

Planen vor der Herausforderung gelingender Partizipation, Rechtsstaatlichkeit und Emanzipation

Axel H. Schubert

*So notwendig Institutionen sein mögen, sie üben doch einen Herrschaftseffekt aus.
Heißt das, dass diese Herrschaft unüberwindbar ist?
Luc Boltanski*

1 Einleitung

„Emanzipation & integrale Stadtentwicklung: Zur Herausforderung von Verwaltungshandeln und Partizipation“ – so der Workshop, auf den dieser Beitrag zurückgeht. Die Annäherung an diese „sperrigen“ Themen erfolgt, indem gefragt wird, ob sich Partizipationsansätze und das für planendes Verwaltungshandeln verpflichtende Rechtsstaatsprinzip eignen, Emanzipation zu befördern. Zum einen wird hierfür ein kritischer Blick eingenommen – nicht zuletzt ist das Moment der Kritik Emanzipation wie Planung inhärent –, zum andern wird auf handelnde Individuen fokussiert. Damit fragt der Artikel nicht nach konkreten Handlungsperspektiven zu Inhalten von Planungen oder Stadtentwicklungsprozessen, sondern nach dem Handlungscharakter von Emanzipation, der stets auf Individuen bezogenen ist.

Kapitel 1 nimmt Erfordernis und ein mögliches Verständnis von Emanzipation in den Blick, mit dem das modern-humanistische Emanzipationsmodell hinterfragt wird. Sollen mit Emanzipationsprozessen globale Probleme effizienter adressiert werden, bedarf es nicht nur einer Kritik des Bestehenden – vielmehr müssen die Fundamente eines diesbezüglich als richtig erachteten Handelns gelegt, begründet *und* konkret verantwortet werden. Vor diesem Hintergrund wird in Kapitel 2 Partizipation und die mit ihr einhergehenden Hoffnungen beleuchtet und hinsichtlich der Planungspraxis zugleich gedämpft. Denn Partizipation kann als nicht-emanzipative Politik und als Teil neoliberalen Regierens beschrieben werden, das Zielen global verantwortlichen Handelns zuwiderläuft. Auch wenn bezüglich heutiger Krisendimensionen von gesellschaftlichen, planerischen und staatlichen Steuerungsdefiziten auszugehen ist, wird hier nicht in einen vorschnellen Abgesang von Staat und

Hinweis:

Die Endredaktion führte ohne GzD die Kapitelüberschrift "1 Einleitung" ein; bei allen Kapitelverweisen im Text nun bitte eins dazuzählen ;-)

Verwaltung eingestimmt. Stattdessen wird in Kapitel 3 gefragt, ob und wie Rechtsstaatlichkeit selbst in eine emanzipatorische Verpflichtung zu nehmen wäre. Was paradox klingt, relativiert sich vor dem Hintergrund der eigenen Fundamente, in dem rechtsstaatliches Handeln gründet – nämlich begründet zu handeln. Gerade das an Verfassung, Recht und Gesetz gebundene Staats- und Verwaltungshandeln wäre hier viel *grundlegender* in die Pflicht zu nehmen, als heute üblich. Diesbezüglich wird auf die Reichweite der ab den 1970er Jahren u.a. von Jürgen Habermas entwickelten Diskurstheorien verwiesen. Dabei gilt Habermas' diskurstheoretischer Ansatz wohl als *die zentrale* Quelle für die Konsensorientierung von Partizipationsprozessen, die im Beitrag kritisiert wird. In Kapitel 4 wird vom theoretischen Blick – ob nach Partizipation oder gebotennem Staatshandeln – Abstand genommen, um, gleichwohl abstrakt, zu fragen: was bedeutet Emanzipation *und* Kritik für handelnde Individuen? In Bezug auf den „hermeneutischen Widerspruch“ (Boltanski) werden Mechanismen und Hemmnisse von Prozessen der Emanzipation und Kritik aufgezeigt. Für planerische Praxen wird auf die Bedeutung des erfolgreichen Umgangs mit schmerzbehafteten Emotionen, die aus solchen Prozessen resultieren können, verwiesen, sowie auf das Vorhandensein von alternativen und den Handelnden vertrauten Alltagspraxen, auf die sie sich authentisch stützen können.

2 Emanzipation

2.1 Weshalb Emanzipation?

Warum Emanzipation in der Planung? Und: von was? Sind für Emanzipation nicht gerade jene zuständig, die sich selbst emanzipieren wollen? Würden Planer*innen im Einsatz für Emanzipation von Dritten Letzere nicht gerade fremdbestimmen? Mit welchem Grund? Oder ist Emanzipation ein Erfordernis für Planende selbst? Doch von welchen Herrschaftsverhältnissen sollten sie sich lossagen wollen, wo sie im Rahmen des staatlichen Gewaltmonopols an deren (Re-)Produktion selbst teilhaben? Wie könnte ein Befreiungstreben überhaupt zu ihrem Anliegen werden? Die Frage nach Emanzipation in der Planung ist weder selbstverständlich, noch trivial. Gerade dann nicht, wenn alltagspraktisch lokales Planungshandeln von Planenden als gut und richtig wahrgenommen wird, da es trotz widersprüchlicher gesellschaftlicher und politischer Rahmenbedingungen beansprucht, einen Beitrag an das Allgemeinwohl zu leisten. Und die Frage stellt sich grundsätzlich anders, je nach-

dem, ob es bloß um die bereits höchst anspruchsvolle Aufgabe geht, im Rahmen realpolitischer Beschränkungen gute Lösungen zu entwickeln, oder ob darüber hinaus Herausforderungen mit globalem oder Zukunftsbezug in den Blick gelangen, die sich bei der Bearbeitung von Planungen im gegebenen, lokalpolitischen und rechtlichen Kontext gar nicht aufdrängen. Warum also Emanzipation in der Planung?

Nur an einige Herausforderungen sei erinnert – wobei v.a. auf „ökologische“ Themen Bezug genommen wird. Nicht nur, da diese für die im Kapitel 3 behandelten diskurstheoretischen Ansätze wichtig sind (vgl. Apel 1994; Ekardt 2005; Ott/Döring 2011), sondern auch, da sie trotz oder gerade wegen ihres globalen Charakters für individuelles Handeln recht abstrakt verbleiben und damit für Emanzipationsprozesse eine besondere Herausforderung darstellen: Peak-Oil führt zur Knappheit leicht förderbaren Rohöls, das Basis aller wesentlichen Industriezweige ist – ob vom Bauen, der Ernährungs-, Konsumgüter- oder Tourismusindustrie. 90% des globalen Verkehrssektors wird durch Erdölprodukte betrieben, wobei deren Ersatz für den Verkehr mit ernsthaften Problemen verbunden ist (Schindler/Held 2009). Angesichts der Knappheit konventionellen Öls ist dessen Zugangssicherung Anlass für ökonomische oder militärische Interventionen (Altwater 2005: 141ff.) oder für den Ersatz durch wiederum problembehaftete Alternativen (wie Kohle, Atomenergie, Ölgewinnung aus Teersanden, Ölbohrungen in den Polarmeeeren etc.). Dabei setzt Peak Soil der Gewinnung von „alternativem“ Agrosprit Grenzen, der seinerseits mit der Lebensmittelproduktion unauflöslich im Flächenkonflikt steht. Zudem sind die heutigen Bodenerosionsraten um ein Vielfaches zu hoch. Peak Water ist in jenen Regionen, die klimabedingte Verschiebung von Fruchtbarkeitszonen erfahren, bereits heute Anlass zu Krieg (Welzer 2009: 94ff.). Dabei sind seit Rio – dem Nachhaltigkeitsgipfel von 1992 – global die CO₂-Emissionen um ca. 50% und damit drastisch gestiegen (PBL 2015: 11). Auch die westlichen Industriestaaten sind weit davon entfernt, einen klimapolitisch ausreichenden Kurs einzuschlagen. Dies verdeutlicht der Schweizer energie- und klimapolitische Ansatz der 2000-Watt-Gesellschaft, gemäß dem bis 2050 Emissionen von 2t CO₂-Äquivalenten pro Person zur Verfügung stehen, und damit weit über den für die Sicherstellung einer Temperaturzunahme von 1,5 bis 2°C möglichen 0 bis 0,5t (Ekardt 2009: 32ff.; vgl. Schubert 2016a). Zum Vergleich: 2011 waren es inklusive der Anteile aus dem Ausland 13,6t/P – mit einem Anstieg seit 1996 um 17% (BAFU 2014: 68). Dabei ist zu all den gesellschaftlichen Naturverhältnissen nicht nur zu fragen, welche Folgen Handeln andernorts und künftig tätigt. Vielmehr sind bspw. die europäischen Industrieländer stark von räumlich externalisierten Leistungen abhängig, die künftig wohl verteidigt werden, da

sie im gegebenen Umfang bei weitem nicht relokalisierbar sind. Und es gibt viele weitere Gründe, bestehende Denk- und Handlungsweisen zu transformieren: So erfolgt global wie lokal eine soziale Polarisierung, werden (Wohn-)Immobilien zu volatilen Spekulationsobjekten und Städte auf Wettbewerbsfähigkeit getrimmt (Harvey 2013; Heinz 2015). So wird die Herausbildung einer spezifisch „post-politischen“, neoliberalen Regierungsweise angenommen, mit der Probleme eher managementförmig bearbeitet, als politisch verhandelt werden (Swyngedouw: 2009). So fordern letztlich die heutigen, verschränkten Krisendimensionen als „Multiple Krise“ (Demirović 2013a) auch Funktionsweise, Verständnis und Anspruch von Demokratie selbst heraus.

2.2 *Emanzipation als Basis des heutigen Herrschaftsmodus?*

Emanzipation hat etwas Schillerndes. Wie alle politischen Begriffe hat sie einen Symbolgehalt, der stets affektiv besetzt ist (Göhler 2012). Der ohne weitere Konkretisierung äußerst unbestimmte Begriff weckt schnell Assoziationen zu Freiheit im Sinne einer selbstbefreienden Überwindung von Diskriminierung und Fremdherrschaft, sowie zu Mündigkeit und der Befähigung, ein gemäß den eigenen Bedürfnissen selbstbestimmtes, freies Selbst zu realisieren. Doch solange solche Freiheit von und zu etwas allzu selbstbezogen bleibt, scheint sie fahl und leer (vgl. Meier-Seethaler 2001: 217). Geht Freiheit nicht auch mit Verantwortlichkeiten einher – wird sie gesellschaftlich nicht in die Pflicht genommen und findet keine Rückverankerung im Guten, Gerechten und Gleichen statt –, unterscheidet sie sich nicht vom bloßen Streben nach individueller Autonomie. Hier wird darum eine individualistische von einer sozialistischen Tradition unterschieden (Bookchin 1996: 331). Wobei Gleichheit unter Aspekten radikaldemokratischer Emanzipation nicht nur auf jene der Staatsbürger*innen zu beziehen wäre, sondern auf die gleichen Rechte aller, in Freiheit auch grundlegende Fragen der gesellschaftlichen Organisiertheit zu beraten: Es müsste also auch darüber befunden werden, über was überhaupt befunden werden kann und soll – speziell um ökonomische und damit auch eigentumsrechtliche Fragen politisch bearbeitbar zu machen (Demirović 2013a: 213f.).

Das geläufige, tradiert-individualistische Emanzipationsmodell ermöglichte verschiedene emanzipatorische Errungenschaften. Auch heute trägt es zur neoliberalen Reorganisation der Alltagswirklichkeiten bei, ob durch erhöhte zeitliche Flexibilitäten, liberalisierte Vorstellungen zu Geschlechter- und Partnerschaftsrollen, gestiegene Mobilitätsoptionen oder fortgeschrittener Urbanisierung (Demirović 2010: 155f.). Doch wird im zugrundeliegenden *Subjektver-*

ständnis dieses humanistischen, modernen Emanzipationsmodells selbst die Basis eines neuen Herrschaftsmodus ausgemacht. Denn wenn Subjekte für jene Form stehen, „in der das Individuum dazu verhalten wird, sich freiwillig und als Ergebnis seines autonomen Willens dem zu unterwerfen, was von ihm verlangt wird“ (Demirović 2010: 166) – heute aber die Erwartung einer „gut integrierten Persönlichkeit“ verwerflich ist (Adorno zit. in ebd.: 167) da sich alle gesellschaftlichen Widersprüche auch im Innern von Individuen niederschlagen –, wird mit einer individualistisch konzipierten Emanzipationsvorstellung von Individuen etwas erwartet, dass sie gar nicht länger leisten können: z.B. zugleich glücklich, gesund und erfolgreich zu sein, sich selbst privat und in der Arbeit zu verwirklichen, dabei gesellschaftlichen Erwartungen zu entsprechen und ein gutes Leben zu führen. Zur Kompensation damit einhergehender, individueller Überforderung traten im 20. Jh. u.a. Psychotherapie, Selbsthilfe und ein auf Kommunikation beruhendes Selbst-Management auf den Plan, mit denen im Sinne eines „therapeutischen emotionalen Stil[s]“ (Illouz 2007: 15) belastende Gefühle wieder handhabbar wurden (ebd.: 30ff., 69ff.).¹ So wird plausibel, dass in der „Rücknahme des psychologischen Moments in den Lebenszusammenhang, in dem Gesellschaft und Individuum miteinander versöhnt wären“ (Demirović 2010: 169), ein zentrales Ziel emanzipatorischer Bemühungen gesehen wird. Statt Therapie und Selbsthilfegruppen also gesellschaftliche Verhältnisse, die hierzu keinen Anlass geben. So müssten alternative Formen menschlicher Beziehungen auf „gesellschaftliche Menschen“ zielen, die der Gesellschaft nicht länger als isolierte Individuen äußerlich gegenüberstehen, sondern selbst Teil einer „menschliche[n] Gesellschaft [sind]“ (Meretz 2011).

2.3 *Emanzipation als (post-)fundamentale Herausforderung*

Ein angemessenes Konzipieren von Emanzipation bedarf untereinander konsistenter Theoriebildungen, u.a. zu Gesellschaft und darin handelnden Individuen, zu Macht und der (Re-)Produktion von Herrschaft, zu Staat und politischer Ökonomie. Und da die Kritik des Bestehenden stets konstitutiver Teil von Emanzipation ist, gilt es zugleich, die konkret bestehende, historische Situation zu begreifen. Wobei die Problematisierung einer Situation immer zweierlei meint, denn ein Problem ist nur im Abgleich eines Gegebenen mit etwas Besserem zu fassen. Doch was ist dieses Normativ-Bessere in Zeiten, in denen kaum länger auf ein universell Richtiges verwiesen werden kann?

1 Vgl. Schubert 2016b zur emotionalen Funktion „ökologischer“ Planungsleitbilder, die bereits das Aufkommen solch beunruhigender Gefühle unterbinden.

Weder können Instanzen wie Gott zur *Begründung* dieses Richtigen herangezogen werden, noch sind die bislang vorgetragenen *großen Erzählungen* glaubwürdig. Nicht die des herrschenden, multikulturellen Liberalismus (Žižek 2009a: 31ff., 2009b: 69ff.; Demirović 2013b: 370ff.) oder jene der Überwindung der Klassegegensätze durch das Proletariat als emanzipatorischem Subjekt und Träger historischen Fortschritts.² Wo solch universal gültigen Referenzen als Fundament und (Letzt-)Begründung nicht länger zur Verfügung stehen – d.h. in Zeiten des *Post-Fundamentalismus* (respektive des Post-Fundationalismus von post-foundationalism) – wird die Begründbarkeit selbst zur fundamentalen Herausforderung, weil das Begründen zum Fundament-Setzenden und Grund-Legenden Akt wird. Und da mangels Letztbegründungen die „Gesellschaft zwar ohne Grund ist, die Dimension des Grundes aber dennoch nicht spurlos verschwindet“ (Marchart 2010: 364) folgert Marchart, dass es gerade gilt, die notwendig zu treffenden Grundlegungen zugleich *politisch* zu bearbeiten, statt sie als tradiert und gesetzt zu sehen. Und hierzu gehöre für eine sich emanzipatorisch verstehende, demokratische Politik, solidarische Verantwortung für jene Ausschlüsse zu übernehmen – also für denkbare, aber nicht gewählte Alternativen mit möglicherweise geringeren Aus- und Nebenwirkungen, oder für jene Menschen, die von demokratischen Entscheiden gänzlich ausgeschlossen bleiben –, d.h. für jene Ausschlüsse, die durch demokratische Entscheide und ihre (temporären) Grundlegungen eben stets und notwendigerweise erfolgen. Dabei können erst mit „konstanter Infragestellung der eigenen Praxis“ (ebd.: 362) solche Ausschlüsse angemessen thematisiert werden – und dies bedürfe ein stetes Zweifeln an der Richtigkeit eigenen Handelns, um zu prüfen, ob dies Dritten gegenüber verantwortbar bleibt und der Solidarität verpflichtet ist. Auch Emanzipation – wo sie sich als kritische versteht – umfasst damit die (post)fundamentale Herausforderung, Positionen verantwortlich zu beziehen.³

Bei alledem spricht vieles dafür, dass emanzipative Vorstellungen einer künftig besseren Welt nicht allzu abstrakt bleiben dürfen. Žižek verweist mit dem Scheitern von Französischer und Russischer Revolution auf das Ausbleiben konkreter Veränderungen im alltäglichen Leben (vgl. Demirović 2013b: 378). Doch wie könnte solch ein Besseres konkret aussehen? Alleine zur

2 Während Laclau darum nicht länger von Emanzipation im Singular sondern von *Emancipation(s)* spricht (Marchart 2002: 14f.), fragt Žižek, ob nicht doch eine große Erzählung möglich sein könnte und damit, ob eine universelle Politik je möglich war resp. sein wird (Žižek 2009a: 212; Demirović 2013b: 376).

3 Damit bleibt affektiv dominiertes, emanzipatives Handeln hier unbehandelt. Nicht, da emotionale Urteile unbedeutend wären – das Gegenteil ist der Fall – sondern da für Emanzipation als Teil des *Politischen* stets auch Bewusstwerdung und Artikulation zentral sind.

Überwindung der „ökologischen“ Krise differenzieren Adler und Schacht-schneider (2010) zehn Wege. Sie reichen von einer grünen Modernisierung im System, über Ansätze von Subsistenz oder Ökosozialismus bis hin zum fundamentalen Kulturwechsel und dem vollständigen Bruch mit der kapitalistischen Moderne. Welcher Weg ist plausibel, welcher vertretbar, welchen beschreitet staatliche Planung – und tut sie dies mit gutem Grund? Hier ist zumindest dort Skepsis angezeigt, wo sich planerisches Handeln bezüglich der „ökologischen“ Krise legitimierend auf solche Leitbilder stützt – wie auf *Nachhaltige Entwicklung*, die *Stadt der kurzen Wege* oder die *2000-Watt-Gesellschaft* –, denen es in ihrer Konkretisierung an ausreichender innerer Schlüssigkeit fehlt und die darum ungerechtfertigte Ideologien sind (Schubert 2016a, 2016b). Denn nehmen in Planungsdiskursen allzu pragmatische Leitbilder – und die Umsetzbarkeit gehört zu ihrem Wesen – einem utopisch-kritischen Denken den Raum, marginalisieren sie utopisches Bewusstsein. Dies ist aber für Emanzipation unentbehrlich (Neupert-Doppler 2015: 172ff.).

3 Gelingende Partizipation?

Schließt Emanzipation ein, Verantwortung für die Folgen des eigenen Tuns zu übernehmen, für dessen Ausschlüsse und die von ihm Ausgeschlossenen, und bedarf Emanzipation der Entfaltung eines kritisch-utopischen Bewusstseins – was trägt Partizipation hier jeweils bei?

Partizipation in der (Stadt-)Planung und Nachbarschaftsentwicklung hat eine v.a. in den 1960er und 1970er Jahren erkämpfte Tradition. Die Namen sind Programm – ob Advocacy Planning (Anwaltsplanung), Social-Equity-Planning (soziale Ausgleichsplanung), Radical Planning, Gegenplanung, Planungszellen (Bürgergutachten) oder Zukunftswerkstätten. Mit neuen Beteiligungsformen ging es um Demokratisierung, Gegenmacht, den Wunsch nach Teilhabe an der Gestaltung öffentlichen Guts oder um Persönlichkeitsentfaltung (vgl. Fezer 2013; Schregel 2013). Die Erfahrungen mit dem Einbezug von Planungslaien ermöglichten in den 1990ern die kommunalen Beteiligungsprozesse der „Lokalen Agenda“ im Zeichen Nachhaltiger Entwicklung. Partizipation war einer Planung „von oben“ nicht länger abgerungen, sondern ging von ihr aus. Doch lös(t)en die Beteiligungsverfahren ihre Ansprüche tatsächlich ein?

Enttäuschte Hoffnung bezüglich „Demokratisierung“: Am Beispiel verschiedener Partizipationsansätze in Frankfurt a.M. wurde gezeigt, dass nur eine „selektive Demokratisierung“ (Lanz 1996: 143) erfolgte, mit der lokale

Eliten erreicht wurden, nicht aber die Teilhabe auch der sozial und kulturell marginalisierten Bevölkerung. Solch selektive Demokratisierung macht deutlich, dass für und bestenfalls vor Beteiligungsverfahren Empowerment-Strategien zur Befähigung artikulatioonsschwächerer Bevölkerung erforderlich wären. Dies erscheint in konkret anstehenden Planungen mit zeitlichem Druck aber wenig aussichtsreich.

Skepsis bezüglich Vertretungen „für unten“: Als Reaktion auf die Kluft zwischen professioneller Planung und betroffenen Planungslaien setzten sich mit Bezug auf Davidoffs Modell der Anwaltsplanung⁴ im US-amerikanischen Kontext ab 1965 fachplanerische Expert*innen parteilich für die Bedürfnisse lokaler Bevölkerung ein. Rückblickend räumten anwaltlich tätige Planer*innen ein, dass die Repräsentation von Bedürfnissen Dritter aber dort aufhörte, wo sie nicht den eigenen entsprachen und dass es auch darum ging – von Communities zur Gegenmacht legitimiert – die eigenen planerischen Vorstellungen umzusetzen (Fezer 2013: 56ff.).⁵ Zudem wurden bereits in den frühen 1970er Jahren Grundsatzkritiken laut, dass Anwaltsplanung äußerst diverse Interessen homogenisiere, für politische Stabilität Sorge und als politischer Aktivismus – dem ohnehin die Macht zur praktischen Umsetzung fehle – von effektiveren Formen der Einflussnahme abhalte (vgl. ebd.).

Desillusionierung bezüglich institutionalisierter Gegenmacht „nach oben“: Wo Machtgebrauch Wissen u.a. über Fakten, Expertisen, Wertvorstellungen einschließt, wurde versucht, diese transparent und zugänglich zu machen und mittels Verfahren oder Institutionen abzusichern, um ihren taktierend-strategischen Gebrauch zu erschweren. Solche an der Kraft des besseren Arguments orientierten, teils regierungsnahen Ansätze scheiterten aber wiederholt. Z.B. das anfangs der 1970er Jahre um Horst Rittel entwickelte Informationssystem IBIS (Reuter 2006: 224) oder die nach einigen Jahren wieder geschlossene Akademie für Technikfolgenabschätzung des Landes Baden-Württemberg. Diese verfolgte u.a. eine „wissenschaftliche und unparteiische Identifizierung und Bewertung“ (Renn 2002) von Technologien, z.B.

4 Paul Davidoff (1965) forderte nicht nur das Offenlegen der Wertvorstellungen von Planer*innen offenzulegen, sondern auch deren politisches Einmischen. Denn eine scheinbar wertneutrale, rational-technokratische, „zentrale Einheitsplanung“ (153, Herv.i.O.) verdeckte, dass es bei Planung stets um politische und nicht um Tatsachenentscheide gehe. Daher forderte er eine pluralistische Planung und sah eine „berufliche Verpflichtung“ von Planenden als Anwaltsplaner*innen darin, die Standpunkte ihrer „Klienten“ auch dann zu vertreten, wenn sie den eigenen entgegengesetzt sind (ebd. 155f.).

5 Dies wird durch die gebräuchliche Technik der „Introspektion“ bekräftigt – wonach Planende die Interessen der Nutzenden aufgrund eigenen Erfahrungswissens simulieren – und im Ergebnis gerne für die Angehörigen ihrer sozialen Schicht planen (Reuter 1989: 57).

im Bereich von Gentechnik oder Müllverbrennung. Dabei kam die von ihrem Direktor Ortwin Renn entwickelte Methode des „kooperativen Diskurses“ zur Anwendung, die als Grundlage des Lösens normativer Konflikte mittels einer „Wertbaumanalyse“ auf die Offenlegung aller Wertedimensionen der Beteiligten zielt (Renn 1996). Machtkritische Verfahren scheinen dort an Grenzen zu stoßen, wo zur Deliberation von Annahmen genötigt wird, die dadurch nicht länger einem instrumentellen Machtgebrauch zur Verfügung stehen.

Gegenmacht „nach oben“ oder „strategische Einbindung“? Schlichtungen, Mediationen, Runde Tische, World-Cafés und offene Bürgerbeteiligungen – ob zu Flughafenausbauten, Stuttgart21 oder sonstigen Großprojekten – diverse Partizipationsformate werden genutzt, um Wissen und Engagement der vor Ort Betroffenen in Planungen zu integrieren. Die damit verbundenen Ansprüche sind vielfältig. Jene, die dafür ihre (Frei-)Zeit aufbringen, hoffen nicht zuletzt, Vorhaben mit konstruktiver Kritik im Rahmen rechtlich meist informeller Verfahren und (noch) jenseits juristischer Auseinandersetzungen verbessern zu können, d.h. letztlich Macht auf die Projektträger ausüben zu können. Wo dieser Glaube von Teilerfolgen gestützt wird – die auch darin liegen können, fachlich bislang nicht ausreichend gute Planungen um lebensweltliche Qualitäten zu bereichern –, gerät zu wenig in den Blick, inwiefern es sich bei den Dialogangeboten selbst um Herrschaftsinstrumente handelt. Denn bei Ansätzen, die „von oben gedacht, von oben geplant und gestaltet“ sind, steht letztlich die reibungsfreiere Um- und Durchsetzung im Fokus (Sahler 2014: 15). Solch „Strategische Einbindung“ zeichnet sich aus, indem Regierungsvertreter*innen einberufen, die Moderation bestimmen und gemeinsam die zu behandelnden Themen festlegen, während an Beteiligte kein Entscheidungsrecht übertragen wird und „Waffengleichheit“ grundsätzlich fehlt (ebd.).⁶

Emanzipation zweiter Ordnung & gesellschaftliche Selbstillusionierung: Führten die ab den 1960er Jahren erhobenen, partizipatorischen Forderungen zu Mitbestimmung, sieht Blühdorn in den 1990er Jahren eine neue Phase, eine „*Emanzipation zweiter Ordnung*, bei der es um die partielle Befreiung von zuvor erstrittener Verantwortung geht“ (2013: 144, Herv.i.O.), die nun an Lobbygruppen, NGOs etc. delegiert wird. Beteiligung (und Demokratie) findet also statt, allerdings mit einem „simulativen“ (ebd.: 176ff.) Charakter. Gerade bezüglich Fragen globaler Reichweite, der damit verbundenen Ausbeutung von Ressourcen und sozialer Ungleichheit qualifiziert Blühdorn diese Art des Beteiligens als „*reaktionäre Demokratie* [...]“ und als das viel-

6 Wilk/Sahler (2014) und Häfner (2016) zu Beispielen, Mechanismen und Effekten entsprechender Beteiligungsangebote.

leicht wichtigste Instrument einer Politik der Nicht-Nachhaltigkeit“ (ebd.: 235).⁷ Insofern es um „die strategische Vereinnahmung demokratischer Werte und Verfahren zur Stabilisierung und Legitimation einer nichtnachhaltigen Ungerechtigkeitsordnung“ (ebd.) geht, werden Herrschaftsverhältnisse über demokratische Einbindung reproduziert. Eine Einbindung, die sowohl zwanglos ist – ganz im Sinne der konsens- und kompromissorientierten, hegemonialen Herrschaftssicherung bei Gramsci –, als auch mit Aufforderungscharakter daherkommt, wie die Lokalen Agenda-Prozesse im Zeichen der Nachhaltigen Entwicklung verdeutlichen: „aus Kritik wird Politikberatung, aus Protestieren wird Helfen und Mitgestalten. Alles ist möglich: come in and find out!“ (Spehr/Stickler 1997: 12) Das Überbrücken und Ausblenden von Konflikten meint dabei „eine Art stillschweigenden Pakt, eine Art neuen Gesellschaftsvertrag“ (Blühdorn 2013: 232), der „nicht so sehr auf eine Täuschung der Massen durch die herrschenden Eliten zielt, sondern eher auf eine Art *gesellschaftliche Selbstillusionierung*, zu der die verschiedensten Akteure und Teile der Gesellschaft beitragen.“ (ebd., Herv.i.O.) Mit anderen Worten: wir machen uns *alle* etwas vor. Statt aber politische Konflikte zu klären, werden sie im Rahmen „partizipativer stakeholder-governance [...] durch technisch-managementmäßige Planung, durch Experten- und Verwaltungshandeln ersetzt“ (Swyngedouw 2009: 384f.).

Was – nach diesen skeptischen Blicken auf Stellenwert und Funktion von Partizipation – kann mit ihr gewonnen werden? Wie könnte sie beitragen, Verantwortung für die durch demokratische Entscheide stets getroffenen Ausschlüsse zu übernehmen? Können durch Beteiligung überhaupt Einschnitte in Besitzstände gestaltet werden, die angesichts des nicht global verallgemeinerbaren Ressourcenanspruchs geboten wären – z.B. beim Konsum- oder Mobilitätsverhalten? Oder braucht es nicht gerade *für* einschneidende, gesellschaftliche Transformationsprozesse einen breiten Einbezug von Betroffenen, da ohne deren Verständnis den gewählten Repräsentant*innen kaum eine Politik eines gerechteren Verteilens und Maßhaltens möglich ist? Können solch große Fragen auch bei integraler Stadtentwicklung thematisiert werden, oder bei Gebäude- oder Arealentwicklungen, wo die Eigentumsverhältnisse klar sind, die Bruttorendite der Investorenschaft vorgegeben, und ein Zeitplan einzuhalten ist? Ist die übliche Konsensorientierung hier sinnvoll?

7 Diese Begriffsverwendung idealisiert Nachhaltigkeit freilich als ein im Kern kritisches Projekt. Sowohl das historische als auch das moderne (Mainstream-)Konzept der Nachhaltigkeit entspringt aber der Idee der Herrschaftsstabilisierung (vgl. Schubert 2012).

Letztlich wirft die gesellschaftliche Funktion von Partizipation einige Fragen auf: Unter welchen Bedingungen wird sie zum effektiven Vehikel emanzipatorischer Prozesse? Welche Rolle spielt sie, um solche Bedingungen zu erreichen? Müsste sie bestimmten Verfahrensregeln entsprechen, und welchen? Wenn mit Marchart (2010) das Politische *fundamental* wird – wo Entscheidungen getroffen werden, die sich auf keine grundlegenden Fundamente stützen können und die zugleich diese Grundlosigkeit bearbeiten – wie fundamental ist dann Partizipation, wo sie Teil solcher Bearbeitungs- und Entscheidungsprozesse ist?

4 Rechtsstaat: Diskurstheorie und Emanzipation

Dass Partizipation im Kontext hoheitlichen Handelns und hinsichtlich eines potenziell emanzipatorischen Gehalts nur sinnvoll diskutiert werden kann, wenn auch der Staat – wo ihm das Gewaltmonopol zugesprochen wird – in den Blick kommt, scheint evident. Wie sind jedoch Staat und seine Funktionsweisen zu konzipieren? Welche Rolle spielt er bezüglich administrativer Macht und Institutionen, ökonomischer Macht und der Sozialbindung von Eigentum, Herrschenden und subaltern Abhängigen, Rechtsstaats- und Demokratieprinzip, Gemeinwohl und dem Wohl Aller, Lokalität, Nation und Supranationalität, Geschlechterverhältnissen, gesellschaftlichen Naturverhältnissen etc.? Dabei sollte eine Kritik des modernen, demokratischen Rechtsstaats auch im Blick behalten, dass seine Herausbildung selbst Teil eines politischen Emanzipationsprozesses war, mit dem Willkürverbot und Abwehrrechte gegenüber administrativer Macht einhergingen, sprich Menschenrechte als liberale Grundrechte (Demirović 2008: 29; Habermas 1994: 214). Doch ist es sinnvoll, Emanzipation als eine rein politisch-rechtsstaatlich vermittelte zu denken? In der Tradition kritischer Theorie wird dies durchwegs verneint, da eine „menschliche Emanzipation“ (Marx zit. in Demirović 2008: 30) ein Subjektverständnis erfordere, das über jenes als bloße Staatsbürger*innen hinausweist. Zwar wird im privat-autonomen Handeln von Rechtssubjekten eine „negative Freiheit“ (Habermas 1994: 153) ausgemacht, doch reicht diese nicht, dass sich Individuen zugleich „in ihrer Besonderheit als Mitglieder der Menschheit erfahren.“ (Demirović 2008: 30) Zudem legt die Annahme von einem neutralen Staat, in dem sich Menschen als Staatsbürger*innen begegnen, nahe, dass sie sich als solche auch frei und gleich begegnen. Doch wo Menschen arm sind und am Markt nur ihre Arbeitskraft als Ware anbieten können, erscheint auch der Staat durch den Schutz unglei-

cher Eigentumsverhältnisse weniger neutral, als gemeinhin angenommen. Gerade hier überspielt die zivilgesellschaftliche – und darin hegemoniale – Produktion eines Konsenses die Ungleichheiten in der Gesellschaft. Und auch durch die Behauptung eines Gemeinwohls durch den Staat wird seine nicht vorhandene Neutralität verschleiert (vgl. ebd.: 34ff.; Boltanski 2010: 147). Eine Staatskritik hat demnach differenziert zu erfolgen, sie

„unterscheidet [...], was an gesamtgesellschaftlicher Koordination rational ist von dem, was in der Form partikularistischer, bürokratischer, abstrakt-politischer Machtausübung vollzogen wird. Der Staat gilt also nicht als schlechthin illusorisches Gemeinwesen, vielmehr wird angenommen, dass er Koordinationsfunktionen ausübt, deren Rationalität genau zu begreifen ist, sollen Prozesse der Emanzipation nicht am Ende doch wieder zu staatlicher Gewalt führen.“ (Demirović 2008: 42)

Doch wie könnte eine solche, an Emanzipation anschlussfähige Rationalität des (Rechts-)Staats begriffen werden?

4.1 *Recht und demokratischer Rechtsstaat bei Habermas*

Zumindest skizzenhaft soll auf die „Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats“ Bezug genommen werden, die Jürgen Habermas 1992 in „Faktizität und Geltung“ vorlegte. Bezüglich eines Emanzipationsinteresses scheint dies wertvoll, da er darin Demokratie und rechtsstaatliche Institutionen vor dem Hintergrund jener Geltungsansprüche analysiert, die sich aus dem *Ideal einer rein kommunikativ vermittelten Gesellschaft* ergeben (1994: 32-39, 537). Zudem ist Habermas' Theoriebildung für deliberative wie auch partizipative Planungsansätze eine zentrale Referenz.

Habermas grenzt instrumentelles, auf Erfolg zielendes, von rein verständigungsorientiertem, kommunikativem Handeln ab (1987: 382ff.). Das bei ihm zentrale Moment eines Konsenses begründet er dabei doppelt (vgl. 1994: 223ff.). Zum einen wird es durch die Erfahrung von Menschen vermittelt, die sich gegenseitig über sich und die Welt beraten:

„Dieser Begriff *kommunikativer Rationalität* führt Konnotationen mit sich, die letztlich zurückgehen auf die zentrale Erfahrung der zwanglos einigenden, konsensstiftenden Kraft argumentativer Rede, in der verschiedene Teilnehmer ihre zunächst nur subjektiven Auffassungen überwinden und sich dank der Gemeinsamkeit vernünftig motivierter Überzeugungen gleichzeitig der Einheit der objektiven Welt und der intersubjektivität ihres Lebenszusammenhangs vergewissern.“ (1987: 28, Herv.i.O.)

Hiermit verweist Habermas auf das transzendierende Potenzial kommunikativen Handelns, das im Wille zur respektive in der *positiven Erfahrung von Verständigung* liegt. Dabei gibt das faktisch stets vorhandene Risiko des Dissenses Anlass, die Art der sozialen Integration wie auch die Legitimität

der je bestehenden Rechtssetzungen zu hinterfragen (1994: 37f., 680). Zum andern sieht Habermas Konsensfähigkeit als *diskurstheoretisch notwendig* an. Die Diskurstheorie geht davon aus, dass mangels letzter metaphysischer Instanzen, die universell gültige, wahre und damit richtige moralische Urteile fällen könnten (wie Gott oder Wissenschaften), also angesichts einer als *offen* anzunehmenden Vernunft, nur ein Streit mit ernsthaft begründeten Argumenten zu moralisch gültigen Urteilen führen kann – und nicht etwa Gewalt oder Zwang.⁸ Hier knüpft Habermas an Karl-Otto Apels Transzendentalpragmatik an, die davon ausgeht, dass Argumentierende, d.h. in Gründen Sprechende, implizit schon immer jene Bedingungen anerkennen, die ein sinnvolles Argumentieren voraussetzt – nämlich die Bereitschaft, die eigenen Argumente von (unparteiischen) andern überprüfen zu lassen. Wer ernsthaft argumentiert und Dritten – auch Menschen, die nicht am Diskurs direkt teilnehmen, weil sie nicht können, weil sie andernorts oder noch gar nicht leben – die Möglichkeit der Hinterfragung nimmt, handelt demnach selbstwidersprüchlich (Apel 1994: 402; 1973: 409ff.).⁹ Hieraus wird ein Diskursprinzip abgeleitet, bei dem die *Konsensfähigkeit* für den Aspekt der Unparteilichkeit steht. Bei Habermas lautet es: „Gültig sind genau die Handlungsnormen, denen alle möglicherweise Betroffenen als Teilnehmer an rationalen Diskursen zustimmen könnten.“ (1994: 138, 676f.) Dabei kann freilich von solch einem „ideal erweiterten Auditorium“ (ebd.: 391) *nicht* ausgegangen werden. Es ist unerreichbar und bleibt stets kontrafaktisch. Doch im Sinne einer „methodischen Fiktion“ kann „die ideale Kommunikationsgemeinschaft als Modell ‚reiner‘ kommunikativer Vergesellschaftung“ (ebd.: 392f., 396) herangezogen werden. Dies macht nun Habermas: Er trägt diese ideale Sprechsituation und die sich aus ihr ergebende Spannung zwischen den idealisierten Geltungsansprüchen von Sprache und ihrer konkreten, faktischen Verwendung an die Funktionsweise des demokratischen Rechtsstaats heran. Er zeigt dabei auf, wie diese Spannung in den demokratischen Rechtsstaat eingeschrieben ist und über Rechtsetzung und -anwendung beiträgt, sozial zu integrieren und gesellschaftlich zu stabilisieren (vgl. ebd.: 33). Indem er die demokratische Erzeugung von Rechtssätzen und die vom Rechtsstaat bei der Rechtsanwendung ausgehende administrative Macht mit dem Diskursprinzip in Beziehung setzt, verdeutlicht er, dass zwingendes Recht erst dann als legitim erachtet werden kann, wenn sich die Adressaten des Rechts nicht genötigt sehen, sich ihm wortlos zu fügen, sondern wenn sie „ein richtiges Verständnis der Rechtsord-

8 Vgl. z.B. Apel 1994: 399ff.; Habermas 1994: 134ff.; Ekardt 2005: 59ff.

9 Nicht alle diskurstheoretischen Ansätze stellen auf ein transzendental-zirkuläres Argument impliziter Selbstwidersprüchlichkeit ab (vgl. z.B. Ott/Döring 2011). Diskurstheoretische Ansätze werden verschiedentlich kritisiert (vgl. Seiler 2014: 25).

nung im ganzen“ (ebd.: 154) haben: „Rechtsnormen müssen aus Einsicht befolgt werden *können*“ (ebd., Herv.i.O.). Dazu ist nicht nur eine „*politisch autonome* Rechtsetzung“ (ebd., Herv.i.O.) erforderlich, zugleich muss Rechtsetzung spezifischen Verfahrenskriterien gehorchen, dass Demokratie als „sich selbst organisierende *Rechtsgemeinschaft*“ (ebd.: 396, Herv.i.O.) verstanden und die in ihren Verfahren hervorgebrachten Ergebnisse als legitim angenommen werden können (vgl. ebd.: 662ff.).¹⁰

4.2 *Wie weit reicht das transzendente Diskursprinzip?*

Rechtsstaatlichkeit zeichnet sich insbesondere durch das Willkürverbot aus und damit durch die Begründbarkeit allen staatlichen Handelns. Wenn das Begründen aber transzendenten Charakter hat, da es nicht ernsthaft bestritten werden kann ohne nicht selbst Gründe zu nutzen, ist dann das im Begründen gründende Rechtsstaatsprinzip nicht ähnlich *fundamental*, wie das Politische bei Marchart?¹¹ Wie dem auch sei – in emanzipatorischer Hinsicht zählt

10 Vgl. zum emanzipatorischen und utopischen Potenzial bei Habermas Münster (2013: 71ff.) und Neupert-Doppler (2015: 138ff.). Gregoratto (2015) beschreibt gesellschaftliche Pathologien *gerade* bezüglich des Verhältnisses der in Faktizität und Geltung beschriebenen Formen der kommunikativen, administrativen und sozialen Macht.

11 Dies möchte ich mit Apel (1973) und Ekardt (2005) annehmen, auch wenn damit allein noch *nichts* Politisches in Gang gesetzt wird. Nimmt Rechtsstaatlichkeit das Prinzip des Begründens (notwendigerweise) ernst, ist es transzendental, da es sich der dem Begründen innewohnenden Logik, die bis ins Handeln reicht, nicht mehr lossagen kann (z.B. ebd.: 59ff.). Auch sich als *rechtsstaatlich* verstehende *Politik* hat damit ihr transzendentes Fundament, nicht nur das *Politische*. Dies bekommt Marchart nicht in den Blick. Zwar verweist er zu konzeptionell wesentlichen Punkten auf das Erfordernis des Argumentierens, Streitens und Begründens (2010: 332ff., 355, 363) und scheint auch Rechtsstaatlichkeit anzunehmen (ebd.: 346, 362), gibt ihr aber weder Form noch Substanz oder Regelungsinhalte. Zudem gelingt es ihm nur, Ethik aus Politik herauszuhalten (ebd.: 342), da er ein philosophisches, idealisiert-verkürztes Ethikverständnis *unbedingter und absoluter* Verantwortung (ebd.: 286) zugrunde legt, das sich spätestens im Lichte der Rittelschen Börsartigkeit von grundlegenden gesellschaftlichen (Planungs-)Problemen (Rittel 1972) als fehlkonzipiert erweist. Denn durch die Verwobenheit von Problemdefinition und Problemlösung (ebd.: 43ff.) ist es nicht möglich, Ethik als reine Lehre des Wo-wir-hin-wollen zu denken, ohne zugleich zu reflektieren, wie wir denn dorthin kommen könnten. Mit alledem geht das bei Marchart beschriebene Transzendente des Politischen nicht verloren, vielmehr wohnt es sowohl dem Demokratieprinzip als auch dem Rechtsstaatsprinzip inne (vgl. zur *gleichursprünglichen* Konstitution dieser Prinzipien Habermas 1994: 155). Geht Marchart davon aus, dass mit Ethik auch „Verantwortungslosigkeit“ in Politik Einzug hält (2010: 342), liegt er damit richtig. Es ist genau jene Verantwortung(-losigkeit), die im Rahmen gesellschaftlicher Arbeitsteilung in rechtsstaatliche Vermittlungsprozesse delegiert wird und die es durch soziale und kommunikative Macht im Sinne des Politischen zu kontrollieren gilt.

vor allem, wie weit die Implikationen eines Agierens mit Gründen im Rahmen von Diskursethik und Rechtsstaatlichkeit zu reichen vermögen.

Habermas ist hier vorsichtig. Er will einen „normativistisch überanstrengten Zugang“ (1994: 10) vermeiden¹² und fokussiert auf prozedurale Aspekte der Erzeugung geltender Normen. Hier folgert er allerdings, dass „der Verwaltung der konstruktive und rekonstruktive Umgang mit normativen Gründen verwehrt“ (ebd.: 236) bleiben müsse. Denn bleibt die administrative Macht nicht über Gesetze an die kommunikative Macht rückgebunden (ebd. 230ff.), wird sie nicht als Selbstgesetzgebung sondern als technokratische Herrschaft erfahren. Zielt der Vorwurf heutigen, post-politischen Managens daher auf Verwaltungen, leitet er mit Habermas z.T. in die Irre. Denn die wesentlichen Begründungsdiskurse sind ohnehin nicht den Administrationen zu überantworten, sondern vom heute marginalisierten Gesetzgeber zu tragen. Dieser kann freilich Kompetenzen delegieren, nicht aber ohne „*Legitimationsfilter*“ einzubauen, die eine „Demokratisierung“ der Verwaltung“ sicherstellen können (ebd.: 531, Herv.i.O.; vgl. Swyngedouw 2009: 385).¹³

Karl-Otto Apel leitet aus dem für ihn letztbegründeten Diskursprinzip eine „*moralische Pflicht zur fortschreitenden Annäherung an Verhältnisse einer idealen Kommunikationsgemeinschaft*“ (1994: 388, Herv.i.O.) und damit grundsätzlich weitreichendere, nämlich *substantielle* Folgerungen im Sinne ethischer Prinzipien ab – wie Wahrhaftigkeit, Gleichberechtigung oder die Verpflichtung zur Mitverantwortung aller Argumentierenden (ebd.: 401).¹⁴ Auch für ihn folgen daraus *keine* konkreten, situationsbezogenen Handlungsnormen, doch verbleiben seine Schlüsse nicht prozeduraler Natur, sondern umfassen eine „*geschichtsbezogene Verantwortungsethik*“ (ebd.: 393, Herv.i.O., 401). Angesichts der global-ökologischen Herausforderungen schließt er nicht nur auf die normative Verpflichtung, praktisch-moralische Diskurse progressiv zu institutionalisieren, sondern auch auf die Option, „*konter-strategische strategische Handlungen* zuzulassen“, um ideale Kommunikationsbedingungen herzustellen (ebd.: 393, Herv.i.O., 403). Letztlich sei Unterdrückten ein privilegiertes Recht auf Gleichberechtigung aktiv einzuräumen, wofür die Klassengesellschaft aufzuheben sei – „kommunikationstheoretisch formuliert: die Beseitigung aller sozial bedingten Asymmetrien des interpersonalen Dialogs“ (1973: 432, 427). Dabei sieht Apel im Ausei-

12 Habermas nahm bereits in den 1980ern Abstand davon, auch moralisches *Handeln* über das Diskursprinzip letztbegründen und davon *ableiten* zu können (vgl. Seiler 2014: 44ff.).

13 Habermas verweist auf den Zuwachs der Macht von Verwaltungen am Beispiel der BRD und USA (1994: 233ff., 516-537).

14 Reinsch mit einem Überblick zum Ansatz letztbegründeter Diskursethik (2015: 91ff.), deren Begründungsprogramm (119ff.) und den Unterschieden zu Habermas (208ff.).

inanderfallen von realer und nie zu erreichender, idealer Kommunikationsgemeinschaft im „Sinne der noch unentschiedenen Geschichtsdialektik [...] einen Widerspruch, den man [...] *aushalten* muss“, der zugleich zur Emanzipationsverpflichtung wird, wobei die „Parteiergreifung‘ in der konkreten geschichtlichen Situation [...] immer ein riskantes Engagement einschließen [wird]“ (ebd.: 430, Herv.i.O., 435).

Felix Ekardt behauptet mit seiner *Diskursrationalität* (2004, 2005, 2006) – ähnlich wie Apel – einen transzendental-letztbegründeten und dabei auch für das Handeln *fundamentalen Ansatz*. Ekardts substanziellen Folgerungen sind aber nicht so radikal, wie die von Apel – er sieht sich hier selbst zwischen Apel und Habermas (2004: 66, 77). Entgegen jener argumentiert er jedoch *nicht* mit der transzendentalpragmatischen Spannung zwischen realer und idealer Sprechsituation: „Da Menschenunmögliches nicht verlangt werden kann“ (ebd.: 66) folgert er, dass eine gerechte Grundordnung nicht absolut ideale, sondern nur „möglichst ideale Diskurs[e]“ (ebd., Herv.i.O.) bedarf und Reste von „Zwang, materiellen Nöten oder Zeitbegrenzungen“ (ebd.) zu akzeptieren seien. Vielmehr leitet er *direkt* aus dem *Begründen an sich* weitreichende Bedingung für Diskurse und damit eine Gerechtigkeitskonzeption ab, die auf sich gegenseitig begrenzende Freiheitsrechte autonomer Rechtssubjekte zielt und die im Rahmen eines modernisierten „steuerungstheoretischen Liberalismus“ umzusetzen sei (2005: 59ff., 201, 223ff.).¹⁵

Was ist – trotz Unterschiede und jeweiliger Schwächen – mit den Ansätzen bei Habermas, Apel und Ekardt gewonnen? *Alle drei verpflichten die staatlich-administrative Macht durch implizite Ansprüche*, die sich aus dem Sprechen in respektive dem Verwenden von Gründen ergeben. Ekardt stärkt und restrukturiert diese Macht, indem er ein administratives, auch supranationales Institutionengefüge fordert, um globale Herausforderungen effektiv zu adressieren und Freiheitsgefährdungen, z.B. durch Klimawandel, zu unterbinden. Apel verpflichtet sie v.a. durch kommunikative Macht, indem er die Einrichtung entsprechender praktisch-moralischer Diskurse zur Klärung normativ-strittiger Fragen fordert. Habermas bindet sie dagegen enger an soziale Macht zurück, da er gerade in der Überprüfung der Formen demokratischer Aushandlungsprozesse im Zeichen historischer Veränderungen die Herausforderung für lernfähig verfasste Gesellschaften sieht (1994: 215ff.,

15 Da Ekardt jedoch die Rolle der von Habermas beschriebenen selbstorganisierten Rechtsgemeinschaft nicht recht in den Blick nimmt, läuft seine liberalistische Konzeption massiv Gefahr, die intersubjektiv-gemeinschaftlichen Beziehungen nicht nur zu marginalisieren, sondern durch positives Recht zu kolonialisieren und zu beherrschen (vgl. Münster 2013: 90ff. oder Honneth/Stahl 2013: 285f.). Zudem ist nur schwer einsichtig, wie weit Ekardts substanziellen Ableitungen *tatsächlich logisch-notwendig* führen (vgl. Ott 2006).

531ff.). Damit bekräftigt seine Theorie zugleich die bei Marchart geforderte „Selbstinfragestellung“ (2010: 362) demokratischer Politik und Institutionen. Alle drei Ansätze betonen, dass die bisherigen *Steuerungsmechanismen von Gesellschaft, Staat und Administration defizitär* sind. Wobei sich die Arbeit an deren Transformation nicht von selbst ergibt. Und auch wenn anzunehmen ist, dass dies Planung, als Teil administrativer Macht, nicht unverändert lässt, müsste mit Apel hierzu „jeder eine nicht – oder nicht völlig – begründbare ‚moralische‘ Glaubensentscheidung auf sich nehmen“ (1973: 435).

4.3 Kritik am Konsens: Dissensklärung

Mit der Diskurstheorie wurde der Sinn des Ideals der *Konsensfähigkeit* klarer: es dient als Verallgemeinerungs- und Unparteilichkeitskriterium beim Zustandekommen *moralisch gültiger Urteile* im Rahmen *rein verständigungsorientierten Handelns in einer stets uneingelösten, idealen Sprechsituation*. Faktisch ist heute das Konsensprinzip aber inhärenter Teil hegemonialen Herrschaftsbestrebens und wird im Rahmen von Beteiligungsprozessen „von oben“ strategisch genutzt. Kann daher Konsensorientierung überhaupt sinnvoll an praktische Diskurse herangetragen werden, wie dies in planungstheoretischen Ansätzen – z.B. bei Selle (vgl. Lanz 1996: 188ff.) – durchaus geschieht? Wenn diskurstheoretisch die „Anwendung des Prinzips des Fallibilismus bzw. der Revision“ (Apel 1973: 401, Herv.i.O.) gefordert wird – gerade um in Bezug auf die Letztbegründung einen universalen Konsens auch später stets noch einlösen zu können – was meint dies dann für Planung und Demokratie, wo beide durch Entscheide doch Alternativen ausschließen und damit notwendig totalitär werden (Swyngedouw 2009: 386)? Wie könnten und müssten solche Entscheide vorbereitet werden?

Doch nicht nur das Übertragen eines Konsenses auf reale, machtvverzerrte Kommunikationsbedingungen wird kritisiert, vielmehr wurde die diskurstheoretische Konsensorientierung ab den späten 1970er Jahren von postmodernen Denkern wie Lyotard im Kern angegriffen: Nicht die Metaerzählung vom emanzipiert-aufgeklärten Subjekt, nicht der Glaube an die Verallgemeinerbarkeit moralischer Positionen, nicht Egalitarismus und die Möglichkeit universeller Einigung, sondern Heterogenes, Verschiedenheit, Inkommensurabilitäten und eine Vielfalt an Diskursen gilt es anzuerkennen, da die Möglichkeit eines modernistischen Fortschritts der Vernunft gescheitert sei (vgl. Lanz 1996: 62ff.; Seiler 2014: 190ff.). Die bei Lyotard vorgeschlagene Gerechtigkeitsidee grenzt sich gerade von „Versöhnungskonzepten“ wie dem diskursethischen ab (ebd.: 205ff.). Wo vielmehr Dissens und Widerspruch nötig ist,

um „moralischen Unsinn“ zu eliminieren (vgl. Wellmer in ebd.: 199), „verschönt die Diskurstheorie, indem sie den Konsens zwar relativiert, aber gleichwohl als Ziel, Ideal und Orientierung beibehält, moralisches Terrain“ und würde innovationsfeindlich (ebd.: 204; 199f.). Doch was bleibt von dieser Kritik, wo die Diskurstheorie den Dissens anerkennt (z.B. Habermas 1994: 38, 680)? Wie weit ist der postmodern-vernunftskeptische, in Differenz gründende Ansatz vom diskurstheoretischen, der mangels letzter Gründe auf Streit und Fallibilismus setzt und zudem die Anerkennung des Anderen nicht ausschließt, tatsächlich entfernt? Hier scheint ein vernunftkritischer Mittelweg sinnvoll, der annimmt, dass ein auf Verständigung zielendes Sprechen zumindest möglich und daher nicht leichtfertig aufzugeben ist (vgl. Foucault 1982: 334), der zugleich aber beansprucht, die Diskursethik vor „Auswüchsen ihres rationalistisch-aufklärerischen Erbes [zu] retten“ (Benhabib 1995: 16)¹⁶. Wie könnte solch ein Mittelweg Eingang in Planung finden?

Um dem Dissensprinzip planungstheoretisch Raum zu geben, soll auf Stephan Lanz' Modell von „Planung als zwiespältige Praxis“ verwiesen werden (1996: 234): „Gestaltende Planungspraxis“ soll Dissense aufdecken und ausweisen, um sie politisch bearbeitbar zu machen – und eine von außen begleitende „Dekonstruierende Planungspraxis“ soll u.a. zur Artikulation von unterdrückten Diskursen beitragen (ebd.). Damit werden an Planungsverfahren freilich völlig gegenläufige – und der Logik der Praxis „weltfremde“ – Ansprüche herangetragen, nämlich die von Praxis *und* Kritik.¹⁷ Wird Vernunftskepsis nicht als völlig irrational abgetan und auch das reaktionäre Eigenpotenzial von Emanzipation ernst genommen, kommt eine sich politisch verstehende Emanzipation aber weder um Kritik noch um Selbstkritik herum.

5 Kritisch-Werden: Wenn Emanzipation schmerzt

Im Folgenden soll erneut auf Emanzipation fokussiert werden. Nicht mit dem Fokus auf Gerechtigkeitskonzeptionen, konkrete Inhalte und mögliche Implikationen für Planungen – vielmehr soll mit Bezug auf eine Binnenperspektive von Handelnden gefragt werden: Was könnte sie motivieren, einen Weg der

16 Benhabib schlägt hierzu einen „interaktiven Universalismus“ vor. Damit knüpft sie an jene diskursethischen Momente an, die zwar universalistisch, nicht aber rationalistisch sind (1995: 10ff.) und erteilt „den metaphysischen Illusionen der Aufklärung“ – wie z.B. einer in sich selbst gründenden Vernunft oder eines kultur- und geschichtsunabhängigen archimedischen Referenzpunktes – eine klare Absage (ebd.: 11).

17 Vgl. zu *Metakritik* Seiler 2014: 244f. und zu *Metapragmatik* Boltanski 2010: 87-107.

Emanzipation *und* Kritik einzuschlagen? Was hindern? Wie könnte er sich anfühlen? Hierzu sollen fünf Aspekte hervorgehoben werden. (1) Die Qualität der Vergesellschaftung, d.h. die Frage, wie Freiheitsrechte gesellschaftlich vermittelt sind: ob mittelbar, als Rechtsansprüche im Sinne des humanistischen Emanzipationsmodells; oder aber unmittelbar, durch „Formen der individuellen Selbstbeschränkung“ (Honneth 2011: 227), mit denen eigenes Handeln freiwillig, gern und selbstbestimmt in Bezug auf die Freiheitsrechte anderer beschränkt wird – Formen, die der rechtlichen Vermittlung nur als Rückfallebene bedürfen. (2) Der Wandel der gesellschaftlich vermittelten Werte und Institutionen, sowie (3) der Wandel individueller Selbstverständnisse. Diese beiden Transformationsprozesse verlaufen dabei weder synchron noch notwendigerweise gleichgerichtet. Sie können im Laufe der Zeit jene Spannungen verstärken (4), die zwischen gesellschaftlichen Institutionen und individuellen Selbstverständnissen ohnehin bestehen. Spannungen, die jedoch als Quelle für Kritik und Emanzipationsprozesse zentral sind. Schließlich (5) geht es um intersubjektives Anerkennungsverhalten mit seiner Bedeutung für individuelles Handeln. Diese fünf Aspekte werden in Abbildung 1 modellhaft zusammengeführt. Die Abbildung kann in Bezug auf den normativen Gehalt der Aspekte als ein durch Werte aufgespannter Raum gelesen werden. Bevor sie im Folgenden näher erläutert wird, seien vier einschränkende Abstraktionen benannt. Zum Ersten wird Emanzipation v.a. auf der Ebene individuellen Handelns und der Auseinandersetzung mit gesellschaftlich vermittelten Institutionen verortet. So wird hier nicht näher thematisiert, dass und wie individuelle Ressourcen und Kompetenzen für eine (kritische) Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen (d.h. immer auch materiellen) Verhältnissen durch diese Verhältnisse selbst geprägt sind. Zum Zweiten wird nicht näher auf die Verschiedenartigkeit von Herrschaftsformen eingegangen. Dies ist nicht unbedeutend, da sich die Erfolgsaussichten, Belohnungen oder Sanktionen, die mit Emanzipation und Kritik einhergehen können, je nach den primär adressierten Herrschaftsformen und Handlungskontexten zumindest in ihren Effekten weitgehend unterscheiden.¹⁸ Zum Dritten wird die Vielfalt gesellschaftlicher Institutionen und ihrer Beziehungen untereinander – durch die die Verhältnisse verschiedener Herrschaftsformen qualifiziert werden können (vgl. Demirović 2008: 42ff.) – hier nicht weiter behandelt. Zum Vierten soll

18 So existenziell z.B. Coming-Out-Prozesse bezüglich sexueller respektive Geschlechts-Identität auch heute noch sein können, so zielt in liberalen Gesellschaften ihre emanzipatorische Dimension v.a. auf intersubjektive Anerkennung. Anders die Kritik der grundlegenden patriarchalen und sozioökonomischen Verhältnisse, die weder nur im Kleinen – ob subjektiv oder lokal – noch mit Aussicht auf unmittelbaren Erfolg bearbeitet werden können.

mit dem Verweis auf Anerkennungsverhältnisse nicht suggeriert werden, dass sozioökonomisch-materielle Verhältnisse bloß anders zu denken wären. Dennoch kommen auch die für materielle Veränderungen erforderlichen Kämpfe nicht ohne eines auf geteilter Anerkennung basierenden Kollektiv-Werdens aus, da sie – um im Ergebnis von Dauer sein zu können – alternative Institutionen hervorbringen müssen (vgl. Honneth/Stahl 2013). Mit diesen gewichtigen Einschränkungen ist zugleich der Anspruch des Modells eingegrenzt: Es geht nicht um eine umfassende Theorie von Emanzipation, sondern nur um das Aufzeigen von wiederkehrenden Zusammenhängen bei der Vermittlung von Werten und Handlungspraxen, sowie um sich daraus ergebende Momente, die Individuen zu Emanzipation und Kritik bewegen respektive sie daran hindern können.

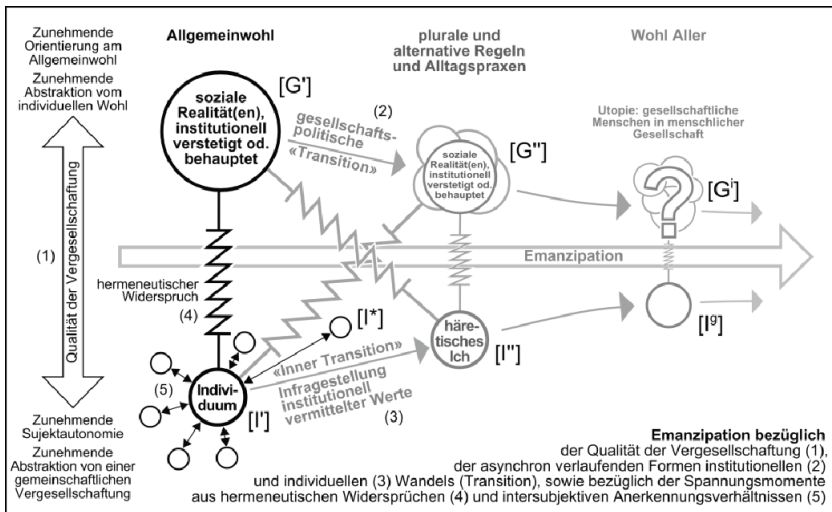


Abbildung 1: Wandel gesellschaftlich vermittelter Anerkennungsverhältnisse und individueller Selbstverständnisse in Richtung Emanzipation

Quelle: eigene Darstellung

In der Abbildung nimmt das Verhältnis zwischen *Individuum* (I^i , I^{ii} , I^g ; untere Hälfte) und den Institutionen der *Gesellschaft* (G^i , G^{ii} , G^i ; obere Hälfte) eine besondere Stellung ein. Institutionen sollen als sozial konstruierte Regeln verstanden werden, durch die soziales Verhalten erwartbar wird, und die damit soziale Realität(en) formen (vgl. Boltanski 2010: 92ff.). Sei dies, dass

etwas verstetigt wird, wie bei einer überlieferten und/oder verrechtlichten Idee – z.B. dem Gehweg als alleinigem Fortbewegungsbereich für Fußgänger*innen –, oder dass etwas schlicht so und nicht anders sein müsste, da fixe Prinzipien dahinterstehen – z.B. bei behaupteten Positionen von Staatsangestellten, denn von ihnen darf erwartet werden, dass sie stets im Sinne des Gemeinwohls handeln. Nun sind Institutionen – und damit die Vermittlungsmomente gesellschaftlichen Zusammenlebens – *stets* doppelt gefährdet (vgl. ebd.: 130ff.): Einerseits kann die Geltung der symbolisch-allgemeinen Bedeutung von Institutionen ständig in Zweifel gezogen werden – warum sollten Fußgänger*innen in ihrer Bewegungslogik an den Rand gedrängt werden, um mit Autos auch in der Stadt schnell fahren zu können? Hier wurzelt die Gefährdung der Institution in der Skepsis, ob das Gemeinwohl, mit dem die Institution legitimiert wird, (für mich) überhaupt richtig ist. Andererseits bleibt immer unklar, in wessen Namen die, die für Institutionen sprechen (denn das können Institutionen als körperlose Wesen nicht selbst) *wirklich* sprechen: kommt womöglich gar nicht das vermeintliche Allgemeinwohl zum Ausdruck, sondern bloß strategische oder schwach reflektierte emotionale Einzelinteressen der für eine Behörde Sprechenden? In diesen für Institutionen konstitutiven Spannungen sieht Boltanski einen „hermeneutischen Widerspruch“ (ebd.: 133), „der in gewisser Weise dem Kern des gemeinsamen sozialen Lebens innewohnt“ (ebd.). Zugleich sind gerade diese Spannungen mögliche Quellen von Kritik – und zwar immer dort, wo Glaube und Vertrauen an eine Institution in ihrer bisherigen Form oder aktuellen Artikulation verloren gehen (vgl. ebd.).¹⁹

Mit der Abbildung wird der zu Kritik veranlassende hermeneutische Widerspruch nun in Beziehung zu einer Emanzipationsrichtung gesetzt. Diese ist labil und ergibt sich nicht als eine historisch notwendige. Sie zielt nicht auf die gänzliche Auflösung gesellschaftlicher Institutionen, sondern auf deren qualitative Veränderung (vgl. ebd.: 148, 224): An die Stelle eines abstrahierenden Allgemeinwohls (*volonté générale*) (G^*) rückt das am individuellen Wohl orientierte Wohl Aller (*volonté de tous*) (G^1). Dies gründet seinerseits in „gesellschaftlichen Menschen“ (Meretz 2011) (I^S), und damit nicht länger in solchen mit einem atomistisch-autonomistischen Subjektverständnis (I^*). Nun wird mit Emanzipation als Prozess des Wandels – sowohl von gesellschaftlichen Institutionen als auch der subjektiven Selbstverständnisse – deutlich, dass bei individueller Infragestellung bestehender, institutionell vermittelter Behauptungen und Werte (I^* zu I^{**}) der hermeneutische Widerspruch zu bestehenden Instituti-

19 Vgl. Bourdieu Kritik am Gemeinwohl (1998; insbesondere 154ff., 211-226).

onen größer wird (I'' zu G').²⁰ Umgekehrt erleichtert das Vorhandensein von alternativen gesellschaftlichen Alltagspraxen (G'') – durch deren vergrößerte Spannung zu autonomistischen Individuen (I') – den inneren Wandel von Individuen (I' zu I'').²¹ Solange (alternative) Ideen jedoch noch nicht zu wirkmächtigen sozialen Institutionen und Praxen geronnen sind (wie G'' oder G'), sind es die intersubjektiven Anerkennungsverhältnisse, die positiv zu einer Kritik an bestehenden, institutionell vermittelten Werten beitragen können (so erleichtert I* es I', die Position I'' einzunehmen und zu vertreten).

Da das Spannungsverhältnis des hermeneutischen Widerspruchs ein spürbares, Unruhe auslösendes und das Herz treffendes ist (Boltanski 2010: 131ff.), wird deutlich, dass Emanzipationsprozesse auch schmerzhaft sein können. Gerade affektiv vermittelte Sinnesempfindungen werden als wichtig erachtet, um Institutionen als defizitär wahrzunehmen (vgl. Campello 2015: 13, 59ff., 157f.). Und dies gilt auch dort, wo bewusst getragene Verantwortung zu einer selbstnötigenden normativen Entsagung von solchen Freiheitsoptionen führt, die einst dem tradierten Emanzipationsmodell entspringen – z.B. beim Verzicht auf gesellschaftlich unverändert begünstigtes Mobilitätsverhalten wie dem Fliegen oder alltäglichem Autofahren. So kann zweierlei schmerzen: zum einen der hermeneutische Widerspruch, zum andern die erwartete oder erfahrene soziale und darin immer auch intersubjektive Sanktion im Falle des Kritisierens bestehender sozialer Realität(en). Gehen mit wiederholt-bestätigendem, intersubjektivem Anerkennungsverhalten von sich ideell nahestehenden Personen positiv empfundene „Emotionsmilieus“ (Schützeichel 2012) einher (abgebildet durch I' und ihm ideell nahestehenden Individuen), werden dementsgegen häretische Positionen (I'') durch einen Entzug von „emotionale[n] Gratifikationen“ (ebd.: 482) bestraft. Bei solch dissidentem Kritisieren gewinnt deshalb die Möglichkeit des emotionalen Kompensierens an Bedeutung. Kann ein atomistisch-autonomes Individuum (I') solch gesellschaftlichen Dissens nicht mit dem bereits Vertrauten einer eigenen, alternativen Alltagspraxis (G'') bestätigen, da es die Ideale dieser Praxis (noch) nicht selbst verkörpert, ist es aber unwahrscheinlich, dass dieses Individuum den Drang verspürt, sich einer erhöhten Spannung zwischen ideell vorweggenommenem, praktisch aber noch nicht eingelöstem Handeln (I''-

20 Der aus der Transition-Bewegung stammende Begriff „Inner Transition“ zielt auf einen umfassenden „inneren“ Wandel (psychologisch, spirituell, des Weltbildes etc.). Auch hiermit allein werden sozioökonomische Verhältnisse freilich *nicht* schon verändert.

21 Dass gewandelte gesellschaftliche Institutionen Individuen zur Anpassung ihrer Handlungspraxen verleiten, tritt auch unabhängig eines Emanzipationsgehalts auf. Wertneutral kann dies, auch für Planung, als soziale Innovation beschrieben werden (vgl. Jesen/Walther 2010).

G‘) tatsächlich auszusetzen.²² Dies verdeutlicht, wie bei Emanzipationsprozessen gerade auch individuelle Praxen und Selbstverständnisse im Sinne eines *authentischen Handelns* wesentlich für die Bereitschaft sind, eine *Kritik am Bestehenden* zu üben.

Wo kritisch-alternative und den emanzipativen Fortschritt befördernde Alltagspraxen fehlen, verbleibt Handeln angesichts der heutigen Herausforderungen (vgl. Kapitel 1) ein hoch widersprüchliches. Wenn es dennoch als ertragbar erlebt wird – was im Lichte einer emotionalen Rationalität durchaus rational sein kann (vgl. Schubert 2014) – dann dürfte dies daran liegen, dass für die Widersprüchlichkeit des Handelns kein allzu hoher Preis zu zahlen ist (Boltanski 2010: 134). Hier werden nicht nur Techniken wichtig, mit denen ein potenziell hoher Preis und mögliche negative Emotionen be- und verarbeitet werden können (Illouz 2007), sondern auch solche, die ein emotionales Störpotenzial von vornherein unterbinden. Und diese bestehen für Planung (inklusive ihrer partizipativen Legitimationsmomente) durchaus – z.B. mit dem Leitbild der Nachhaltigen Entwicklung (Schubert 2016b). Auch wenn rechtsstaatliches Verwaltungshandeln, Planung und Partizipation damit vor einer scheinbar paradoxen Aufgabe stehen – diesen Preis für die Widersprüchlichkeit des Handelns zu erhöhen, wäre ein wichtiger Baustein sowohl für das Einlösen der impliziten Ansprüche rechtsstaatlichen Handelns als auch für eine sich politisch verstehende Kritik und letztlich zur Überwindung von Herrschaft und gelingender Emanzipation. Denn nicht nur Utopien ersetzen keine Kritik (vgl. Neupert-Doppler 2015: 168). Emanzipation tut dies auch nicht.

Leisten staatliche Planung und ihre Akteur*innen hierzu nur unzureichende Beiträge – wie solche, die sich zwar auf ein vermeintliches Allgemeinwohl berufen, aber weder dessen potenzielle Verallgemeiner- und Universalisierbarkeit ausweisen, noch dessen Anschlussfähigkeit, lokal zu einem Mehr an „menschlicher Gesellschaft“ beizutragen – bleibt auf gesellschaftliche Kräfte zu hoffen, die sich sowohl der kritischen als auch der emanzipatorischen Dimension annehmen, d.h. auf Bewegungen, die Emanzipation im Sinne potenziell verallgemeinerbarer aber nicht notwendigerweise zu verallgemeinernden, alternativen Alltagspraktiken etablieren *und* die dazu beitragen, „*die Rolle der Kritik zu stärken*“ (Boltanski 2010: 215, Herv.i.O.; vgl. Bourdieu 1998: 221ff.). Bewegungen, die hierauf mit gutem Recht auch Planung und Partizipation verpflichten dürften und sollten.

22 Vgl. auch Habermas (1994: 38) zu Dissens, Beunruhigung und vertrauten Alltagspraxen.

Literatur

- Adler, Frank/Schachtschneider, Ulrich (2010): Green New Deal, Suffizienz oder Ökosozialismus? Konzepte für gesellschaftliche Wege aus der Ökokrise. München: oekom.
- Altwater, Elmar (2005): Das Ende des Kapitalismus wie wir ihn kennen. Eine radikale Kapitalismuskritik. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Apel, Karl-Otto (1973): Transformation der Philosophie, Bd. 2. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Apel, Karl-Otto (1994): Die ökologische Krise als Herausforderung für die Diskursethik. In: Böhler, D. (Hrsg.): Ethik für die Zukunft: im Diskurs mit Hans Jonas. München, Beck, S. 369-404.
- BAFU (Bundesamt für Umwelt) (Hrsg.) (2014): Entwicklungen der weltweiten Umweltauswirkungen der Schweiz. Bern.
- Benhabib, Seyla (1995): Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Blühdorn, Ingolfur (2013): Simulative Demokratie. Berlin: Suhrkamp.
- Boltanski, Luc (2010): Soziologie und Sozialkritik. Berlin: Suhrkamp.
- Bookchin, Murray (1996): Die Agonie der Stadt. Grafenau: Trotzdem-Verl.
- Bourdieu, Pierre (1998): Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Campello, Filipe (2015): Die Natur der Sittlichkeit. Grundlagen einer Theorie der Institutionen nach Hegel. Bielefeld: transcript.
- Davidoff, Paul (1965): Advocacy and Pluralism in Planning. In: Journal of the American Institute of Planners, Vol. XXXI, 4, S. 331-338. Zitiert aus: ders.: Anwaltsplanungsprinzip und Pluralismus in der Planung. In: Lauritzen, Lauritz (Hrsg.) (1972): Mehr Demokratie im Städtebau: Beiträge zur Beteiligung der Bürger an Planungsentscheidungen. Hannover: Fackelträger-Verlag Schmidt-Küster, S. 149-173.
- Demirović, Alex (2008): Zu welchem Zweck und auf welche Weise den Staat kritisieren? In: Wissel, Jens/Wöhl, Stefanie (Hrsg.): Staatstheorie vor neuen Herausforderungen. Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 24-47.
- Demirović, Alex (2010): Krise des Subjekts – Perspektiven der Handlungsfähigkeit. Fragen an die kritische Theorie des Subjekts. In: Demirović, Alex/Kaindl, Christina/Krovoza, Alfred (Hrsg.): Das Subjekt – zwischen Krise und Emanzipation. Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 147-173.
- Demirović, Alex (2013a): Multiple Krise, autoritäre Demokratie und radikaldemokratische Erneuerung. In: PROKLA Nr. 171, 43, 2, S. 193-215.
- Demirović, Alex (2013b): Kritische Gesellschaftstheorie: Analyse der Kräfteverhältnisse oder Zeitdiagnose – mit einem Seitenblick auf die Beiträge von Slavoj Žižek. In: PROKLA Nr. 172, 43, 3, S. 361-380.
- Ekardt, Felix (2004): Zukunft in Freiheit. Eine Theorie der Gerechtigkeit, der Grundrechte und der politischen Steuerung – zugleich eine Grundlegung der Nachhaltigkeit. Leipzig: Schluessig.
- Ekardt, Felix (2005): Das Prinzip Nachhaltigkeit. Generationengerechtigkeit und globale Nachhaltigkeit. München: Beck.

- Ekardt, Felix (2006): Grundlagen der Gerechtigkeit. Eine neue diskursrationale Konzeption. In: Philokles, Zeitschrift für populäre Philosophie, H15, S. 3-36.
- Ekardt, Felix (2009): Cool Down. 50 Irrtümer über unsere Klima-Zukunft. Freiburg: Herder.
- Fezer, Jesko (2013): Soft Cops und Anwaltsplanung: Planungsbeteiligung oder die Politik der Methode (1962-1973). In: Mareis, Claudia/Held, Matthias/Joost, Gesche (Hrsg.): Wer gestaltet die Gestaltung? Praxis, Theorie und Geschichte des partizipativen Designs. Bielefeld: transcript, S. 43-62.
- Foucault, Michel (1982): Raum, Wissen und Macht. In: ders. (2005): Schriften, Bd.4. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 324-341.
- Göhler, Gerhard (2012): Die affektive Dimension der Demokratie, Überlegungen zum Verhältnis von Deliberation und Symbolizität. In: Heidenreich, Felix/Schaal, Gary (Hrsg.): Politische Theorie und Emotionen. Baden-Baden: Nomos, S. 235-253.
- Gregoratto, Federica (2015): Political Power and its Pathologies: An Attempt to Reconsider Habermas' Critical Theory of Democracy. In: Constellations 22, 4, S. 533-542.
- Habermas, Jürgen (1987): Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1994): Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Häfner, Daniel (Hrsg.) (2016): Wenn Konzerne den Protest managen... Dokumentation der Tagung am 26. September 2015. <http://www.konzernprotest.de> [Zugriff: 19.3.2016]
- Harvey, David (2013): Rebellische Städte. Berlin: Suhrkamp.
- Heinz, Werner (2015): (Ohn-)Mächtige Städte in Zeiten der neoliberalen Globalisierung. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Honneth, Axel (2011): Das Recht der Freiheit. Berlin: Suhrkamp.
- Honneth, Axel/Stahl, Titus (2013): Wandel der Anerkennung. In: Honneth, Axel/Lin demann, Ophelia/Voswinkel, Stephan (Hrsg.): Strukturwandel der Anerkennung. Paradoxien sozialer Integration in der Gegenwart. Frankfurt a.M.: Campus, S. 275-300.
- Illouz, Eva (2007): Gefühle in Zeiten des Kapitalismus. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Jessen, Johann/Walther, Uwe-Jens (2010): Innovation in der Stadtplanung? In: Harth, Annette/Scheller, Gitta (Hrsg.): Soziologie in der Stadt- und Freiraumplanung. Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwiss., S. 283-295.
- Lanz, Stephan (1996): Demokratische Stadtplanung in der Postmoderne. Oldenburg: BIS-Verlag.
- Marchart, Oliver (2002): Gesellschaft ohne Grund: Laclaus politische Theorie des Post-Fundamentalismus. In: Laclau, E.: Emanzipation und Differenz. Wien/Berlin: Turia + Kant, S. 7-15.
- Marchart, Oliver (2010): Die politische Differenz. Berlin: Suhrkamp.
- Meier-Seethaler, Carola (2001): Gefühl und Urteilskraft. Ein Plädoyer für die emotionale Vernunft. München: Beck.
- Meretz, Stefan (2011): Was ist Kritische Psychologie? In: Contraste 318, Jg. H., S. 7.
- Münster, Arno (2013): Utopie – Emanzipation – Praxis: sozialphilosophische Interventionen. Berlin: Kramer.
- Neupert-Doppler, Alexander (2015): Utopie. Vom Roman zur Denkfigur. Stuttgart: Schmetterling.

- Ott, Konrad (2006): Ein neuer Stern am Firmament? In: *Philokles, Zeitschrift für populäre Philosophie*, H15, S. 41-55.
- Ott, Konrad/Döring, Ralf (2011): *Theorie und Praxis starker Nachhaltigkeit*. Marburg: Metropolis.
- PBL (Netherlands Environmental Assessment Agency) (Hrsg.) (2015): *Trends in global CO₂-emissions: 2015 Report*. Den Haag: PBL Publishers.
- Reinsch, Torsten (2015): *Kritik der Nachhaltigkeit – Die Grundlegung vernunftgemäßer Bewertungsmaßstäbe für Naturschutzkonflikte durch die transzendental-pragmatische Diskursethik – am Beispiel des Nationalparks Unteres Odertal*. Download von <http://userpage.fu-berlin.de/reinsch> [Zugriff: 19.3.2016].
- Renn, Ortwin (1996): *Kooperativer Diskurs. Kommunikation in der Umweltpolitik*. In: Selle, Klaus (Hrsg.): *Planung und Kommunikation*. Wiesbaden/Berlin: Bauverlag, S. 101-112.
- Renn, Ortwin (2002): *10 Jahre Akademie für Technikfolgenabschätzung*; http://www.tatup-journal.de/tatup022_renn02a.php [Zugriff: 19.3.2016].
- Reuter, Wolf D. (1989): *Die Macht der Planer und Architekten*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Reuter, Wolf D. (2006): *Rittel revisited: oder von der Notwendigkeit des Diskurses*. In: Selle, Klaus (Hrsg.): *Zur räumlichen Entwicklung beitragen*. Dortmund: Rohn, S. 210-224.
- Rittel, Horst W. J. (1972): *Zur Planungskrise: Systemanalyse der „ersten und zweiten Generation“*. In: ders. (1992): *Planen, Entwerfen, Design: ausgewählte Schriften zu Theorie und Methodik*. Stuttgart: Kohlhammer, S. 37-58.
- Sahler, Bernd (2014): *Was heißt Strategische Einbindung?* In: Wilk, Michael/Sahler, Bernd (Hrsg.): *Strategische Einbindung*. Lich: Ed. AV, S. 11-17.
- Schindler, Jörg/Held, Martin (2009): *Postfossile Mobilität. Wegweiser für die Zeit nach dem Peak Oil*. Bad Homburg: VAS.
- Schregel, Susanne (2013): *Gestaltung und ihre Organisation. Schlaglichter auf die Geschichte der Partizipation in den USA und Westeuropa (1960–1980)*. In: Mareis, Claudia/Held, Matthias/Joost, Gesche (Hrsg.): *Wer gestaltet die Gestaltung? Praxis, Theorie und Geschichte des partizipativen Designs*. Bielefeld: transcript, S. 43-62.
- Schubert, Axel H. (2012): *Von den Verengungsgefahren nachhaltigen Mainstreamings zum planungstheoretischen Erfordernis der Emanzipation*. In: Drilling, Matthias/Schnur, Olaf (Hrsg.): *Nachhaltige Quartiersentwicklung: Positionen, Praxisbeispiele und Perspektiven*. Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwiss., S. 69-92.
- Schubert, Axel H. (2014): *Emotionale Rationalität und Planung: Planungsansätze einer „3. Generation“*. In: *SubUrban. Zeitschrift für Kritische Stadtforschung*, 2, 1, S.71-94. <http://zeitschrift-suburban.de> [Zugriff: 19.3.2016].
- Schubert, Axel H. (2016a): *Gängige Planungsleitbilder als ungerechtfertigte Ideologien*. In: Lange, Jan/Müller, Jonas (Hrsg.): *Wie plant die Planung? Berliner Blätter 72*. Berlin: Panama [im Erscheinen].
- Schubert, Axel H. (2016b): *„Ökologische“ Leitbilder als emotionale Kulturtechnik an den Grenzen der Planbarkeit*. In: *Jahrbuch StadtRegion 2015/2016*: Leverkusen: Budrich, Barbara [im Erscheinen].
- Schützeichel, Rainer (2012): *„Structures of Feelings“ und Emotionsmilieus. Eine programmatische Forschungsskizze über den Zusammenhang von Emotionen und Sozialstruktur*. In: Schnabel, Annette/Schützeichel, Rainer (Hrsg.): *Emotionen, Sozialstruktur und Moderne*, Wiesbaden: Springer VS, S. 473-484.

- Seiler, Christoph (2014): Die Diskursethik im Spannungsfeld von Systemtheorie und Differenzphilosophie. Habermas – Luhmann – Lyotard. Wiesbaden: Springer VS.
- Spehr, Christoph/Stickler, Armin (1997): Morphing Zone. Nachhaltigkeit und postmodernes Ordnungsdenken. In: Raza, Werner/Novy, Andreas (Hrsg.): Nachhaltig reich – nachhaltig arm? Frankfurt a.M.: Brandes und Apsel, S. 12-24.
- Swyngedouw, Erik (2009): Immer Ärger mit der Natur: „Ökologie als neues Opium für's Volk“. In: PROKLA 156, 39, 3, S. 371-389.
- Welzer, Harald (2009): Klimakriege. Wofür im 21. Jahrhundert getötet wird. Frankfurt a.M.: S. Fischer.
- Wilk, Michael/Sahler, Bernd (Hrsg.) (2014): Strategische Einbindung. Lich: Ed. AV.
- Žižek, Slavoj (2009a): Auf verlorenem Posten. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Žižek, Slavoj (2009b): Ein Plädoyer für die Intoleranz. Wien: Passagen.