

## BUCHKRITIK

### Lob der nicht privaten Vernunft

#### Volker Gerhardt über Bewusstsein und Öffentlichkeit

Von PETRA GEHRING (Darmstadt)

VOLKER GERHARDT: ÖFFENTLICHKEIT. DIE FORM DES POLITISCHEN BEWUSSTSEINS. Verlag C. H. Beck, München 2012, 584 S.

Das Werk beginnt mit einem charmanten Haftungsausschluss: Hans Blumenberg zufolge solle man eine Auffassung, bei deren Erweis man nicht mehr weiterkomme, „einfach publizieren“. Dennoch ist dem Leser zu raten, im Buchregal die modernen Klassiker ein wenig zusammenzurücken, denn hier kommt ein *summum opus*, in welchem es um die große Ganze geht. Der Berliner Philosoph Volker Gerhardt führt seine Überlegungen zur politischen Philosophie fort, namentlich solche aus dem Buch *Partizipation. Das Prinzip der Politik* (2007). Vor allem aber stellt er einen alternativen Monolithen neben Habermas' *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962, <sup>2</sup>1990) und auch neben die einschlägigen Arbeiten Luhmanns: *Ökologische Kommunikation* (1986) sowie *Die Realität der Massenmedien* (1995, <sup>2</sup>1996).<sup>1</sup>

Systematisch ist Gerhardts Ausgangspunkt Kant, der „Publizität“ in einen transzendentalen Rang erhebt. Gerhardt sieht die Aufforderung zum öffentlichen Handeln als „Grundimpuls“ des im kantischen Sinne kritischen Philosophierens. Mit Kant hat alles, was in Theorie und Praxis unter dem Anspruch kritischen Denkens steht, dem Gebot des *publice age* – handle öffentlich – zu folgen. Und das heißt: Sachverhalte müssen zugänglich sein für „ein Publikum, das niemanden ausschließt“ (161). Auch im kategorischen Imperativ ist das mitgedacht: „Alle auf das Recht anderer Menschen bezogene Handlungen, deren Maxime sich nicht mit der Publicität verträgt, sind unrecht.“ (163) Nach Kant sei daher, so Gerhardt, Politik „wesentlich *öffentlicher Umgang mit der Öffentlichkeit*, über die man überhaupt erst weiß, was Menschen von der Politik erwarten“ (165).

Argumentiert wird in den ersten beiden Kapiteln zunächst jedoch historisch. Nach Gerhardt greift zu kurz, wer Öffentlichkeit erst mit dem sich formierenden Lesepublikum des 18. Jahrhunderts oder gar mit den Verfassungsdemokratien des 19. Jahrhunderts verbindet. Schon die Antike kenne nicht nur Politik, sondern sie verfüge, wie Kapitel 1 aufwendig darlegt,

<sup>1</sup> Wobei *Die Realität der Massenmedien* eigenartigerweise in Gerhardts Literaturverzeichnis ebenso fehlt wie ein institutionentheoretischer Klassiker: Arnold Gehlens *Urmensch und Spätkultur* (1956), neben welchem das Buch jetzt im Regal der Rezensentin steht, nicht nur aus alphabetischen Gründen.

über einen anspruchsvollen gesellschaftlichen, aber auch *politischen* „Begriff“ von Öffentlichkeit, sowohl in Gestalt eines Sinnes für diejenige Evidenz, die erst dadurch entsteht, dass Dinge allen vor Augen stehen, als auch in Gestalt von Verfahren, die den Bürgern aktive Teilhabe am politischen Ganzen sichern. Dass es sich bei der Institutionalisierung einer längst vor dem Buchdruck gut funktionierenden Öffentlichkeit um einen „griechischen Sonderweg“ gehandelt habe, „auf dem dann die Römer ihre Konzeption der *res publica*“ entwickelten, hält Gerhardt für „wenig wahrscheinlich“ (504). Ausdrücklich zurückgewiesen wird folglich das durch Habermas und Honneth vertretene Junktum von Öffentlichkeit und Modernität. Schon in Frühzeiten gab es „Formen der Verständigung im Ganzen. Soll man sie nicht ‚öffentlich‘ nennen dürfen, weil es noch keinen Buchdruck, keine Zeitungen, keine Debattierclubs gab?“ (136) Überhaupt sei Habermas’ *Strukturwandel der Öffentlichkeit* „wohl die meistdiskutierte, aber auch die am besten widerlegte Habilitationsschrift der deutschen Wissenschaftsgeschichte“ (225).

Unbestritten hat sich Öffentlichkeit allerdings seit dem 18. Jahrhundert verdichtet: durch neue Techniken, durch Verrechtlichung und durch neue Formen einer vernunft- wie auch praxisorientierten Reflexion auf sich selbst – eine Reflexion, die die bürgerliche Fassung des Freiheitsproblems einschließt, nämlich das der öffentlichen Gemeinschaft von Anfang an innewohnenden Spannungsverhältnis zu einem „Privaten“, welches aus der Öffentlichkeit hervorgeht, von dessen geschützten Freiheitspositionen der öffentliche Prozess aber wiederum profitiert. „Öffentlichkeit ist keine Erfindung des neuzeitlichen Bürgertums. Wohl aber ist es die Öffentlichkeit, die der Bourgeoisie den Aufstieg ermöglicht.“ (154) Die Autonomie des Individuums markiert hier einen Einschnitt, und dies für Gerhardt genau in dem Moment, als Kant sie mit dem Publizitätsgebot für Recht und Politik zusammenbringt. Zum „transzendenten Prinzip“ der Politik wird das Öffentlichkeitsgebot, sofern *erstens* gemeinsame Sachverhalte (*alle* gemeinsamen Sachverhalte) für ein Publikum zugänglich sein müssen, welches niemanden ausschließt, *zweitens* aber auch der Mechanismus des kritischen Denkens selbst auf Öffentlichkeit rekurriert. Die „Aufforderung zum öffentlichen Handeln“ sieht Gerhardt als Grundimpuls des kantischen Philosophierens. Daraus ergibt sich ein an die Vernunft aufs Engste gebundener Politikbegriff, der zugleich das Private in ein mit dem Öffentlichen Vermitteltes wendet: Nach Kant ist Politik „wesentlich *öffentlicher Umgang mit der Öffentlichkeit*, über die man überhaupt erst weiß, was Menschen von der Politik erwarten“ (165). Deutlich wird so, wie Öffentlichkeit nicht nur institutionelle Aufgaben, sondern „selbst einen institutionellen Charakter“ (175) hat.

Das legt zum einen gesellschafts-, zum anderen demokratietheoretische Fragen nahe. Kapitel 2 und 3 durchmustern hierzu die klassisch moderne und die aktuelle soziologische und politisch-philosophische Theoriebildung. Was sind Bedingungen freier Öffentlichkeit? Wie wird Freiheit durch Öffentlichkeit rational wirksam? Soll man die Logik der Öffentlichkeit durch prozedurale Maßnahmen verfassen, verbessern oder mindestens vor Korruptionsprozessen schützen? Die Antwort lautet: nein. Gerhardt optiert gegen moderne Verfallstheorien des Öffentlichen und für ein liberales Vertrauen in „Offenheit“ und in eine „experimentelle Einstellung“ (221), die auch unbekannte oder befremdliche öffentliche Dynamiken als Formen praktischer (und im Zweifel bestmöglicher) Problemlösung akzeptiert. Gewährsleute sind hier Mill, Plessner, Dewey, Jaspers, Arendt und, hervorgehoben, Popper. Dessen „Kühnheit“, Politik allein auf das Prinzip Öffentlichkeit zu gründen, richte allemal weniger Schaden an als demokratietheoretische Programme, die im Fahrwasser Hegels auf Politiken der Öffentlichkeit einhegende Konfliktsteuerung setzen – die so genannten ‚deliberativen‘ Verfahren der Diskursethik eingeschlossen. Damit wird Habermas nun auch in Hinsicht auf systematische Schwächen attackiert: Die prozedurale Verpflichtung des öffentlichen Vernunftgebrauchs auf

ganz bestimmte, philosophisch akkreditierte Formen unterwerfe die Öffentlichkeit einer „in Schulzusammenhängen entworfenen Spezialform“ des öffentlichen Redens, was „praktisch-politisch einen Fall von verdeckter Parteilichkeit“ ergebe und „theoretisch-methodologisch in der Selbstaufhebung der gesetzten Präferenz“ ende – der Präferenz fürs Uneingeschränkte und Zwanglose nämlich (vgl. 253). Politik steht, wie im Belagerungszustand, einer tendenziell wirkungslosen Öffentlichkeit entgegen, weswegen diskursive Verfahren beide Seiten auf eine normative Grundstruktur zu verpflichten hätten: Für Gerhardt legt Habermas hier eine von vornherein „mehr auf Karikatur als auf Analyse angelegte Unterscheidung zwischen einer öffentlichen Umwelt und dem darin ganz für sich arbeitenden politischen System zugrunde“ (ebd.). Wenn der späte Habermas (was eine gewisse Selbstrevision darstellt) nicht mehr „jede gesellschaftliche Öffentlichkeit auf diskursive Prinzipien [...] verpflichten“, sondern spezialisierte Teilöffentlichkeiten pflegen will, sind auch hier Demokratiegewinne eher fraglich – wie es auch fraglich bleibt, so Gerhardt, warum „man für Beratungs- und Entscheidungsprozesse unter ohnehin institutionalisierten parlamentarischen Bedingungen einen eigenen Begriff von Öffentlichkeit braucht, der sich von der allgemein benötigten Öffentlichkeit unterscheidet“ (255). Fast milde dazu ein Stoßseufzer: „Streng genommen formuliert Habermas nur, was man ohnehin von der Öffentlichkeit erwartet. Aber warum lässt er ihr dann nicht einfach ihren freien Lauf?“ (252) Mit deutlich knapperen und leider kaum inhaltlichen Argumenten wird auch die soziologische Analyse Luhmanns zurückgewiesen. Dieser verfehle „die Pointe der Öffentlichkeit“ (243), heißt es im Text, sofern er sie vom individuellen Handlungssinn der Individuen löse und den Einzelnen nicht anerkenne. Der Systemtheorie fehle das theoretische Instrumentarium für die Dimension der Anteilnahme, „mit der sich Individuen für ein allgemeines Geschehen interessieren“ (ebd.).

Eine politiktheoretische Perspektive wählt Kapitel 5. Neben der Partizipation, der Repräsentation und der Konstitution soll Öffentlichkeit als viertes „Prinzip“ des Politischen fungieren. Dass sie mit allen drei anderen Prinzipien gleichermaßen in Wechselwirkung steht, zeichnet Öffentlichkeit in besonderem Maße aus. Politik bestimmt Gerhardt ordnungstheoretisch als „Kampf“ um Recht und Macht. Für Partizipation (das „progressive Moment des Politischen“; 332), für Repräsentation (einem „Dreieck“ aus Personen, Ämtern und Ideen, in dem sich Politik bewegt; vgl. 341) sowie für Konstitution (die rechtliche Form des politischen Körpers; vgl. 346) ist Öffentlichkeit jeweils gleichermaßen elementar. Sie schafft einen vorpolitischen Rahmen, ist „Lebenselement der Politik“ (349) und reicht kulturell wirksam über Politik hinaus. Dass Öffentlichkeit Politik auch legitimiert, erwähnt Gerhardt nur knapp und im Zusammenhang mit dem öffentlichen Charakter einer entstehenden Verfassung, also eines Staatsgründungsvertrages, Gewährsmann ist hier Rawls.

Gerhardt charakterisiert Öffentlichkeit nicht nur empirisch-kulturell („Offenheit“) oder politisch-funktional („Prinzip“), sondern setzt das Öffentliche von Anfang an unmittelbar mit „Allgemeinheit“ gleich (vgl. 14). Darüber hinaus soll sie nicht nur reflexiv sein, sondern *bewusstseinsförmig*, wie auch der Untertitel des Buches herausstellt. Das individuelle Bewusstsein sei „ursprüngliche *Weltöffentlichkeit* des Menschen“ und als solches bereits „soziomorph“, heißt es im Text (vgl. 14, 20). Gemeint ist tatsächlich eine Art Spiegelverhältnis zwischen Individualbewusstsein und Öffentlichkeit als Ganzer. Denn vieles spreche dafür, Öffentlichkeit „als das Bewusstsein einer Gemeinschaft von Menschen“ (29) anzusehen. Sie sei „Wir-Bewusstsein“ und könne insofern „einem Bewusstsein zugerechnet werden, in dem Alle wie in einem einzigen Bewusstsein verbunden sind“ (ebd.). So ist es mehr als eine Metapher, wenn Gerhardt nur scheinbar beiläufig festhält, Öffentlichkeit sei „das Bewusstsein der Politik“ (287). Kapitel 5 und 6 arbeiten dies unter dem Stichwort des Bewusstseins als „sozialem Organ“ und abschließend mittels des Begriffs des „Geistes“ heraus. Dass indi-

viduelles Bewusstsein „in seinen Leistungen von unüberbietbarer Allgemeinheit“ (383) sein kann, beruht auf einem Moment der Offenheit für Sachen wie für den sozialen Anderen, mit welchem ein permanenter differenzierender Abgleich erfolgt: „Das Selbstbewusstsein ist keine Monade, sondern das kleinste denkbare Modell politischer Öffentlichkeit.“ (384) Gerhardt nennt das die „konstitutive Extroversion des Bewusstseins“ (390). Dabei kommt es ihm weniger darauf an, sich als Externalist zu bekennen, als darauf, das Verhältnis des denkenden Einzelnen zum Allgemeinen schlüssiger zu bestimmen, als das in den bisherigen Theorien des Öffentlichen der Fall ist. Wir sollen uns wirklich eine Art Direktverbindung vorstellen dürfen: Sofern sich im Individuellen das gemeinschaftlich Allgemeine spiegelt, „ist“ das Bewusstsein seinerseits schon eine Form von Öffentlichkeit (vgl. 405) – und umgekehrt fungiert der öffentliche Raum als „Spiegel unserer gesamten bewussten Existenz“ (183). In einem weiteren Schritt rekonstruiert Gerhardt die öffentliche Vernunft von hier aus begrifflich als „Geist“: als das „gedachte Gemeinsame in verschiedenen intellektuellen Funktionen“ und als evolutionäres Resultat sowie in diesem Sinne auch als etwas Natürliches, nämlich als etwas, das „aus der Natur entstanden“ sei, ihr aber „neue Möglichkeiten“ erschließt (vgl. 479 f., 498). Erneut kehrt auch in diesem Zusammenhang das Abbildmotiv wieder: „Der Geist erscheint in seiner Vielfalt und in seinem Beziehungsreichtum als Spiegel der Welt, in dem wir uns selbst erkennen können.“ (502) Wie weit eine solche Philosophie des Geistes das Individuum mit der Gesellschaft letztlich physiologisch kurzschließen will, legt Gerhardt nicht fest. Auch Angebote an theologische Lesarten bleiben fein austariert: „Nichts verpflichtet uns heute, dem Geist eine göttliche Stellung einzuräumen. Gleichwohl ist es aufschlussreich, dass er, obgleich wir nur durch unsere menschlichen Leistungen von ihm wissen können, diese Konnotation bis heute hat.“ (491)

Das Buch ist stark, wo es Perspektiven integriert, historische Engführungen anprangert und in vorhandene Theoriebestände in klar deklariert Absicht kritisch eingreift. Fraglos gehört es schon daher tatsächlich ins Klassikerregal. An die Begriffsarbeit muss man sich allerdings gewöhnen – denn die terminologischen Vorschläge, etwa die vier „Prinzipen“ oder auch „Bewusstsein“, „Geist“ oder auch die „Öffentlichkeit“ selbst sind mit viel Weichzeichner gezeichnet: Über weite Strecken wird Öffentlichkeit eher gelobt oder postuliert als analysiert oder gar beschrieben. Der Kollektivsingular dominiert – *die* Öffentlichkeit. Sich an andere wenden heißt im Buch stets, sich an *alle* wenden – wie auch sich an andere wenden stets heißt, dass *niemand* auszuschließen sei. Schon im kleinen Rahmen organisiert so die praktische Orientierung verwackelfrei und ohne Risse den Auftritt auch *der* Vernunft: Hier droht wohl ein Kurzschluss zu Gunsten des Sollens und gegen das Sein. Von daher ist es auch keine Nebensache, ob die historische lange Linie wirklich überzeugt. Die Beleglage ist doch eher dünn, und es gibt Hängepartien, wenn etwa der Zusammenbruch einer dokumentierten Öffentlichkeit im Mittelalter kurzerhand als List der Vernunft verbucht wird: mit der nonchalanten Bemerkung, letztlich habe das Christentum dann doch „viel zur Politisierung Europas beigetragen“ (vgl. 105). Historisch wie systematisch kann man also fragen, ob Öffentlichkeit, in eine allzu stark abstrahierende Perspektive gestellt, nicht überhaupt als Begriff zerfällt.

Gerhardts eigentliche These liegt denn auch nicht in der in jeder Hinsicht souveränen Kant-Lektüre oder einem (mit Popper) durchaus provokativen liberalen Programm. Sie steckt vielmehr in jener Entscheidung, das Öffentliche wie das Individuelle in einem analogen Sinne als „Bewusstsein“ anzusprechen und beides als Formen zu sehen, die nicht nur ‚irgendwie‘, sondern tatsächlich direkt aufeinander verweisen. Und zwar im Kleinen wie im Großen. Dass im Buch abschließend vorgeschlagen wird, den Menschen als „Weltbürger“ und als *homo publicus* zu bestimmen, überrascht nicht. Sofern man „den“ Menschen denn überhaupt im Allgemeinen charakterisieren möchte: Wie sollte dem nicht zuzustimmen sein? Ob es aller-

dings plausibel ist, aus der Ko-Konstitution von öffentlicher und privater Welt ernstlich auf eine Isomorphie von Individualbewusstsein und öffentlichem Raisonement zu schließen – wie auch auf eine Isomorphie des Individuellen und des Allgemeinen? Hier bleiben Fragen.

Soll die Emergenz der öffentlichen Dimension wirklich als höherstufiges Bewusstsein und als quasi-personale Matrix des Individuums gedeutet werden, wundert es jedenfalls nicht, dass das Buch konkretere Fragen nach dem Wie der Genese des Öffentlichen heute und vor allem die Öffentlichkeiten im Plural übergeht. Gerhardt sagt zu aktuellen Umbrüchen wenig. Globale Öffentlichkeit ist ihm fraglos „eine“. In hemmungsloser Netzkommunikation sieht er Risiken, rät zu wissender Distanz. Irgendwie passt Öffentlichkeit zu uns und verbürgt ein Ganzes, über bloße partikulare Rationalitätseffekte weit hinaus. Scharfer Wandel, Fragmentierung, radikale Fragilität? Das sind Probleme eines in der gewählten Perspektive allenfalls untergeordneten Typs. Wer wollte auch behaupten, er schaue der prozedierenden Vernunft über die Schulter. – Öffentlichkeit? Find ich gut.