

Öffentlicher Raum und Politische Öffentlichkeit—Lebensgeschichtliche Wurzeln von Zwei Gedankenmotiven

Jürgen Habermas

Ich gestehe meine Verlegenheit angesichts der Bitte, Ihnen in allgemeinverständlichen Worten etwas Lehrreiches über meinen Lebensweg und meine Lebenserfahrungen mitzuteilen. Die Aufforderung von Präsident Inamori an die Preisträger lautet: “please, talk about yourself” — tell us “how you overcame hardships, what your guideline was when standing at the crossroads of your life.” In meinem Fall richtet sich diese Aufforderung an jemanden, der als wissenschaftlicher Autor, Lehrer und Intellektueller mit Lesern, Studenten und Zuhörern umgeht. Sie könnten mich fragen: Warum jemand, der eine vergleichsweise öffentliche Existenz führt, irritiert ist, wenn er über sich selbst sprechen soll. Nun, im allgemeinen ist das Leben von Philosophen arm an äußeren Ereignissen. Und sie selbst bewegen sich lieber im Medium des Allgemeinen. Lassen Sie mich deshalb die Hemmschwelle des Privaten erst einmal mit einem allgemeinen Hinweis auf das Verhältnis des Privaten zum Öffentlichen erläutern.

Dafür ist eine Unterscheidung zwischen zwei Typen von Öffentlichkeit hilfreich. In unserer Mediengesellschaft dient die Öffentlichkeit denen, die Prominenz erlangen, als Raum der Selbstdarstellung. Sichtbarkeit oder Bekanntheit ist der eigentliche Zweck der öffentlichen Auftritte. Stars zahlen für diese Art der Präsenz in den Massenmedien den Preis einer Vermischung ihres privaten und ihres öffentlichen Lebens. Einen anderen Zweck hat die Beteiligung an politischen, wissenschaftlichen oder literarischen Auseinandersetzungen, der Beitrag zu öffentlichen Diskursen: die Verständigung über ein Thema tritt an die Stelle persönlicher Selbstdarstellung. In diesem Fall bildet das Publikum keinen Raum von Zuschauern oder Zuhörern, sondern den Raum für Sprecher und Adressaten, die einander Rede und Antwort stehen. Es geht um den Austausch von Gründen, nicht um die Bündelung von Blicken. Die Teilnehmer an Diskursen, die sich auf eine gemeinsame Sache konzentrieren, kehren ihrem privaten Leben gleichsam den Rücken. Sie brauchen nicht von sich selber zu sprechen. Öffentlichkeit und Privatsphäre verwischen sich nicht, sondern treten in ein komplementäres Verhältnis.

Diese Art von Sachlichkeit mag erklären, warum wir uns in unseren historischen Vorlesungen über Aristoteles oder Thomas oder Kant auf die Angabe dürrer Lebensdaten beschränken: darauf, wann sie geboren wurden, lebten und starben. Selbst wenn es stürmische Episoden im Leben dieser Philosophen gegeben hat — denken Sie an Platos Ausflug nach Syrakus — treten die biographischen Ereignisse hinter dem Werk zurück. Das Leben von Philosophen eignet sich nicht zu Heiligenlegenden. Was von ihnen bleibt, ist ein neuer, eigenwillig formulierter und oft rätselhafter Gedanke, an dem sich spätere Generationen immer wieder abarbeiten. In unserem Fach nennen wir ja den einen Klassiker, der mit seinem Werk ein Zeitgenosse geblieben ist. Der Gedanke eines Klassikers ist wie der Glutkern eines Vulkans, der die Lebensringe der Biographie als Schlacken abgelagert hat. Dieses Bild drängen uns die großen Denker der Vergangenheit auf, deren Werk dem Wechsel der Zeiten standgehalten hat. Hingegen sind wir, die lebenden Philosophen, die wir ohnehin eher Professoren der Philosophie sind, Zeitgenossen unserer Zeitgenossen. Und je weniger originell unsere Gedanken sind, umso mehr bleiben sie dem Kontext ihrer Entstehung verhaftet. Sie sind auch, und manchmal nicht mehr als ein Ausdruck der Lebensgeschichte, der sie entspringen.

So mag der biographische Blick auf uns selbst erklären, warum sich in der einen Konstellation der eine, in der anderen Konstellation ein anderer Gedanke nach vorne gedrängt hat. Zu meinem 70. Geburtstag haben mir meine Schüler eine Festschrift überreicht, die den Titel trägt “Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit”. Der Titel ist nicht schlecht gewählt, denn Öffentlichkeit als Raum des vernünftigen kommunikativen Umgangs miteinander ist das Thema, das mich ein Leben lang beschäftigt hat. Die begriffliche Trias von Öffentlichkeit, Diskurs und Vernunft hat meine wissenschaftliche Arbeit und mein politisches Leben tatsächlich beherrscht. Jede Obsession hat lebensgeschichtliche Wurzeln. Für das erwähnte theoretische Interesse, so vermute ich, sind nacheinander vier Erfahrungen relevant gewesen: Nach der Geburt und in der frühen Kindheit war ich (1) von der traumatischen Erfahrung verschiedener medizinischer Eingriffe betroffen — Krankheitserfahrungen finden sich ja im Lebenslauf vieler Philosophen; aus der Zeit nach der Einschulung erinnere ich mich (2) an die Erfahrung von Kommunikationsschwierigkeiten und Kränkungen infolge meiner Behinderung; während der Adoleszenz hat mich (3) die Generationserfahrung der weltgeschichtlichen Zäsur des Jahres 1945 geprägt; und im Laufe meines erwachsenen Lebens bin ich (4) von politischen Erfahrungen einer immer wieder gefährdeten

Stabilisierung und erst allmählichen Liberalisierung der deutschen Nachkriegsgesellschaft beunruhigt worden. Lassen Sie mich meine Vermutungen über Zusammenhänge zwischen Theorie und Lebensgeschichte der Reihe nach erläutern.

(1) Zunächst also die frühe Kindheit mit einer Operation unmittelbar nach der Geburt. Ich glaube nicht, dass dieser Eingriff, was nahe läge, mein Vertrauen in die Umwelt nachhaltig erschüttert hat. Aber diese dramatische Intervention könnte das Gefühl von Abhängigkeit und Verletzbarkeit verstärkt, aber auch den Sinn für die Relevanz des Umgangs mit Anderen geweckt haben. Später wurde jedenfalls die soziale Natur des Menschen der Ausgangspunkt meiner philosophischen Überlegungen. Es gibt viele Tierarten, die gesellig leben. Auch die Primaten, unsere nächsten Verwandten, leben in Horden und familialen Vergesellschaftungsformen – allerdings ohne die komplexen Verwandtschaftssysteme, die erst homo sapiens erfunden hat. Was den Menschen auszeichnet, sind nicht die Formen geselligen Zusammenlebens überhaupt. Um das Besondere an der sozialen Natur des Menschen zu erkennen, muss man die berühmte Formulierung von Aristoteles, wonach der Mensch ein zoon politikón ist, wörtlich übersetzen: Der Mensch ist ein politisches, das heißt im öffentlichen Raum existierendes Tier. Genauer müsste es heißen: Der Mensch ist ein Tier, das dank seiner originären Einbettung in ein öffentliches Netzwerk sozialer Beziehungen erst die Kompetenzen entwickelt, die ihn zur Person machen. Wenn wir die biologische Ausstattung neugeborener Säugetiere vergleichen, sehen wir, dass keine andere Spezies so unfertig und hilflos auf die Welt kommt und auf eine ähnlich lange Aufzuchtperiode im Schutze der Familie und einer öffentlichen, von Artgenossen intersubjektiv geteilten Kultur angewiesen ist. Wir Menschen lernen voneinander. Und das ist nur im öffentlichen Raum eines kulturell anregenden Milieus möglich.

Natürlich kann ich mich an jene erste Gaumenoperation nicht mehr erinnern. Aber als sich diese Erfahrung mit fünf Jahren, also bei inzwischen erwachtem Gedächtnis wiederholte, hat sie das Bewusstsein einer tiefreichenden Abhängigkeit des Einen vom Anderen gewiss verschärft. Jedenfalls hat mich diese Sensibilisierung beim Nachdenken über die soziale Natur des Menschen zu jenen philosophischen Ansätzen hingeführt, die die intersubjektive Verfassung des menschlichen Geistes betonen – zu der hermeneutischen Tradition, die auf Wilhelm von Humboldt zurückgeht, zum amerikanischen Pragmatismus von Charles Sander Peirce und George Herbert Mead, zu Ernst Cassirers Theorie der symbolischen Formen und zu Ludwig Wittgensteins

Sprachphilosophie. An dieser Stelle geht es mir nicht um die Details, sondern um eine Hintergrundvorstellung, die von allgemeinerem Interesse ist.

Die Intuition der tiefreichenden reziproken Abhängigkeit des Einen vom Anderen artikuliert sich in Bild von der Stellung des Menschen in der Welt. Solche Paradigmen bestimmen einerseits unser alltägliches Selbstverständnis und stellen andererseits die Weichen für ganze wissenschaftliche Disziplinen. Mir schwebt das Bild einer Subjektivität vor, die man sich wie einen nach außen gestülpten Handschuh vorstellen muss, um die Struktur ihres aus Fäden der Intersubjektivität gesponnenen Gewebes zu erkennen. Im Inneren des einzelnen Subjekts spiegelt sich auch ein Äußeres. Denn der subjektive Geist empfängt Struktur und Inhalt aus dem Anschluss an den objektiven Geist des intersubjektiven Verkehrs zwischen den von Haus aus vergesellschafteten Subjekten. Der einzelne Mensch tritt seiner sozialen Umgebung nicht so gegenüber wie der bloße Organismus der natürlichen Umwelt – als ein Inneres, das sich osmotisch von der fremden Außenwelt abgrenzt. Das abstrakte Gegenüber von Subjekt und Objekt, Innen und Außen täuscht, weil sich der Organismus des Neugeborenen erst mit der Aufnahme sozialer Interaktionen zum Menschen bildet. Zur Person wird er mit dem Eintritt in den öffentlichen Raum einer sozialen Welt, die ihn mit offenen Armen erwartet. Das Öffentliche des gemeinsamen bewohnten Interieurs unserer Lebenswelt ist innen wie außen zugleich.

Deshalb kann auch die heranwachsende Person das innere Zentrum eines selbstbewusst erlebten Lebens in dem Maße ausbilden, wie sie sich an die kommunikativ hergestellten interpersonalen Beziehungen entäußert. Das scheinbar private Bewusstsein zehrt noch in den Ausdrücken seiner persönlichsten Empfindungen und intimsten Regungen von den Stromstößen, die es vom kulturellen Netz öffentlicher, symbolisch ausgedrückter und intersubjektiv geteilter Gedanken empfängt. Das heute in den Kognitionswissenschaften wiederbelebte cartesianische Bild der rekursiv in sich verschlossenen Bewusstseinsmonade, die in einer opaken Beziehung zum organischen Substrat ihres Gehirns und ihres Genoms steht, führt in die Irre.

Mir hat es nie eingeleuchtet, dass das Phänomen des Selbstbewusstseins etwas Ursprüngliches sein soll. Werden wir uns nicht erst in den Blicken, die ein Anderer auf uns wirft, unserer selbst bewusst? In den Blicken des Du, einer zweiten Person, die mit mir als einer ersten Person spricht, werde ich meiner nicht nur als eines erlebenden Subjektes überhaupt, sondern zugleich als eines individuellen Ichs bewusst. Die

subjektivierenden Blicke des Anderen haben individuierende Kraft.

(2) Soviel zur Erläuterung des Paradigmas, in dem sich meine Forschungen bewegen. Der sprachphilosophische Ansatz und die Moraltheorie, die ich in diesem Rahmen entwickelt habe, könnten durch zwei Erfahrungen inspiriert worden sein, mit denen ich als Schulkind konfrontiert worden bin: dass andere mich nicht verstanden (a) und darauf mit Ablehnung reagiert haben (b).

(a) Ich erinnere mich der Schwierigkeiten, als ich mich mit einer Nasalisierung und einer verzerrten Artikulation, die mir selbst gar nicht bewusst waren, in der Klasse und auf dem Schulhof verständlich machen musste. Ich trat über die Grenzen der Familie und der vertrauten Umgebung hinaus und musste mich in einem gewissermaßen anonymen Raum behaupten. Fehlschlagende Kommunikationen lenken die Aufmerksamkeit auf die Realität einer sonst unauffällig bleibenden Zwischenwelt von Symbolen, die man nicht wie Gegenstände anfassen kann. Erst im Mislingen drängt sich das Medium der sprachlichen Kommunikation als Schicht einer Gemeinsamkeit auf, ohne die wir auch als Einzelne nicht existieren können. Wir finden uns immer schon im Element der Sprache vor. Nur die, die reden, können schweigen. Nur weil wir von Haus aus mit anderen verbunden sind, können wir uns vereinzeln.

Philosophen haben sich für diese Gemeinschaft stiftende Kraft der Sprache nicht besonders interessiert. Seit Plato und Aristoteles analysieren sie Sprache als Medium der Darstellung und untersuchen die logische Form von Aussagen, mit denen wir uns auf Objekte beziehen und Tatsachen wiedergeben. Aber in erster Linie ist die Sprache doch dazu da, dass sich Einer mit einem Anderen über etwas in der Welt verständigt, wobei jeder zu den Geltungsansprüchen des anderen mit 'Ja' oder Nein' Stellung nehmen kann. Wir brauchen die Sprache eher zu kommunikativen als zu rein kognitiven Zwecken. Die Sprache ist nicht der Spiegel der Welt, sondern eröffnet uns einen Zugang zur ihr. Dabei lenkt sie unsere Blicke immer schon in einer bestimmten Weise auf die Welt. Ihr ist so etwas wie ein Weltbild eingeschrieben. Glücklicherweise liegt dieses Vorwissen, das wir mit einer bestimmten Sprache erwerben, nicht ein für alle mal fest. Sonst könnten wir im Umgang mit der Welt und im Gespräch über sie nichts wirklich Neues lernen. Was für die Theoriesprachen der Wissenschaft gilt, gilt auch im Alltag: wir können die Bedeutung von Prädikaten oder Begriffen im Lichte der Erfahrungen, die wir mit ihrer Hilfe machen, auch wiederum revidieren.

Die Sprachbehinderung mag übrigens auch erklären, warum ich Zeit meines

Lebens von der Überlegenheit des geschriebenen Wortes überzeugt war. Die schriftliche Form verschleiert den Makel des Mündlichen. Meine Studenten habe ich eher nach ihren schriftlichen Arbeiten als nach der noch so intelligenten Beteiligung an Seminardiskussionen beurteilt. Und wie Sie sehen, scheue ich mich zum Nachteil meiner Zuhörer bis heute, in freier Rede vorzutragen. Dieser Rückzug in die Präzisionsform des schriftlichen Ausdrucks könnte mich zu einer wichtigen theoretischen Unterscheidung angeregt haben. Im kommunikativem Handeln verhalten wir uns gewissermaßen naiv, während wir im Diskurs Gründe austauschen, um problematisch gewordene Geltungsansprüche zu prüfen. Der Diskurs entlehnt diese Reflexivität dem geschriebenen Wort, also dem veröffentlichten Artikel oder der wissenschaftlichen Abhandlung. Denn der Diskurs ist darauf angelegt, alle Betroffenen einzubeziehen und allen relevanten Beiträge Gehör zu verschaffen. Er soll den zwanglosen Zwang des besseren Argumentes zum Zuge kommen zu lassen.

(b) Diese Konzeption hat mir geholfen, eine andere Erfahrung meiner Jugend auch theoretisch zu verarbeiten — Kränkungen von der Art jener mehr oder weniger harmlosen Diskriminierungen, die viele Kinder auf dem Schulhof oder der Straße machen, wenn sie anders sind als die anderen. Inzwischen haben die Globalisierung, der Massentourismus, die weltweite Migration, überhaupt der wachsende Pluralismus der Weltanschauungen und der kulturellen Lebensformen uns allen solche Erfahrungen der Exklusion von Außenseitern und der Marginalisierung von Minderheiten nahegebracht. Jeder von uns kann sich heute vorstellen, wie es ist, im Ausland ein Ausländer, unter Fremden ein Fremder, für Andere ein Anderer zu sein. Solche Situationen wecken unsere moralischen Empfindlichkeiten. Denn Moral ist eine aus Mitteln der Kommunikation gewobene Schutzvorrichtung gegen die besondere Verletzbarkeit von kommunikativ vergesellschafteten Individuen.

Je weiter die Individuierung ins Innere hinein fortschreitet, um so tiefer verstrickt sich der Einzelne gleichsam nach außen in ein immer dichteres und fragileres Netz von Verhältnissen reziproker Anerkennung. Gleichzeitig setzt er sich den Risiken der verweigerten Reziprozität aus. Die Moral der gleichen Achtung für jedermann will diese Risiken auffangen. Denn sie definiert sich über das Ziel der Abschaffung von Diskriminierung und der Einbeziehung der Marginalisierten ins Netz wechselseitiger Rücksichtnahmen. Normen des Zusammenlebens, die auch noch unter Fremden Solidarität stiften können, sind auf weltweite Zustimmung angewiesen. Und wir müssen

uns eben auf Diskurse einlassen, um solche Normen zu entwickeln. Denn moralische Diskurse lassen alle Betroffenen gleichmäßig zur Worte kommen. Sie halten die Beteiligten dazu an, in der Beratung über das, was im gleichmäßigen Interesse aller liegt, auch die Perspektiven der jeweils anderen einzunehmen. Auf diesem Wege lernen alle Parteien, gegenseitig das Welt- und Selbstverständnis der anderen in den erweiterten Horizont des eigenen aufzunehmen.

(3) Bis jetzt habe ich über persönliche Motive meiner Kindheit gesprochen: sie könnten mir für die intersubjektive Verfassung des menschlichen Geistes und den sozialen Kern unserer Subjektivität, auch für die Brüchigkeit und Schutzbedürftigkeit kommunikativer Lebensformen die Augen geöffnet haben. Aber erst die Zäsur von 1945 hat meine Generation um die Erfahrung bereichert, ohne die ich wohl kaum zu Philosophie und Gesellschaftstheorie gelangt wäre. Die Gesellschaft und das Regime eines als halbwegs normal durchlebten Alltags waren gleichsam über Nacht als pathologisch und verbrecherisch entlarvt worden. Dadurch ist die Konfrontation mit dem Erbe der NS-Vergangenheit zu einem Grundthema meines erwachsenen politischen Lebens geworden. Während das in die Zukunft gerichtete Interesse Lebensverhältnissen gilt, die sich der falschen Alternative von "Gemeinschaft" und "Gesellschaft" entziehen. Mir schweben, wie Brecht sagt, "freundliche" Formen des Zusammenlebens vor, die weder den Differenzierungsgewinn moderner Gesellschaften verspielen, noch die Abhängigkeit aufrecht gehender Subjekte voneinander — und deren reziproke Angewiesenheit aufeinander — verleugnen.

Wenige Monate vor meinem 16. Geburtstag ist der zweite Weltkrieg zu Ende gegangen. Es folgten bis zur Gründung der Bundesrepublik und dem Beginn meines Studiums im Sommer 1949 vier Jahre einer wachen und hellhörigen Adoleszenz. Ich hatte das "Glück der späten Geburt" — war alt genug, um den historischen Umbruch in einem moralisch empfindlichen Alter mit zu vollziehen, aber zu jung, um von den politischen Umständen belastet werden zu können. Wir waren nicht einmal mehr Soldat gewesen. Und mussten uns nicht für falsche Parteinahmen und folgenreiche politische Irrtümer verantworten. Nach den Enthüllungen über Auschwitz hatte alles einen doppelten Boden. Was wir als mehr oder weniger normale Kindheit und Jugend erlebt hatten, war nun ein Alltag im Schatten des Zivilisationsbruchs gewesen. Meine Jahrgänge erhielten ganz ohne eigenes Verdienst die Chance, aus den Kriegsverbrecherprozessen von Nürnberg, die wir am Radio verfolgten, ohne

Vorbehalte zu lernen. Wir machten uns Karl Jaspers Unterscheidung zwischen Kollektivschuld und kollektiver Haftung zu eigen und nahmen die Verantwortung für die Folgen eines Regimes, das von der Masse der Bevölkerung getragen worden war, ernst.

Dieser Habitus einer durch die Befreiung von 1945 geprägten Generation wird heute vielfach kritisch betrachtet und ist weit davon entfernt, ein Verdienst zu sein. Das Reaktionsmuster, das sich bei rechten und liberalen ebenso wie bei linken Altersgenossen findet, hat etwas zeittypisch Zwangsläufiges. Die kostenlos erworbenen moralisch-politischen Einsichten verbanden sich mit einer Revolutionierung der Denkungsart im ganzen — mit der kulturellen Öffnung nach Westen. Während der Nazizeit waren wir, die wir die Weimarer Zeit nicht gekannt hatten, in einem dumpfen, ressentimentgeladenen Getto von Heimatkitsch, Monumentalismus und Todeskult aufgewachsen. Nun öffneten sich die Tore zur Kunst des Expressionismus, zu Kafka, Thomas Mann, und Hermann Hesse, zur angelsächsischen Weltliteratur, zur zeitgenössischen Philosophie Sartres und der französischen Linkskatholiken, zu Freud und zu Marx, auch zum Pragmatismus eines John Dewey, dessen Schüler die reeducation maßgeblich beeinflussten. Der zeitgenössische Film brachte aufregende Botschaften. Im Konstruktivismus eines Mondrian, in den kühlen geometrischen Formen der Architektur des Vauhauses und im kompromisslosen Industriedesign fand der befreiende, revolutionäre Geist der Moderne seine überzeugendste visuelle Verkörperung.

Dieser kulturellen Öffnung nach Westen entsprach eine politische. Für mich war Demokratie das Zauberwort, nicht der politische Liberalismus. Die Konstruktionen der vernunftrechtlichen Tradition, die mich damals aus den populären Darstellungen erreichten, verbanden sich mit dem Aufbruchgeist und dem Emanzipationsversprechen der Moderne. Umso mehr fühlten wir uns in der unverändert autoritären Umgebung einer Nachkriegsgesellschaft isoliert, die vom Anbruch des Neuen ganz unbeeindruckt war. Die Kontinuität der gesellschaftlichen Eliten und der Vorurteilsstrukturen war lähmend. Es hatte keinen Bruch gegeben, keinen personellen Neuanfang und keinen Mentalitätswandel — weder eine moralische Erneuerung, noch eine Umkehr der politischen Gesinnung. Die tiefe politische Enttäuschung habe ich mit meiner Frau, die ich während des Studiums kennenlernte, geteilt. Noch in den 50er Jahren begegnete uns das elitäre und zugleich unpolitische Selbstverständnis der deutschen Universität, auch

jene unselige Verbindung von Nationalismus und bürgerlich-hoffähigem Antisemitismus, die unsere akademischen Lehrer 1933 geistig entwaffnet oder den Nazis geradewegs in die Arme getrieben hatte.

In diesem Klima hatten sich auch meine eher linken politischen Überzeugungen mit der eigenen philosophischen Arbeit kaum berühren können. Politik und Philosophie, diese beiden Gedankenuniversen blieben lange Zeit getrennt. Sie prallten erst an jenem Wochenende im Sommersemester 1953 aufeinander, als mir mein Freund Karl-Otto Apel ein druckfrisches Exemplar von Heideggers "Einführung in die Metaphysik" in die Hand gab. Bis dahin war Heidegger, wenn auch nicht in persona, so doch aus der Entfernung der maßgebende Lehrer gewesen. Der Ruhm, den er seit den 20er Jahren erlangt hatte, war ungebrochen. Ich hatte "Sein und Zeit" mit den Augen Kierkegaards gelesen. Die Fundamentalontologie enthielt eine Ethik, die, wie mir schien, ans individuelle Gewissen, an die existentielle Wahrhaftigkeit des Einzelnen appellierte. Nun veröffentlichte dieser selbe Heidegger nicht-revidierte und unkommentierte Vorlesungen aus dem Jahre 1935. Das Vokabular dieser Vorlesung spiegelte die Vergötzung des völkischen Geistes, den Schlageter-Trotz und den Kollektivismus des feierlichen Wir-Sagens. Unvermutet hatte das "Dasein des Volkes" den Platz des je einzelnen "Daseins" eingenommen. Mein ungläubiges Entsetzen schrieb ich mir damals von der Seele.

"Mit Heidegger gegen Heidegger denken" hieß der Titel jenes Zeitungsaufsatzes, der immer noch den anhänglichen Heideggerschüler verriet. Die Auswahl der Zitate lässt erkennen, was mich damals an Heideggers Text aufgeregt hat. Es waren vor allem vier Dinge: Die fatale Verbindung des heroischen Aufrufs zur "schöpferischen Gewalt" mit einem Kult des Opfers — dem "tiefsten und weitesten Ja zum Untergang". Sodann ärgerten mich die platonistischen Vorurteile des deutschen Mandarins, der die "Intelligenz" gegenüber dem "Geist", die Analyse gegenüber dem eigentlichen Denken abwertete und der die esoterische Wahrheit "den Wenigen" vorbehalten wollte. Mich störten auch die antichristlichen und antiwestlichen Affekte, die sich gegen den egalitären Universalismus der Aufklärung richteten. Den eigentlichen Anstoß gab aber die Verleugnung der moralisch-politischen Verantwortung des NS-Philosophen für die Folgen einer Massenkriminalität, über die damals, acht Jahre nach Kriegsende, kaum noch jemand sprach. In der anschließenden Kontroverse ist die Interpretation, mit der Heidegger den Faschismus zum persönlich entlastenden

“Seinsgeschick” stilisierte, ganz aus dem Blick geraten. Er hat bekanntlich seinen folgenreichen politischen Irrtum als bloßen Reflex einer persönlich nicht zurechenbaren “Irre” abgetan.

(4) Diese Episode aus der Zeit meines Studiums markiert den Beginn einer Auseinandersetzung mit dem unguuten politischen Erbe, das in der deutschen Philosophie selbst fortlebte. In den folgenden Jahren habe ich deutlicher den Affekt erkannt, der Geister wie Heidegger, Carl Schmitt, Ernst Jünger oder Arnold Gehlen einte. Bei ihnen allen verband sich die Verachtung der Masse und des Durchschnittlichen auf der einen Seite mit der Feier des herrischen Einzelnen, des Auserwählten und Außerordentlichen, auf der anderen Seite mit der Ablehnung des Geredes, der Öffentlichkeit und des Uneigentlichen. Das Schweigen wird gegenüber dem Gespräch, die Ordnung von Befehl und Gehorsam gegenüber Gleichheit und Selbstbestimmung ausgezeichnet. Auf diese Weise definierte sich das jungkonservative Denken durch den schroffen Gegensatz zu jenem demokratischen Grundimpuls, der uns seit 1945 antrieb. Für mich ist dieses “Weimarer Syndrom” zu einem negativen Bezugspunkt geworden, als ich nach meinem Studium daran ging, die Enttäuschung über den zähen, immer wieder gefährdeten Prozess der Demokratisierung im Nachkriegsdeutschland theoretisch zu verarbeiten. Die Befürchtung vor einem politischen Rückfall ist bis in die 80er Jahre hinein ein Stachel für die wissenschaftliche Arbeit geblieben, die ich Ende der 50er Jahre mit dem “Strukturwandel der Öffentlichkeit” begonnen habe.

Als Assistent von Theodor W. Adorno war ich inzwischen Mitarbeiter des Frankfurter Instituts für Sozialforschung geworden. Die kritische Gesellschaftstheorie bot für mich eine neue Perspektive, aus der sich die Entstehung der amerikanischen, französischen und englischen Demokratie und die immer wieder gescheiterten Anläufe zur Demokratie in Deutschland in den umfassenden Kontext der gesellschaftlichen Modernisierung einbetten ließen. Bei uns war die politische Kultur noch keineswegs gefestigt. Es war noch keineswegs ausgemacht, dass die Prinzipien einer gewissermaßen von außen auferlegten demokratischen Ordnung in den Köpfen und Herzen der Bürger Wurzeln fassen würden. Und offensichtlich konnte sich ein solcher Mentalitätswandel nicht isoliert vollziehen oder gar administrativ gesteuert werden. Allein eine vitale und nach Möglichkeit diskursive öffentliche Meinungsbildung würde diesen Prozess vorantreiben können.

So richtete sich meine theoretische Aufmerksamkeit auf die politische Öffentlichkeit. Das allgemeine Phänomen des "öffentlichen Raums", der mit den einfachsten Interaktionen entsteht, hatte mich immer schon im Hinblick auf die geheimnisvolle Kraft der Intersubjektivität, Verschiedenes zu vereinigen, ohne es aneinander anzugleichen, interessiert. An den öffentlichen Räumen lassen sich die Strukturen der gesellschaftlichen Integration ablesen. Entspricht die Art der Integration einer Gesellschaft dem Grad ihrer Komplexität? Oder verraten die öffentlichen Räume die pathologischen Züge des Zerfalls oder einer repressiven Vergemeinschaftung? Unter Bedingungen moderner Gesellschaften kommt einem sozialen Raum, der politischen Öffentlichkeit eines demokratischen Gemeinwesens, eine besondere Bedeutung für die Integration der Bürger zu. Komplexe Gesellschaften lassen sich nämlich normativ nur noch über die abstrakte und rechtlich vermittelte Solidarität unter Bürgern zusammenhalten. Und nur noch der Prozess der öffentlichen Meinungs- und Willensbildung kann unter Bürgern, die sich persönlich nicht mehr kennen können, eine brüchige Gemeinsamkeit reproduzieren. Deshalb lässt sich der kritische Zustand einer Demokratie am Herzschlag ihrer politischen Öffentlichkeit abhören.

Professoren sind freilich nicht nur Wissenschaftler, die sich aus der Beobachterperspektive mit Fragen der politischen Öffentlichkeit befassen. Sie sind auch Bürger. Und gelegentlich nehmen sie am politischen Leben ihres Landes auch als Intellektuelle teil. Ich selbst habe mich in den 50er Jahren am pazifistischen Protest der Ostermarschierer beteiligt und in den 60er Jahren zum Protest der Studenten öffentlich Position bezogen. In den 80er bzw. 90er Jahren habe ich mich in Debatten über die Aufarbeitung der NS-Vergangenheit, den Modus der Wiedervereinigung, den ersten Irakkrieg, die Ausgestaltung des Asylrechts usw. eingemischt. Während der letzten zehn Jahre habe ich mich vorwiegend zu Fragen der europäischen Einigung und der Bioethik geäußert. Seit der völkerrechtswidrigen Invasion in den Irak beschäftigt mich die postnationale Konstellation im Hinblick auf die Zukunft des Kantischen Projekts einer weltbürgerlichen Ordnung. Diese Aktivitäten erwähne ich, weil ich zum Schluss noch berichten möchte, was ich über die Rolle des Intellektuellen aus eigenen Fehlern und Fehlern der anderen gelernt zu haben glaube.

Der Intellektuelle soll ungefragt, also ohne Auftrag von irgendeiner Seite, von dem professionellen Wissen, über das er beispielsweise als Physiker oder als Schriftsteller, als Sozialwissenschaftler oder als Philosoph verfügt, einen öffentlichen

Gebrauch machen. Er braucht nicht unparteiisch zu sein, er soll sich aber nur im Bewusstsein seiner Fallibilität äußern, er soll sich auf relevante Themen beschränken, sachliche Informationen und gute Argumente beisteuern, er soll sich also bemühen, das beklagenswerte diskursive Niveau öffentlicher Auseinandersetzungen zu verbessern. Auch in anderen Hinsichten wird dem Intellektuellen eine schwierige Gratwanderung zugemutet. Er verrät seine Autorität, wenn er nicht sorgfältig seine professionelle von seiner öffentlichen Rolle trennt. Und er darf den Einfluss, den er mit Worten erlangt, nicht als Mittel zum Machterwerb benutzen, also Einfluss nicht mit Herrschaft verwechseln. In öffentlichen Ämtern hören Intellektuelle auf, Intellektuelle zu sein.

Dass wir an diesen Maßstäben meistens scheitern, ist nicht erstaunlich; aber das sollte die Maßstäbe selbst nicht entwerten. Denn die Intellektuellen, die ihresgleichen so oft bekämpft und tot gesagt haben, dürfen sich eines nicht erlauben — zynisch zu sein.