

Das Erbe Weimars: Die Relativität der Dinge

Prof. Dr. Hans Boldt

Hans Boldt wurde am 5. Dezember 1930 in Breslau geboren. Seit 1983 Inhaber eines Lehrstuhls für Politikwissenschaft an der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf; 1996 Emeritierung. Arbeiten auf dem Gebiet der Verfassungsgeschichte, der Staatslehre und des Regierungssystems der Bundesrepublik Deutschlands. Der Beitrag ist eine Kurzfassung des in Thesen vorgetragenen Schlussbeitrags auf der im ZiF vom 30. Januar bis zum 1. Februar 2003 abgehaltenen Tagung Weimars lange Schatten: Weimar als Argument nach 1945.

Wenn wir auf dieser Tagung vom »langen Schatten Weimars« sprachen, dann meinten wir jenes dunkle Kapitel deutscher Geschichte, das in die Katastrophe der HITLERDiktatur geführt hat, meinten jene erste deutsche Demokratie, deren Scheitern der jungen Bundesrepublik immer wieder Anlaß zu einem Überdenken der eigenen Position gegeben hat, um einem ähnlichen Schicksal zu entgehen. Und tatsächlich ist es denn ja auch inzwischen allgemeine Überzeugung, die von den Referaten auf dieser Tagung bestätigt wurde, daß es der Bundesrepublik recht bald gelang, aus dem Schatten ihrer Vorgängerin hervorzutreten: »Bonn ist nicht Weimar«, so hieß es schon 1956.¹ Es war diese »Erfolgsgeschichte« der Bundesrepublik, die uns allmählich von Weimar und seinen Problemen hat Abstand gewinnen lassen – seit Ende der sechziger, Anfang der siebziger Jahre sei »Weimar« nur noch »Historie«, auch das wurde uns auf dieser Tagung gesagt. Sicherlich spricht einiges für diese Sichtweise. Ich möchte das nicht in Zweifel ziehen. Dennoch lassen sich gegen diese These erhebliche Einwendungen geltend machen. Man kann das auch anders sehen, wie ich noch darlegen werde, und vor allem: Es läßt sich auch die Metapher vom »langen Schatten Weimars« ganz anders verstehen, als wir dies getan haben, nämlich so, daß wir es sind, die im Schatten stehen, den Weimars Licht bis heute auf uns wirft. Denn: Wann in der deutschen Geschichte hat es einmal eine Zeit gegeben, in der die deutsche Kultur sich so strahlend entwickelte wie in Weimar und schon im späten Kaiserreich? Damals ist Deutschland zu einer der führenden Nationen der Welt geworden: In Wissenschaft, Wirtschaft und Technik, aber auch in der Musik und bildenden Kunst, in der Architektur, im Theaterwesen, in der Literatur. Die Reihe hervorragender Wissenschaftler und Künstler, der Nobelpreisträger, war erstaunlich groß und vermutlich wären auch PISAstudien seinerzeit ganz anders ausgefallen. Erinnerung sei daran, was RAYMOND ARON, der große französische Soziologe, anläßlich des Besuchs einer Gedächtnisfeier für ALBERT EINSTEIN, OTTO HAHN, MAX VON LAUE und LISE MEITNER 1979, im immer noch Trümmerspurten aufweisenden Berlin, den Zusammenbruch Deutschlands vor Augen, ein wenig melancholisch zu seinem Begleiter, dem emigrierten Historiker FRITZ STERN sagte: »Es hätte Deutschlands Jahrhundert sein können.«² In der Tat, es hätte so sein können, der Glanz Weimars berechtigt zu dieser Feststellung. Wir dagegen? Sind wir jemals seit 1945 aus seinem Schatten herausgetreten, haben wir jemals auch nur im entferntesten mit Weimar gleichgezogen?

¹ FRITZ RENÉ ALEMANN: *Bonn ist nicht Weimar*, Köln / Berlin 1956.

² Vgl. EBERHARD JAECKEL: *Das deutsche Jahrhundert*, Stuttgart 1996, S. 7.

Weimar, das kann man einmal auch ganz anders sehen, als ein Licht, das 1933 verlöschte, ausgelöscht wurde. Woher kam es? Es wurde sicherlich nicht vom ›Wilhelminismus‹ mit seinen Großmachtträumen, die 1914 in eine erste Katastrophe führten, entzündet, wohl aber von einer Kultur, in vielem einer Gegenkultur, die sich damals entwickelte und in Weimar ihre Fortsetzung fand: Ich meine damit das Aufblühen und den Reichtum von Gedanken und Vorstellungen, wissenschaftlichen und künstlerischen Äußerungen in jener Zeit, die staunenswerte Vielfalt von Ansichten, Wahrheiten und Ideologien in den Jahren vor und nach der Jahrhundertwende, die einen strahlenden, manchmal freilich irrlichternden Glanz verbreiteten, der die Zeitgenossen faszinierte, aber auch blendete, eine Vielfalt, die von ihnen je länger je mehr als Gefährdung empfunden wurde. Geriet damit, in der Fülle der gegensätzlichen Ansichten und Meinungen, Wertschätzungen und Beurteilungsmaßstäbe, doch auch die Gewißheit wissenschaftlicher Erkenntnisse und Orientierungen ins Wanken, rief die Fülle der Möglichkeiten doch zugleich auch das Gefühl einer tiefen Desorientierung hervor. Das ist das, was ich mit dem Thema meines Beitrags: *Das Erbe Weimars: Die Relativität der Dinge* im Auge habe.

Sicherlich ist dieses oft pauschal als ›Relativismusproblem‹ bezeichnete Phänomen älter als Weimar. Es wird bereits im Kaiserreich als solches empfunden. Ich erinnere nur an DILTHEYs Historisierung der Vernunft und ERNST TROELTSCHS Ringen um die sich daraus ergebende Problematik einer Relativierung der Standpunkte, an NIETZSCHES ›Umwertung aller Werte‹ – NIETZSCHE wird seit den neunziger Jahren diskutiert –, an MAX WEBERS ›Wertrelativismus‹ und an seine und anderer ›junger Wilder‹ Provokationen im *Verein für Socialpolitik* zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts sowie als letzte große Frucht dieses neuen Weltverständnisses vor dem Ersten Weltkrieg an GUSTAV RADBRUCHS Rechtsphilosophie. Auch auf den nach Amerika gegangenen Ethnologen FRANZ BOAS und seine Begründung eines kulturell bedingten ethischen Relativismus, auf diese ›Häresie der Ethnologen‹, wie man es nannte, wäre in dem Zusammenhang zu hinzuweisen.³ Aber die Relativierung dessen, was einst als wahr und richtig galt, sie drang in das allgemeine Bewußtsein doch erst in der Weimarer Zeit, nach dem Kulturschock des verlorengegangenen Krieges, als man allerorten über die ›Relativitätstheorie‹ zu rasonieren begann und damit nicht nur EINSTEINS physikalisches Modell meinte, als sich die Klarheit und Festigkeit naturwissenschaftlicher Erkenntnisse in HEISENBERGSchen ›Unbestimmtheitsrelationen‹ zu verflüchtigen drohte und man sich bemühte, der Vielfalt der ›Weltanschauungen‹, von denen nun vorzugsweise im Plural gesprochen wurde, wissenssoziologisch auf den Grund zu kommen. Und vor allem: Als die im Kaiserreich noch empfundene Sicherheit des politischen und gesellschaftlichen Lebens mit seinen festen Maßstäben, garantiert durch eine kaiserliche Regierung ›über den Parteien‹, sich im nunmehr unvermittelten Kampf der Parteien und Ideologien aufzulösen schien und die Zukunft ungewiß wurde. Kann man bereits von einer ›Krise um 1900‹ reden, so ist ›Krise‹ doch erst eigentlich in der Weimarer Republik zum Leitwort der Epoche geworden.⁴

³ S. KLAUS PETER RIPPE: *Ethischer Relativismus*, Paderborn 1993.

⁴ S. dazu jetzt etwa KNUT WOLFGANG NÖRR, BERTRAM SCHEFOLD, FRIEDRICH TENBRUCK (Hrsg.): *Geisteswissenschaften zwischen Kaiserreich und Republik. Zur Entwicklung der Nationalökonomie, Rechtswissenschaft und Sozialwissenschaft im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1994.

Gerade das, der Verlust allgemeinverbindlicher Maßstäbe und einer Sicherheit spendenden Ordnung, der in das Desaster einer diese vermeintlich wieder aufrichtenden Diktatur führte, dieses Schicksal Weimars ist es denn ja gewesen, dem man in der frühen Bundesrepublik zu entrinnen suchte: Im staatlichen Leben durch Festlegung unumstößlicher politischer Prinzipien im Grundgesetz, durch Fixierung einer verfassungsgerichtlich garantierten ›freiheitlich demokratischen Grundordnung‹ und darüber hinaus durch diverse Maßnahmen zur Gewährleistung des Funktionierens des wiederbelebten parlamentarischen Systems, wobei die einen auf Fünfprozent-Klausel und konstruktives Mißtrauensvotum setzten, und andere, die nicht zum Zuge kamen, lieber eine Stärkung des Bundespräsidenten mit Notstandsbefugnissen gesehen hätten, um eine zunächst unsichere Situation zu stabilisieren.⁵ Das Ganze erhielt in Theorie und Rechtsprechung ein Fundament durch Rückgriff auf ein scheinbar feste moralische und rechtliche Maßstäbe spendendes Naturrecht – mit heutzutage zum Teil kurios anmutenden Darlegungen, etwa zum ›Wesen‹ der Familie, so vor allem in der Rechtsprechung des Bundesgerichtshofs⁶ – und durch die Postulierung einer absolut geltenden Wertrangordnung, der das Grundgesetz Ausdruck verliehen habe, so in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts.⁷ Das erinnerte an die Versuche früherer Zeiten, mit »materialen Wertethiken« relativistische Positionen zu überwinden, und in der Tat wurde auch auf sie, auf die Ethiken MAX SCHELERS und NICOLAI HARTMANNs, ausgiebig Bezug genommen.⁸ Ganz allgemein versuchte man, salopp formuliert, auf diese Weise wieder festen Boden unter den Füßen zu bekommen, etwa durch Beschwörung der »wesenhaften Wahrheit«, um die es auch und gerade in der Demokratie gehe und nicht um den Ausgleich heterogener Interessen – so in einer frühen Stellungnahme HANS-GEORG GADAMER, der eindringlich vor neuzeitlicher Subjektivität und einer Rückkehr zu MAX WEBERS Relativismus der Weltanschauungen warnte.⁹ Im Wirtschaftsleben finden wir Entsprechendes im Bekenntnis zu einem als *Ordo* verstandenen Liberalismus – eine Idee, die ebenfalls aus leidvollen Weimarer Erfahrungen geboren war.¹⁰ Der Ausschluß extremistischer Parteien aus dem politischen Leben und die Verheißung einer Politik »ohne Experimente«, sie gehören ebenfalls in diesen Zusammenhang einer Entwicklung, die schließlich im berühmten programmatischen Schwenk der SPD in Bad Godesberg kulminierte, so daß man zu Recht mit dem amerikanischen Soziologen DANIEL BELL vermuten konnte, nun sei endlich das »Ende der Ideologien« gekommen.¹¹

⁵ Vgl. BIRGIT VON BÜLOW: *Die Staatsrechtslehre der Nachkriegszeit (1945-1952)*, Berlin 1996.

⁶ S. HERMANN WEINKAUFF: Der Naturrechtsgedanke in der Rechtsprechung des Bundesgerichtshofs, *Neue Juristische Wochenschrift* 13, 1960, S. 1689 ff.

⁷ Kritisch dazu HELMUT GOERLICH: *Wertordnung und Grundgesetz*, Baden-Baden 1973.

⁸ Vgl. HELMUT COING: *Die obersten Grundsätze des Rechts. Ein Versuch zur Neubegründung des Naturrechts*, Heidelberg 1947.

⁹ HANS-GEORG GADAMER: Die Bedeutung der Philosophie für die neue Erziehung (1945), in ders.: *Über die Ursprünglichkeit der Philosophie*, Berlin 1948.

¹⁰ DIETER HASELBACH: *Autoritärer Liberalismus und Soziale Marktwirtschaft. Gesellschaft und Politik im Ordoliberalismus*, Baden-Baden 1981. Für die Politische Wissenschaft vgl. KLAUS GÜNTHER: *Politisch-soziale Analyse im Schatten von Weimar*, Frankfurt am Main u. a., 1985 und allgemein: *Erkenntnisgewinne, Erkenntnisverluste. Kontinuitäten und Diskontinuitäten in den Wirtschafts-, Rechts- und Sozialwissenschaften zwischen den 20er und 50er Jahren*, hrsg. von KARL ACHAM, KNUT WOLFGANG NÖRR, BERTRAM SCHEFOLD, Stuttgart 1998.

¹¹ DANIEL BELL: *The end of ideology*, New York 1965

Dies alles ist inzwischen jedoch vergangen, es ist Geschichte geworden. Die Veränderungen, die Ende der fünfziger Jahre begannen und in den sechziger Jahren die Bundesrepublik neu gestalteten, haben, schon vor dem Auftreten der ›Achtundsechziger‹, für einen grundlegenden Wandel gesorgt. Zwar ging die Naturrechtsdiskussion weiter, aber man kann nicht sagen, daß Naturrechtsvorstellungen oder die Idee einer absoluten Wertordnung noch weiterhin maßgeblichen Einfluß besaßen. Stattdessen setzte sich die Einsicht durch, daß moderne Gesellschaften »pluralistisch« seien mit vielfältigen heterogenen und gegensätzlichen Interessen und Wertvorstellungen, um deren mühsamen Ausgleich es sich handle.¹² Mehr noch: Mit dem Wiederaufleben des Extremismus in Gestalt der NPD und der DKP, alsbald verstärkt durch viele extremistische Bestrebungen außerparlamentarischer Provenienz bis hin zu den Erscheinungsformen eines neuartigen Terrorismus, schien nun auch der die bundesrepublikanische Gesellschaft einigende Grundkonsens verloren zu gehen; die Debatte über die »Grundwerte« in den siebziger Jahren machte das ebenso deutlich wie zur gleichen Zeit die Beschwörung einer Legitimationskrise, in welche die Bundesrepublik geraten sei.¹³ Von der Krisenhaftigkeit Weimars schien nun auch die Bundesrepublik befallen zu sein, das ›Erbe Weimars‹ schien wieder virulent zu werden. Man kann daher nicht sagen, daß ›Weimar‹ in jenen Jahren endgültig überwunden wurde und kein Problem mehr für die Bundesrepublik dargestellt habe. Im Gegenteil. Es wurde wieder viel mit Weimar argumentiert, die Wiederkehr seiner gebannt geglaubten Geister befürchtet, angefangen mit KARL DIETRICH BRACHERS banger Frage 1967: »Wird Bonn doch Weimar?« bis hin zu SONTHEIMERS Betrachtungen über »die verunsicherte Republik« ein gutes Jahrzehnt später.¹⁴ Die Wirtschaftspolitik holte alte Rezepte wieder hervor, mit denen man seinerzeit schon die Wirtschaftskrise der dreißiger Jahre hatte meistern zu können geglaubt (und die Historiker verurteilten, dadurch belehrt, nunmehr die BRÜNINGSCHE Deflationspolitik, weil sie jetzt ja ›wußten‹, wie man es mit den Rezepten des KEYNESIANISMUS besser hätte machen können). Sogar Totalrevisionen des Grundgesetzes wurden verlangt. Nicht aus Weimar heraus, sondern nach Weimar wieder hinein, das schien das Zeichen der Zeit zu sein.

In dem Zusammenhang gewann die Wendung zum ›Verfahren‹, die Frage danach, wie man miteinander verfährt bzw. verfahren soll und mit welchen Verfahren man die prekäre Situation meistern könne, eine zentrale Bedeutung. Das möchte ich im folgenden erörtern. Für die Zeitstimmung scheint mir ein Werk, NIKLAS LUHMANN'S 1969 erschienene *Legitimation durch Verfahren* äußerst signifikant zu sein. LUHMANN macht in ihm darauf aufmerksam, daß mit dem Zusammenbruch des neuzeitlichen Naturrechts, des sog. Vernunftrechts, die Idee des geregelten Verfahrens an Relevanz gewann, Verfahrenstechniken die unmittelbaren Gewißheiten des Naturrechts ersetzten, sei es, daß man wie in den Naturwissenschaften auf experimentellem Wege ›Wahrheiten‹ zu ermitteln suchte, sei es, daß man durch rechtlich geregelte Prozeduren zu allgemein akzeptierten Festsetzungen für das Zusammenleben der Bürger zu kommen trachtete. In dieser Situation einer

¹² Vgl. FRANZ NUSCHELER, WINFRIED STEFFANI (Hrsg.): *Pluralismus. Konzeptionen und Kontroversen*, München 1972 sowie HEINRICH OBERREUTER (Hrsg.): *Pluralismus. Grundlegung und Diskussion*, Opladen 1980.

¹³ S. die zeitgenössische Diskussion bei PETER GRAF KIELMANSEGG (Hrsg.): *Legitimationsprobleme politischer Herrschaft*, Opladen 1976.

¹⁴ BRACHER in *DER SPIEGEL* vom 13. 3. 1967, KURT SONTHEIMER: *Die verunsicherte Republik*, München 1979.

Umstellung von Gewißheiten auf Verfahren, in der es nicht zuletzt darum ging, an die Stelle einer Legitimation des Verfahrens durch die mit ihm erzielten Ergebnisse die Legitimation der Resultate durch das gewählte Verfahren treten zu lassen, sah LUHMANN auch die Bundesrepublik.¹⁵

Feststellung des ›Wahren‹ und des ›Richtigen‹ durch Verfahren, das war auch die Idee, die der in jener Zeit von KARL-OTTO APEL und JÜRGEN HABERMAS entwickelten Diskurstheorie zugrunde lag.¹⁶ Mit ihr hofften sie, dem seit Ende der sechziger Jahre wieder, wie HABERMAS konstatierte: »Oberwasser« erlangt habenden »Relativismus« Paroli bieten zu können. Die Pointe dabei ist, daß die von ihnen empfohlene Vorgehensweise genau jenen Punkt markiert, an dem Verfahrensoptimismus, die Hoffnung auf die ›Richtigkeit‹ des durch Verfahren ermittelten Ergebnisses, umschlägt in eine Resignation, die nur noch die Prozedur selbst, aber nicht mehr das damit erlangte Ergebnis als Sinnvolles auszuweisen vermag. Es ist sozusagen der letzte Versuch gewesen, die Existenz einer Vernunft nachzuweisen, mit der mehr zu erreichen ist als das, was man landläufig ein ›vernünftiges‹ Arrangement heterogener Interessen nennt. Lassen Sie mich das durch eine kurze Skizzierung des diskurstheoretischen Ansatzes von HABERMAS verdeutlichen. Dabei geht es mir nicht um eine philosophische Auseinandersetzung mit seinen Theorien, auch nicht darum, seine sich erheblich wandelnden Vorstellungen bis heute im einzelnen zu verfolgen, sondern ich konzentriere mich auf seine Äußerungen in jener hier interessierenden Zeit der sechziger und siebziger Jahre und nehme sie als das, was sie auch zu sein prätendierten: als bedeutsame gesellschaftskritische Stellungnahmen und damit signifikante geistesgeschichtliche Zeugnisse einer ersten Krisenepoche der Bundesrepublik.

HABERMAS' Überlegungen gehören auch deswegen zu unserer Thematik, als sie ebenfalls eine Antwort auf Weimar, auf die damals gängige Zivilisationskritik, die Kritik an der aufkommenden Massengesellschaft, darstellen, die wir bei den von ihm bevorzugten Autoren, HEIDEGGER einerseits, HORKHEIMER und ADORNO andererseits, vorfinden und die von diesen, wenn auch in unterschiedlicher Weise, zu einer grundsätzlichen Kritik an der Vernunft überhaupt, am »okzidentalischen Rationalismus«, gesteigert wurde. Es ist bekanntlich die darin liegende resignative »Selbstdementierung der Vernunft« gewesen, wie sie von HORKHEIMER und ADORNO angesichts der Erscheinungen eines rüden Kapitalismus und der faschistischen und stalinistischen Diktatur vor allem in der *Dialektik der Aufklärung* vorgenommen wurde, gegen die HABERMAS antrat, um das »Projekt der Moderne« zu retten und die Idee einer aufgeklärten Vernunft wieder in ihr Recht zu setzen¹⁷ – mit einer im Prinzip einfachen Theorie des Diskurses, nämlich der Annahme, daß man bei Unklarheiten und Streit darüber, was wahr oder richtig ist, durch ein ausschließlich auf eine vernünftige Klärung der Fragen gerichtetes Diskussionsverfahren eine Entscheidung in Form eines Konsenses aller Beteiligten

¹⁵ NIKLAS LUHMANN: *Legitimation durch Verfahren*, Neuwied 1969, bes. Vorwort und S. 148.

¹⁶ KARL-OTTO APEL: *Transformation der Philosophie*, 2 Bde., Frankfurt am Main 1973, JÜRGEN HABERMAS: Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz, in: ders., NIKLAS LUHMANN: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?* Frankfurt am Main 1971, JÜRGEN HABERMAS: Wahrheitstheorien, in: HELMUT FAHRENBACH (Hrsg.): *Wirklichkeit und Reflexion. Walter Schulz zum 60. Geburtstag*, Pfullingen 1973, S. 211 ff.

¹⁷ MAX HORKHEIMER, THEODOR W. ADORNO: *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947, JÜRGEN HABERMAS: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main 1985.

herbeiführen könne. Dies deswegen, weil in einem nur Vernunftargumente gelten lassenden Gespräch sich der »zwanglose Zwang des besseren Arguments« durchsetzen würde.

Wie Sie wissen, sind gegen diesen Ansatz viele Einwendungen hervorgebracht worden, die in erster Linie die Realisierbarkeit einer solchen, wie HABERMAS selbst es nennt: »idealen Sprechsituation« mit vernünftigen und kompetenten, ohne Zeitdruck argumentierenden Teilnehmern anzweifeln. Ich möchte das nicht noch einmal aufgreifen, sondern mich auf einen einzigen allerdings, wie mir scheint, entscheidenden Punkt konzentrieren, die Behauptung, daß in einer solchen, immerhin ja als möglich vorstellbaren Diskussion, der »zwanglose Zwang des besseren Arguments« zum erwünschten Konsens führt. Denn was ist das bessere Argument? Was als solches von den Gesprächsteilnehmern empfunden wird, hängt offensichtlich von ihren Beurteilungsmaßstäben ab, und diese Maßstäbe, das ist ja gerade das Problem des Relativismus, müssen keineswegs dieselben sein. Wenn HABERMAS dagegen meinte, daß in einer solchen Diskussion das bessere Argument von allen als solches akzeptiert werde, dann unterstellte er offensichtlich das Vorhandensein einer allseits geteilten Vernunft, welche die Gesprächsteilnehmer bei ruhiger Überlegung zu gleichen Beurteilungen über die verhandelte Sache bzw. über die für ihre Beurteilung anzuwendenden Maßstäbe führt, ohne daß von ihm dargetan wird, was für deren Vorhandensein und gegen relativistische Annahmen spricht. Mit anderen Worten: das Problem der Relativität der Anschauungen wird von ihm übergangen und nicht gelöst.

Zur Verdeutlichung: Versucht man sich vorzustellen, in welchen Situationen ein solches Vernunftgespräch von Erfolg gekrönt sein könnte, so fallen einem in erster Linie Diskussionen unter Sachverständigen ein, z. B. die Diskussion von Medizinern über Diagnose eines Schwerkranken mit unbekanntem Krankheitssymptomen und über erfolgversprechende Therapiemaßnahmen oder die Diskussion von Ingenieuren über den Bau einer Brücke, die bestimmten Belastungen standhalten soll. In solchen Fällen besteht offensichtlich eine begründete Erwartung, daß sich die Kontrahenten in einem Gespräch voller Argumente und Gegenargumente auf ein Ergebnis, das dann als »wahr« bzw. »richtig« gilt, einigen können. Dies deswegen, weil sie als Sachverständige dieselben wissenschaftlichen und technischen Beurteilungsmaßstäbe besitzen, sich an denselben Standards orientieren.

Nun sind gerade diese Fälle nicht diejenigen, die HABERMAS bei seinen diskurstheoretischen Überlegungen im Auge hatte. Er würde sie wohl unter die Rubrik des strategischen Handelns einordnen, in denen man nach geeigneten Mitteln zur Realisierung vorgegebener Zwecksetzungen sucht. Was HABERMAS dagegen im Diskurs klären wollte, sind jene Fragen, in denen es um die Zwecksetzungen selbst, um das, was (moralisch oder rechtlich: letzteres ist ein ihm heute immer stärker interessierender Aspekt) gesollt sein soll, geht. Kurz gesagt: Es geht um die Rechtfertigung der Normen, die ein bestimmtes Verhalten vorschreiben, nicht darum, Mittel für die Realisierung normativer Zwecke auszuwählen. Doch woher die Beurteilungsmaßstäbe dafür nehmen? Wie kann man, wenn verschiedene Beurteilungsmaßstäbe, Prinzipien, Interessen, Werte, gar Weltanschauungen im Spiel sind, feststellen, welche wohl die richtigen sind? HABERMAS' Intention ist klar: Er wollte die am Anfang der sechziger Jahre herrschenden technokratischen Vorstellungen

überwinden, denenzufolge ›metaphysische‹ Seins- und Sollensfragen obsolet geworden seien und von Wissenschaft und Technik alles aufs Beste geregelt werde.¹⁸ Indessen hat man, wenn man – berechtigterweise – die alten Fragen nach dem ›wozu‹ und ›wohin‹ wieder aufwirft, die Antwort noch nicht parat – und schon gar nicht eine einhellige Antwort zu erwarten.

Daß sich hier für die konsensorientierten Annahmen der Diskurstheorie erhebliche Schwierigkeiten ergeben, ist auch HABERMAS nicht verborgen geblieben. So räumt er ein, daß dann ein Diskurs nicht zum gewünschten Konsens führe, wenn in ihm auf keinen gemeinsamen Nenner zu bringende partikuläre Interessen aufeinander prallten, Voraussetzung für sein Gelingen sei vielmehr, daß ein Allgemeininteresse vorliege. Das verblüfft zunächst; denn es ist klar, wenn alle einer Meinung sind, haben wir einen Konsens, und darüber braucht man nicht mehr zu diskutieren. Nun kann man sich natürlich vorstellen – und darauf zielen die diskurstheoretischen Überlegungen denn ja wohl auch ab –, daß über das, was im allgemeinen Interesse liegt, nicht von vornherein eine einhellige Meinung besteht; der Umweltschutz gäbe dafür ein gutes Beispiel ab. Ob ein in die Debatte eingebrachtes Interesse tatsächlich ›verallgemeinerungsfähig‹ ist, stellt sich dann in der Diskussion heraus, in der alle Beteiligten prüfen, ob das, was sie möchten, auch im Interesse der anderen liegt, ob es ›universell‹ gelten kann. Diese vorgeschlagene Vorgehensweise erinnert nicht nur von ungefähr an KANTS kategorischen Imperativ, sondern der wird als Findeformel der Moral ausdrücklich rezipiert, allerdings durch einen bezeichnenden Rückgriff auf ROUSSEAU: Nicht ein monologisierendes Individuum soll darüber befinden, was es als *Maxime* seines Handelns glaubt, auch anderen vorschreiben zu können, denn dies könnte ja dazu führen, daß deren berechnete Interessen übersehen werden, sondern alle Betroffenen sind am Diskurs zu beteiligen, sollen ihre Argumente einbringen und sich mit den Gegenargumenten auseinandersetzen. Nur dann wird ein Konsens möglich sein, der auf einem wirklichen Einverständnis aller beruht.

Das klingt einleuchtend. Dennoch melden sich Bedenken. Mit dem Rückgriff auf ROUSSEAU stellt sich auch HABERMAS das aus der ROUSSEAUdiskussion bekannte Problem, daß eine *volonté de tous* noch keine *volonté générale* ist. Er glaubt es offenbar durch die diskursethische Veredelung der ROUSSEAU'schen Position, nach der nicht jeder Konsens sondern nur der vernünftig begründete Geltung haben soll, gelöst zu haben, aber das setzt ein Vertrauen in die Vernunft der vernünftig miteinander diskutierenden Willenden, das nicht unbedingt gerechtfertigt erscheint. Am Ende bleibt es doch dabei, daß die durch Zustimmung aller quantitativ vermittelte Allgemeinheit noch nicht gewährleistet, daß es sich dabei auch um das Vernunftallgemeine handelt. Sowohl auf die Frage, ob der diskursiv erzielte Konsens die Vernünftigkeit seines Inhalts garantiert (bei HABERMAS ist der jeweilige Konsens durch neu eingebrachte Argumente immer wieder aufhebbar, und so bleibt die Vernunft gleichsam in der Schwebe), als auch auf das Problem, wie überhaupt ein Konsens bei heterogenen Ansichten und Beurteilungsmaßstäben zu erzielen ist, bleibt die Antwort offen.

Immerhin hatte die Diskurstheorie mit ihrer Herausstellung der zentralen Bedeutung des Konsenses so etwas wie den Nerv der Zeit getroffen; denn die pluralistische Vielfalt moderner Gesellschaften ließ

¹⁸ JÜRGEN HABERMAS: *Technik und Wissenschaft als ›Ideologie‹*, Frankfurt am Main 1968.

ganz allgemein auf Konsensfindung zielende Methoden der Entscheidung, in die auch Opponenten eingebunden werden konnten, als das Wünschenswerte erscheinen. Die Beachtung, welche damals die dem Modell der Mehrheitsdemokratie nicht entsprechenden »Konkordanzdemokratien« in der Schweiz, den Niederlanden und in Österreich fanden, bezeugt das.¹⁹ Allerdings hat man sich dabei realistischer Weise meist mit dem Erzielen von Kompromissen begnügt. Auch das ist eine verfahrensmäßige Antwort auf Weimar und die damalige ideologisch bedingte Unfähigkeit der Parteien, sich durch Abstriche von ihrer Programmatik zu einigen, gewesen. Erinnert sei in diesem Zusammenhang nur an die in den sechziger Jahren mit großen Erwartungen gestartete »Konzertierte Aktion«, die bis heute Nachfolger in Gestalt Runder Tische, Bündnissen für Arbeit und ähnlichem gefunden hat. Schon vorher hatte der Politologe ERNST FRAENKEL den Kompromiß mit seiner Vorstellung von einem politischen System, dessen Entscheidungen ein Parallelogramm der Kräfte der Interessengruppen darstelle, geradezu zu einem Wesensmerkmal moderner Demokratien erhoben,²⁰ und es ist eigentlich sehr merkwürdig, daß wir bis heute keine ausgebildete Theorie der Kompromißbildung, ihrer Arten, Möglichkeiten und Auswirkungen besitzen.²¹ Dies verwundert umso mehr, als der Kompromiß in der Politik gerade im liberalen Lager seit jeher hohes Ansehen genoß und von liberalen Autoren immer wieder gegen eine traditionelle Kompromißfeindlichkeit, die das Zurückstecken der eigenen Position als etwas Unethisches und »Kompromittierendes« empfand, propagiert wurde. Der Hinweis auf HANS KELSENS berühmte Abhandlung *Vom Wesen und Wert der Demokratie* aus dem Jahre 1929 mag hier als Beleg dafür genügen.²²

In diesem Zusammenhang überrascht die geringe Wertschätzung, die der Kompromiß in HABERMAS' Vorstellungswelt damals gefunden hat. Nicht, daß HABERMAS den Kompromiß überhaupt abgelehnt hätte, aber er wird von ihm doch als etwas absolut Zweitrangiges behandelt. Die Kompromißbildung hatte für ihn dort ihren Platz, wo partikulare Interessen, die nicht in einem Allgemeininteresse aufgehoben werden können, miteinander zu versöhnen sind. Das ist mit Sicherheit eine verkürzte Sichtweise; denn es gibt natürlich auch Allgemeininteressen, zwischen denen man vermitteln muß; nicht unbedingt sind sie alle und auf einmal zu befriedigen. In der Politik ist das ein alltägliches Geschäft, wenn es z. B. gilt, zwischen allseits akzeptierten Bildungs-, Verteidigungs- und Sozialstaatsprogrammen einen kostenmäßigen Ausgleich zu finden. In diesen und in anderen Fällen kann man geradezu von der »hohen Kunst des Kompromisses« sprechen, und daß es sich hierbei auch um ein erstrangiges Instrument der Verständigung und des Interessenausgleichs im gesellschaftlichen und privaten Leben handelt, dürfte kaum zweifelhaft sein. Warum dann die Abwertung bei HABERMAS? Eine Folge der bei Philosophen häufig beobachtbaren Bevorzugung des Allgemeinen gegenüber dem Besonderen? Auch dies sozusagen ein HABERMASscher ROUSSEAUismus?

¹⁹ Vgl. GERHARD LEHMBRUCH: *Proporzdemokratie*, Tübingen 1967, ARENDT LJPHART: *The Politics of Accommodation*, Berkeley / Los Angeles 1968.

²⁰ ERNST FRAENKEL: Der Pluralismus als Strukturelement der freiheitlich-rechtsstaatlichen Demokratie, in ders.: *Deutschland und die westlichen Demokratien*, Stuttgart 1964, S. 165 ff.

²¹ Vgl. WALTER ADOLF JÖHR: *Der Kompromiß als Problem der Gesellschafts-, Wirtschafts- und Staatsethik*, Tübingen 1958, MARTIN GREIFFENHAGEN: *Kulturen des Kompromisses*, Opladen 1999.

²² HANS KELSEN: *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, 2. Auflage, Tübingen 1929.

Ich möchte auch auf diese Frage im folgenden noch etwas eingehen, weil man von hier aus sich den gesellschaftskritischen Hintergrund der Diskurstheorie verdeutlichen kann. Der tritt in den *Legitimationsproblemen im Spätkapitalismus*, einer Schrift der siebziger Jahre, offen zutage.²³ Dort legt HABERMAS dar, wann er einen Kompromiß im politischen Leben für gerechtfertigt hält, nämlich dann, wenn es sich um einen Ausgleich zwischen partikularen Interessen »unter den Bedingungen eines Machtgleichgewichts« handelt. Gemeint ist dabei das Gleichgewicht zwischen »Arbeit und Kapital«; der Bezug zur Gleichgewichtstheorie des Austromarxismus ist unverkennbar. Gibt es dieses Gleichgewicht nicht, kann es nur zu »Scheinkompromissen« kommen, in denen die stärkere Seite (lies: das Kapital) seine Interessen durchsetzt. Zu einem wirklichen Konsens im HABERMASschen Sinne, in denen die Parteien dasselbe als Vernünftiges wollen, zu gelangen, ist unter diesen Umständen, denen einer Klassengesellschaft mit antagonistischen Interessen, offensichtlich unmöglich. Ein Konsens, wie ihn die Diskurstheorie anstrebt, läßt sich in diesen Verhältnissen offensichtlich nicht herbeiführen. Dessen Konzeption wird vielmehr zum »Vorschein einer künftigen Lebensform«, in der die auf partikularen, egoistischen Interessen beruhende »spätkapitalistische« Gesellschaft abgelöst wird von einer Solidargemeinschaft, die den Klassenantagonismus überwunden hat und daher in der Lage ist, einen echten Konsens zu bilden.

Hier äußert sich 1973 jemand, der sich offenbar noch als Marxist empfindet, allerdings dabei einen Marxismus durchaus eigener Art vertritt, nämlich den ›Ökonomismus‹ dieser Theorie, den Glauben, daß der Wandel der ökonomischen Verhältnisse unweigerlich einen bestimmten Wandel der gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse, nach sich zieht, ablehnt und stattdessen eine relative Unabhängigkeit der Ebene der gesellschaftlichen Kommunikation postuliert.²⁴ Das hatte zur Folge, daß trotz Ausbleibens der vom Marxismus prophezeiten, den ökonomischen Verhältnissen entspringenden Revolution – die Suche nach dem revolutionären Subjekt blieb in jenen Jahren, wie schon vordem, bekanntlich ergebnislos – einerseits die von HABERMAS nunmehr moralisch begründete Forderung nach einem radikaldemokratischen Umbau der Gesellschaft aufrecht erhalten werden konnte, andererseits nach neuen Erklärungen gesucht werden mußte, um die Möglichkeit des Übergangs zu einer diskursethisch konsensorientierten sozialistischen Solidargemeinschaft plausibel zu machen. Es gibt eine Reihe von Spekulationen, die HABERMAS, vor allem durch Rezipierung moderner psychologischer Theorien, damals anstellte, um den Weg der Gattungsgeschichte der Menschheit als einen in der vollständigen Emanzipation ›mündiger‹ Bürger in einer Gesellschaft der Gleichen endenden nachzuweisen. Darauf will ich hier im einzelnen nicht mehr eingehen.

Man muß aber diesen gesellschaftskritischen Hintergrund der diskursethischen Theorie sehen, um zu verstehen, daß sie von HABERMAS seit den achtziger Jahren erheblich revidiert wurde. Denn die Zeiten änderten sich. Der hoffnungsfrohe Aufbruch zu ›mehr Demokratie‹ wich der ›Tendenzwende‹; das ›Ende des Wachstums‹, die Probleme der Ökologie, ein gravierender ›Wertewandel‹ sowie der Zusammenbruch der sozialliberalen Koalition bereiteten den kühnen sozialistischen Träumereien der sechziger und siebziger Jahre ein Ende. Was die einen als willkommene Klärung der Situation und Normalisierung der Verhältnisse begrüßten, verwirrte die anderen und wurde von ihnen als das

²³ JÜRGEN HABERMAS: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt am Main 1973, s. bes. S. 154 f.

Hereinbrechen einer »neuen Unübersichtlichkeit« empfunden.²⁵ »Es liegt soviel Nebel heute, überall« klagte HABERMAS in mehreren Interviews und reagierte auf die neue Situation mit einer weitgehenden Rücknahme der utopischen Elemente seiner Theorie. »Der utopische Entwurf einer idealen Kommunikationsgemeinschaft führt in die Irre, wenn man ihn als Anleitung zu einer Philosophie der Geschichte mißversteht ...«, so hieß es schon 1981 in der *Theorie des kommunikativen Handelns*.²⁶ Zwar hält HABERMAS auch heute noch an der Idee einer radikalen Demokratie der ihr Schicksal selbst bestimmenden mündigen Bürger fest, »ohne die der Rechtsstaat nicht zu haben ist«,²⁷ doch sind die Konnotationen dieser Demokratievorstellung ersichtlich andere. An die Stelle früherer marxistischer Implikationen ist jetzt das Bild eines Republikanismus getreten, der sich der kommunitaristischen Kontroverse über »liberale« und »republikanische« Demokratiekonzeptionen verdankt.²⁸ In dieser neuen Version wird auch dem Kompromiß als einem Mittel zur Bildung des »gemeinsamen Willens« gebührend Rechnung getragen, und erscheint die Erzielbarkeit eines Konsenses qua bloßer Vernunft nicht mehr unter allen Umständen gegeben.

Mit einer grundlegenden, allerdings schwer nachvollziehbaren Unterscheidung von Ethik und Moral versucht HABERMAS nunmehr den Einwendungen des Relativismus verstärkt Rechnung zu tragen, indem er als »ethisch« jene Wertvorstellungen bezeichnet, die, in verschiedenen kulturellen Kontexten erworben, zu unterschiedlichen und möglicherweise kaum zu vereinbarenden Ansichten über das, was sein soll, führen.²⁹ Hier sind einhellige Stellungnahmen nur zu erwarten, soweit ein gemeinsamer »Hintergrundkonsens« reicht. Dagegen zeichnen sich moralische Fragen bei ihm weiterhin dadurch aus, daß sie Antworten verlangen, die einen universell gültigen Unbedingtheitscharakter haben. Des weiteren wird die »Relativität der Dinge« durch die Unterscheidung Normbegründung und Normanwendung berücksichtigt. Normen lassen sich ja einerseits in einem ihre generelle Gültigkeit prüfenden Diskurs durch gute Gründe rechtfertigen. Damit aber ist noch nicht die Problematik gelöst, die sich dadurch ergibt, daß sie im konkreten Fall miteinander kollidieren können – eine Juristen nicht gerade überraschende Feststellung. Solche Fälle kann man offensichtlich nur durch Bevorzugung einer Norm gegenüber der anderen lösen, oder man nimmt, wie das Bundesverfassungsgericht, einen »schonenden Ausgleich« zwischen beiden vor, geht, wo möglich, den Weg des Kompromisses. Welche Alternative man auch wählt, in jedem Fall wird auch hier jedoch die Geltung einer an sich akzeptierten Norm »relativiert«. Wie sehr auch HABERMAS somit nicht umhinkommt, die Relativierung von Positionen als ein vielfältiges Faktum hinzunehmen, so sehr zeigt er sich indessen bis in seine jüngsten Schriften bemüht, daran festzuhalten, daß es in Gerechtigkeitsfragen eine »einzig richtige Antwort« gibt, die prinzipiell auch zu finden sein müsse.³⁰ Denn nur so, nur unter dieser Annahme, lasse sich ein auf Konsens basierendes interkulturelles Zusammenleben vorstellen. Weder von wechselnden Umständen abhängige Kompromisse, noch Zufallskonsense, zu denen die Beteiligten

²⁴ JÜRGEN HABERMAS: *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt am Main 1976.

²⁵ JÜRGEN HABERMAS: *Die neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt am Main 1985.

²⁶ JÜRGEN HABERMAS: *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde., Frankfurt am Main 1981 (das Zitat 2. Bd., 3. Aufl., 1995, S. 163).

²⁷ So die These in der rechtstheoretischen Schrift: *Faktizität und Geltung*, Frankfurt am Main 1992.

²⁸ JÜRGEN HABERMAS: Drei normative Modelle der Demokratie, in ders.: *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt am Main 1996, S. 277 ff.

²⁹ Zum folgenden s. vor allem die *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt am Main 1991, S. 119 ff.

³⁰ S. dazu etwa die Diskussion in *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt am Main 1996.

aus ganz unterschiedlichen Gründen gekommen seien, könnten es dagegen als ein Dauerhaftes garantieren.

Nun ist zuzugeben, daß sich ein Zusammenleben mit Kompromissen allein nicht gestalten läßt. Kompromisse sind ja nicht immer möglich. Es gibt Situationen, in denen man sich, vor ein hartes »entweder – oder« gestellt, so oder so entscheiden muß. Die Gründe dafür können sachlogischer, ethischer oder auch politischer Art sein. In diesen Fällen greifen wir in der Politik nach wie vor auf den Mehrheitsentscheid zurück und damit auf ein Prinzip, daß zwar keine Unterscheidung nach »richtig« oder »unrichtig« gestattet, aber immerhin eine Entscheidung ermöglicht und als ausgesprochen demokratisch gilt. Lange Zeit war dieses Verfahren auch für die Bundesrepublik selbstverständlich. Aber auch das hat sich geändert. In den krisenhaften siebziger Jahren wurde seine Anwendbarkeit problematisiert, suchte man seine Grenzen zu bestimmen – auch das die Folge eines zunehmenden Auseinanderklaffens von Interessen und Wertvorstellungen.³¹ Nun ist es gewiß, daß es Grenzen geben muß und daß eine Mehrheit nicht bloße Willkür walten lassen darf. Dennoch ist es schwierig, ihr feste Schranken zu setzen. Unabänderlichkeitsklauseln in Verfassungen, wie z. B. im Grundgesetz, reichen nicht aus, alle hier möglicherweise auftauchenden Probleme zu lösen, wie der Streit um existentielle Fragen, ich nenne nur stichwortartig: die Atomenergie, den NATO-Doppelbeschluß, zeigt. Das kann bekanntlich bis zu Manifestationen zivilen Ungehorsams führen und wirft die delikate Frage auf, wie im Falle des Verfahrensversagens zu verfahren sei. So ganz einfach läßt sich offenbar die Frage nach der Legitimation des Verfahrens durch die akzeptablen Ergebnisse, die es erbringt, nicht durch die »Legitimation durch Verfahren« ersetzen, um die Akzeptierung seiner unterschiedlichen Bewertungen ausgesetzten Resultate zu sichern; denn auch jedes Verfahren muß irgendwie legitimiert werden können.³² Doch das ist ein weites Feld. Bescheiden wir uns hier mit der Feststellung, daß offenbar nur die Existenz eines Grundkonsenses nicht allein Kompromisse ermöglicht, sondern auch erst die Anwendung der nur pragmatisch begründbaren Mehrheitsregel zu legitimieren erlaubt. Und vielleicht kann man auch HABERMAS' Postulat, daß – sogar zwischen den Kulturen – allgemeinverbindliche Moralvorstellungen möglich sein müssen, als Ausdruck des Bemühens verstehen, diesen Grundkonsens zu erhalten oder ihn aber, wo nicht vorhanden, auf dem Wege des Diskurses durch Appell an die Vernunft zu finden. Darin steckt heutzutage allerdings mehr Hoffnung als Überzeugung.

³¹ Vgl. BERND GUGGENBERGER, CLAUS OFFE (Hrsg.): *An den Grenzen der Mehrheitsdemokratie*, Opladen 1984.

³² S. dazu HELLA MANDT: Kritik der Formaldemokratie und Entförmlichung der politischen Auseinandersetzung, *Zeitschrift für Politik*, 32, 1985, S. 115 ff. und CHRISTOPH GUSY: Konsensprinzip oder Demokratie, ebd. S. 133 ff.