, die sie konkretisieren oder problematisieren. Jede Unterscheidung verlangt nach kritischer Konkretion und verkehrt sich in ihr Gegenteil, wenn man sie positionell absolut setzt. Wer *religiös* und *säkular* nur so unterscheidet, dass *säkular* immer *nicht-religiös* und *religiös* immer *nicht-säkular* bedeutet, der wird nicht zu einem starken Säkularitätsverständnis vorstoßen, in dem nicht nur die eine oder andere Seite dieser Unterscheidung, sondern diese insgesamt negiert wird.³⁹ Wer nur rigid zwischen *wahr* und *falsch* unterscheidet, kann mit notwendigen Fiktionen wie Freiheit, Gott oder Unsterblichkeit (Kant) nicht konstruktiv umgehen.⁴⁰ Wer die Unterscheidung zwischen *wahr* und *falsch* rigid zurückweist, kann zwischen *fakes* und *facts*, erfundenen Erzählungen und sachhaltigen Berichten nicht mehr unterscheiden.⁴¹ Wo man nicht mehr über die Kriterien diskutiert, anhand derer unterschieden wird bzw. werden sollte, sondern nur eine Position oder ihr Gegenteil vertritt, verlieren Unterscheidungen ihre Orientierungskraft und werden im Pro und Contra zu dogmatischen Positionsbekundungen.

Wo das geschieht, erschöpft sich die Kritik anderer Positionen in deren abstrakter Bestreitung. Man kann sie dann nur noch pauschal negieren, aber nicht dialektisch so differenzieren, dass man das Akzeptable und Wichtige vom Inakzeptablen und Ideologischen an ihnen unterscheidet. Weiterführende Diskus-

sionen werden damit unmöglich, weil man nur noch ganz für oder gegen sie sein kann und in kein differenziertes Verhältnis zu ihnen zu treten vermag. Das ist das Kennzeichen zeitgenössischer Debatten in vielen Sphären und Bereichen der Gesellschaft, in denen es in den vergangenen Jahren zu Orientierungskrisen gekommen ist. Das gleichzeitige und gehäufte Auftreten dieser Krisen in unterschiedlichen Gesellschaftsbereichen ist die zentrale Krise der Gesellschaft in der Gegenwart.

Dabei spielt sich immer wieder ein ähnlicher Prozess ab, der von der Dekonstruktion geltender Unterscheidungen (sie könnten anders sein) über deren ideologische Kritik (sie müssten anders sein) zur emanzipatorisch motivierten und gerechtigkeitstheoretisch begründeten Setzung neuer Unterscheidungen führt (sie sollen anders sein). Zunächst werden die gängigen Leitunterscheidungen einer Sphäre – wahr/falsch in der Sphäre des Wissens, gerecht/ungerecht in der Sphäre des Rechts, gut/böse in der Sphäre der Moral, schön/hässlich in der Sphäre der Ästhetik, kunstvoll/banal in der Sphäre der Kunst, progressiv/konservativ in der Sphäre der Politik usw. – als kulturelle Konstrukte dekonstruiert, deren Geltung nur kontingent sei und die auch anders sein könnten. Die Auflösung binärer Unterscheidungen durch multiple Differenzen wird dabei als emanzipatorischer Freiheitsgewinn verstanden, ohne der Reduzierbarkeit komplexer Unterscheidungszusammenhänge auf binäre Unterscheidungen die nötige Aufmerksamkeit zu schenken.⁴² Dann wird ihre faktische Geltung als Resultat der historischen Dominanz einer Denkweise, Tradition oder Kultur über andere kritisiert und argumentiert, dass sie aus Gerechtigkeitsgründen zur Berücksichtigung anderer, bisher marginalisierter oder ausgeblendeter Gesichtspunkte durch andere ergänzt oder ersetzt werden müssten. Zwar sind auch diese nur kontingent, aber ihnen wird das größere moralische Recht zugesprochen, weil sie die bisher Benachteiligten, Unterdrückten oder Marginalisierten zur Geltung bringen und ihnen eine Stimme verleihen

würden. Da diese Unterscheidungen ihrerseits aber auch nur kontingente Geltung beanspruchen können und es viele gibt, die ihre Sichtweise darin nicht gewürdigt finden, wiederholt sich der Prozess immer wieder. Der Effekt ist, dass keine Unterscheidung von allen akzeptiert wird oder für alle Geltung hat und sich jede Gruppierung und jede Person nur noch an die jeweils eigenen Unterscheidungen hält. Der Abbau gemeinsamer Orientierungsunterscheidungen führt so zum Zerfall eines gesellschaftlichen Konsenses in den jeweiligen Sphären und zur wachsenden Fragmentierung der Gesellschaft mit negativen Folgen für alle.

Auf jeder Stufe dieses Prozesses werden zentrale Fehler begangen, die alle Defizite in der Wahrnehmung von Realität und der Würdigung des Wirklichen belegen. So wird im ersten Schritt die erfahrungsbegründete Differenz zwischen Unterschieden, die wir machen, und Unterschieden, die wir in der uns vorgegebenen Wirklichkeit entdecken, eingezogen und alle Unterscheidungen als kulturelle Konstrukte betrachtet. Dass sie das immer auch sind, muss nicht bestritten werden. Aber nicht alle sind es nur. An unseren Unterscheidungskonstrukten ist vielmehr kritisch zwischen Erfindungen und Entdeckungen, Setzungen und Re-Präsentationen zu unterscheiden, also nicht nur auf den Für-Bezug dieser Unterscheidungen zu achten (Für wen und von wem werden sie gemacht?), sondern auch auf ihren Was-Bezug (Woran und im Hinblick worauf werden sie gemacht?).⁴³ Weil das Interesse nicht ihrem Sachbezug (Woran wird aus welchen Gründen welche Unterscheidung gemacht?), sondern ausschließlich ihrem Personenbezug (Wer macht weshalb welche Unterscheidung?) gilt⁴⁴, werden im zweiten Schritt alle Orientierungsunterscheidungen undifferenziert auf Machtphänomene reduziert. So werden die geltenden wissenschaftlichen, ökonomischen, sozialen, ethischen, ästhetischen, kulturellen und politischen Unterscheidungen als ungerecht kritisiert, weil sie nur die Sicht derer zum Ausdruck bringen, die sich historisch durchgesetzt haben. Diese Kritik ist bei Differenzen, die

II Die Krise der Öffentlichkeit

1 Vieldeutige Öffentlichkeit

Zentral für eine deliberative Demokratie ist die *Öffentlichkeit*. Die Auseinandersetzung um strittige Themen und der Austausch vernünftiger Gründe zwischen Bürgern muss in demokratischen Prozessen öffentlich sein, damit alle die Chance haben, sich selbst ein Bild zu machen und zu eigenverantwortlichen Entscheidungen zu kommen. Expertenrunden sind wichtig, um Sachfragen zu klären und Entscheidungen vorzubereiten. Und Diskussionen in den vielen mehr oder weniger großen Diskussionszirkeln der Zivilgesellschaft sind wichtig, um die Themen zu entwickeln, die für alle relevant sein könnten oder müssten. Nie werden alle in pluralen Gesellschaften an denselben Fragen interessiert sein, über dasselbe Wissen verfügen oder alles in derselben Weise beurteilen. Zeit, Wissen, Kompetenz und Lust sind knappe Ressourcen. Nicht jeder hält dieselben Fragen für wichtig, nicht alle können oder möchten sich mit jeder Frage beschäftigen, die einige interessiert, und nicht immer lenken laute gesellschaftliche Diskussionen die Aufmerksamkeit auf die wirklich anstehenden Probleme. Die Alltagskommunikation und die Gespräche in den vielen kleinen Kreisen der Gesellschaft sind daher zu Recht vielfältig, inhomogen, auf nur einige beschränkt und mit vielen verschiedenen Themen befasst. Aber an politischen Entscheidungen, deren Konsequenzen alle betreffen, müssen in Demokratien alle beteiligt sein können.

Deshalb braucht es öffentliche Debatten um wichtige Themen und strittige Fragen. Nicht alles, was irgendwo in der Gesellschaft von einigen diskutiert wird, ist für alle relevant. Es wird auch kein Problem allein dadurch gelöst, dass alle ihre Ansichten dazu äußern. Und es ist nicht zu erwarten, dass sich alle auf dieselbe Meinung verständigen. Aber politische Entscheidungen über Fragen, die alle betreffen, sind nur dann nicht leichtfertig, wenn alle, die am Entscheidungsprozess beteiligt und von den Ergebnissen betroffen sind, die Möglichkeit haben,

sich eine informierte Meinung zu bilden und ihre eigenen Beiträge beizusteuern. Nur dann können sie verantwortlich mitentscheiden. Und nur dann kann man von ihnen erwarten, dass sie auch Entscheidungen, die nicht ihren Wünschen und Erwartungen entsprechen, akzeptieren.

Es ist daher klug, sich mit anderen auszutauschen, und es schadet allen, wenn man es nicht tut. Jeder weiß manches, aber keiner alles. Nicht jeder achtet auf das, was in einem konkreten Fall wichtig ist. Viele sehen mehr als jeder einzelne. Aber einzelne sehen manchmal auch klarer als die anderen. Nicht jeder, der das meint, tut es allerdings auch. Man sollte immer damit rechnen, dass auch die anderen recht haben könnten. Und man sollte sich nie auf eine Meinung versteifen, ohne auch relevante Gegenmeinungen geprüft zu haben. All das bewahrt nicht vor gravierenden Fehlern. Aber die Gefahr verringert sich, wenn man sich austauscht, das Für und Wider unter verschiedenen Gesichtspunkten erwägt und in gemeinsamen Gedankenexperimenten Probleme identifiziert und mögliche Konsequenzen von Lösungen auslotet. Dafür braucht man die anderen, und dazu bedarf es der Öffentlichkeit.

Doch was ist unter ›Öffentlichkeit‹ zu verstehen? Darauf gibt es nicht nur eine Antwort.¹³⁸ Öffentlich wird vieles genannt – das, was nicht *im Geheimen* oder *geheim* geschieht; oder das, was nicht *privat* ist; oder das, was *aufrechtig* und *klar* als *offensichtliche Wahrheit* vorgetragen wird; oder das, was *allgemein zugänglich* und *für jedermanns Gebrauch* bestimmt ist; oder das, was *für die Allgemeinheit* und nicht nur für eine besondere Gruppe Relevanz beansprucht; oder das, was in die Domäne der ›öffentlichen Hand‹ fällt, also *staatlicher Kontrolle* unterliegt; oder das, was *dem Nutzen aller* und *den Bedürfnissen aller einzelnen* dient, also über die Austauschprozesse des Marktes vermittelt wird.

Die verschiedenen Oppositionen signalisieren die komplexe Hintergrundgeschichte des Öffentlichkeitsbegriffs. Er hat eine

lange und verschlungene Geschichte.¹³⁹ Seine Gegenwartsbedeutung aber verdankt er der Aufklärungsepoche, in der er zum Kampfbegriff des beginnenden bürgerlichen Liberalismus gegen den herrschenden Absolutismus wurde. Zwei Aspekte standen dabei im Vordergrund. Auf der einen Seite war ›Öffentlichkeit‹ Synonym für die ›öffentliche Meinung‹, in der Aufrichtigkeit (und nicht äußerliche Scheinheiligkeit), Ehrlichkeit (und nicht erzwungene Unwahrhaftigkeit), Klarheit (und nicht opportunistische Schmeichelei) und Eindeutigkeit (und nicht verstellende Zweideutigkeit) herrschen und in der Sachkontroversen durch rationale Argumente und nicht aufgrund von Status und Tradition entschieden werden. Auf der anderen Seite war ›Öffentlichkeit‹ das Organ der politischen Kontrolle von Exekutive, Legislative und Jurisdiktion durch ein kritisches Publikum bzw. durch den Souverän, das Volk, und dessen parlamentarische Vertretung.

Beide Momente hat Habermas im Begriff der *bürgerlichen Öffentlichkeit* zusammengefaßt und von der repräsentativen Öffentlichkeit der öffentlichen Machtdarstellung der Herrscher des ancien régime abgegrenzt. Modell dieser bürgerlichen Öffentlichkeit ist das sich in den europäischen Gesellschaften des 17. und 18. Jahrhunderts um Zeitungen und Zeitschriften kristallisierende Lesepublikum bürgerlicher Privatleute, aus dem sich die Bürgergesellschaft der liberalen Tradition entwickelt hat.¹⁴⁰ Neben dieser bürgerlichen Öffentlichkeit gab es aber immer auch die von ihr unterschiedenen Öffentlichkeitssphären von Politik, Wirtschaft, Wissenschaft, Kunst oder Religion. Im Gefolge der Unterscheidung zwischen Staat und Gesellschaft im 19. Jahrhundert haben sich die Momente der *öffentlichen Meinung* und der *politischen Kontrolle* zunehmend verselbständigt, so dass heute nicht nur zwischen politischer und zivilgesellschaftlicher Öffentlichkeit unterschieden werden muss¹⁴¹, sondern auch das Verhältnis beider zu den Öffentlichkeitssphären von Wirtschaft, Wissenschaft, Kunst, Kultur, Religion usw. klä-

rungsbedürftig ist. Und nach wie vor gilt all das als öffentlich, was von anderen, nicht beteiligten Dritten wahrgenommen und beobachtet werden kann. Öffentlichkeit in diesem Sinn heißt, dass etwas vor den Augen anderer – irgendwelcher anderer – stattfinden kann oder soll.

2 Öffentlichkeitsgeneralisierung

Dieser formale Öffentlichkeitsbegriff reicht weit über die klassische Sphäre der bürgerlichen Öffentlichkeit hinaus. Doch mit dem Bezug auf irgendwelche nicht näher qualifizierte Beobachter wird der Öffentlichkeitsbegriff nicht nur generalisiert, sondern zugleich auch politisch entwertet. War öffentliche Meinung ursprünglich qualifizierte Meinung, insofern unterstellt wurde, daß die Öffentlichkeit gebildet¹⁴² und dementsprechend die »in öffentlicher Diskussion erreichte Übereinstimmung vieler automatisch Garant einer höheren Rationalität ihrer Entscheidungen ist«¹⁴³, so ist sie jetzt nur noch die Meinung irgendwelcher unbeteiligter Dritter, bei denen eine solche Unterstellung keineswegs gerechtfertigt erscheint, weil ihre Meinung kein sachkundiges Resultat diskursiver Prozesse ist.¹⁴⁴ Unter Bedingungen von Massendemokratie, Massenmedien und weltweiter digitaler Kommunikation in elektronischen Medien hat das weitreichende Folgen.¹⁴⁵ An die Stelle des Ideals einer sachkundigen Öffentlichkeit mündiger Bürger treten *#-communities* Gleichgesinnter, in denen Emotionen, Gewissheiten und Betroffenheiten eine wichtigere Rolle spielen als Argumente und das Abwägen von Gründen.

Das beschleunigt die Prozesse, durch die sich die politische Realität der Demokratie von den Idealen einer deliberativen Demokratie emanzipiert. Nicht mehr die Volksversammlung

auf dem Marktplatz, sondern die Mitgliederversammlung des Vereins wird zum maßgeblichen Öffentlichkeitsmodell. Öffentlichkeit ist nicht mehr der allen zugängliche Raum, in dem gegenteilige Ansichten argumentativ miteinander ringen, sondern ein milieuspezifischer Ort, an dem sich Gleichgesinnte gegenseitig in ihren Ansichten bestärken. War der Marktplatz der Ort, wo sich jeder in Frage stellen lassen musste und sich darin alle gleich waren, sind die #-Gruppen und Netzwerke der Social Media ein Echoraum gegenseitiger Bestätigung, in dem sich Gruppenidentitäten durch gemeinsame Abgrenzung von anderen ausbilden.

Habermas sieht das Problem¹⁴⁶ und sucht es dadurch zu lösen, dass er die Momente der rationalen Argumentation und der politisch-demokratischen Kontrolle generalisiert und in einen formalisierten Öffentlichkeitsbegriff einzuzeichnen sucht. Für jedes Individuum soll gelten, was für die bürgerliche Öffentlichkeit galt: dass alles und nur das gültig ist, dem »alle möglicherweise Betroffenen als Teilnehmer an rationalen Diskursen zustimmen könnten.«¹⁴⁷ Öffentlichkeit wird so als der soziale Raum der Verantwortung verstanden, an dem alle (qua Bürger oder eben schon qua Menchen) lebensweltlich partizipieren, insofern sie eine natürliche Sprache und damit auch die Regeln einer gemeinsamen Kommunikationspraxis ausreichend beherrschen.¹⁴⁸ Wer verständigungsorientiert spricht, konstituiert Öffentlichkeit, weil er darauf setzt, von anderen verstanden zu werden. Ohne Verstehen gibt es kein Zustimmung, wer Zustimmung will, muß seine Meinung verständlich vertreten, und das, so scheint Habermas zu folgern, heißt sie so zu vertreten, daß ihre jeder rational Denkende zustimmen könnte. Nur das kann ihm zufolge öffentliche Geltung beanspruchen, was unabhängig von allen traditionellen, sozialen, politischen, religiösen oder sonstigen Beschränkungen für alle sprechenden Individuen gleichermaßen gilt, weil es sich aus beliebiger Beobachterperspektive rational rechtfertigen lässt – dem also alle mög-

licherweise Betroffenen als Teilnehmer an rationalen Diskursen zustimmen könnten.

Diese Argumentation privilegiert ein bestimmtes Öffentlichkeitskonzept, das fiktionale Züge hat. Das Konstrukt eines sozialen Raums öffentlicher Verantwortung, der aufgrund der universal geltenden Diskursregeln des gemeinsamen Sprachgebrauchs allen, die mitsprechen können und wollen, zugänglich ist, leidet nicht nur an Unklarheiten im Hinblick auf das Verhältnis von Verstehen und Zustimmung, Verständnis und Einverständnis.¹⁴⁹ Die so charakterisierte Öffentlichkeit ist eine soziale Fiktion. Sie beschreibt nicht, was ist, sondern was sein könnte und sollte. Habermas ist sich dessen bewusst. Er vertritt dieses Öffentlichkeitskonzept daher nicht in deskriptivem, sondern in normativem Sinn als etwas, das sein soll, weil es in einer deliberativen Demokratie unverzichtbar sei.¹⁵⁰

Doch die Entwicklung des Öffentlichkeitsverständnisses in der Neuzeit ist keineswegs einlinig oder zielgerichtet auf diese normative Fiktion hin verlaufen. Von Anfang an gab es verschiedene Horizonte von Öffentlichkeit, die sich in unterscheidbarer Weise ausprägten, ausdifferenzierten und fortsetzten. Von Anfang an gab es aber auch die Tendenz zur Dominanz einer Art von Öffentlichkeit über die anderen mit der Folge, dass nur oder vor allem das als öffentlich gelten soll, was sie darunter versteht. Die für die gesamte Epoche der Neuzeit, Moderne und Spätmoderne charakteristische Dynamik der Öffentlichkeitserweiterung, die auffällige Tendenz, dass jede erreichte Öffentlichkeit aus sich heraus die Bestrebung nach Erweiterung und Vertiefung von Öffentlichkeit freisetzt, ist deshalb nicht nur als eine Gewinngeschichte zu bilanzieren. Öffentlichkeitserweiterung kann sehr verschieden geschehen und nicht jede Weise ist gleich akzeptabel. Es ist eines, auf die Ausweitung eines Öffentlichkeitshorizontes über alle anderen zu setzen, ein anderes, die Pluralisierung unterschiedlicher Öffentlichkeitshorizonte zu fördern. Das erste führt zur Dominanz einer Modell-Öffentlichkeit über

alle anderen, wie es für eine bestimmte Tendenz der Moderne charakteristisch ist, das zweite zu einem Netzwerk-Modell von Öffentlichkeiten, das die spätmoderne Korrektur dieser Tendenz ist. Beide Modelle haben typische Stärken und Gefahren.

3 Vom Marktplatz zum Kaffeehaus

Seit der Antike war in der Gegenüberstellung von *πόλις* und *οἶκος*, Staat und Haus der *Marktplatz* der exemplarische lebensweltliche Ort der Öffentlichkeit. Wo Menschen unter den Augen von Dritten miteinander kommunizieren, herrscht Öffentlichkeit, und das gilt exemplarisch für den Markt. Fünf Momente sind für dieses lebensweltliche Marktplatz-Modell der Öffentlichkeit charakteristisch:

(1) Der Marktplatz lebt von der Anwesenheit von Menschen. Er ist der konkrete Schauplatz, auf dem anwesende Menschen miteinander interagieren und sich dabei wechselseitig beobachten. Physische Präsenz, Interaktion und Beobachtung eines anwesenden Publikums definieren den öffentlichen Raum des Marktplatzes.

(2) Der Marktplatz ist Ort der Öffentlichkeit nur, weil und insofern er zugleich auch Ort anderer Aktivitäten ist: von Handel, politischen Entscheidungen und – nicht nur im sokratischen Athen – alltäglichen Bildungsprozessen. Ökonomische, politische und lebensweltliche Vollzüge verschiedenster Art bilden den Rahmen und die Grundlage der Marktöffentlichkeit. Ohne sie gäbe es keine Öffentlichkeit. Diese ist weder eigenständig noch aus sich selbst begründbar, sondern eine Epifunktion dieser Praxisvollzüge: Ort der Öffentlichkeit ist der Marktplatz, weil er Ort öffentlichen Handeltreibens, Entscheidens, Lernens und Lebens ist.

(3) Auf dem Marktplatz kann jeder über alles reden, was für die Ohren Dritter nicht verborgen bleiben soll, und jeder kann sich daran beteiligen. Der Markt ist der Umschlagplatz aller Arten von Informationen, und alle, Bürger und Fremde, Einheimische und Durchreisende können sich einmischen.

(4) Der Marktplatz ist andererseits auch der ›common ground‹, der soziale Raum gemeinsamer Verantwortung, wo Bürger sich versammeln und als Beteiligte und Betroffene über die sie bewegenden Fragen und Themen verhandeln und gemeinsame Entscheidungen fällen.

(5) Schließlich ist der Markt eben deshalb immer auch der Ort gewesen, wo politische Macht demonstriert und Recht und Ordnung öffentlich exekutiert wurden, wo Gericht gehalten wird, Soldaten antreten und sich die wehrfähige Bevölkerung versammelt.

Im Marktplatz-Modell sind also verschiedene Tendenzen angelegt, die sich zu unterschiedlichen Konzepten von Öffentlichkeit entwickeln lassen: der *konkreten Öffentlichkeit* überschaubarer Gesinnungsgruppen, der *Konkurrenzöffentlichkeit* des Tausch- und Warenhandels, der *repräsentativen Öffentlichkeit* öffentlicher Machtdarstellung, der *bürgerlichen Öffentlichkeit* gemeinsamer Verantwortung für das politische und soziale Ganze, der unbeschränkten *Meinungsöffentlichkeit und Meinungsfreiheit*. Diese können nicht nur in Konkurrenz zueinander treten, indem Gemeinschaftsbindung gegen Verantwortung für das Ganze, ökonomischer Erfolg gegen Gemein-sinn, Machtrepräsentation gegen Meinungsfreiheit, politisches Engagement gegen Sachkompetenz usf. ausgespielt werden. Jede einzelne dieser Tendenzen beinhaltet auch für sich genommen die Möglichkeit und Neigung zu ihrer eigenen Perversi-on: Der Marktplatz kann zum Ort der Verteidigung lokaler Lebensformen und Privilegien entarten, zum Gesprächskreis der Gleichgesinnten; oder zum bloßen Ort profitorientierten wirtschaftlichen Handelns, zum Umschlagplatz für Güter und

Geld; oder zum Ort blanker Machtausübung, zum Aufmarschplatz von Truppen und Polizei; oder zum Ort bornierter Selbstabgrenzung gegen alles Fremde und kollektiver Unterordnung des Gemeinsamen unter die Interessen weniger; oder zum Ort von Klatsch und beliebigem Gerede, an dem mehr über Dritte als mit ihnen gesprochen wird und Meinungen nach ihrem Unterhaltungswert und nicht nach ihrem Informationsgehalt bewertet werden.

Das lebensweltliche Marktplatz-Modell der Öffentlichkeit ist also in verschiedener Hinsicht ambivalent, und eben deshalb systematischer Ausgangspunkt höchst unterschiedlicher Entwicklungen: der traditionelle Liberalismus kann sich ebenso darauf berufen wie der Kommunitarismus, die Repräsentationsformen nicht nur totalitärer Staatsideologien ebenso wie die global agierenden Wirtschaftsunternehmen oder die Medien.

Auch das Konzept der bürgerlichen Öffentlichkeit, das Habermas skizziert hat, ist nicht einfach eine Fortschreibung des Marktplatz-Modells in all seinen Zügen, sondern eine charakteristische Zuspitzung desselben, die bestimmte Tendenzen hervorhebt und andere zurückdrängt. So wird die Öffentlichkeit des Marktplatz-Modells als Epifunktion der ökonomischen Basisvollzüge aufgenommen, gegenüber seinen möglichen Perversionen aber dadurch zu schützen gesucht, dass die Marktöffentlichkeit in bestimmter Weise normiert, eine bestimmte Art von Öffentlichkeit damit privilegiert und der Zugang zu ihr in bestimmter Weise reguliert wird. Knapp und formelhaft gesagt: Das von Habermas skizzierte Konzept der bürgerlichen Öffentlichkeit ist das Resultat der Kombination von Marktplatz und Kaffeehaus, die Fortbestimmung der Marktöffentlichkeit nach Art der öffentlichen Debattierkultur des Kaffeehauses: Alle, die es sich wirtschaftlich leisten können, sollen ohne Ansehen von Namen, Rang und Status freien Zugang zu dieser Öffentlichkeit haben, und die Kommunikation in ihr soll allein durch den freien Austausch von Argumenten nach Art eines gebildeten Lese-

publikums geprägt sein. Die bürgerliche Öffentlichkeit wird so als Ort des freien Diskurses freier Bildungsbürger über frei gewählte Themen verstanden – mit allen Folgen, die aus diesem Öffentlichkeitsideal für die Heranbildung einer gebildeten, freien, selbständigen, wirtschaftlich gesicherten und gemeinschafts-engagierten Bürgerschicht gezogen wurden.

Doch die in diesem Konzept angelegten Spannungen sind unübersehbar. Spätestens unter Bedingungen der modernen Massengesellschaft, der Massenmedien und der Social Media Kultur lassen sie sich auch nicht mehr ignorieren: Wo alle über alles mit allen möglichen Mitteln kommunizieren können, bricht die intendierte Normierung der Marktöffentlichkeit durch die Regeln des Gebildetendiskurses unter Anwesenden zusammen, wird Öffentlichkeit zur »Phantom-Öffentlichkeit« (Walter Lippmann), weil keine konkrete Interaktion und Kommunikation mehr stattfinden kann bzw. sich in privaten Blasen mit oft Tausenden von Followers verlagern. Damit aber fallen Grundvollzüge aus, von denen eine partizipatorische und deliberative Demokratie lebt.¹⁵¹ Ist das Öffentlichkeitskonzept erst einmal so eingeschränkt, dass eine Öffentlichkeit um so öffentlicher ist, je größer das Publikum ist, das sich an ihr beteiligt, kann Beteiligung nicht mehr an einen Mindeststandard von wirtschaftlicher Unabhängigkeit, Bildung und Sachkompetenz gebunden werden, können Bildungsprozesse zur Heranbildung kompetenter Diskursteilnehmer nicht mehr Schritt halten¹⁵², lässt sich die Beteiligung an den Kommunikationsprozessen nicht mehr unmittelbar mit dem Engagement für die Gemeinschaft verbinden¹⁵³ und tritt die Bedeutung der Medien und der medialen Selektion von Themen und Darstellungsweisen gegenüber den Sachfragen immer stärker in den Vordergrund. Kommunikation findet nicht mehr unter Gebildeten, sondern vorzugsweise unter Betroffenen statt, sie wird anonym zwischen Abwesenden geführt, Argumente werden durch die evokative Emotionalität von Bildern verdrängt und eine massenme-

dial geprägte Öffentlichkeit orientiert sich im Blick auf Themen und ihre Behandlungsart zunehmend an der Aufnahmewilligkeit und Verständnisfähigkeit eines anonymen Publikums und nicht an den Anforderungen der Sachprobleme.

4 Diskursöffentlichkeit

Trotz dieser Schwierigkeiten hat Habermas in seinem Diskursmodell der Öffentlichkeit an den Grundlinien dieses Konzeptes festgehalten. Für ihn ist die Öffentlichkeit nach wie vor ein Kommunikationsraum, der am Modell der bürgerlichen Öffentlichkeit orientiert bleibt, die für alle Akteure, Meinungen und Themen offen ist: ein Marktplatz der Meinungen und Argumente, auch wenn dieser von der konkreten Gegenwart eines anwesenden Publikums auf die »medienvermittelte virtuelle Gegenwart von verstreuten Lesern, Zuhörern oder Zuschauern« hin ausgedehnt wird.¹⁵⁴ Die Kommunikation auf diesem öffentlichen Marktplatz steht unter vier (kontrafaktischen) Voraussetzungen:

Alle Partizipanten haben prinzipiell das gleiche Recht und die gleiche Möglichkeit, »sich in der Öffentlichkeit zu äußern und Gehör zu finden«.

Kein Thema und kein Beitrag ist a priori ausgeschlossen, und alle können vom Publikum »kompetent und sachlich angemessen« behandelt werden.

Die »Auseinandersetzung über Problemdefinitionen und Lösungsvorschläge werden mit Argumenten ausgetragen, die Anspruch auf eine kollektive Akzeptanz erheben, welche auf geteilter, zwanglos erzielter Überzeugung beruht«.

Durch den argumentativen Diskurs in der Öffentlichkeit erhöht sich die Wahrscheinlichkeit, dass »es zu einer Einigung

auf Entscheidungen kommt, die zugleich freiwillig und vernünftig ist«. ¹⁵⁵

Die Idealisierungen dieses Konzepts springen in die Augen, und Habermas ist sich bewusst, dass er eine soziale Fiktion umreißt. Aber eben dieser Fiktion wird regulative oder kritisch-heuristische Funktion für die Bestimmung und Gestaltung demokratischer Öffentlichkeit zugeschrieben ¹⁵⁶: der normative »Diskursbegriff der Demokratie« ¹⁵⁷ wird bei Habermas zum Ideal öffentlicher Kommunikation überhaupt. Öffentlichkeit, die diesen Namen verdient, gibt es nur dort, wo die »diskursive Einlösung von normativen Geltungsansprüchen« in einer »öffentlichen Argumentationspraxis« zwischen allen »möglicherweise Betroffenen« gewährleistet ist. ¹⁵⁸ Das heißt nicht, dass nur diejenigen Ansichten öffentlich vertreten werden können, denen jeder rational Denkende zustimmen kann. Aber öffentliche Geltung können nur die beanspruchen, für die das gilt.

Doch die Schwierigkeiten dieses Konzeptes sind unübersehbar. ¹⁵⁹ Zum einen operiert dieses Öffentlichkeitsmodell mit der kontrafaktischen Unterstellung, dass es für jedes Thema einen universalen Konsens aller möglicherweise Betroffenen geben könnte. Diese Unterstellung ist selbst als regulative Idee unrealistisch und wird in jedem konkreten, entscheidungsrelevanten öffentlichen Diskurs falsifiziert. Das gilt nicht nur für die konsensorientierten, sondern auch die verfahrensorientierten Versionen dieses Modells. Wird Öffentlichkeit durch *offene Einsehbarkeit des Verfahrens, unbeschränkte Kommunikation und freie Billigung aller Beteiligten* definiert und damit die Gleichheit der Teilnehmer, die Unbegrenztheit der Themen, die Unabgeschossenheit des Publikums und die alleinige Anerkennung des besseren Arguments unterstellt, dann wird von idealisierenden Voraussetzungen ausgegangen, die sich in jeder konkreten Kommunikation als Illusion entlarven.

Zum anderen gewinnt Habermas seinen Öffentlichkeitsbegriff über einen problematischen Prozess der »Öffentlichkeits-

generalisierung«. ¹⁶⁰ Er geht von der konkreten Kommunikation zwischen einigen Anwesenden aus und dehnt diese am Leitfaden der herauskristallisierten Diskursuniversalien über die Kommunikation zwischen allen Anwesenden und allen virtuell Anwesenden auf alle potentiell Anwesenden aus. Doch diese »Öffentlichkeitsgeneralisierung« führt auf keinen universalen Horizont von Öffentlichkeit, sondern zu deren Auflösung: *Die Menschheit, alle Menschen* oder *alle Mitglieder unseres politischen Gemeinwesens* sind keine realistischen Kommunikationspartner, und dementsprechend bilden sie auch keine konkrete (moralische oder ethisch-politische), sondern allenfalls eine virtuelle Öffentlichkeit. ¹⁶¹

Zum dritten wird im Zuge der »Öffentlichkeitsgeneralisierung« der ursprüngliche Ansatz beim »Aspekt verständnisorientierten Handelns« marginalisiert und nur noch auf die »Funktionen« und semantischen »Inhalte« von Kommunikation geachtet, was Habermas ursprünglich doch ausdrücklich als verkürzende Sichtweise überwinden wollte. ¹⁶² Doch ein anonymen Austausch von Ansichten und Meinungen über beliebige Themen in einer virtuellen Internetwelt hat mit der verantwortungs- und verpflichtungsbezogenen Kommunikation der bürgerlichen Öffentlichkeit nichts mehr zu tun: Wo niemand mehr für irgendetwas einstehen muss, was gesagt wird, wo jedes Thema und jede Meinung von gleicher Bedeutung oder Bedeutungslosigkeit ist, ist die Pointe *öffentlicher* Meinungsbildung: die Korrektur, Fortbildung und Verbesserung von Ansichten durch die argumentative Auseinandersetzung mit anderen unter den kritischen Augen von Dritten, ebenso verloren gegangen wie die Pointe *diskursiver Kommunikation*: dass man Verpflichtungen übernimmt mit dem, was man sagt. ¹⁶³

Die Aporie dieses Verfahrens zeigt sich auch an dem demokratiepolitischen Dilemma, in das dieses formalisierte Öffentlichkeitsverständnis führt: Die Funktion demokratischer Öffentlichkeit hängt an der Qualität der Beiträge zum öffentlichen

Diskurs, nicht allein am Faktum seines Vollzugs, an der Zahl der Teilnehmer und der unbeschränkten Vielfalt seiner Themen. Doch – das zeigte schon Habermas' Studie zum Strukturwandel der Öffentlichkeit – je mehr Menschen in Massengesellschaften am öffentlichen Diskurs partizipieren, desto dürftiger wird dessen Qualität. Wer alle Ohren erreichen will, scheint früher oder später nur noch Rauschen zu erzeugen. Die Momente der rationalen, kritischen Debatte und der Teilnahme möglichst vieler scheinen unvereinbar: Wird Sachorientiertheit und qualifizierte Rationalität in den Vordergrund gerückt, dann scheint die komplexe Vielfalt von Differenzen und Andersheiten in einer Gesellschaft nicht hinreichend gewürdigt werden zu können und es kommt tendenziell dazu, Identität auf Kosten von Differenzen oder Eliten auf Kosten von Nichteliten zu betonen. Wird dagegen die Zahl der Teilnehmer am öffentlichen Diskurs zum Kriterium der Öffentlichkeit erhoben, dann scheint die Qualität und Rationalität des Diskurses leiden zu müssen, werden Diskurse zunehmend banalisiert und es kommt tendenziell zur Auflösung der Sach- und Wahrheitsbindung argumentativer Diskurse. Was zählt, ist die richtige Gesinnung und die Zugehörigkeit zur richtigen Gruppe, nicht die Bemühung um eine differenzierte Bestimmung der Probleme, das Abwägen von Gründen und der zwanglose Zwang des besseren Arguments. Die Debatte um *fake news* in den Trump-Jahren und *diversity, wokeness* und Rassismus in der Gegenwart ist daher kein Zufall, sondern war zu erwarten.

5 Zivilgesellschaftliche Teilöffentlichkeiten

Habermas versucht, das Problem durch eine zweifache Operation zu lösen. Auf der einen Seite ersetzt er die einheitliche Sphäre des rationalen Diskurses der bürgerlichen Gesellschaft durch viele »problemlösende Diskurse« bzw. eine Vielzahl von egalitären und offenen »diskursiven Designs« der Zivilgesellschaft, die einer großen Zahl die Teilnahme an unterschiedlichen Diskursprojekten erlauben.¹⁶⁴ Auf der anderen Seite versteht er dies nicht als Ausdifferenzierung unterschiedlicher Öffentlichkeiten, sondern als interne Ausgestaltung *der* Öffentlichkeit in eine Vielfalt zivilgesellschaftlicher »Teilöffentlichkeiten«.¹⁶⁵ Diese begreift er als »ein hochkomplexes Netzwerk«, das sich »in eine Vielzahl von überlappenden internationalen, nationalen, regionalen, kommunalen, subkulturellen Arenen« von unterschiedlicher Thematik, Spezialisierung, Dichte, Reichweite und Abstraktion verzweigt und das insgesamt »zwischen dem politischen System einerseits, den privaten Sektoren der Lebenswelt und funktional spezifizierten Handlungssystem andererseits vermittelt«.¹⁶⁶ Diese vielfältigen »Teilöffentlichkeiten« sind alle umgangssprachlich konstituiert und damit »porös füreinander«.¹⁶⁷

An diesem Versuch, das Modell bürgerlicher Öffentlichkeit an die veränderte gesellschaftliche Situation anzupassen, sind vor allem zwei Aspekte folgenreich. Zum einen steht Habermas' Charakterisierung der »Teilöffentlichkeiten« der Zivilgesellschaft in Gefahr, nicht mehr zu sagen, als *dass* in all diesen Bereichen sprachlich *kommuniziert wird* – das diskursive Moment *sach- und problembezogener Argumentation im Horizont universaler Verbindlichkeit* droht verloren zu gehen. *Diskurse* können diese alltagssprachlichen Handlungszusammenhänge nur noch uneigentlich genannt werden.¹⁶⁸ Der Öffentlichkeitscharakter dieser »Teilöffentlichkeiten« scheint allein darin zu bestehen, dass miteinander geredet wird, nicht, dass ein

kompetentes Publikum einen kritischen Sachdiskurs führt und zu begründeten Urteilen kommt, die auch denen gegenüber vertreten werden können, die anderer Ansicht sind.

Zum andern bestimmt Habermas die zivilgesellschaftlichen ›Diskurse‹ so, dass sie nur »Teilöffentlichkeiten« erzeugen, während allein die politische Öffentlichkeit eine gesamtgesellschaftliche Öffentlichkeit darstellt. »Die Zivilgesellschaft setzt sich aus jenen mehr oder weniger spontan entstandenen Vereinigungen, Organisationen und Bewegungen zusammen, welche die Resonanz, die die gesellschaftlichen Problemlagen in den privaten Lebensbereichen finden, aufnehmen, kondensieren und lautverstärkend an die politische Öffentlichkeit weiterleiten.«¹⁶⁹ Nur als »Staatsbürger« und damit »als [...] Träger der politischen Öffentlichkeit« agieren Menschen wirklich öffentlich, in der Zivilgesellschaft handeln sie als »Gesellschaftsbürger« nur teilöffentlich.¹⁷⁰

Trotz der bekannten Probleme und Gegenargumente¹⁷¹ hält Habermas im Hinblick auf die politische Öffentlichkeit am Aufklärungsvorurteil von der Mündigkeit des Publikums fest. Doch das Publikum in Massengesellschaften besteht nicht aus selbstbestimmten Subjekten, sondern Konsumenten, die nicht durch Argumente, sondern Emotionen mobilisiert werden.¹⁷² Nur so kann man Menschen dazu bringen, freiwillig das zu tun, was andere von ihnen wollen. Der globale Konsumkapitalismus richtet seine Marketingkampagnen darauf aus, die Emotionen von Konsumenten so anzusprechen, dass sie auch dort, wo sie fremdbestimmt werden, der Meinung sind, sich selbst entscheiden zu haben. Kommunikationsstrategien dieser Art verändern die Parameter aller öffentlichen Kommunikation. Menschen werden nicht als vernünftige Subjekte angesprochen, sondern über die emotionale Erregung ihrer Identitäten erreicht, die sie sich selbst zuschreiben oder die ihnen zugeschrieben werden. Es geht nicht um den Austausch von Argumenten, um zu haltbarem Wissen zu gelangen, sondern um die Zustimmung zu

Gewissheiten, die man sich von niemand in Frage stellen lässt. »Expertentum gehört nicht zu den Teilnahmebedingungen des Publikums«. ¹⁷³ Öffentliche Debatten folgen »eher den Gesetzen der Rhetorik als denen der Logik« und der Sachkompetenz. ¹⁷⁴ Das Ziel ist nicht, selbst zu denken, sondern gleich zu fühlen. Der öffentliche Gebrauch der Vernunft ist in einer Krise, und auch die Politik setzt eher auf den Appell an Emotionen als auf die Überzeugungskraft von Argumenten. ¹⁷⁵

Dass die Betonung der Mündigkeit und Vernünftigkeit der Menschen in die Irre führt, wenn sie nicht als Zielbestimmung, sondern als Zustandsbeschreibung verstanden wird, ist Habermas bewusst. ¹⁷⁶ Das Aufklärungsmythologem von der Mündigkeit der säkularen Vernunft war immer schon zu optimistisch. Es heute noch zu vertreten, kommt einer Selbsttäuschung gleich. Die Welt ist anders, als gedacht wird, die Wirklichkeit dunkler, die Vernunft dürftiger. Menschen sind krummes Holz, wie Kant sagte, und ein Konzept der Demokratie, das davon absieht und sich die Menschen so entwirft, wie man sie gerne hätte, ist wirklichkeitsfremd. Menschen haben allen Grund, sich selbst zu misstrauen. Gerade deshalb sollten sie Demokraten sein. Denn Demokratie ist diejenige Form politischer Herrschaft, in der das Volk seine Fragwürdigkeiten nicht vertuscht, sondern sein Misstrauen gegen sich selbst in der Form seiner Herrschaft über sich selbst zum Ausdruck bringt – in der Gewaltenteilung, in der Zeitbegrenzung der politischen Ämter, in der Vorsorge für die geordnete Abwahl der Regierungen. Wer Macht ausübt, ist gefährdet, vor allem durch sich selbst.

Doch nicht nur als faktische Zustandsbeschreibung, sondern selbst als normative Zielbestimmung ist öffentliche Vernunft inzwischen fraglich geworden. Das normative Konzept von Öffentlichkeit, das Habermas aus »den symmetrischen Anerkennungsverhältnissen kommunikativ strukturierter Lebensformen« gewinnen zu können glaubt ¹⁷⁷, ist weiter denn je von der Realität entfernt. Es gibt kein gemeinsames Forum der

Vernunft, vor dem sich alle, die verständigungsorientiert sprechen können, verantworten könnten oder müssten. Es gibt nur sehr viele verschiedene Öffentlichkeiten, die durch Kommunikationsprozesse höchst unterschiedlicher Art und keineswegs nur durch Diskurse konstituiert sind. Gibt es aber kein Forum öffentlicher Vernunft für alle, dann wird die Aufforderung zur Verantwortung vor der Öffentlichkeit zur Leerformel, die sich leicht missbrauchen lässt.

6 Öffentlichkeitspluralisierung

Das von Habermas vorgeschlagene Konzept einer politischen Gesamtöffentlichkeit und ihrer zivilgesellschaftlichen Teilöffentlichkeiten hat ernsthafte Mängel. Es resultiert aus der Generalisierung der politischen Öffentlichkeit und ihrer universalistischen Grundlage, dem egalitären Selbstverständnis der Moderne, zum normativen Muster von Öffentlichkeit in allen gesellschaftlichen Bereichen. Überall soll eine solche Öffentlichkeit hergestellt werden, in der es für jeden Geltungsanspruch einen universalen Konsens aller möglicherweise Betroffenen geben kann. Doch diese normative Generalisierung politischer Öffentlichkeit führt zu einer problematischen Dominanz politischer Öffentlichkeit über alle anderen Öffentlichkeitsbereiche der Zivilgesellschaft, die eine vierfache Gefahr in sich birgt.

Zum einen werden nach Maßgabe der Leitdifferenz Politik/Zivilgesellschaft alle Öffentlichkeitsformen und -prozesse des sog. dritten Sektors neben Staat, Recht und Wirtschaft undifferenziert der Zivilgesellschaft zugeschrieben, ohne dass zwischen ihnen genauer unterschieden würde. Die Zivilgesellschaft wird damit zu einem unstrukturierten Sammelsurium kontingenter Teilöffentlichkeiten, von Kneipenbesuchen und Kaffeehaustref-

fen bis zu Kirchentagen, Theateraufführungen, Elternabenden und Parteiversammlungen.¹⁷⁸

Zum andern versteht Habermas alle zivilgesellschaftlichen Teilöffentlichkeiten immer nur in ihrer Scharnierfunktion für die politische Öffentlichkeit: Sie sollen »die gesellschaftlichen Problemlagen in den privaten Lebensbereichen finden, aufnehmen, kondensieren und lautverstärkend an die politische Öffentlichkeit weiterleiten«. ¹⁷⁹ Zivilgesellschaftliche Öffentlichkeiten werden damit nicht in ihrer Eigenart gewürdigt, sondern aus politischer Perspektive betrachtet und auf ihre Funktion für das politische System reduziert.

Zum dritten steht die hierarchisierende Überordnung politischer Öffentlichkeit über die anderen Öffentlichkeiten stets in Gefahr, in totalitäre Dominanz des Politischen über das Gesellschaftliche umzuschlagen, also zu einer politischen Homogenisierung der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeitsvielfalt zu führen. Habermas sieht und beschreibt das Problem – aber nur im Fall »totalitärer staatssozialistischer Gesellschaften«. ¹⁸⁰ Dass es auch eine Art von totalitärem Liberalismus gibt, eine Monopolbildung politischer Macht und Meinungsmacht auch in demokratischen Gesellschaften, ein Umschlagen emanzipatorischer Bewegungen in einen staatlichen Säkularismus¹⁸¹ und eine Öffentlichkeitsideologie, die unter der Fahne des Einsatzes für Diversitätsgerechtigkeit auf kulturelle Homogenisierung zielt und nicht auf Differenziertheit, Vielfalt und Komplexität verschiedener Öffentlichkeitssphären, ist in der Debatte zwischen politischem Liberalismus und liberalem Kommunitarismus deutlich geworden.¹⁸² Wo alle Fragen nach den Verfahrensweisen und Kriterien der zur Norm erhobenen politischen Öffentlichkeit behandelt werden, werden Sachfragen anderer Bereiche nach sachfremden Kriterien und mit unpassenden Verfahren zu entscheiden gesucht. Hier wirkt in gesellschaftlichem Horizont ungebremst der Universalismus des neuzeitlichen Rationalismus nach, der meint, man müsse möglichst alle Phänomene

unter eine Regel bringen, erst dann habe man sie verstanden. Doch das führt zum Überspielen der Unterschiede zwischen verschiedenen Arten von Öffentlichkeit und damit zum Verlust der Urteilsfähigkeit, was in welcher Öffentlichkeit verhandlungsfähig und verhandlungswürdig ist. Ohne Zweifel haben die Meinungsbildungs- und Entscheidungsverfahren der politischen Öffentlichkeit grundlegende Bedeutung für demokratische Gemeinwesen. Aber das heißt nicht, dass alle Öffentlichkeiten nach politischen Prinzipien und Verfahrensweisen gestaltet werden müssten. In der Demokratie geht es um Mehrheit, nicht um Wahrheit, in der Wissenschaft um Erkenntnis, nicht um Moral, in der Moral um Sollen, nicht um Wohlfühlen, im Recht um Gerechtigkeit, nicht um Heil, in der Politik um Macht, nicht um Moral oder Wahrheit, in der Religion um Lebenswahrheit, nicht um Politik.¹⁸³ Gegen die Dominanz der politischen Öffentlichkeit und ihre Homogenisierungstendenzen ist die demokratische Kultur einer Zivilgesellschaft zu betonen, die Demokratie nicht mit politischer Öffentlichkeit und den egalitären Partizipationsformen und Entscheidungsverfahren des politischen Systems identifiziert, sondern sich auf die Kunst der Unterscheidung irreduzibel verschiedener Öffentlichkeitsbereiche mit ihren je eigentümlichen Prinzipien versteht.¹⁸⁴ Es geht um Öffentlichkeitspluralisierung, nicht Öffentlichkeitsgeneralisierung.

Das gilt um so mehr, als die einseitige Homogenisierung von Öffentlichkeit durch die normierende Gleichsetzung politischer Öffentlichkeit mit Öffentlichkeit überhaupt nicht nur totalitäre Tendenzen hat, sondern auch zur Aufhebung distinkter Öffentlichkeit neigt, indem wesentliche Differenzen abgebaut werden. Schon lange wird in den Sozialen Medien, aber nicht nur da, der für die politische Öffentlichkeit basale Unterschied zwischen Privatem und Öffentlichem gezielt aufgelöst. Das ist kein zufälliges Phänomen der amerikanischen Mediendemokratie, sondern eine kaum zu verhindernde Folge der Absolut-

setzung politischer Öffentlichkeit. Mit gutem Grund schützen basale Rechtsvorschriften in demokratischen Gesellschaften die Privatsphäre und den Intimraum von Personen. Denn ohne sie kann es keine funktionsfähigen sozialen Verhältnisse und öffentlichen Räume geben. Sie aus politischen Gründen einzuschränken und abzubauen, heißt der politischen Öffentlichkeit den Boden zu entziehen, auf dem sie steht. Und sie aus Nachlässigkeit zu ignorieren, zeigt die politische Ahnungslosigkeit und/oder Verantwortungslosigkeit, die in den Sozialen Medien anzutreffen ist.

7 Teilöffentlichkeiten, Netzwerke und Blasen

Die politische Öffentlichkeit ist nicht die einzige und nicht die in jeder Hinsicht maßgebliche Form von Öffentlichkeit. Auch Habermas betont die Vielzahl und Vielfalt der Diskurse und Diskursprojekte in der Zivilgesellschaft.¹⁸⁵ Sie alle aber sind für ihn auf die politische Öffentlichkeit hin ausgerichtet und haben damit in ihr einen sie bündelnden gesamtgesellschaftlichen Rahmen.

Doch das ist weder die einzig mögliche noch die naheliegendste Beschreibung kultureller Öffentlichkeitsvielfalt. Wählt man nicht die Perspektive des politischen Systems und der politischen Öffentlichkeit und identifiziert diese mit dem Öffentlichkeitsraum der Gesellschaft insgesamt, dann bilden die kulturellen Öffentlichkeitsphären keine *einheitliche Art gesellschaftlicher Öffentlichkeit* mehr, sondern ein offenes, erweiterungs- und veränderungsfähiges Netzwerk ohne eindeutige Ausrichtung. Sie sind Epiphänomene konkreter Kommunikationspraktiken, die keineswegs alle den Maßstäben des politischen Diskurses folgen. Öffentlichkeiten entstehen

durch konkrete Öffentlichkeitsbildung. Es gibt sie nur, insofern sie aktiv generiert werden. Konkret ist immer nur diejenige Öffentlichkeit, in der ein Diskurs aktuell stattfindet, aber nicht jede konkrete Öffentlichkeit ist diskursiv. Öffentlichkeiten werden vielmehr durch Kommunikation unter den Augen von Dritten konstituiert, ob das, was die Teilnehmer untereinander austauschen, nun Gefühle, Gedanken, Informationen, Überzeugungen oder Waren sind. Öffentlichkeiten werden durch konkrete Kommunikation geschaffen, sie werden durch die geprägt, die jeweils an dieser Kommunikation partizipieren, und sie verändern sich mit ihren Teilnehmern und deren Kommunikationsbeiträgen. Öffentlichkeiten haben deshalb eine Geschichte, sie bilden sich aus, entwickeln sich oder verfallen. Jede Gesellschaft sucht denjenigen Öffentlichkeiten eine stabilere institutionelle Form zu geben, die für das Überleben und die Lebensgestaltung ihrer Mitglieder von besonderer Bedeutung sind. Gesellschaften sind daher nicht eine homogene Öffentlichkeit, sondern offene Ensembles von Öffentlichkeiten, die keiner einseitig privilegierten Art von Öffentlichkeit eindeutig unterzuordnen sind.

Die Veränderung der Kommunikationsbedingungen und Kommunikationsformen hat damit aber entscheidenden Einfluss auf die Konstruktion sozialer Öffentlichkeiten. Im Zeitalter der Social Media hat sich die Lage gegenüber dem Ende des vergangenen Jahrhunderts noch einmal einschneidend verändert. Aus der Vielzahl egalitärer ›diskursiver Designs‹ in der Zivilgesellschaft, von der Habermas gesprochen hatte, sind längst Blasen geworden, in denen vorwiegend oder ausschließlich selbstbezüglich und abgeschottet kommuniziert wird. Man redet vorwiegend oder fast nur noch mit denen, die gleiche Einstellungen, gleiche Ziele, gleiche Interessen, gleiche Gewissheiten und gleiche Feindbilder haben. Anstatt kontrovers über gemeinsame Probleme zu diskutieren, diffamiert man die, die unliebsame Ansichten vertreten. Das schafft Wohlgefühl in der



Ingolf U. Dalferth, Dr. theol., Dr. h.c. mult, Jahrgang 1948, war von 1995 bis 2013 Ordinarius für Systematische Theologie, Symbolik und Religionsphilosophie an der Universität Zürich und von 1998 bis 2012 Direktor des Instituts für Hermeneutik und Religionsphilosophie der Universität Zürich. Von 2007 bis 2020 lehrte er als Danforth Professor of Philosophy of Religion an der Claremont Graduate University in Kalifornien.

Dalferth war mehrfach Präsident der Europäischen Gesellschaft für Religionsphilosophie, von 1999 bis 2008 Gründungspräsident der Deutschen Gesellschaft für Religionsphilosophie und 2016/2017 Präsident der Society for the Philosophy of Religion in den USA. Er war Lecturer in Durham, Cambridge, Manchester und Oxford, Fellow am Collegium Helveticum in Zürich, am Wissenschaftskolleg zu Berlin, am Center for Subjectivity Research in Kopenhagen und am Institut für Religionsphilosophische Forschung in Frankfurt sowie von 2017 bis 2018 Leibniz-Professor in Leipzig. Von 2000 bis 2020 war er Hauptherausgeber der »Theologischen Literaturzeitung«.

Dalferth erhielt in den Jahren 2005 und 2006 die Ehrendoktorwürden der Theologischen Fakultäten von Uppsala und Kopenhagen.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek:

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.de> abrufbar.

© 2022 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Kai-Michael Gustmann, Leipzig
Satz: Friederike Arndt · Formenorm, Leipzig
Druck und Binden: CPI books GmbH, Leck

ISBN 978-3-374-07056-5 // eISBN (PDF) 978-3-374-07057-2
www.eva-leipzig.de

INHALT

I Gefährdete Demokratie 13

- 1 Politische Herrschaft **15**
- 2 Staat **18**
- 3 Gesellschaft **23**
- 4 Folgen der Ausdifferenzierung **28**
- 5 Abstrakte Alternativen **33**
- 6 Zeitgenössische Zuspitzungen **38**
- 7 Demokratie **48**
- 8 Deliberative Demokratie **57**
- 9 Identitätspolitische Zersplitterung **64**

II Die Krise der Öffentlichkeit 71

- 1 Vieldeutige Öffentlichkeit **73**
- 2 Öffentlichkeitsgeneralisierung **76**
- 3 Vom Marktplatz zum Kaffeehaus **79**
- 4 Diskursöffentlichkeit **83**
- 5 Zivilgesellschaftliche Teilöffentlichkeiten **87**
- 6 Öffentlichkeitspluralisierung **90**
- 7 Teilöffentlichkeiten, Netzwerke und Blasen **93**
- 8 Das anthropologisch Unverzichtbare **95**
- 9 Konkrete Gemeinschaften **101**
- 10 Universität als Ort öffentlicher Wissenschaft **110**
- 11 Wissenschaft, Wahrheit und Selbstdenken **115**
- 12 Theologie am Ort öffentlicher Wissenschaft **120**
- 13 Öffentlichkeit vor Gott **128**

III Die Krise der Vernunft 131

- 1 Die Herausforderung des Pluralismus **133**
- 2 Die Neutralitätsforderung **138**
- 3 Säkularität und Laizität **141**
- 4 Kritik am Liberalismus der öffentlichen Vernunft **144**
 - (1) Der Fairness-Einwand **144**
 - (2) Der Integritäts-Einwand **145**
 - (3) Der Einwand der Wahrheitsbestreitung **146**
 - (4) Der Einwand des Anti-Demokratischen **147**
 - (5) Der Einwand der Selbstwidersprüchlichkeit **148**
- 5 Die Unvernunft öffentlicher Vernunft **149**
- 6 Das Ende einer Epoche **153**
- 7 Nach dem nachmetaphysischen Denken **158**
- 8 Genealogischer Ausweg? **161**
- 9 Die Vernunft des Lebens **168**
- 10 Glaube als Lebensmodus **172**

IV Orientierende Urteilskraft 185

- 1 Formalpragmatik und Urteilskraft **187**
- 2 Verstehen, Selbstverstehen und Urteilskraft **190**
- 3 Vorurteilkritik **195**
- 4 Die hermeneutische Leistung der Urteilskraft **198**
- 5 Topologie der Urteilskraft **202**
- 6 Dialektik der Urteilskraft **208**
- 7 Ideen, Werte und Ideale **209**
- 8 Urteilskraft und Demokratie **215**
- 9 Gleiche und Ungleiche **219**

V Das Dritte 225

- 1 Als-Gleichheit und das Dritte **227**
- 2 Das nichtnegierbare Dritte **231**
- 3 Das politische Dritte **233**
- 4 Die Vielzahl und Verschiedenheit des Dritten **236**
- 5 Der Dritte **243**
- 6 Die Vieldeutigkeit des »We, the People« **249**
- 7 Der ultimative Dritte **254**
- 8 Bürger als Menschen **261**
- 9 Die Einheit der Menschheit **264**
- 10 Menschen als Geschöpfe **269**
- 11 Demokratie und Gott **279**

Anhang 289

- Endnoten **291**