

## Diskursive Kommunikation und ideologische Beschränkung: die soziokulturellen Bedingungen der Möglichkeit wie der Unmöglichkeit von Diskursen bei Jürgen Habermas

Kempf, Victor

Preprint / Preprint

Diplomarbeit / master thesis

### Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Kempf, V. (2012). *Diskursive Kommunikation und ideologische Beschränkung: die soziokulturellen Bedingungen der Möglichkeit wie der Unmöglichkeit von Diskursen bei Jürgen Habermas*. Berlin. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-312234>

### Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>

### Terms of use:

This document is made available under a CC BY Licence (Attribution). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

# **Diskursive Kommunikation und ideologische Beschränkung**

-

*Die soziokulturellen Bedingungen der Möglichkeit wie der  
Unmöglichkeit von Diskursen bei Jürgen Habermas.*

\*\*\*

**Diplomarbeit**

*Institut für Soziologie der Technischen Universität Berlin (Fak. VI)  
Allgemeine Soziologie und Theorie moderner Gesellschaften*

Eingereicht am 30. Mai 2012

\*\*\*

Betreuer und Erstgutachter:

Prof. Hubert Knoblauch

Zweitgutachterin:

Dr. Regine Herbrik

\*\*\*

Victor Immanuel Kempf

12. Fachsemester

Matrikelnummer: 311670

Weserstraße 83

12059 Berlin

victor.kempf@web.de

### ***Zusammenfassung:***

Mein Anliegen ist die Herausarbeitung der soziokulturellen Bedingungen der Möglichkeit des Diskurses im habermaschen Sinne im Verhältnis zu denjenigen Bedingungen, welche diese Möglichkeit des Diskurses systematisch unterlaufen. Nachdem ich die normativ imprägnierte Bedeutung des Diskurses für Habermas' Gesellschaftstheorie sowie die Beziehung des Diskurses zum lebensweltlich situierten kommunikativen Handeln nachvollzogen habe, unternehme ich den Versuch der Rekonstruktion der soziokulturellen Verhinderungs- und Ermöglichungsbedingungen von Diskursen, wie sie Habermas selbst in den verschiedenen Passagen seines Werkes modelliert. Einen Zugang zu den Bedingungen der Unmöglichkeit von Diskursen versucht sich Habermas in den frühen 1970ern mit dem psychoanalytisch inspirierten Begriff systematisch verzerrter Kommunikation und in der *Theorie des kommunikativen Handelns* dann durch das entwicklungslogische Konzept vormoderner Verständigungsformen zu erschließen. Der Bedingung der Möglichkeit von Diskursen möchte sich Habermas über die Nachkonstruktion einer – nach Habermas – kommunikativ induzierten Rationalisierung der Lebenswelt vergewissern. Kritisch setze ich mich gegen Ende insbesondere mit den internen Schwächen der Figur einer Rationalisierung der Lebenswelt auseinander sowie mit der gleichermaßen historischen wie systematischen These, im Zuge der Herausbildung einer rationalisierten Lebenswelt in der Moderne sei die Bedingung der Möglichkeit systematisch verzerrter Kommunikation restlos aufgesprengt worden und mithin nun jede ideologiekritische Suche nach den Verhinderungsbedingungen von Diskursen innerhalb moderner Verständigungsverhältnisse überflüssig. Meine Gegenthese lautet, dass die – alleine auf Mechanismen der Ausdifferenzierung fokussierte – habermasche Rationalisierungsfigur nicht ausreicht, um das Fortbestehen systematisch verzerrter Kommunikation für die Moderne fundamental auszuschließen. Schließlich möchte ich die These entwickeln, dass die Kolonialisierung der Lebenswelt nicht alleine kommunikative Handlungssphären substituiert, sondern durch diskursverhindernde Verständigungsverhältnisse noch getragen wird.

Einleitung: Habermas' Gesellschaftstheorie und die Frage nach den Realisierungsmöglichkeiten des Diskurses. ....	5
(1) Das Werk Habermas' im Feld der Gesellschaftstheorie – eine grobe Einordnung. ....	7
(2) Der Paradigmenwechsel in der Kritischen Theorie. ....	11
(3) Die Ambivalenz kommunikativen Handelns. ....	13
(4) Fragestellung, Vorgehen und Erkenntnisinteresse der Untersuchung. ....	17
I. Der Konstitutionszusammenhang von kommunikativen Handeln und Diskurs. ....	22
(1) Die Geltungsbasis kommunikativen Handelns und ihre Überprüfung im Diskurs. ....	25
(2) Zu den Charakterisierungen des habermaschen Diskurses. ....	28
(3) Die Situierung des Diskurses im kommunikativen Handeln – Möglichkeits- und Verhinderungsbedingungen. ....	35
II. Die Verhinderung des Diskurses qua systematisch verzerrter Kommunikation. ....	38
(1) Soziale Gewalt und sprachliche Vermittlung. ....	41
(2) Die Struktur systematisch verzerrter Kommunikation – Exkommunikation und Pseudokonsens. ....	45
(3) Das Thema der systematisch verzerrten Kommunikation in der Theorie des kommunikativen Handelns. ....	54
(4) Zusammenfassung. ....	67
III. Die Ermöglichung des Diskurses im Zuge einer Rationalisierung der Lebenswelt. ....	72
(1) Rationalisierung der Lebenswelt und die Entbindung kommunikativen Handelns von eingespielter Vorgeltung. ....	76
(2) Die rationale Struktur des kommunikativen Handelns als Ursprung der Rationalisierung der Lebenswelt. ....	90
(3) Zusammenfassung. ....	97

IV. Diskussion: Systematisch verzerrte Kommunikation und Rationalisierung der Lebenswelt.  
.....101

(1) Systematische Gegenüberstellung. ....104

(2) Systematisch verzerrte Kommunikation und Kolonialisierung der Lebenswelt. ....113

Schlussbetrachtung. ....123

*Siglen*.....129

*Literatur*. ....131

## **Einleitung: Habermas' Gesellschaftstheorie und die Frage nach den Realisierungsmöglichkeiten des Diskurses.**

Anliegen der vorliegenden Untersuchung ist die Herausarbeitung der soziokulturellen Bedingungen der Möglichkeit des Diskurses im habermaschen Sinne im Verhältnis zu denjenigen Bedingungen, welche diese Möglichkeit des Diskurses systematisch unterlaufen. Diese Untersuchung läuft zusammen mit einer Rekonstruktion und Diskussion der Spannungen im Denken Jürgen Habermas': zwischen einerseits einem Vernunftoptimismus hinsichtlich einer – zumindest der prinzipiellen Möglichkeit nach – diskursiven Vergesellschaftung in der Moderne, und andererseits einer – im Frühwerk noch deutlich hervortretenden – Haltung ideologiekritischer Abklärung.

Der Diskursbegriff ist in den elaborierteren Sprachgebrauch eingesickert. In akademischen Kontexten wird in der Regel Michel Foucault damit in Verbindung gebracht. Seine genealogische Dekonstruktion des Diskurses als kontingentes Resultat des Kräftespiels empirischer Mächte, die damit einhergehende Relativierung neuzeitlicher Rationalität, negiert aber genau den Sinn, in dem die Akteure für ihr eigenes Anliegen den Begriff des Diskurses in den meisten Fällen verstanden wissen wollen. Sich etwa für den diskursiven Stil des Seminars beim Dozenten zu bedanken, wäre nicht als Lob zu verstehen, wenn damit gleichzeitig mindestens implizit auf die sozialen und symbolischen Ausschließungen verwiesen wäre, die Foucault als konstitutive Voraussetzungen jedes Diskurses systematisch angibt (vgl. Foucault 2007: 10ff). Vielmehr wird der Diskursbegriff oft im Sinne einer Klärung strittiger Fragen durch den uneingeschränkten und ungezwungenen Austausch von Argumenten mit dem Ziel verstanden, sich als gleichberechtigte Subjekte vor dem Hintergrund eines transparenten Sprachgebrauchs qua rationaler Überzeugung (wieder) ins Einvernehmen zu setzen oder wenigstens den (aktuell) unüberbrückbaren Dissens in einer konstruktiven, eben vernünftigen Weise herauszuarbeiten. So verwendet, trägt der Diskursbegriff ziemlich genau die Bedeutung, die ihm auch Jürgen Habermas, der derzeit prominenteste noch lebende Vertreter eines modernen Rationalismus (und in dieser Eigenschaft theoretischer Antipode Foucaults), gegeben hat. In der kommunikationstheoretisch gewendeten Sozialphilosophie Habermas' wird der Diskurs als der situierte Ort verstanden, an dem eine nicht instrumentell reduzierbare, kommunikative Rationalität der gesellschaftlichen Assoziationen zu sich selbst kommt<sup>1</sup>. Bei Habermas wie im aktuellen Sprachgebrauch wird der Diskurs als Medium der Zivilgesellschaft, als Forum der Reflexion, Ratio-

---

1 Vgl. VE 107ff, wo Habermas den „Sinn eines [in jeder Rede mindestens implizierten] Geltungsanspruchs“ durch den Rekurs auf seine „diskursive Einlösung“ zu explizieren versucht und damit bereits die Auszeichnung des Diskurses als die „Reflexionsform“ (MKH 110) kommunikativen Handelns vorwegnimmt. Die Modalitäten des Diskurses sind den „Präsuppositionen verständigungsorientierten Handelns“ (ebd.), welches dem kommunikativen Handeln entspricht, lediglich konzeptionell noch einmal auf seine Intentionalität abhebt, entnommen – somit folgt der Diskurs, auf den hin das kommunikative Handeln immer ausgerichtet ist, eben aus der intrinsischen Logik jener Alltagskommunikation, die in ihm auch reflektiert wird.

nalisation und Demokratisierung gesellschaftlicher Praxis begriffen. In beiden Fällen wird es als Anliegen formuliert, einen solchen Diskurs herzustellen (vgl. etwa Kurbjuweit 2011: 20f)<sup>2</sup>; das faktische Ausbleiben von Diskursen in den eben angerissenen anspruchsvollen Bestimmungen wird zum Gegenstand von Kritik. Im Anschluss an eine solche Problematisierung wäre mit Habermas zu fragen, was die konstitutiven Voraussetzungen des Diskurses sind.

Die Überschneidung von Habermas' Bestimmung des Diskurses mit der Bedeutung des aktuell mehr denn je zirkulierenden Diskursbegriffs, sowie die jeweils ähnlich eingelagerte Problematisierung, stellen einen Aspekt der Motivation dar, mich mit dem habermaschen Diskurs im Hinblick auf seine konstituierenden Strukturbedingungen zu beschäftigen. Zum anderen bewegt mich zu dieser Beschäftigung die Stellung des Diskursbegriffs in Habermas' Werk selbst. Dort scheint mir die Frage nach dem Diskurs eine zentrale Rolle zu spielen, jedoch von Habermas – wie sein gesamtes Werk – zu einseitig auf die Gleise moraltheoretischer Erörterungen verschoben worden zu sein. Die Perspektive einer kritischen, ihren empirischen Gegenstand mit den in ihm selbst präsenten normativen Erwartungen und Unterstellungen auseinandersetzen, Gesellschaftstheorie auf die – auch für die Moderne virulente und m.E. bei Habermas nicht befriedigend geklärte – Diskursproblematik tritt hinter einer normierenden Angabe des idealen Diskursverfahrens zurück<sup>3</sup>. Die Differenz von Faktizität und Geltung scheint Habermas mit dem Übergang seines Werkes zur Moraltheorie als eine soziologisch bestimmbare weitgehend aus dem Auge zu verlieren. Sie erscheint höchstens noch in der schroffen Gegenüberstellung von normativen Postulaten und unbestimmt<sup>4</sup> insuffizienter Wirklichkeit. So liegt es nahe, Hegels Vorwurf an Kant auf Habermas umzumünzen und seiner moraltheoretisch überfrachteten, empirisch unterbelichteten Gesellschaftstheorie die „Ohnmacht bloßen Sollens“ zu diagnostizieren. Habermas selbst hat bereits diesen Vorwurf abzufangen versucht (vgl. ED 9 – 48), indem er den hohen Ansprüchen seiner Diskursethik die – seiner Meinung – entsprechenden und (tendenziell) ausreichend verwirklichten gesellschaftlichen Realisierungsmöglichkeiten zuordnet und somit für die Moderne jene unbestimmte Differenz wiederum einzieht. Diese Zuordnung evoziert jedoch die Frage, ob Habermas die modernen Verständigungsverhältnisse nicht all zu sehr beschönigt und über ihre Friktionen und Partikularismen – die ihm durchaus nicht entgehen – all zu schnell hinweggeht. Ich werde Habermas' Gedankengängen zu den Realisierungsmög-

---

2 Bei Habermas zeigt sich dieses Anliegen deutlich in der Emphase, mit welcher er die Möglichkeit des Diskurses in einer rationalisierten Lebenswelt herausarbeitet. Ich werde darauf noch ausführlich zu sprechen kommen.

3 Wobei Habermas Wert darauf legt, diese Idealisierungen den der Argumentation, im Grunde schon dem kommunikativen Handeln unausweichlich beigelegten Präsuppositionen zu entnehmen (vgl. ED 132, 152)

4 Unbestimmt dahingehend, dass die sozialen Mechanismen und Strukturen, die jene Insuffizienz erzeugen, nicht angegeben werden. Durch das Postulat der Ideologiefreiheit (vgl. TKH II 292) entledigt sich Habermas für gegenwartsdiagnostische Zwecke übereilt des Konzepts systematisch verzerrter Kommunikation (bzw. lässt es lediglich auf manipulationstheoretischer Schwundstufe in seinem Programm), das – wie modifiziert auch immer – eventuell eine Bestimmbarkeit der Differenz von Faktizität und Geltung hätte erzeugen können.

lichkeiten des Diskurses, die auf den Begriff einer rationalisierten Lebenswelt abzielen (vgl. TKH I 102ff, TKH II 118ff), im einzelnen nachgehen. Dabei will ich zeigen, wie sich dieser Begriff voreilig gegen die den modernen Verständigungsformen immanenten Reflexionsblockaden, sozialen und semantischen Beschränkungen der Kommunikation, verschließt, indem er solche Verzerrungen systematisch ausschließt und dadurch zu Idealisierungen kommt, die ideologiekritisch wieder aufzubrechen wären. In der Summe ist es der postulierende Zug, die Überwindung dieses Zuges durch ein zu optimistisch gezeichnetes Bild der modernen Gesellschaft und das damit einhergehenden Fehlen eines zureichend kritischen, d.h. das Kritikable einfangenden, Begriffs der modernen Vergesellschaftungsformen<sup>5</sup>, die m.E. Habermas' eigentümlich abgeschlagene Stellung im Feld der soziologischen Gesellschaftstheorie ausmachen.

(1) *Das Werk Habermas' im Feld der Gesellschaftstheorie – eine grobe Einordnung:* Das Werk Habermas' hat einerseits den respektablen Status eines mächtigen gesellschaftstheoretischen Großentwurfs. Es gehört zum Kanon der neueren theoretischen Klassiker der Soziologie. Habermas vermochte die Erbschaft der älteren Kritischen Theorie geschickt anzutreten und jene Denktradition, auf Grund nicht unwesentlicher theoretischer Wendungen, versöhnlich in den akademischen Theoriekorpus einmünden zu lassen. Nicht zuletzt diese Leistung sichert Habermas auch dreißig Jahre nach Erscheinen seines Hauptwerkes, der *Theorie des kommunikativen Handelns*, noch eine herausragende Stellung im Verweisungszusammenhang der disziplinären Soziologie. Andererseits scheint mit der Kultivierung als neuerer Klassiker paradoxerweise gleichzeitig die Tendenz seiner zuneh-

---

5 Ganz so eindeutig liegt die Sache indes nicht. Habermas' Zeitdiagnose ist keineswegs eine einzige Affirmation des Moderne. Vielmehr hat er selbst sich bereits als Kritiker seiner Gegenwart hervorgetan und konnte dabei auch aus seiner theoretischen Arbeit heraus argumentieren. Wie ich aber noch hoffe zeigen zu können, verdankt sich seine Kritik – die unter dem Stichwort einer (systemischen) „Kolonialisierung der Lebenswelt“ zusammenläuft (vgl. TKH II 470ff) – selbst erst einer m.E. unhaltbaren Idealisierung kommunikativ strukturierter Alltagspraxen unter modernen Vorzeichen (Die Auszeichnung „kommunikativ strukturiert[]“ meint hier insgesamt sprachliche Strukturierung der Handlungskoordination, genauer: durch kommunikatives Handeln vollzogene Strukturierung und ist von den entsprechlichten Mechanismen der systemischen Kommunikationsmedien zu unterscheiden (vgl. ebd. 457)). Sein kritischer Begriff der aktuellen gesellschaftlichen Verfasstheit hat eine kommunikations- und entwicklungstheoretische Grundlage, in der die postulierende Normativität der Gesellschaftstheorie mit dem – nach Habermas – historisch grundsätzlich entfalteten Vernunftpotential faktischer gesellschaftlicher Praxis letztlich identifiziert wird. Die kritikable Kolonialisierung der Lebenswelt ist damit ein Phänomen, das die bereits rationalisierte Lebenswelt als Ort der kommunikativ strukturierten, dadurch reflexiven Alltagspraxis (aber auch der Expertenkulturen, der Institutionen und Öffentlichkeiten) entweltlicht, sie bedroht und ihr damit aber auch rein äußerlich bleibt: sie wird von außen gleichsam ausgehebelt, trägt nicht selbst zu den von Habermas herausgestellten gesellschaftlichen Pathologien im Spätkapitalismus bei. Höchstens kann sie den verdinglichenden Pathologien auf Grund einer „kulturellen Verarmung“ (TKH II 483) nichts entgegensetzen. Immer ist es ein Mangel der symbolischen Reproduktion der Lebenswelt, der erklären soll, weshalb sie den Kolonialisierungstendenzen mitunter so widerstandslos erliegt; nie aber betrachtet Habermas ihre genuinen Leistungen, ihre kulturellen Formen und Inhalte, normativen Strukturen oder identitären Figuren, die den Prozess einer Kolonialisierung der Lebenswelt – so meine These – erst möglich machen. Wenn Habermas doch die lebensweltlichen Konstruktionen einer solchen Ermöglichung benennt – wie den für die Loyalitätsbeschaffung durch systemkonforme Entschädigung unentbehrlichen „Besitzindividualismus“ (RHM 323) – macht er sie nicht als solche lebensweltlichen Konstruktionen deutlich.

menden Bedeutungslosigkeit für die gegenwärtige Soziologie parallel zu laufen. Zirkulierte die *Theorie des kommunikativen Handelns* in den ersten Jahren nach ihrem Erscheinen noch relativ rege durch die theoretischen Debatten (vgl. Honneth/Joas [Hg] 1986; Danielzyk/Volz [Hg] 1986), verläuft sich ein gesellschaftstheoretisches Interesse an Habermas' Werk danach beinahe gänzlich. Die Applikation seiner Theorie in der empirischen Sozialforschung hat zudem nie wirklich stattgefunden. Habermas' Werk wurde überwiegend zur staubigen Pflichtlektüre konserviert, deren Gehalt alleine ideengeschichtlich von Interesse, ansonsten aber wegen seiner unhaltbaren Idealisierungen nicht recht für eine aktuelle Entwicklung in der Soziologie fruchtbar zu machen sei. So wundert es nicht, dass Robin Celikates und Arnd Pollmann – in ihrer Zugehörigkeit zur jüngsten Generation der Frankfurter Schule – zum 25. Jubiläum der *Theorie des kommunikativen Handelns* die „Gegenwart eines Paradigmenwechsels“, die fortsetzungswürdigen „Baustellen der Vernunft“, die Habermas vorerst unabgeschlossen hinterlassen hat, in Erinnerung rufen müssen (Celikates / Pollmann 2006).

Habermas eilt, spätestens seit Erscheinen seiner *Theorie des kommunikativen Handelns*, der Ruf eines überzogenen, empirisch nicht haltbaren Rationalismus voraus. Sein Wirken in der Moraltheorie hat diesen Ruf zusätzlich verstärkt. Er gilt gemeinhin als letzter Adept der modernen „grand narration“ (Lyotard 2006 [1979]), womit sein Denken unter postmodernen Prämissen hoffnungslos anachronistisch erscheinen muss. Niklas Luhmann hatte zeitlebens Habermas wegen einer Unterbreitung ungerechtfertigter Vernunftsuggestionen kritisiert. In seiner Entgegnung auf Habermas' Kritik an seinem systemtheoretischen Ansatz mahnt er – neben einer Versachlichung und Entpolitisierung der Diskussion (vgl. Luhmann 1971: 348ff) – gegen seinen jüngeren Opponenten einen „breiteren, weniger rationalistischen Begriff von Intersubjektivität“ an, „in dem die Begründungsfrage als ein Moment unter anderen aufgeht“ (ebd. 321). Nach ihm muss die „Intersubjektivität abstrakter, sozusagen begründungsfrei begriffen werden“, denn die „sinnhafte Konstitution von Welt im menschlichen Zusammenleben hängt nicht von der Begründung von Geltungsansprüchen des Handelns ab, vielmehr umgekehrt die Begründbarkeit, ja die Frage nach und das Interesse an Begründung von der intersubjektiven Weltkonstitution“ (ebd.). Dieser, nicht ohne weiteres von der Hand zu weisende, Kontextualismus ist konsequenter Ausdruck der luhmannschen Kritik an der alteuropäischen Vernunfttradition, welche sich bei ihm schon 1971 zur Verabschiedung der Vernunft generell verdichtet (vgl. ebd. 401). Habermas, der dieser alteuropäischen Tradition verhaftet bleibt, sie sogar noch beschwört, sei nach Luhmann dazu verdonnert auf die Realisierung seiner eigens attestierten Vernunftmöglichkeit zu warten (vgl. Luhmann 1998: 1148)<sup>6</sup>.

---

6 Aus Luhmanns postmoderner Perspektive ist insbesondere auch der habermasche Diskursbegriff unhaltbar. Dem Blick der Systemtheorie erscheint der Diskurs als ein System, welchem die Funktion der Umweltbewältigung qua Reduktion von Komplexität zukommt. Wenn man nun „Diskussionen [Luhmanns gleichbedeutender (vgl. Luhmann

Während Habermas seine Gesellschaftstheorie im Verlaufe ihrer Entwicklung mit der Systemtheorie teilweise zu moderieren vermochte<sup>7</sup>, ist er auf der anderen Seite des politisch-theoretischen Spektrums, aus Perspektive der älteren Kritischen Theorie, mitunter scharf in Kritik geraten. So hat erst jüngst Frank Buhren, im Grunde ähnlich wie Luhmann, jedoch ohne den naturalistischen Duktus der Notwendigkeit<sup>8</sup>, Habermas für seine Idealisierung der Intersubjektivität kommunikativen Handelns kritisiert (vgl. Buhren 2009). Gegen eine solche Idealisierung pocht Buhren auf die konzeptionelle Rückbeziehung der Sphäre sprachlicher

---

1971: 316) Begriff für Diskurse] als ausdifferenzierte, aus besonderen Anlässen mit besonderen Merkmalen gebildete Sozialsysteme“ beobachtet, „dann lassen sich die mit Diskursen verbundenen Erwartungsvorstellungen kritisch nachkonstruieren, zugleich aber auch die realen Leistungsbeschränkungen deutlicher herausarbeiten, die mit der Wahl der Systemart verbunden sind und die nicht durch 'idealisierende Annahmen', sondern nur durch Wahl anderer Systemarten, etwa Organisation, umgangen werden können“ (Luhmann 1971: 328f). Aus dieser Sicht müssen die rationalistischen Implikationen des Diskurses als „höherstufige Intersubjektivität“ (ED 113), als unparteiische Instanz einer empirisch bereinigten Vernunft schwinden. Der Diskurs wird, wie der Wahrheitsbegriff, von Luhmann in die pragmatische Dimension der, wenn nicht direkten, so doch mittelbaren, Umweltbewältigung eingezogen, womit seine Ansprüche ernüchtert relativiert werden. Was dem Diskurs als seine Leistungsfähigkeit eigen ist, müsse durch sachliche, soziale und zeitliche Beschränkungen erst hergestellt werden – und das tangiert unausweichlich all die Idealisierungen, die Habermas dem Diskurs zukommen lässt (vgl. Luhmann 1971: 328ff). Aus systemtheoretischer Perspektive vermag man den habermaschen Diskursbegriff zu kritisieren – und diese Kritik mag ihre Berechtigung besitzen –, sie eignet sich aber nicht zu seiner konstruktiven Weiterentwicklung, insofern sie seine Intentionen schon grundbegrifflich ausschließen muss. So ist auch Manfred Füllsacks Versuch, Diskursbegriff und Systemtheorie aneinander anzunähern (Füllsack 1998) eher als durchwachsen zu beurteilen: seine Modellierung des Diskurses als „Beobachtung zweiter Ordnung“ mit dem für diese geradezu konstitutiven „blinden Fleck“ überträgt den Diskursbegriff nur mit dem radikalen Verlust seiner habermaschen Bedeutung in die Terminologie der Systemtheorie. Dieser Verlust wird auch nicht dadurch aufgehalten, dass Luhmann für seine eigene „Beobachtung zweiter Ordnung“ das relativierende Gewicht des „blinden Flecks“ neutralisieren muss, mithin unbedingte Wahrheitsgeltung beansprucht. Die Tatsache, dass Luhmann, wie andere postmoderne Theoretiker (bspw. Foucault), sich in performative Selbstwidersprüche notwendig verwickeln muss, macht seine Terminologie ja gerade so problematisch und ihre Applikation auf den Diskurs wenig gewinnbringend.

7 Im Verlaufe der habermaschen Theorieentwicklung hat sich seine starke Opposition zur Systemtheorie deutlich gemildert. In *Rekonstruktionen des Historischen Materialismus, Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* und dann endgültig in der *Theorie des kommunikativen Handelns* unternimmt Habermas den Versuch, systemtheoretische Modellvorstellungen, höchst partiell und grundbegrifflich relativiert, in seinen Entwurf mit aufzunehmen. Er übernimmt die luhmannsche Position, nach der sich die hochkomplexe moderne Gesellschaft alleine über ausdifferenzierte, durch entsprachlichte Kommunikationsmedien abgeschlossene und funktional spezifizierte Teilsysteme reproduzieren kann. Eine solche Notwendigkeit (funktional differenzierter) systemischer Reproduktion will Habermas freilich nur auf die Sphären der materiellen Reproduktion der Lebenswelt, auf Wirtschaft und Politik (als Administration), beschränkt verstanden haben. Jene – für Habermas an sich unproblematische – Ausdifferenzierungen von Systemrationalitäten gründen nämlich, seinem zweistufigen Gesellschaftskonzept zufolge (vgl. schon HL 164; TKH II 179ff), auf dem Rationalitätspotential moderner Lebenswelten, an dessen Basisinstitutionen (Recht), Motivations- und Konsensstrukturen sie bei aller Eigenlogik rückgebunden bleiben (vgl. ebd. 259, 266f). Ihre Autonomie ist somit eine relative: sie können sich prinzipiell nicht restlos von den (stets der Revision ausgesetzten) Resultaten lebensweltlich situierter kollektiver Meinungs- und Willensbildung ablösen. Diese Einbettung ausdifferenzierter Funktionssysteme in die Strukturen lebensweltlicher Intersubjektivität macht einen zentralen Gegensatz zur luhmannschen Vorstellung aus, nach der der modernen Gesellschaft jedes Primat, jeder allumfassend integrierende Horizont verlustigt gegangen sei und womit sie sich vollkommen in die – wenn auch strukturell gekoppelte – Pluralität ihrer Funktionssysteme auflöse. Andererseits weicht Habermas diesen Gegensatz zu Luhmann im Zusammenhang seiner Zeitdiagnose wieder auf, wenn er von verselbstständigten, wildgewordenen Systemen spricht, die von außen ihre Imperative so weit auf das Innere der Lebenswelt ausdehnen würden, dass sie nun – und hier beginnt für Habermas das Problem einer Kolonialisierung der Lebenswelt – auch die, für die Sozialintegration unverzichtbaren, Modalitäten der symbolischen Reproduktion der Lebenswelt weitflächig zu substituieren drohen (vgl. ebd. 522).

8 Ein Duktus der Notwendigkeit schwingt bei Luhmanns Kritik an Habermas (1971) insofern mit, als er die Veranstaltung des Diskurses an die (technischen) Bedingungen der Selbsterhaltung von Systemen assimiliert und damit dessen überschießende Ansprüche auf eine komprehensiv Vernunft entsprechend zur Disposition gestellt sieht. Vgl.

Vermittlung auf die 'falsche' Totalität einer durch strukturell asymmetrische Herrschaftsbeziehungen charakterisierten gesellschaftlichen Gesamtordnung (vgl. ebd. 79f). Die Lebenswelt könne nicht als herrschaftsfreies Refugium gegenüber verdinglichten und verdinglichenden Systemen überhöht werden, sondern sei durch ihre durch und durch gehenden Vermittlung mit gesellschaftlicher Herrschaft immer schon korrumpiert (vgl. ebd. 90). Ferner beklagt Buhren die systemtheoretische Modellierung ökonomischer und politischer Zwangszusammenhänge, die, diese naturalisierend, deren theoretischer und gesellschaftlicher Kritik fundamental entgegenstehe (ebd. 96ff)<sup>9</sup>. Ähnlich erhebt bereits 1982 Stefan Breuer gegenüber Habermas den „Vorwurf der Affirmation“ eines gesellschaftlichen Rationalisierungsprozesses. Dessen Struktur stehe aber inhärent mit der realen historischen Dialektik von Partikularität und Universalität, Herrschaft und Freiheit in Verbindung, was Habermas auf Grund seiner gereinigten kommunikationstheoretischen Grundkategorien entgehe. Seine Kritik könne sich so „immer nur auf die Übertreibungen, niemals auf die Struktur des Modernisierungsprozesses bezieh[en]“ und bleibe somit verkürzt (Breuer 1982: 146)<sup>10</sup>.

Diese beiden eben angerissenen, in der marxistischen, über maßgeblich durch Horkheimer und Adorno undogmatisch fortgesetzten, Traditionslinie stehenden Kritiken an Habermas treffen sich mit der Kritik Luhmanns im Vorwurf eines idealistischen Rationalismus. Anders als bei Luhmann erscheint aus der Perspektive der älteren Kritischen Theorie jener Rationalismus jedoch nicht deshalb idealistisch, weil er der Konstitution der Gesellschaft als selbsterhaltendes System nicht gerecht würde – eine solche systemtheoretische Konstruktion des soziologischen Gegenstandes erscheint aus Perspektive der Kritischen Theorie als Ausdruck eines verklärenden Biologismus, welcher, wenn überhaupt, Rationalität nur als technische Fähigkeit zum Survival berücksichtigt –, sondern viel mehr insofern er die Perpetuierung sozial asymmetrischer Herrschaft im Gang der gesellschaftlichen Rationalisierung, somit deren partikuläre Einschränkung unter den Zwängen und Verknappungen einer zweiten Natur, systematisch verkennt. Somit scheint das Werk Habermas' für das von Horkheimer einst inaugurierte Vorhaben einer kritischen Gesellschaftstheorie unbrauchbar:

---

dazu auch Fußnote 6.

- 9 Sicher bedürften diese, wie die anderen hier aufgeführten, Kritiken einer ausgiebigen Besprechung. Gerade Buhrens Abhandlung verdankt ihre dezidierte Position auch einer regelrechten Akkumulation von Missverständnissen. Da es mir in meiner Arbeit weniger um die Rezeption des habermaschen Werkes insgesamt geht, als um die detaillierte Auseinandersetzung mit nur einer, wenn auch zentralen, habermaschen Problematik (nämlich den Ermöglichungs- und Verhinderungsbedingungen des Diskurses), will ich die Kritiken hier nur zur einführenden, ex negativo erfolgenden, Verortung der Gesellschaftstheorie Habermas' in den verschiedenen Debatten heranziehen. Zu den detaillierteren Aspekten meiner Fragestellung, zu den verschiedenen theoretischen Konstruktionen, die mit der Diskursproblematik bei Habermas unauflöslich verwoben sind, werde ich freilich die von verschiedener Seite erhobenen Einwände sorgfältiger unter die Lupe nehmen.
- 10 Denn „[a]lles, was die Kritische Theorie in wie auch immer problematischer Form an Einsichten in den Gewaltcharakter der Modernisierung zutage gefördert hat, alles, was auch in den letzten Jahren von Autoren wie Foucault über die innere Beziehung von Diskursivität und Macht [...] herausgearbeitet wurde, hat in der Theorie des kommunikativen Handelns keine Spuren hinterlassen“ (ebd.)

es verkenne eben die „Dialektik der Aufklärung“, bzw. verflache sie vielmehr zur Paradoxie, nach der der geschichtliche Fortgang der Vernunft erst auf dem Höhepunkt seiner Entfaltung von seinen außer Kontrolle geratenen Nebenfolgen heimgesucht wird. Für den Stand der Theorieentwicklung im Hauptwerk von Habermas teile ich im Großen und Ganzen diese schwerwiegende Kritik. Unproduktiv scheint mir aber, für diese Entwicklung der Theorie den kommunikationstheoretischen Paradigmenwechsel insgesamt verantwortlich zu machen (wie etwa Buhren 2009: 7ff) und sich mit seinem kritischen Anliegen in die Gefilde des adornoschen Totalitätsdenken zurückzuziehen. Zum einen besitzt (auch) m.E. jener Paradigmenwechsel gerade in Auseinandersetzung mit der älteren Kritischen Theorie seine Berechtigung; zum anderen meine ich, argumentieren zu können, dass dieser Paradigmenwechsel hin zur Kommunikation nicht zwangsläufig zu ihrer Idealisierung führen muss. Beim jungen Habermas ist der Paradigmenwechsel vielmehr noch mit einer ideologiekritischen Denkbewegung kombiniert, die gerade als Gegenmittel zu dieser Idealisierung zu verwenden wäre. Doch worin besteht der Paradigmenwechsel? Ich möchte auf diesen eingehen, um noch einmal seine Berechtigung herauszustellen.

(2) *Der Paradigmenwechsel in der Kritischen Theorie*: Das Anliegen des habermaschen Paradigmenwechsels liegt darin, die Aporie des philosophischen Diskurses der Moderne im allgemeinen und der Vernunftkritik der älteren Kritischen Theorie (Horkheimers und Adornos *Dialektik der Aufklärung*) im besonderen, durch die Rekonstruktion eines Konzepts der kommunikativen Vernunft aus den Modalitäten einer gewissen Form sozialen Handelns: dem kommunikativen Handeln, zu überwinden. Die *Dialektik der Aufklärung* (1944) ist für Habermas aus folgendem Grund aporetisch: „Die Kritik der instrumentellen Vernunft, die den Bedingungen der Subjektphilosophie verhaftet bleibt, denunziert als Makel, was sie in ihrer Makelhaftigkeit nicht erklären kann, weil ihr für die Integrität dessen, was durch instrumentelle Vernunft zerstört wird, eine hinreichend geschmeidige Begrifflichkeit fehlt“ (TKH I 522). Das Problem, das Horkheimer und Adorno haben, liegt in ihrem Vernunftbegriff: wenn nämlich, wie ihre Diagnose besagt, alle Vernünftigkeit sich auf die im Resultat selbstdestruktive Steigerung des subjektiven Vermögens zur Selbsterhaltung kapriziert, wenn dieser Zwang zur blinden Selbsterhaltung letztlich restlos die gesellschaftliche Totalität in all ihren Dimensionen auskleidet, ihre Vermittlungslogik bestimmt, wenn schließlich noch diese Totalität der Selbsterhaltung sich bereits seit der Urgeschichte der Subjektivität unerbittlich aufspreizt und seitdem in ihrer Gewalt nicht nachgelassen, sondern nur gesteigert hat, stellt sich zum einen die Frage, wie Horkheimer und Adorno das soziale Gefüge, dessen Verhinderung, Unterjochung und Vernichtung sie doch beklagen, überhaupt grundbegrifflich noch fassen wollen; zum anderen ist frag-

lich, welche Art von Vernunft sie für ihre Kritik der instrumentellen Vernunft in Anspruch nehmen wollen. Was wäre der gesellschaftliche Ort ihrer Kritik und deren Vernünftigkeit? Horkheimer und Adorno, so Habermas zu recht, können auf diese Frage letztlich keine Antwort geben, da sie den Grundbegriffen der Subjektphilosophie verhaftet bleiben, in welcher sowohl Handeln und Denken, als auch ihre Rationalität, nach dem Subjekt-Objekt-Schema, nach der Bearbeitung der Natur und ihrer monadisch isolierten Erkenntnis, nur gedacht werden können (vgl. TKH I 518ff).

In die Kritische Theorie sind die Aporien der Subjektphilosophie durch die „implizit reduktionistische Tendenz im marxischen Praxisbegriff“ (Wellmer 1977: 467), seine kategoriale Engführung auf Arbeit (vgl. ebd. 466), eingewandert. Unter der Kategorie der Arbeit wollte Marx auch noch die Tendenz einer emanzipierenden Kraft fassen. Die darin aufbewahrten Hoffnung auf die sprengende Kraft der fortschreitenden Produktivkraftentwicklung mussten Horkheimer und Adorno bereits resigniert aufgeben, haben es dabei jedoch verpasst, diejenige grundbegriffliche Erweiterung vorzunehmen, die es ihnen erlaubt hätte, emanzipative Praxis, und sei es alleine die ihrer eigenen Kritik, wieder einfangen zu können. Erst Habermas vollzieht die Erweiterung des Praxisbegriffs – und genau darin liegt sein Paradigmenwechsel – indem er davon aus geht, „daß die Reproduktion des gesellschaftlichen Lebens nicht nur an die Bedingungen der kognitiv-instrumentellen Auseinandersetzung (einzelner oder kooperativ vereinigter Subjekte) mit der äußeren Natur und nicht nur an die Bedingungen der kognitiv-strategischen Auseinandersetzung von Individuen und Gruppen miteinander geknüpft ist [...] [,sondern] daß Vergesellschaftung ebensowohl unter Bedingungen der Intersubjektivität der Verständigung von Interaktionsteilnehmern steht [...]“ (TKH I 526).

Diese „Intersubjektivität der Verständigung“ ist einerseits als Mechanismus der Handlungskoordination qua reziproker Anerkennung der Subjekte in den Geltungsansprüchen ihrer Äußerungen irreduzibel. Die gesellschaftliche Reproduktion verläuft notwendig auch, neben ihrem Vollzug durch die Verkettung strategischen Handelns, auf der Schiene des auf Konsens hin angelegten kommunikativen Handelns. Dies ist die erste wichtige Einsicht des habermaschen Paradigmenwechsels. Weiterhin glaubt Habermas, im kommunikativen Handeln der Subjekte miteinander eine Dimension gesellschaftlicher Reproduktion ausfindig gemacht zu haben, die einer nicht instrumentell auflösbaren Rationalisierbarkeit unterliegt: auf den Reproduktionspfaden kommunikativen Handelns könne sich eine kommunikative Vernunft Bahn brechen, die in ihm immer schon latent angelegt sei und die sich nicht am Erfolg eines Subjekts in der Naturbeherrschung, sondern an der argumentativen Überzeugung der Subjekte untereinander bemisst (vgl. TKH I 525). Durch diese Verortung einer kommunikativen Vernunft in der Sphäre kommunikativen Handelns beabsichtigt Habermas gleichzeitig die Möglichkeit einer Kritischen Theorie einer prinzipiellen Verfasstheit des gesellschaftlichen Reproduktionszusammenhangs zu entnehmen und zudem dieser prinzipiellen

Verfasstheit die normativen Maßstäbe gesellschaftlicher Kritik – vollständig reziproke Intersubjektivität, Kritisierbarkeit und diskursive Einlösbarkeit von Geltungsansprüchen – abzuschauen ( vgl. TKH II 583f).

So weit zu Habermas' kommunikationstheoretischen Paradigmenwechsel. Er ist m.E. deshalb als Fortschritt gegenüber dem grundbegrifflichen Korsett der älteren Kritischen Theorie anzusehen, da erst durch die Einsicht in die Intersubjektivität der Verständigung die Reproduktion eines gesellschaftlichen Herrschaftszusammenhang verständlich wird: als Ansammlung isoliert und egoistisch ihre gegeneinander konkurrierenden Selbsterhaltungsinteressen verfolgenden Subjekte müsste die 'schlechte gesellschaftliche Totalität' spätestens mittelfristig auseinanderfliegen. Der Aspekt der notwendigen normativen Integration von Gesellschaft ist freilich auch Horkheimer und Adorno nicht entgangen<sup>11</sup>, wird aber erst mit dem Paradigmenwechsel grundbegrifflich zugänglich. Außerdem nötigt der Paradigmenwechsel nicht selbst schon zu jenen Idealisierungen, welche Habermas' in der *Theorie des kommunikativen Handelns* gleichwohl vornimmt: die prinzipielle Existenz einer nicht-instrumentellen, eben diskursiven Rationalisierbarkeit kommunikativen Handelns ist ja nicht gleichbedeutend mit einer soziohistorischen Verwirklichung kommunikativer Vernunft. Erst durch eine Entwicklungstheorie, wider Willen als teleologische Geschichtsphilosophie durchgeführt, kommt Habermas zu einer Vernunftauszeichnung der gegenwärtigen Gesellschaft, zur Behauptung einer Verwirklichung der kommunikativen Vernunft in der Moderne und damit zu all den Affirmationen und Idealismen, die ihm seine Kritiker so beharrlich vorhalten. Habermas, der der kommunikativen und lebensweltlichen Struktur seines Gegenstandes die Normativität seiner Theorie entnimmt, verabschiedet sich erst im Hauptwerk von dem Unterfangen, aus dieser Struktur gleichzeitig noch diejenigen Mechanismen herauszuarbeiten, welche die Erfüllung der im kommunikativen Handeln immer schon als verwirklicht unterstellten Ansprüche auf Reflexivität und Mutualität, Kritisier- und Einlösbarkeit des geltungsgeladenen kommunikativen Handelns (unmerklich) verhindern können – was sich gebündelt im systematischen Ausbleiben von Diskursen zeitigt. Erst im Übergang zur *Theorie des kommunikativen Handelns* entgeht Habermas die Ambivalenz kommunikativen Handelns, der Umstand also, dass dieses den Übergang zu seiner eigenen Reflexionsform eben auch von innen heraus zu versperren in der Lage ist.

(3) *Die Ambivalenz kommunikativen Handelns*: Beim jungen Habermas ist dagegen ein Sinn für die Ambivalenz kommunikativen Handelns noch vorhanden. Diesem wird zwar schon in den Früh-

---

11 Jedoch konzipiert die ältere Kritische Theorie normative Sozialintegration bzw. Kultur nur als kulturellen Apparat, welcher, letztlich ökonomisch determiniert, auf die Triebstrukturen der Subjekte durchgreift, ohne dabei eine Eigenlogik zu entfalten (vgl. Honneth 1989: 37f)

schriften die Potentialität der soziohistorischen Verkörperung einer kommunikativen Vernunft zugeschrieben. Mit Blick auf die bisherige Geschichte erscheint für Habermas das kommunikative Handeln aber noch eher nüchtern als gesellschaftlicher Reproduktionsmechanismus, welcher gegenüber emanzipativen Belangen entweder faktisch indifferent, oder allenfalls selektiv bleibt bzw. diesen gegenüber nur zum ideologischen Schein sich als ihr Medium gibt. In *Arbeit und Interaktion. Bemerkung zu Hegels Jenenser 'Philosophie des Geistes'* (TWI 9ff) führt Habermas das kommunikative Handeln (damals noch unter der Bezeichnung Interaktion) als Medium einer Aufhebungspraxis ein, welche er – entsprechend seiner damaligen intellektuellen und politischen Positionierung –, wenn nicht gänzlich in linkshegelianische Deutungshorizonte einzieht, so gegenüber solchen doch noch deutlich anschlussfähig hält.

Die ihm Kampf um Anerkennung durchlaufene „Dialektik der Sittlichkeit“ wird von Hegel als „Unterdrückung und Wiederherstellung der Dialogsituation als des sittlichen Verhältnisses“ (ebd. 17) rekonstruiert. Der Kampf zwischen alleine auf ihre je eigenen Bedürfnisnaturen fixierten Gegenspielern führt in das Dilemma einseitiger, den Unterlegenen dehumanisierenden Unterwerfung, das alleine durch die (Wieder-)Herstellung der „Zwanglosigkeit des dialogischen Sich-Erkennens-im-Anderen“ (ebd.), also in der für das jeweilige Subjekt unverzichtbaren Intersubjektivität wechselseitiger Anerkennung aufgelöst werden kann: Ego muss erst Alter als Subjekt anerkennen, um von diesem selbst als Subjekt anerkannt werden zu können (vgl. ebd. 19). Außerdem wird der antagonistischen Konstellation erst mit ihrer Überführung in ein Verhältnis intersubjektiver Anerkennung die nagende Brisanz einer gewaltsamen Konfrontation genommen. Diese Dialektik der Sittlichkeit kulminiert für Hegel freilich noch in das selbst nicht länger dialektische Resultat der Dialektik, in der Aufhebung der antagonistischen Konstellation durch die versöhnte Intersubjektivität sittlich-reziproker Verhältnisse (vgl. ebd. 17). Hegel hatte die seinerzeit erst errungenen Institutionen des bürgerlichen Rechts vor Augen, die ihm als Ausdruck der Moderation der ohne sie sonst unversöhnlich aufeinander prallenden (ökonomischen) Interessen erschienen (vgl. ebd. 33). Habermas begreift nun solche normativen Ordnungen als sedimentierte Strukturen kommunikativen Handelns (vgl. ebd. 35). Was in der bürgerlichen Rechtsnorm statisch zusammengezogen ist, ist seinerseits Ausdruck einer im kommunikativen Handeln sich ereignenden (, die Verhältnisse gesellschaftlicher Arbeit vermittelnden,) Reziprozität – ein Ausdruck, der gegenüber dem, was er ausdrückt, nicht alleine abbildenden Charakter hat, sondern obligatorisch darauf zurückwirkt.

Anders als Hegel betrachtet aber Habermas die im bürgerlichen Recht institutionalisierte Reziprozität noch als unvollendet (vgl. ebd. 46). Sein Blick auf die moderne Gesellschaft ist im Frühwerk noch maßgeblich durch den Marxismus beeinflusst: die Aufhebung des Kampfes um Anerkennung bleibt unter kapitalistischen Rahmenbedingungen bürgerliche Ideologie; anders als die „insti-

tutionellen Rahmen“ (ebd. 63) und die sie semantisch auskleidenden Identitätsfiguren vorspiegeln, ist in der kapitalistischen Gesellschaft die eine der anderen Klasse unterworfen, in einem Verhältnis von Abhängigkeit und Ausbeutung befindlich (vgl. EI 70, 73ff, 81ff ). Habermas erkennt den für die gesellschaftliche Reproduktion der Gattung notwendigen Mechanismus der Aufhebung antagonistischer Konstellationen, der Herstellung sittlicher Identität im Rahmen normativer Ordnungen<sup>12</sup> sowie dessen Vollzugspraxis im kommunikativen Handeln, ohne aber, wie Hegel, die synthetischen Figuren und die Prozesse ihrer dialogischen Vermittlung umstandslos für das zu nehmen, als was sie sich geben. Die Parität in den intersubjektiven Beziehungen kann (wie im Fall der bürgerlichen Gesellschaft) eine nur vermeintliche sein und in dieser Scheinhaftigkeit (sowie im Verbund mit strukturellen Restriktionen der Kommunikation) lediglich dazu dienen, die fortwährende Asymmetrie des sozialen Gefüges zu verdecken (vgl. ebd.). Kommunikatives Handeln, noch nicht zu sich selbst gekommen, erfüllt dann als gesellschaftliche Vollzugswirklichkeit auch die Funktion der (Re-)Produktion objektiven Scheins, welcher erst ideologiekritisch im Zuge eines gesellschaftlichen Emanzipationsprozesses gebrochen werden muss (vgl. ebd. 85), damit dieses seine doch genuine Vernünftigkeit voll entfalten kann (vgl. ebd. 76).

In *Erkenntnis und Interesse* verknüpft Habermas konsequent die ins Auge gefasste Funktion einer ideologischen Aufhebung, die kommunikatives Handeln als Verständigung unter bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen erfüllt, mit einem (latent) repressiven Aspekt. Er schreibt: „Während das instrumentelle Handeln dem Zwang der äußeren Natur korrespondiert [...], steht das kommunikative Handeln in Korrespondenz zur Unterdrückung der eigenen Natur: der institutionelle Rahmen bestimmt das Maß einer Repression durch die naturwüchsige Gewalt sozialer Abhängigkeit und politischer Herrschaft“ (EI 71). Diese Gewalt wird freilich im kommunikativen Handeln selbst durch das Setting dialogischer Wechselseitigkeit überdeckt und durch Kommunikationseinschränkungen der Thematisierung in jenem Setting gleich noch entzogen. Es ist eine strukturelle, sanfte, um mit Bourdieu zu sprechen: symbolische Gewalt (Bourdieu 1972: 369ff), die sich im kommunikativen Handeln manifestiert und deren Wirksamkeit man sich als eine mit der kommunikativen Konstitution des Subjekts einhergehende Internalisierung von Machtbeziehung wohl vorzu-

---

12 In *Erläuterungen zum Begriff des kommunikativen Handelns* stellt Habermas seine Kritik der utilitaristischen Gesellschaftstheorie in die von Durkheim über Weber nach Parsons verlaufende soziologische Traditionslinie, durch die bereits die Einsicht weitergegeben wurde, „daß instrumentelle Ordnungen nicht stabil sind, daß soziale Ordnungen nicht ausschließlich über ineinandergreifende Interessenlagen auf Dauer gestellt werden können“ und dass deswegen „soziologische[] Tausch- und Machttheorien nicht ohne Anleihen beim Begriff einer normativen Ordnung auskommen“ (VE 577). Von dieser Einsicht in die Normativität alles Sozialen ist dann auch die *Theorie des kommunikativen Handelns* selbst bestimmt. In ihr wird, mit Bezug auf Webers methodologische Schriften, die Instabilität einer „geltungsfreien“, „bloß faktisch aufrechterhaltenen Ordnung“ (TKH I 265f) betont: das auf Interessenlagen beruhende instrumentelle Gefüge muss in Terms legitimer Ordnung bei den Betroffenen Anerkennung finden, um sich längerfristig reproduzieren zu können. Die Vollzugswirklichkeit dieser normativen Ordnung – die zwar ohne Rekurs auf ein allgemeines Interesse nicht denkbar sein könnte, in diesem Rekurs aber sehr wohl rein suggestiv sein mag – ist, worauf ich oben schon kurz hingewiesen habe, das kommunikative Handeln.

stellen hat – im Zuge dieser Internalisierung wird die eigene, innerer Natur des Subjekts unterdrückt<sup>13</sup>. Freilich ist für Habermas schon in *Erkenntnis und Interesse* in die Struktur des kommunikativen Handelns ein am Modell der herrschaftsfreien Kommunikation ausgerichteter Emanzipations- und Rationalisierungsimpuls eingezeichnet (vgl. EI 72), inwieweit aber der „Prozeß der Unterdrückung und der Selbstbefreiung“ (vgl. ebd. 76) historisch zu Letzterem fortgeschritten ist, bleibt für Habermas mindestens noch offen.

Die Hinweise auf die nüchternen reproduktionstheoretischen bzw. abklärenden und ideologiekritischen Fassungen des Begriffs kommunikativen Handelns sollen aber nun nicht vergessen machen, dass Habermas von Beginn an im kommunikativen Handeln auch die wenigstens latente Verkörperung einer kommunikativen Vernunft strukturell ausmacht. Schon in seiner Inaugurationsrede behauptet er, mit der „Struktur [der Sprache] ist Mündigkeit für uns gesetzt. Mit dem ersten Satz ist die Intention eines ungezwungenen Konsensus unmissverständlich ausgesprochen“ (TWI 163). Diese nach Mündigkeit der Gattung hin ausgerichtete Struktur der Sprache, besser: des Sprechens, versucht Habermas mit Mitteln einer Universalpragmatik einer „Geltungsbasis der Rede“ (VE 353) zu entnehmen. In der Universalpragmatik unternimmt Habermas den Nachweis, dass die Koordination kommunikativer Handlungen über die wechselseitige Anerkennung der in ihnen mindestens implizierten Geltungsansprüche erfolgt, wobei die kommunizierenden Subjekte dabei zur kontrafaktischen Unterstellung ihrer argumentativen Einlösbarkeit (unter Bedingungen einer idealisierten Sprechsituation) genötigt seien (vgl. VE 354)<sup>14</sup>. Nun ist mit der, den Subjekten transzenden-

---

13 Diese Figur einer bereits vorgängig existierenden eigenen Natur des Subjekts, die durch dessen Integration in die Sphäre kommunikativen Handelns unterdrückt wird, ist mit der Idee einer kommunikativen Konstitution des Subjekts (vgl. TWI 15f; ND 187ff) schwer in Einklang zu bringen, bildet sich doch nach dieser Vorstellung auch die eigene Natur des Subjekts erst im Zuge einer solchen kommunikativen Konstitution heraus. Die Repression qua kommunikativen Handelns müsste viel eher so verstanden werden, dass in die kommunikative Konstitution des Subjekts, dass in die lebensweltlichen Subjektfiguren – je nach sozialem Status und Kontext der verschiedenen Individuen gewiss auch differierende – Formen der Unterwerfung, mithin Triebverzicht eingeschrieben sind. Diese Formen der Unterwerfung gehen den sozialisierten Subjekten selbst als solche mitunter nicht einmal auf – sie sind teilweise für die Subjekte zu konstitutiv, um von ihnen als etwas Negatives erfahren werden zu können –, lassen sich aber aus der objektivierenden Beobachterperspektive als soziale Einschränkungen des – vor einem je bestimmten kulturellen und ökonomischen Hintergrund – potentiell entwickel- und kultivierbaren Begehrens begreifen. Diese Formen zielen nicht auf die Unterwerfung eines ursprünglichen Subjekts, erzeugen aber nichtsdestotrotz unterworfenen Subjekte.

14 Ich werde diese rationale Nachkonstruktion der „Geltungsbasis der Rede“ im folgenden Kapitel näher beleuchten. Hier soll nur festgehalten werden, dass jene kontrafaktische Unterstellung von Habermas geradezu als konstitutives Prinzip kommunikativen Handelns (vgl. KHDV 11f) ins Feld geführt wird: der (präsupponierten) vollständigen Reziprozität kommunikativen Handelns, seiner Gegensätzlichkeit zum äußerlich imponierten Zwang, entspricht eine (präsupponierte) rationale gegenseitige Motivation zur Anerkennung von Geltungsansprüchen (vgl. TKH I 406). Diese rationale Motivation können sich die kommunizierenden Subjekte aber selbst und gegenseitig nur zuschreiben, wenn sie unterstellen, bei Zweifeln und Konflikten im Verlaufe ihrer Kommunikation auf die Ebene des Austauschs von Argumenten, den Diskurs, überwechseln zu können. Würden die Subjekte diese Unterstellung nicht machen, könnte ihre Kommunikation nicht länger für sie den Charakter von Mutualität und Vernünftigkeit beibehalten. Sie müssten sich vielmehr selbst Unmündigkeit und Zwang ihrer kommunikativen Beziehung eingestehen; behielten sie dieses Eingeständnis jeweils für sich, würden sie zudem den jeweiligen Anderen täuschen, mithin in eine strategische Einstellung überwechseln, wo es klug ist, den Schein kommunikativen Handelns mit all seinen Implikationen aufrechtzuerhalten.

tal aufgenötigten, Unterstellung der Vernünftigkeit kommunikativen Handelns diese selbst noch nicht nachgewiesen. Vielmehr besteht Zweifel: man kann a priori nicht sagen, ob jene kontrafaktische Unterstellung nicht doch eher als bloße Vorspiegelung fungiert, hinter welcher sich gerade die gesellschaftlich verfestigte Unmündigkeit im Modus naiver Vorgeltung reproduziert. Das weiß Habermas (vgl. VE 125f). Trotzdem schreibt er dieser kontrafaktischen Unterstellung als dem konstitutiven Prinzip kommunikativen Handelns historische Wirksamkeit zu, denn „[m]it dem normativen Gehalt solcher idealisierenden und doch unvermeidlichen Kommunikationsvoraussetzungen einer faktisch geübten Praxis findet die Spannung zwischen dem Intelligiblen und dem Empirischen Eingang in die Sphäre der Erscheinungen selber. Kontrafaktische Voraussetzungen werden zu sozialen Tatsachen – dieser kritische Stachel sitzt einer sozialen Realität, die sich über verständigungsorientiertes Handeln reproduzieren muß, im Fleisch“ (ND 55). Die dem kommunikativen Handeln konstitutiv beigefügte Vernunftunterstellung mag also kontrafaktisch sein, in dieser Kontrafaktizität operiert sie aber auch als normatives Maß, als „kritische[r] Stachel“, den die kommunizierenden Subjekte dazu verwenden, ihre faktischen, evtl. systematisch verzerrten Verständigungsverhältnisse zu kritisieren und hin zu herrschaftsfreieren, transparenteren und mündigeren Konstellationen zu überwinden. Die Frage, die sich dabei stellt – und die, das scheint Habermas stillschweigend voraussetzen, nicht schon durch die kontrafaktische Unterstellung sich für die Subjekte erübrigt – ist die, ob die kontrafaktische Unterstellung zu recht oder zu unrecht besteht, ob sich im kommunikativen Handeln also eine bloß faktisch eingespielte soziale Geltung reproduziert, oder ob sich das kommunikative Handeln systematisch der Überprüfung seiner sozialen Geltung auf argumentativ ausweisbare Gültigkeit exponiert. Die Frage nach der kommunikativen Vernunft im kommunikativen Handeln ist somit – für die Alltagsakteure nicht anders als für den Theoretiker – die Frage nach der unterstellten Möglichkeit des Diskurses, nach dem Zutreffen eben jener Unterstellung.

(4) *Fragestellung, Vorgehen und Erkenntnisinteresse der Untersuchung*: Die kommunikative Vernunft ist dem kommunikativen Handeln nur als seine Latenz eingelagert. Zu ihrer Entfaltung kommt es dagegen erst im – durch die anspruchsvollen Voraussetzungen einer idealen Sprechsituation bestimmten – Diskurs. In ihm können strittig gewordene Geltungsansprüche problematisiert, mit Alternativen auseinandergesetzt und argumentativ eingelöst bzw. kritisiert und letztlich auch zurückgewiesen werden (vgl. HL 114)<sup>15</sup>. Er ist gegenüber dem (eingewöhnten) kommunikativen Handeln seine „Reflexionsform“ (TKH I 40), die „höherstufige Intersubjektivität einer Verschränkung der

---

15 Habermas hält durchgängig die Geltungsansprüche auf Wahrheit und (moralische) Richtigkeit für diskursiv einlösbar. Deren Bearbeitung erfolgt – nach der kantischen Unterscheidung – in theoretischen und praktischen Diskursen (vgl. VE 137).

Perspektiven eines jeden mit den Perspektiven aller“ (ED 113), und in dieser von Habermas vorgenommenen universalistischen Aufladung soll der in ihm zustande gekommene Konsens die kontexttranszendierende Gültigkeit der im kommunikativen Handeln bloß faktisch erhobenen Geltungsansprüche zu verbürgen in der Lage sein – oder jene triftig widerlegen können. Freilich muss der Diskurs wiederum erst aus dem lebensweltlich situierten kommunikativen Handeln heraus erzeugt werden.

Die strukturelle Möglichkeit zum Diskurs aus dem kommunikativen Handeln heraus kann als Prüfstein einer empirischen Verkörperung kommunikativer Vernunft gelten. Denn im Diskurs erst kann sich die rationale Akzeptabilität von Geltungsansprüchen erweisen, welche in jedem kommunikativen Handeln mindestens implizit erhoben werden und deren Anerkennung es seine handlungskordinierende Funktion verdankt. Kann es nicht zum Diskurs kommen, wird er systematisch durch bestimmte Strukturbedingungen verhindert, so dispensiert kommunikatives Handeln von der argumentativen Einlösbarkeit seiner Geltungsansprüche. In der handlungskordinierenden Kraft der alltäglichen Verständigung reproduziert sich dann bloß die Naivität faktisch anerkannter Geltung, der nur zum (objektiven) Schein die Möglichkeit ihrer argumentativen Einlösung zugeschrieben würde (vgl. VE 50, 126)<sup>16</sup>.

Habermas Aussage „Diskurse [seien] Inseln im Meer der Praxis, also unwahrscheinliche Formen der Kommunikation“ (ebd. 500) legt hinsichtlich der Einschätzung der Realisierbarkeit von Diskursen in gewisser Weise ein Denkmodell nahe, nach dem der idealisierte Diskurs nur in exzeptionellen Fällen entstehen kann, ansonsten aber einer allgemeinen Naturwüchsigkeit der Praxis nicht sich abringen lässt. Die Naturmetapher der „Inseln im Meer der Praxis“ ergibt zusammen mit der Rede von der Unwahrscheinlichkeit eine etwas allzu unspezifische Vorstellung von einer prinzipiellen Insuffizienz der Wirklichkeit, die nur in kontingenten Glücksmomenten überschritten würde. Andererseits ist Habermas aber auch durchaus darin bemüht, das Verhältnis von Wahrscheinlichkeit und Unwahrscheinlichkeit von Diskursen in der konkreteren gesellschaftstheoretischen Analyse ihrer Möglichkeits- und Verhinderungsbedingungen zu spezifizieren, also anzugeben, unter welchen sozialen und kulturellen Voraussetzungen die Möglichkeit von Diskursen besteht – oder eben nicht. So hat Habermas nicht nur versucht, mit dem Begriff der „idealen Sprechsituation“ die formalen Bedingungen der Möglichkeit von Diskursen herauszuarbeiten, sondern zudem auch seine Theorie der Moderne (und darin sein Konzept der rationalisierten Lebenswelt) derart ausgerichtet, dass in

---

16 Scheinhaft ist diese Zuschreibung nicht in erster Linie deswegen, weil ein faktisch anerkannter Geltungsanspruch inhaltlich gesehen eigentlich, d.h. nach dem Dafürhalten einer ausgewogenen argumentativen Bearbeitung, keine Geltung verdient, sondern auf Grund des Umstandes, dass die strukturellen Bedingungen einer solchen argumentativen Bearbeitung in der jeweiligen Praxis des kommunikativen Handelns selbst erst gar nicht gegeben sind. Darauf kommt es mir an, wenn hier von dem prinzipiellen Fall die Rede ist, dass kommunikatives Handeln von der diskursiven Einlösbarkeit seiner Geltungsansprüche dispensiert.

ihr die historische und strukturelle Realisierung dieser Bedingungen der Möglichkeit für die Moderne ausgewiesen werden soll. Außerdem hat insbesondere im Frühwerk noch die ideologiekritische Auseinandersetzung mit den Bedingungen der Unmöglichkeit von Diskursen eine besondere Relevanz (LSW 331 – 361, HL 142 – 290, VE 226 – 270). Im Konzept der „systematisch verzerrten Kommunikation“, welche die Möglichkeit des Diskurses eben systematisch versperrt, schlägt sich das nieder. Mit seiner Hilfe soll die Unwahrscheinlichkeit des Diskurses sozusagen durch ein Modell soziokultureller Verhinderungsbedingungen bestimmbar werden; mit ihm drängt Habermas noch darauf, das kommunikative Handeln und seine lebensweltlichen Strukturbedingungen in seinen bzw. ihren kritikablen, d.h. diskursverhindernden Eigenschaften aufzuklären und damit einen Rahmen für eine „Kritik der Verständigungsverhältnisse“ (vgl. Henrich 1974) selbst (und nicht, wie im Hauptwerk, für ihre extern induzierte Abtragung bzw. Aushöhlung) zu finden. In der *Theorie des kommunikativen Handelns* wird Habermas dann, als Konsequenz sowohl seiner formalpragmatischen Reinigung der kommunikationstheoretischen Grundbegriffe, als auch seiner Theorie der Moderne, systematisch verzerrte Kommunikation als (systemisch flankierten bzw. induzierten) strategischen Manipulationszusammenhang konzeptionell fassen und damit gleichzeitig aus den Zusammenhängen und Strukturbedingungen kommunikativen Handelns herausdrehen bzw. für die modernen Verständigungsformen auf Grund deren vermeinter Transparenz deaktualisieren.

Die von Habermas geleisteten Thematisierungen der Bedingungen der Möglichkeit wie der Unmöglichkeit von Diskursen will ich, nachdem ich sie in ihrer theoriegeschichtlichen Reihenfolge kritische rekonstruiert habe (III und II) so aufeinander zulaufen lassen, dass Habermas' These, letztere seien durch die historische Inkraftsetzung des ersteren, „systematisch verzerrte Kommunikation“ durch die „Rationalisierung der Lebenswelt“ praktisch negiert worden, systematisch untersucht werden kann (IV). Dabei will ich auch prüfen, inwieweit die Gegenthese, das strukturelle Vorhandensein systematisch verzerrter Kommunikation in einer rationalisierten Lebenswelt, sich stützen ließe. Anfangs will ich mit der allgemeinen grundbegrifflichen Analyse des Verhältnisses von kommunikativen Handeln und Diskurs, sowie mit dem Aufriss der habermaschen Charakterisierung der Modalitäten des Diskurses für das weitere die nötige Basis legen (I).

Die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit (bzw. der Unmöglichkeit) von Diskursen<sup>17</sup> setzt den Akzent auf die notwendigen Voraussetzungen der Herstellbarkeit von Diskursen,

---

17 Diese Frage ist in der Sekundärliteratur zu Habermas fast gar nicht behandelt worden. Meinem Überblick nach haben sich lediglich Bernhard Peters (2007 [posthum]) und Joo-Hyun Yoo (1993) ihr angenommen. Bernhard Peters übernimmt zwar den Diskursbegriff von Habermas, bewegt sich aber bei der Untersuchung der Frage nach den Realisierungsmöglichkeiten von Diskursen alleine auf der Ebene der empirischen Sozialforschung, leistet keine theoretische Auseinandersetzung mit den Konzepten Habermas'. Darin liegt aber mein Interesse. Ebenso wenig kann ich Joo-Hyun Yoo's Arbeit für meine Zwecke verwenden. Er unternimmt zwar eine theoretische Untersuchung der Diskursbedingungen bei Habermas, beschränkt sich dabei aber auf das formale Modell der idealen Sprechsituation. Den

nicht auf deren erfolgreiche Durchführung. Die Bedingungen der Möglichkeit von Diskursen sind mit den Bedingungen der Möglichkeit ihrer erfolgreichen Durchführung, der Erzielung eines rational motivierten Einverständnisses – d.h. der Verallgemeinerbarkeit von Interessen wie der universalen Wahrheitsfindung (unter pluralistischen Bedingungen) – im Diskurs nicht identisch<sup>18</sup>. Auch die Frage nach der Rückkopplung von Diskursresultaten an die Zusammenhänge kommunikativen Handelns, an Kontext und Motivationsstruktur der Akteure, berührt einen von meiner Fragestellung gesonderten Problemkomplex<sup>19</sup>. Beides, die Fragen nach der Durchführbarkeit wie der Rückkopplung von Diskursen sind zudem aus soziologischer Perspektive, wenn man so will, meinem Erkenntnisinteresse quasi nachgeordnet, insofern sie die Herstellbarkeit von Diskursen bereits voraussetzen<sup>20</sup>

Ebenso wenig werde ich die mannigfaltigen empirischen Felder und Aspekte, die sich bei der Frage nach den Ermöglichungs- und Verhinderungsbedingungen des Diskurses in der (spät-)modernen Gesellschaft auftun<sup>21</sup>, hier erforschen, auch nicht schematisch durchspielen. Ich will auch daraus keine Auswahl treffen. Entsprechend erhebt meine Arbeit ebenso wenig zeitdiagnostische Ansprüche. Und das auch dann nicht, wenn sie den Fall einer systematisch verzerrten, diskursverhindernden modernen Verständigungsform gegenüber der These einer „Kolonialisierung der Lebenswelt“, welche eine systemische Auflösung oder Verdrängung der modernen Verständigungsformen<sup>22</sup> statt eben ihre systematische innere Verzerrung als Pathologie<sup>23</sup> des gegenwärtigen Zeitalters

---

konzeptionellen Rahmen für die Untersuchung der historisch-empirischen Verwirklichung von Diskursen versucht er hingegen ausgerechnet dem Instrumentarium der foucaultschen Diskurstheorie zu entnehmen, ohne dabei zu registrieren, dass damit gerade die habermasche Bestimmung des Diskurses fundamental verfehlt, gar negiert wird. Er wird sich nicht hinreichend darüber klar, dass das rationalistische Modell des Diskurses bei Habermas und eine foucaultsche Konstitutionsanalyse sich diametral gegenüber stehen und deren Vereinigung nur durch Modifikationen auf der einen oder anderen Seite möglich ist – Modifikationen freilich, die nicht alleine gradueller Natur sind, sondern die grundlegenden Prämissen der theoretischen Programme selbst soweit betreffen müssten, dass deren ursprünglicher Gehalt nicht wiederzuerkennen wäre.

18 Solche Fragen werden z.B. von Lukes (1982), Benhabib (1982) oder McCarthy (1993) bearbeitet.

19 Dieses Problem wird u.a. bei Giegel (1992), Görland (1995), Heming (1999), Joas (2000) und Pellizoni (2001) verhandelt.

20 Aus philosophischer Sicht kann man natürlich die Bedingungen der Möglichkeit der Durchführung von Diskursen, die formalen Diskursverfahren, die sinnlogischen Voraussetzungen rationaler Einigung usw. auch unabhängig von der Klärung der Frage nach den Bedingungen der Herstellbarkeit von Diskursen thematisieren. Man kann letztere für das philosophische Gedankenspiel quasi als gesetzt begreifen

21 Man denke nur an die relativ akuten Problematiken, die sich in Zusammenhang mit zivilgesellschaftlichen, politischen und v.a. interkulturellen Diskursen ergeben, fast noch dringender aber an diejenigen Felder und Bereiche, die als von Diskursen geradezu durchherrscht und damit als unproblematisch gelten: Wissenschaft, alternative Lebensformen und all die sozialen Räume einer sich reflexiv dünkenden Moderne, in welchen der Diskursbegriff nicht nur so häufig verwendet wird, sondern all zu oft auch mit der Überzeugung gepaart auftritt, in der Praxis schon unmittelbar realisiert zu werden. Diese Überzeugung muss freilich nicht unbedingt ideologisch sein (jedenfalls kann man das von dieser Warte hier so einfach nicht sagen) – ein solcher Verdacht wäre erst in der Erfahrung der thematischen, sozialen und argumentatorischen Beschränkung und Präformation jener als Diskurs begriffenen kommunikativen Veranstaltungen begründet. Ich könnte solche Erfahrungen an dieser Stelle nur aus der eigenen Biographie schöpfen, nicht methodisch reflektiert verallgemeinern. Im Folgenden soll es dann auch nicht um eine kritische Phänomenologie der gegenwärtigen Verständigungsverhältnisse unmittelbar gehen.

22 Zurück bleibe eine verdinglichte, nur noch zum manipulativen Schein sich der Sprache bedienenden, Praxis, welche den systemischen Imperativen tendenziell restlos ausgeliefert sei (vgl. TKH II 280ff)

23 Das Pathologische der „Kolonialisierung der Lebenswelt“ liegt dann nach Habermas auch nicht so sehr in der Verhinderung von Diskursen, sondern, noch einmal grundlegender, in der Verdrängung kommunikativ strukturierter

behauptet, gedanklich durchzuspielen versucht – zumindest nicht in der Hauptsache. Zeitdiagnostische Überlegungen, die zum Ende der Arbeit in – sozial, zeitlich und sachlich – ziemlich pauschaler Form vorkommen, sind rein versuchsweise gemeint. Sie sind beinahe allein aus der Warte der theoretischen Auseinandersetzung mit Habermas entstanden, und vermögen in ihrer abstrakten und vorläufigen Fassung nicht den vielgestaltigen empirischen Regionen, Dimensionen und Schattierungen der modernen Verständigungsformen gerecht zu werden. Dafür bräuchte es eben erst eine breite empirische Analyse der gegenwärtigen Verständigungsverhältnisse und ihrer Diskursivität (d.h. ihrer Möglichkeit, einen Diskurs aus sich heraus zu realisieren; siehe dazu hier S. 85) die an anderer Stelle zu leisten wäre.

Diese Arbeit hingegen ist von theoretischer Art. Es geht darum, die mit der Fragestellung verknüpften theoretischen Konzepte und Konstruktionen in ihrem Werkkontext aufzugreifen, zu rekonstruieren, zu analysieren und ggf. zu kritisieren. Vergleiche mit anderen theoretischen Entwürfen werden das eine oder andere Mal vorgenommen, unterliegen jedoch keiner systematischen Absicht. Meine Arbeit wird damit beschäftigt sein, das habermasche Werk, insbesondere seine genuin gesellschaftstheoretischen Partien, mit sich selbst auseinanderzusetzen, seinen inneren Spannungen, Brüchen und Wendungen nachzuspüren, sie zu explizieren und analytisch-kritisch zu besprechen. Angepeilt ist ein interner Theorievergleich, ein theorieimmanentes Gedankenspiel, das sich schließlich auf die Frage hin zuspitzen soll, ob Habermas' Entwicklungstheorie – die die Ermöglichung von Diskursen unter (bereinigten, originären) modernen Voraussetzungen hervorhebt, die also die Durchlässigkeit der Kommunikation hin zum Diskurs für die Moderne prinzipiell behauptet –, dazu in der Lage ist, den ideologiekritischen Vorbehalt des jungen Habermas, welcher sich im Konzept „systematisch verzerrter Kommunikation“ kristallisiert, zu entkräften; oder ob mit ihr die Möglichkeit „systematisch verzerrter Kommunikation“, damit: die Unmöglichkeit von Diskursen für die Moderne doch nicht mit der Eindeutigkeit und Durchgängigkeit, wie Habermas sie an den Tag legt, negiert werden kann.

---

Handlungssphären, in der Zurückdrängung der Praxis durch die *Téchne* (so das Begriffspaar, das Habermas von Aristoteles via Hannah Arendt bezieht), wie er sich in *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'* (vgl. etwa TWI 77) ausdrückt. Zwar moniert dort Habermas auch das Ausbleiben von Debatten auf Grund des Übergreifens technischer Problemlösungskompetenzen in politische Felder, markiert dieses Ausbleiben von Debatten aber als sekundäres Phänomen, das seine Ursache im generellen Verschwinden einer kommunikativ strukturierten Vergesellschaftung hätte (vgl. TWI 81f)

## I. Der Konstitutionszusammenhang von kommunikativen Handeln und Diskurs.

Der Diskurs gehört bei Habermas nicht eigentlich zu den Grundbegriffen seiner Gesellschaftstheorie. Diese versucht das hobbesche Problem der Möglichkeit sozialer Ordnung handlungstheoretisch mit dem Begriff des kommunikativen Handelns anzugehen und mit dem Begriff der Lebenswelt in strukturtheoretische Figuren einzubetten. Die Handlungskoordination qua intersubjektiver Verständigung, die im auf Konsensus hin orientierten kommunikativen Handeln geleistet wird, (re-)produziert soziale Ordnungsmuster vor dem konstitutiven Hintergrund einer geteilten Lebenswelt, auf deren historisch herausgebildeten symbolischen Strukturen sie immer schon rekurrieren muss (vgl. TKH I 107). Aus dem Blickwinkel der Problematik sozialer Ordnungen hat der Diskursbegriff so fern erst einmal keine zentrale Bedeutung, als dass soziale Ordnung normalerweise durch die (unge störte) Komplementarität von kommunikativen Handeln und Lebenswelt (vgl. TKH II 182) produziert und reproduziert wird, auf dem unproblematischen Untergrund einer eingespielten Vorverständigung sich abspielt und nicht erst einer argumentativen Kritisierung und Einlösung von Geltungsansprüchen bedarf, wie sie der Diskurs dem habermaschen Sinne nach leisten soll. Mit Hilfe des Begriffs des habermaschen Diskurses soll nicht modelliert werden, wie sich soziale Ordnung als eingespielte Ordnung, also als Ordnung im gefestigtem, sedimentiertem Sinne, reproduziert. Vielmehr steht der Diskurs bei Habermas maßgeblich im Zeichen von Kritik und Krise und transzendiert somit den, klassisch doch konservativ umrissenen, Problemkreis sozialer Ordnung<sup>24</sup>.

Der Diskurs ist ein Krisenphänomen, das erst bei Versagen der normalen lebensweltlichen Verständigungspraxen im „Falle grundsätzlicher Problematisierungen“ (VE 115) aufgerufen (und

---

<sup>24</sup> Natürlich trägt auch der Vollzug eines Diskurses zur Lösung des Problems sozialer Ordnung bei; und zwar in dem Moment, indem ihre ansonsten unproblematische Reproduktion in die Krise eines Dissenses geraten ist. Der Vollzug des Diskurses ist entsprechend auf die argumentative Wiederherstellung eines Konsensus, mithin die Ermöglichung eines Fortlaufens konfliktfreier Sozialintegration lebensweltlich assoziierter Subjekte gerichtet. Doch dieser Konsensus – und hier kommen wieder die überschießenden emanzipatorischen Ansprüche Habermas' ins Spiel – ist in seinen Prämissen und konkreteren Notwendigkeiten nicht bereits vorab – etwa durch Zielvorgaben systemischer Bestandserhaltung oder durch das bedingungslose Diktat als authentische Gemeinschaft sich ungebrochen bewahren zu müssen – festgelegt, sondern ist in seiner Bestimmung als rationaler Konsens nur an das Gebot absoluter und umfassender Zwanglosigkeit seiner Herbeiführung gebunden. Der erzielte Konsens kann ebenso die Legitimität der bestrittenen konkreten sozialen Ordnung auf dem Niveau argumentativer Begründung ausweisen, wie er – auf dem selben Niveau – ihre Legitimität zu widerlegen und ihre ignorante Fortsetzung als illegitim zu erklären vermag. Prinzipiell besteht auch die Möglichkeit, dass der diskursiv erzielte Konsens den zuvor entstandenen Dissens derart schlichtet, dass er als normatives Fundament einer neuen, rationaleren sozialen Ordnung dienen kann. Entscheidend ist, dass der habermasche Diskurs nicht sich konservativ dem Problem der Erhaltung sozialer Ordnungen überhaupt und um jeden Preis unterordnet, sondern als Gerichtshof der kommunikativen Vernunft soziale Ordnungen ihrer falschen Rechtsansprüche auch überführen und sie damit, wenn nicht gleich und durchgreifend zu Fall bringen, so auch doch in ihrer normativen und kognitiven Basis erschüttern kann. Der Diskurs ist damit, so sehr er sich auch dem Problem sozialer Ordnung, ihrer prinzipiellen Notwendigkeit, nicht zynisch entledigt, auch die gegenüber ihr höhere Instanz. Naheliegend, dass sich in gewissen gesellschaftlichen Konstellationen Interessen kristallisieren können, welche sich in ihrer Durchsetzung durch diese Instanz in Gefahr sehen und sie folgerichtig durch bestimmte Einrichtungen kommunikativen Handelns zu verhindern suchen. Der Diskurs gehört nicht zu den prinzipiellen Einrichtungen jedweder sozialer Ordnung insofern nicht eine jede seiner unbedingt bedarf – soziale Ordnungen können sich sehr wohl im Modus naiver Vorgeltung robust reproduzieren – und es überdies auch soziale Ordnungen gibt und historisch gegeben hat, die den Diskurs zum Zwecke ihrer Erhaltung gar unbedingt verhindern müssen.

dadurch auch punktuell ermöglicht) wird. Diese Bestimmung des Diskurses als Verständigung zweiter Ordnung wird von Habermas zudem politisch aufgeladen. Man kann diese, mit einer emanzipativen Vernunftemphase vorgenommene, Aufladung des Diskursbegriffs bei Habermas sehr gut an seiner Rekonstruktion der bürgerlichen Idee der politischen Öffentlichkeit beobachten. Auch wenn der Begriff der Öffentlichkeit sich auch auf institutionelle und infrastrukturelle Aspekte des sozialen Lebens erstreckt, die in der Redepraxis des Diskurses alleine nicht aufgehen, über diese hinaus greifen, birgt er im Kern seiner Intention doch eben jene Redepraxis, die mit dem Diskurs bei Habermas immer gemeint ist. So schreibt er: „Ein Stück Öffentlichkeit konstituiert sich in jedem Gespräch, in dem sich Privatleute zu einem [uneingeschränkten] Publikum versammeln. Sie verhalten sich dann weder wie Geschäftsleute oder Berufstätige, die ihre privaten Angelegenheiten aushandeln, noch wie gehorsampflichtige Rechtsgenossen, die den legalen Weisungen der Bürokratie unterstehen. Als Publikum verhalten sich die Bürger, wenn sie ungezwungen [...] über Angelegenheiten allgemeinen Interesses verhandeln“ (KK 61).

Die in der Öffentlichkeit geführte Verhandlung ist ungezwungen, soweit sie die Freiheit der Äußerung gestattet. Ungezwungen soll aber auch sowohl der Verlauf wie das Resultat der öffentlichen Deliberation sein. Sie soll lediglich dem „eigentümlich zwanglosen Zwang des besseren Arguments“ (VE 161), wie Habermas berühmte Wendung lautet, unterstehen – in und mit ihr möchte durch „[d]ie Maßstäbe der 'Vernunft' [...] das Publikum Herrschaft unterwerfen und dadurch substantiell verwandeln“ (SÖ 87). Somit kommt dem Diskurs – Zweck und Zentrum der Öffentlichkeit – die „Rationalisierung der Herrschaft im Medium öffentlicher Diskussion unter Privatleuten“ (KK 68f) als politisch-praktische Bestimmung zu. Mit Herrschaft ist hier in erster Linie politische Herrschaft gemeint, wie sie in der modernen Gesellschaft durch das staatliche System exekutiert wird. Ferner kann man, etwas gelöster vom habermaschen Strukturmodell der Öffentlichkeit, nach dem diese – etwa in der Form des Parlaments – implementierend, legitimierend oder kritisierend auf die staatlichen Vollzugsorgane mehr oder weniger direkt und lokalisierbar einwirkt, unter Herrschaft allgemeiner „normative Ausübung von Macht“ (HL 254)<sup>25</sup> verstehen, tritt diese nun in staatlicher, ökonomischer oder kultureller Form auf. „Rationalisierung der Herrschaft“ meint nun nicht einfach deren operative Optimierung unter gesetzten Prämissen. Vielmehr erhält der Diskurs seinen kritischen Sinn erst, wenn er diese gesetzten Prämissen mit den unterschiedlichen sozialen Interessen und Weltdeutungen auseinandersetzt und auf ihre geforderte Legitimität und Wahrheit hin durch-

---

25 Unter Macht versteht Habermas, in Anlehnung an Weber, die „Fähigkeit, andere Individuen oder Gruppen daran zu hindern, ihre Interessen wahrzunehmen“ (ebd.). Macht kann roh als Gewalt, normativ überformt als Herrschaft ausgeübt werden (vgl. ebd.). Erkennen Individuen und Gruppen die sie dominierende Macht als Herrschaft an, so haben sie sich die Unterdrückung ihres Interesses bereits selbst affirmativ zu eigen gemacht (u.d.h.: sie nehmen diese Unterdrückung als (letztlich) in ihrem eigenen – ihrem situativen Interesse an spontaner Wunscherfüllung übergeordneten – wohlverstandenen Interesse geschehend wahr).

dringt. Die einzelne Gestalt der Herrschaft könnte sich so verstanden nur als legitim erweisen, wenn im Gang des Diskurses über die in ihr verkörperte Allgemeinheit eines Interesses ein Einverständnis aller von ihr Betroffenen erzielt werden würde, wobei die Bedürfnisartikulation aller von der regelungsbedürftigen Materie Betroffenen nicht schon ideologisch präformiert sein darf (vgl. LS 148f).

Diese politisch-praktische Bestimmung des Diskurses als „Rationalisierung der Herrschaft“ hat Habermas früh Kritik eingebracht. Sie beißt sich für Wolfgang Fach fundamental mit der Auszeichnung des Diskurses als einer zwanglosen und damit herrschaftsfreien Redepraxis. Er meint, „daß, sobald Herrschaftsfreiheit existiert, Legitimationsanstrengungen sinnlos sind. Habermas' Diskurs setzt herrschaftsfreie Gesellschaft voraus und wird zugleich mit ihr entbehrlich – 'kommunikativ' hergestellte Legitimität ist, wo nötig, unmöglich und, wo möglich, unnötig“ (Fach 1974: 226). Das „Legitimitätsparadox“ entsteht für Fach dadurch, dass die politisch-praktische Bestimmung des Diskurses als „Rationalisierung der Herrschaft“ sinnlogisch Herrschaft voraussetzt, damit aber auch die Existenz sozialer Vermittlungsmodi, welche, eben herrschaftlich verfasst, die Möglichkeit des herrschaftsfreien Diskurses gerade untergraben – die Herrschaft, die der Diskurs rationalisieren soll, müsste ihn nach Fach selbst bereits derart verzerren, dass er diese Rationalisierung nicht leisten könnte. Angesichts dieser logisch konstruierten Paradoxie wäre der Diskursbegriff unbrauchbar, die Frage nach den konstitutiven Voraussetzungen des Diskurses müsste zwangsläufig auf Bedingungen stoßen, die ihm seinen genuinen Zweck entziehen, ihn leerlaufen lassen und wäre mithin gänzlich demotiviert.

Habermas bietet Fach jedoch eine überzeugende Auflösung der Paradoxie über die Klärung des Attributes „herrschaftsfrei“ an: „Vielleicht möchte Fach ein Gesellschaftssystem 'herrschaftsfrei' nennen, wenn die Möglichkeit institutionell gesichert ist, die Geltung aller politisch folgenreichen Normen grundsätzlich in Frage zu stellen und von diskursiven Willensbildungsprozessen abhängig zu machen“ (RHM 333). Habermas schränkt die Vorstellung von Herrschaftsfreiheit soweit ein, dass sie mit dem Vorhandensein von Herrschaft zusammengeht. Herrschaftsfreiheit besteht so nach Habermas nicht erst in der Abwesenheit jedweder Norm und ihrer Vollstreckung etwa durch staatliche Gewalt, sondern beschränkt sich auf die unbeschränkte Möglichkeit eines jeden im Austausch mit anderen die politisch folgenreichen Normen, die er in der Alltagspraxis einzuhalten verpflichtet ist, womit er sich Herrschaft unterwirft, in der handlungsentlasteten Situation des Diskurses kritisch zu erörtern. Herrschaft wird wiederum von Habermas so eingelegt gedacht, dass sie nicht noch ihre eigene Reflexion und Diskussion unter Kontrolle hat und somit veränderbar und rationalisierbar bleibt. Zu dieser Einschränkung der Herrschaft, ihrer einseitigen Abgrenzung zu ihrer Besprechung, die die gesellschaftliche Abhebung einer Ebene herrschaftsfreier Diskurse ermöglicht, bedarf es für

Habermas bestimmter institutioneller Vorkehrungen. In der Entgegnung auf Fach lässt sich Habermas zu ihrer Art und dem Grad ihrer historischen Verwirklichung nicht weiter aus. Man könnte aber etwa das in *Faktizität und Geltung* rekonstruierte „System der Rechte“ des demokratischen Verfassungsstaates (vgl. FG 109ff) als eine solche institutionelle Vorkehrung begreifen.

Die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Diskursen will ich nicht empirisch im Zuge einer Suche nach konkreten historischen Institutionen zu beantworten versuchen. Ich will vielmehr von Habermas' sozialtheoretischer Fassung der konstitutiven Voraussetzungen des Diskurses im lebensweltlich gebetteten kommunikativen Handeln ausgehen und von einer solchen grundbegrifflichen Bestimmung her Habermas' theoretische Konstruktion der modernen Verständigungsformen später in den Blick nehmen. In den modernen Verständigungsformen stellen die institutionellen Vorkehrungen eines demokratischen Rechtsstaates nur ein Element sehr viel allgemeinerer und tief-sitzenderer Voraussetzungen des Diskurses dar. Doch zunächst zu den sozialtheoretischen Grundlagen einer Modellierung konkreter Verständigungsformen: Wie ist der Konstitutionszusammenhang zwischen kommunikativen Handeln und Diskurs allgemein beschaffen?

(1) *Die Geltungsbasis kommunikativen Handelns und ihre Überprüfung im Diskurs*: Habermas entwickelt das sozialtheoretische Herzstück seines Werkes, die Universalpragmatik, in Anschluss an die von Austin ins Leben gerufene Sprechakttheorie. Austin hat die pragmatische Dimension der Sprache herausgearbeitet. In seinen *Vorlesungen zur Theorie der Sprechakte* durchbricht er den Kognitivismus des abendländischen Denkens über Sprache, d.h. die Fixierung auf die sprachliche Funktion der Konstatierung objektiver Tatbestände, indem er sich vorrangig den Fällen zuwendet, „in denen etwas sagen etwas tun heißt; in denen wir etwas tun, dadurch daß wir etwas sagen oder indem wir etwas sagen“ (Austin 2002: 35). Diese Fälle „performative[r] Äußerungen“ (ebd.) untersucht Austin ausgiebig auf ihre Gelingensbedingungen im sozialen Austausch. Genauso geht es der Universalpragmatik darum, die „universale[n] Bedingungen möglicher Verständigung zu identifizieren und nachzukonstruieren“ (VE 353). Ich werde die Universalpragmatik hier nicht in ihren weitverzweigten Verknüpfungen zu anderen Theorien besprechen, sondern alleine die durch ihr rekonstruierte „Geltungsbasis der Rede“ für meine Zwecke beleuchten.

Die Handlungskoordination qua kommunikatives Handeln erfolgt durch „Einverständnis, [...] wobei Einverständnis in der intersubjektiven Anerkennung von kritisierbaren Geltungsansprüchen terminiert. Einverständnis bedeutet, daß die Beteiligten ein Wissen als gültig, d.h. als intersubjektiv verbindlich akzeptieren“ (VE 574). Sie ist in diesem Sinne geltungsgeladen. Das kommunikative Handeln verdankt ferner seinen „Koordinationseffekt der Gewähr, die er [der Sprecher] dafür

bietet, den mit seiner Sprechhandlung erhobenen Geltungsanspruch gegebenenfalls einzulösen. An die Stelle der empirisch motivierenden Kraft eines mit Sprechhandlungen kontingent verknüpften Sanktionspotentials tritt die rational motivierende Kraft der Gewährleistung von Geltungsansprüchen“ (TKH I 406). Im Modus kommunikativen Handelns erheben die Akteure mit jedem Sprechakt unausweichlich Geltungsansprüche (Habermas unterscheidet Wahrheits-, Richtigkeits- und Wahrhaftigkeitsansprüche) die auf Anerkennung durch die anderen Akteure hin angelegt sind und die über die – wenn nicht immer explizit artikulierten, so doch mitgedachten – Gewähr ihrer diskursiven Einlösbarkeit dem Anspruch nach auf ein „Potential von Gründen“ (ND 127) verweisen. Die Geltungsbasis der Rede als der Anker einer kommunikativen Rationalisierung gesellschaftlicher Handlungssphären (vgl. TKH I 269f) liegt somit in zweierlei fundiert: erstens enthält die Rede unausweichlich Geltungsansprüche – ihre Akzeptanz ist deren Anerkennung; zweitens liegt die Geltung dieser Geltungsansprüche in ihrer Begründbarkeit, die erst in der Durchführung von Diskursen sich erweisen könnte, aber durch die Gewähr des Sprechers als Potentialität im kommunikativen Handeln quasi immer schon mitgezogen wird.

Diese Gewähr spiegelt sich im Bewusstsein des Hörers in Form einer Unterstellung der tatsächlichen diskursiven Einlösbarkeit der vom Sprecher erhobenen Geltungsansprüche (vgl. VE 354) : „Wir unterstellen, daß zurechnungsfähige Subjekte jederzeit aus einem problematisierten Handlungszusammenhang heraustreten und einen Diskurs aufnehmen können“ (HL 119), wobei diese Unterstellung der diskursiven Einlösbarkeit oder wenigstens der Möglichkeit der diskursiven Erörterung von problematisch gewordenen Geltungsansprüchen die Unterstellung ihrer Kritisierbarkeit sinnlogisch voraussetzt. Die Möglichkeit von Diskursen baut auf einem kritisierbaren kommunikativen Handeln auf. Einlösbarkeit und Kritisierbarkeit von Geltungsansprüchen gehören unauflöslich zusammen und müssen in der, die Geltungsbasis der Rede subjektiv reproduzierenden, Idealisierung kommunikativen Handelns gemeinsam präsupponiert werden. Diese Unterstellung ist zudem nach Habermas transzendental zwingend und unausweichlich (vgl. VE 354)<sup>26</sup>. In der Unterstellung der Kritisier- und Einlösbarkeit der Geltungsansprüche kommunikatives Handeln manifestiert sich sei-

<sup>26</sup> Habermas leitet die Unausweichlichkeit der kontrafaktischen Vernunftunterstellung kommunikativen Handelns letztlich als zwingende Implikation reziproker Intersubjektivität ab: „Auf dieser unvermeidlichen Fiktion [der Vernünftigkeit kommunikativen Handelns] beruht die Humanität des Umgangs unter Menschen, die noch Menschen, d.h. in ihren Selbstobjektivierungen noch nicht sich als Subjekte völlig fremd geworden sind“ (ebd. 125). Die rationale Motivation zur Koordination kommunikativen Handelns entspricht dem Ausschluss von Zwang, Gewalt und Hörigkeit und damit einer Egalität des aufgeklärten menschlichen Gattungszusammenhangs. Habermas aber universalisiert die Unausweichlichkeit der kontrafaktischen Vernunftunterstellung auf alle Epochen und Kulturen. Hiergegen wäre einzuwenden, dass er damit eine ganz bestimmte, nämlich moderne, Erwartung an die Geltungseinlösung kommunikativen Handelns vorschnell verallgemeinert. Diskursive Einlösung von Geltungsansprüchen meint innerweltliche Einlösung, also eine Anstrengung der Vernunft, für die in vormodernen Kulturen keine Gewähr gegeben wurde / wird und deren Möglichkeit auch nicht Inhalt der Präsuppositionen kommunikativen Handelns ist / gewesen ist – vielmehr wird / wurde eine transzendente Quelle als Instanz letzter Gewähr unterstellt, welche von irdischer Seite nicht selbst überprüft werden konnte / kann sondern als Gegenstand des Glaubens gesetzt und vorkritisch angenommen werden muss(te).

ne zentrale Verwiesenheit auf den Diskurs: erst in ihm kann die dem kommunikativen Handeln und der durch es strukturierten Alltagspraxis immer schon unterstellte Vernünftigkeit ausgewiesen werden (vgl. HL 202, 215, 244).

Wie aber kommt es zum Diskurs? In der Regel vollzieht sich „[k]ommunikatives Handeln [...] in eingelebten und normativ abgesicherten Sprachspielen“ (HL 115) und wird somit von einem lebensweltlichen „Hintergrundkonsensus“ (VE 110) getragen, dessen Geltung es, wie Habermas sagt, „naiv“ (ebd. 122) reproduziert. Dieser Modus präreflexiver Vorgeltung steht der reflexiven Überprüfung von Geltungsansprüchen im Diskurs entgegen und kann erst durch „Problematisierung der im kommunikativen Handeln naiv vorausgesetzten Geltungsansprüche“ (HL 115) durchbrochen werden. Der Diskurs ist also an einen Dissens als seinen empirischen Anlass gebunden<sup>27</sup>: die Krisenhaftigkeit kommunikativen Handelns, das Misslingen der alltäglichen Verständigung auf Grund einer (partiellen) Erosion des eingespielten Hintergrundkonsensus ist das Antezedens des Diskurses. Freilich ist alleine durch das Auftreten eines Dissenses im kommunikativen Handeln ein Diskurs noch nicht als zwangsläufige Folge ausgemacht. Zwar kann, „[s]obald dieser Hintergrundkonsensus erschüttert ist und sobald mindestens für einen der Geltungsansprüche die Präsupposition der Erfüllung bzw. Einlösbarkeit suspendiert wird, [...] kommunikatives Handeln nicht fortgesetzt werden“ (VE 355f), jedoch kann dieser Situation mit verschiedenen Mitteln begegnet werden: „Es besteht dann grundsätzlich die Alternative, auf strategisches Handeln umzuschalten oder die Kommunikation überhaupt abubrechen oder aber [eben] das verständigungsorientierte Handeln auf der Ebene argumentativer Rede (zum Zwecke einer diskursiven Prüfung des hypothetisch dahingestellten Geltungsanspruchs) wieder aufzunehmen“ (ebd. 356) , d.h. „kommunikatives Handeln mit anderen Mitteln fortzusetzen“ (TKH I 38). Neben diesen zwei Alternativen zum Diskurs fasst Habermas an anderer Stelle noch Alltagsroutinen der Reparatur ins Auge, mit denen die Beteiligten ihre Kommunikation aufrechterhalten können, ohne damit gleichzeitig schon in den Diskurs überwechseln zu müssen (ebd.; Ent 371; HL 116); diese „stehen [...] noch unter der Voraussetzung naiv erhobener und nicht problematisierter Geltungsansprüche“ (ebd.) und vermögen die lebensweltlichen Gewissheiten zur Entschärfung und Beschwichtigung des Dissenses noch einmal zu mobilisieren und zu bekräftigen.

Von zentralen Stellenwert für den habermaschen Diskurs ist der Widerspruch, der Konflikt verschiedener Geltungsansprüche. Klassische Beispiele für Diskurse im habermaschen Sinne wären die sokratischen Dialoge. Entscheidend ist, dass der Diskurs für Habermas auf einer dialektischen

---

27 Sicher können Diskurse auch durch bloßes Zweifeln und Fragen hervorgerufen werden. Doch mit jedem Zweifel wird – schon vor jeder inhaltlichen Spezifikation, welche ein kritisches Argument leiten könnte – die Selbstverständlichkeit – und mit jeder Frage die Fraglosigkeit – der Annahme eines Geltungsanspruchs negiert, mithin ein Dissens bereits artikuliert.

Ausgangssituation beruht und durch die Vorstellung eines elaborierten Gesprächs, einer institutionell gestützten Rede oder eines sprachlichen Regimes entweder nicht voll erfasst, oder gar verfehlt wird, insofern diese Vorstellungen des Diskurses diesen nicht vom Dissens ausgehend begreifen. Als eine Bedingung der Möglichkeit des Diskurses lässt sich dann abstrakt die Möglichkeit zum nachdrücklichen Dissens im kommunikativen Handeln fassen. Der eingespielte Hintergrundkonsens darf nicht zu starr und nicht zu unangefochten seine Wirkung als habituell prästabilisierte Harmonie ausüben, muss gleichsam schon in den Sog möglicher Problematisierungen geraten sein, damit Geltungsansprüche kritisierbar werden und ein Diskurs realisiert werden kann. Diese keineswegs voraussetzungslose Voraussetzung wird mich hier noch beschäftigen.

(2) *Zu den Charakterisierungen des habermaschen Diskurses:* Nachdem der Diskurs als die Bearbeitung der Vernunftansprüche und eine bestimmte Art der Verarbeitung von Krisen kommunikativen Handelns näher bestimmt worden ist, soll es nun, zur Charakterisierung seiner inneren Struktur, um Modus und Mechanismus des Vollzugs von Diskursen sowie um mögliche Formen diskursiver Schlichtung jener Krisen gehen. Der Diskurs bedarf der Suspendierung lebensweltlicher Hintergrundgewissheiten. Habermas begreift diese Suspendierung stellenweise so radikal, dass der Eindruck entsteht, der Diskurs müsse sich von jeder Alltäglichkeit restlos lösen und könne nur in einer Art extramundaner Schweben existieren. So erfordert der Bruch mit der eingelebten Unmittelbarkeit kommunikativen Handelns, den der Diskurs nach Habermas leisten soll, „eine Virtualisierung von Geltungsansprüchen, die dazu führen soll, daß wir gegenüber den Gegenständen kommunikativen Handelns (also Dingen und Ereignissen, Personen und Äußerungen) einen Existenzvorbehalt anmelden und gegenüber Sachverhalten und Normen eine hypothetische Einstellung einnehmen“ (VE 123). Diese „Virtualisierung von Geltungsansprüchen“ und die damit einhergehende Abstraktion von einer nun prinzipiell als kontingent gesetzten konkreten Lebenswelt begreift Habermas regelrecht als Epoché: „Im Diskurs klammern wir, um mit Husserl zu sprechen, die Generalthese ein“ (ebd.). Die den Diskurs stiftende Abtragung eingespielter Vertrautheit der kommunikativ Handelnden mit ihrer Alltagswelt wird durch ihre Entlastung vom Druck konkreter Handlungen flankiert: diese „Virtualisierung von Handlungszwängen“ soll dazu führen, „daß alle Motive außer dem einzigen der kooperativen Wahrheitssuche außer Kraft gesetzt [...] werden können“ (ebd.). Mit der „Virtualisierung von Handlungszwängen“, d.h. der Neutralisierung des (zeitlichen) Drucks der Praxis zur Entscheidung unter verknüpften Alternativen, soll die Ausgewogenheit, Unvoreingenommenheit und Intensivität der argumentativen Durchdringung des strittigen Gegenstandes garantiert werden. Diese Abhebung des Diskurses von den Bedingungen des Handelns wird bei Habermas durch

seine Charakterisierung als erfahrungs- und informationsfreie Instanz (vgl. HL 199) komplettiert<sup>28</sup>.

Damit scheint der Diskurs im habermaschen Sinne als Idealität reiner Intelligibilität begriffen und mithin außerhalb jeder empirischen Sphäre angesiedelt zu sein. Somit wäre wiederum die Frage nach seiner Realisierbarkeit aus dem situierten kommunikativen Handeln heraus mehr oder weniger witzlos. Jedoch wird die an manchen Stellen bei Habermas ziemlich scharf und radikal vorgenommene Abhebung des Diskurses von jedweden Handlungszusammenhängen von Habermas selbst wiederum deutlich dahingehend relativiert, dass diese Ablösbarkeit von Handlungszusammenhängen sich eben erst diesen Handlungszusammenhängen in ihrer Verfasstheit selbst verdankt. So bemerkt Habermas in seiner Auseinandersetzung mit Luhmann: „Der Diskurs wird von einem empirischen Zusammenhang von Interaktionen in der Weise getragen, daß diese empirischen Bedingungen nicht mit dem Zusammenhang der Argumentation selbst interferieren“ (HL 200). In einer zu untersuchenden Art und Weise bedarf die den Diskurs ausmachende Freiheit von Zwängen und Präformationen der Interaktion einer bestimmten Strukturiertheit von kommunikativen Handlungszusammenhängen und nicht etwa deren praktisch unmögliche Abwesenheit.

Eine solche Strukturiertheit kann sich nach Habermas in Institutionen, etwa der Wissenschaft, manifestieren (vgl. TKH I 109). Dort sind „die nichtdiskursiven, unter Handlungs- und Erfahrungsdruck ablaufenden kognitiven Entwicklungen von den empirischen Steuerungsmechanismen abgekoppelt und strukturell mit Diskursen verbunden“ (VE 170). Diskurse lassen sich also nie direkt institutionalisieren, insofern sie auf der Dynamik der Krisenhaftigkeit kommunikativen Handelns allererst aufbauen. Institutionalisieren lässt sich lediglich ein gewisser Kontext, indem der Übergang vom kommunikativen Handeln zum Diskurs, die systematische Entstehung und methodisch reflektierte Auflösung von Dissensen, strukturell befördert wird. Diskurse wären damit Strukturelemente über sie hinausgreifender Institutionen<sup>29</sup>.

Kommen wir aber noch einmal zu den inneren Modellbestimmungen des Diskurses selbst zurück, bevor wir uns den gesellschaftlichen und kulturellen Bedingungen der Möglichkeit wie der Unmöglichkeit von Diskursen breiter widmen! Führen Akteure einen Diskurs, so operieren sie mit

---

28 Freilich ist der Diskurs nicht derart erfahrungs- und informationsfrei, dass er keine Erfahrungen und Informationen verarbeiten würde. In einen Diskurs gehen durchaus Erfahrungsgehalte als seinen Anlass ein. Es werden lediglich keine neuen Erfahrungsgehalte während des Diskurses generiert, sondern nur die in ihn eingegangenen begrifflich und argumentativ bearbeitet (HL 119f)

29 Dem Modell einer den Diskurs begünstigenden Einbettung in Institutionen steht jedoch Habermas frühe Aussage entgegen, „[d]er Diskurs ist keine Institution, er ist Gegeninstitution schlechthin“ (HL 201). Vermutlich lässt sich dieser Widerspruch dadurch auflösen, dass Habermas in seiner Entgegnung auf Luhmann und in der *Theorie des kommunikativen Handelns* verschiedene Institutionsbegriffe angelegt hat: während er damals noch Gehlens Verständnis von Institution im Sinn hatte, nach dem diese die Funktion besitzt, die Subjekte von den Zumutungen der Autonomie und Reflexivität gerade zu entlasten (vgl. HL 156f), werden Institutionen in der *Theorie des kommunikativen Handelns* (und im Vorauszug dazu) offenbar so aufgefasst, dass deren Wirkung in der Brechung des naturwüchsigen Eingespiltseins der Alltagspraxis, d.h. in deren abstrahierender und rationalisierender Durchdringung und Reimplementierung liegt, womit Möglichkeiten von Reflexion und Kritik systematisch gesetzt sind.

dem Ziel der kooperativen Wahrheitsfindung im Medium der Argumentation. Dieses Medium soll jeden Zwang, außer den „eigentümlich zwanglosen Zwang des besseren, weil einleuchtenderen Arguments“ (VE 116) ausschließen. Die Akteure versuchen sich wechselseitig mit dem Rekurs auf Gründe zu überzeugen und solcher Art ein Einverständnis wiederherzustellen, welches nicht alleine durch die Gewähr einer möglichen argumentativen Einlösung von Geltungsansprüchen, sondern durch eine solche selbst und damit in einem erweiterten und handfesten Sinne rational motiviert ist. Ein weit verbreitetes Missverständnis dieses rationalen Einverständnisses im Diskurs liegt darin, dieses alleine als deckungsgleiche Übereinstimmung der unterschiedlichen Akteure, als Wiederherstellung von Harmonie sich vorzustellen. So übt etwa Wolfgang Fach Kritik an Habermas' angeblicher Konsensfixierung, an seiner „heimlichen Harmonieannahme“, die dazu führe „daß Habermas die Möglichkeit des endgültigen Dissens völlig vernachlässigt, also offenbar ausschließt“ (Fach 1974 : 225). Gegen den Vorwurf der Konsensfixierung ist einzuwenden, dass Habermas den Kompromiss zwischen nicht verallgemeinerungsfähigen Interessen (vgl. Fach / Habermas 1975: 115) und den zugrunde liegenden Konsensus über einen temporär oder prinzipiell nicht überwindbaren Dissens, also seine einverständliche Herausstellung (vgl. ebd. 120f), als mögliche Resultate von Diskursen ausdrücklich hervorhebt. Diskurse sind bei Habermas also keineswegs darauf angelegt, jeden Konflikt von Geltungsansprüchen unter Harmoniezwang aus der Welt zu schaffen<sup>30</sup>. Freilich sind sowohl der Kompromiss als auch der herausgestellte Dissens insofern noch konsensuell, als dass sie bei aller festgehaltenen Divergenz der Akteure in ihren Meinungen, Ansprüchen und Überzeugungen auch deren, wie auch immer schmales, Übereinkommen hinsichtlich der Basis ihres Konflikts voraussetzen<sup>31</sup>.

Als in diesem weiten Sinne konsensuell durch Diskurse lösbar gelten für Habermas Dissense bezüglich Propositionen und solche bezüglich sozialer Normen. Erstere werden in theoretischen Diskursen einer Überprüfung ihrer Wahrheit unterzogen (vgl. TKH I 39). Dabei kann nicht der Rekurs auf schlagkräftige Evidenzen ausschlaggebend sein, sondern, gemäß der habermaschen Konsensustheorie der Wahrheit, alleine die Triftigkeit der sie stützende Argumente (vgl. VE 135). Sicherlich müssen diese Argumente auf die Passung zwischen Proposition und Gegenstand zielen, die Behauptung dieser Passung kann aber nicht aus der durch das einzelne Erkenntnissubjekt eingenommenen Position originärer Anschauung heraus verifiziert werden, sondern – und das ist die zentrale Konsequenz, die Habermas aus der Unhaltbarkeit jeder Korrespondenztheorie der Wahrheit

---

30 Die Möglichkeit, einen Diskurs durch die konsensuelle Feststellung eines Dissenses abzuschließen, führt Habermas im Zusammenhang mit moralisch-praktischen Fragen und politischen Interessenkonflikten ins Feld. Es besteht aber kein Grund, diese Möglichkeit nicht auch im Zusammenhang mit der Strittigkeit von Wahrheitsfragen zu sehen.

31 Der Kompromiss setzt ein Einverständnis bezüglich der Nicht-Verallgemeinerbarkeit der verschiedenen eingebrachten Interessen sowie hinsichtlich der Fairness des angestrebten Interessenausgleich voraus; der Konsens über den Dissens besteht darin, dass etwa bezüglich der Ebene und des Grundes des Dissenses Einvernehmen vorliegt

zieht – nur durch ihre intersubjektive Anerkennung im Diskurs (vgl. VE 149ff).

Ein Dissens bezüglich sozialer Normen wird in einem praktischen Diskurs ausgetragen (vgl. TKH I 39). In einem praktischen Diskurs sollen alle von einer Norm Betroffenen involviert sein und darüber beraten, ob in der Norm ein allgemeines Interesse zum Ausdruck kommt, welches ihr alleine die Autorität unbedingter Geltung verschaffen kann (vgl. ebd.). Mit der Frage, ob die Norm einem allgemeinen Interesse entspricht, wird, was Habermas hervorhebt, der Behandlung moralisch-praktischer Fragen eine mögliche Rationalisierbarkeit zuerkannt (vgl. ebd. 40). Die Geltung von Normen ist der Diskursethik nach kein Resultat einer kontingenten und brüchigen Deziision, sondern durch Argumente für die in ihnen manifestierte Allgemeinheit von Interessen unwillkürlich und intersubjektiv einsehbar, woraus sich schließlich auch alleine ihre Verbindlichkeit ergeben kann. Normen drücken freilich oft nur dem Anspruch nach ein allgemeines Interesse aus, genau aber dieser Anspruch ist es, der sie einer Bearbeitung in Diskursen zugänglich macht<sup>32</sup>.

Habermas hat die Prozeduren und Dimensionen praktischer und theoretischer Diskurse in einer an Stephen Toulmin's Argumentationstheorie angelegten „Logik des Diskurses“ (VE 159) schematisch ausgearbeitet. Diskurse werden als Einbringung und Abwägung von Argumenten durchgeführt. Die Struktur eines Arguments besteht nach Toulmin aus folgenden Elementen: eine Behauptung (oder ein Gebot), welche durch Angabe einer Ursache (oder eines Grundes) erklärt wird, wobei diese Ursache sich durch eine, auf eine kasuistische Evidenz gestützte, Schlussregel auf die Behauptung beziehen lässt (vgl. ebd. 163f). Habermas entwickelt nun die These einer sprachlichen Präformation der Argumentation: „Mit der Wahl eines Sprachsystems ordnen wir das erklärungs- bzw. rechtfertigungsbedürftige Phänomen einem bestimmten Gegenstandsbereich zu. Die Grundprädikate des Sprachsystems entscheiden darüber, mit welcher Art von Ursachen, Motiven und Gründen und mit welcher Klasse von Gesetzesannahmen oder Normen das beschriebene Phänomen in Beziehung gebracht werden kann [...] Das gewählte Sprachsystem entscheidet auch darüber, welche Klassen von Erfahrungen in einen gegebenen Argumentationszusammenhang als Evidenz eingehen dürfen“ (ebd. 166) . Erst vor dem Hintergrund einer eingelebten Sprache wird die Verknüpfung der verschiedenen Elemente eines Arguments und mit dieser inneren Kohärenz seine Annehmbarkeit erzeugt. Ein Argument erhält so immer erst innerhalb einer bestimmten Sprache seine

---

32 Nur Wahrheits- und Richtigkeitsansprüche sind in theoretischen und praktischen Diskursen prinzipiell argumentativ einlösbar (vgl. VE 113). Wahrhaftigkeitsansprüche unterliegen keiner diskursiven Überprüfbarkeit (vgl. ebd.), insofern die Übereinstimmung von expressiver Äußerung eines Subjekts und seiner inneren Episoden, die im Wahrhaftigkeitsanspruch ja behauptet wird, nicht direkt intersubjektiv sich einsehen lässt, da der Zugang des jeweiligen Subjekts zu seinen Erlebnissen immer ein privilegierter ist. Habermas hat nun Expressionen auch keinem Diskurstypus zugeordnet, jedoch äquivalent die Formen ästhetischer und therapeutischer Kritik ins Spiel gebracht (vgl. TKH I 41ff). Diese erfüllen jedoch nicht die Bedingungen von Diskursen, d.h. sie entsprechen entweder nicht deren prinzipiellen Anspruch und Vermögen universelle Geltung auszuweisen, oder sind ihnen vorgelagert (ebd.), weswegen ich sie hier nicht mit in den Blick nehme.

Triftigkeit. Nun wäre mit dieser sprachlichen Präformation von Argumenten der Diskurs als deren Ausübung zum Zweck ihrer Anerkennung vollkommen durch den Kontext seiner Sprache vereinbart. Die Rationalität seines Konsensus wäre bloßer Effekt desjenigen Sprachspiels, in dem er gerade stattfindet. Diese Desavouierung des Diskurses versucht Habermas indes dadurch aufzuhalten, dass er ein gestuftes Modell des Diskurses entwickelt, nach dem die für die Argumentation konstitutive Sprache selbst noch einmal einer Revidierbarkeit ausgesetzt werden kann und damit als unproblematischer Generator von Evidenz insofern praktisch versiegt, als dass ihre Angemessenheit nicht länger alleine habituell angenommen, sondern einer kritischen Überprüfung, somit einer bewussten Wahl, überführt wird<sup>33</sup>.

Die erste Stufe ist mit dem Eintritt des Diskurses und mit der damit verbundenen hypothetischen Einstellung der Diskursteilnehmer erreicht. Darauf folgt die argumentative Begründung des zuvor strittig gewordenen Geltungsanspruchs. Diese Ebene, auf der gegebenenfalls bereits der problematisch gewordene Geltungsanspruch wieder eingelöst werden kann, soll nach Habermas durch zwei weitere Ebenen ergänzt werden, um nicht die Rationalität des im Diskurs erzielten Konsensus an naturwüchsig je machthabenden Sprachspielen relativieren zu müssen. Auf der Ebene „substantielle[r] Sprachkritik“ soll es zu „Modifikation des zunächst gewählten Sprachsystems oder zu einer Abwägung der Angemessenheit alternativer Sprachsysteme“ (ebd. 174) kommen. Auf der Stufe der „Selbstreflexion“ schließlich kommt es zur Reflexion auf den Prozess des Diskurses und seine sowohl abhängige wie auch modifizierende Beziehung auf sprachliche Systeme insgesamt, sowie auf seine bis dahin unthematisch gebliebenen, dem Typus des direkt zur Diskussion stehenden Geltungsanspruchs nach sachfremden Voraussetzungen – also auf die normativen Prämissen beim theoretischen Diskurs und vice versa (vgl. ebd. 174ff).

Für Habermas ist nun das Kriterium dafür, dass der im Diskurs erzielte Konsens nicht durch ein jeweiliges Sprachspiel und das in ihm eingegangene Hintergrundwissen mit relativierenden Konsequenzen belastet wird, dass „aufgrund der formalen Eigenschaften des Diskurses Freizügigkeit zwischen den Diskursebenen gesichert ist“ (VE 177). Die Diskursteilnehmer müssen „zwischen den verschiedenen Ebenen des Diskurses so oft hin und her gehen können“ (ebd. 176), bis jeder Zweifel, doch noch präreflexiven Denkformen aufzusitzen, abgelegt werden kann (vgl. ebd.). Die

---

33 Das Maß der Sprachkritik als Dimension der diskursiven Praxis, im hier verstandenen Sinne, sieht Habermas in der „Angemessenheit“ (VE 168ff) der Sprache der Argumentation, deren Nachweis oder Zurückweisung selbst nicht durch Evidenzerzeugung zweiter Ordnung, also mit dem vermeintlich bloßen Blick auf die Sache, bestritten werden darf, (denn „[n]ur einem metaphysischen Geist, der nicht von unserem Geist ist, wäre dieser direkte Zugriff möglich“ (VE 171)) sondern wiederum dem Verfahren der Argumentation inhärent sein muss, und dann möglich wird, wenn der Diskurs jederzeit eben auf die Ebene der „substantiellen Sprachkritik“ (ebd.) wechseln kann. Letztlich lässt also Habermas jede nähere Bestimmung des Maßes einer Sprachkritik dieser im einzelnen selbst und setzt ansonsten alles darauf, dass deren Möglichkeit etwa im modernen Wissenschaftssystem annähernd erfüllt ist (vgl. ebd. 170)

Möglichkeit der Freizügigkeit und unbeschränkten Bewegung des Diskursverlaufs zwischen den verschiedenen Reflexionsstufen entnimmt Habermas nun nicht den subjektiven Dispositionen der Diskursteilnehmer, sondern formalen Eigenschaften des Diskurses selbst, wie sie in der idealen Sprechsituation erfüllt seien (vgl. ebd. 177).

Dabei soll der Ansatz Habermas', „die ideale Sprechsituation nicht durch Persönlichkeitsmerkmale idealer Sprecher, sondern durch strukturelle Merkmale einer Situation möglicher Rede“ (ebd. 122) zu bestimmen, das subjektive Moment des Diskurses nicht ausmerzen. Ganz im Gegenteil begreift Habermas die Praxis des Diskurses als eine, die Subjekte miteinander vollziehen, wofür sie über bestimmte Kompetenzen und Dispositionen – etwa Absicht und Bereitschaft zur Verständigung, Fähigkeit der hypothetischen Einstellung gegenüber eingewöhnter Geltung – verfügen müssen. Das subjektive Moment des Diskurses wird durch den Subjektbegriff Habermas aber wiederum dezentriert: die von Mead bezogene Figur einer Individuierung durch Vergesellschaftung (vgl. ND 187ff) erweist das subjektive Moment – ohne es aufzulösen – als durch kommunikativ strukturierte Sozialisationsprozesse konstituiert; das subjektive Moment des Diskurses ist somit Resultante des lebensweltlich gebetteten Zusammenhangs kommunikativen Handelns. Diese Konstitutionsbedingungen des Subjekts sind darauf hin jeweils zu untersuchen, ob sie dieses als autonomes, reflexives und souveränes und damit des Diskurses fähiges überhaupt sich herausbilden lassen, unabhängig davon, ob es diese Möglichkeit zum Diskurs im einzelnen ausschöpft.

Einen Diskurs im emphatischen Sinne führen wir erst in einer „idealen Sprechsituation“. Erst ihr Vorliegen erlaubt den Diskutierenden, den im Diskurs faktisch erzielten Konsens einen wahren Konsens nennen zu dürfen. Zuvorderst ist die „ideale Sprechsituation“ als eine Situation, „in der die Kommunikation nicht nur durch äußere kontingente Einwirkungen, sondern auch nicht durch Zwänge behindert wird, die sich aus der Struktur der Kommunikation selbst ergeben“ (VE. 119), an allgemeine Symmetriebedingungen geknüpft: in ihr müssen „[a]lle Diskursteilnehmer [...] die gleiche Chance haben, Deutungen, Behauptungen, Empfehlungen, Erklärungen und Rechtfertigungen aufzustellen und deren Geltungsanspruch zu problematisieren, zu begründen oder zu widerlegen, so daß keine Vormeinung auf Dauer der Thematisierung und der Kritik entzogen bleibt“ (ebd. 177). Neben dem Ausschluss – wie auch immer indirekter oder bloß in Aussicht gestellter – äußerer Gewaltausübungen der Diskutierenden aufeinander, verlangt die „ideale Sprechsituation“ eine „Gleichverteilung der Chancen, Sprechakte zu wählen und auszuführen“ (ebd.), also eine Gleichverteilung der „pragmatischen Kompetenzen“ (ebd. 88) der Kommunizierenden in der Verwendung von Kommunikativa, Konstativa, Repräsentativa und Regulativa.

John B. Thompson hat Habermas vorgeworfen, es in der Bestimmung der „idealen Sprechsituation“ bei „allgemeinen Symmetrieforderungen“ (ebd. 177) zu belassen und damit aber gerade

ein zureichendes Kriterium für einen rationalen Diskurs nicht in der Hand zu halten, denn „one can imagine a debate in which all potential participants have an equal opportunity to deploy various speech-acts; and yet in spite of this formal equality the final decision is merely an expression of the prevailing status quo, bearing little resemblance to the quality of the arguments adduced“ (Thompson 1984a: 272f) Thompson ist recht zu geben: auch und gerade in der paritätischen und unterschiedslosen Gemeinschaft der Kommunizierenden kann sich eine Unmündigkeit reproduzieren, insofern nämlich die gleichverteilten sprachlichen Mittel selbst derart strukturell beschaffen sind, dass sie ein Reflexivwerden von Geltungsansprüchen nur zum Schein gestatten. Die ungebrochene Sprachgemeinschaft säße dann im ganzen der ideologischen Abdichtung ihrer Sprache gegenüber der kritischen Durchdringung ihrer selbst wie der in ihr erhobenen Geltungsansprüche auf.

Nun ist sich Habermas aber dessen wohl bewusst und legt die „ideale Sprechsituation“ auch über die „allgemeine[] Symmetrieforderung[]“ hinaus grundlegender an: die internen Zwänge der Kommunikation sind auch für Habermas mit der Chancengleichheit der Erzeugung von Sprechakten nicht grundsätzlich ausgeschlossen. Für Habermas nämlich „[schließt] die ideale Sprechsituation systematische Verzerrungen der Kommunikation aus“ (VE 119). Die ideale Sprechsituation wird ex negativo über systematisch verzerrte Kommunikation definiert. Systematisch verzerrte Kommunikation funktioniert durch „unbewußt wirksame[] Kommunikationssperren“; in ihr ist „die Geltung [etwa] der Legitimationen durch einen Mechanismus gesichert, der eine öffentliche Thematisierung des Geltungsanspruchs und eine kritische Erörterung der Inhalte der Legitimationen ausschließt oder einschränkt. Diese Spere hat [...] [die] Funktion [...] zu verhindern, daß ein Aufklärungsprozeß stattfindet“ (HL 259). Wie wir noch sehen werden, konzentriert sich Habermas Ausarbeitung des Begriffs der systematisch verzerrten Kommunikation auf die internen, u.d.h. semantischen Verzerrungen des kommunikativen Handelns, welche eine für den Diskurs konstitutive Uningeschränktheit der Problematisierung und Thematisierung von Geltungsansprüchen bereits auf der Ebene der symbolischen Struktur möglicher Rede ausschließen. Im Umkehrschluss ist damit die ideale Sprechsituation nicht nur durch allgemeine Symmetrie in der Ausführung von Sprechakten, sondern zudem durch semantische Bedingungen der Möglichkeit der unbeschränkten Hervorhebung, Spezifikation, Thematisierung und Kritik von Geltungsansprüchen charakterisiert. Diese semantischen Bedingungen müssen die Entbindung des kommunikativen Handelns von der unbeweglichen und vorkritischen Gewissheit eines eingelebten Hintergrundkonsensus, mithin die Auflösung kulturell habitualisierter Evidenzen ermöglichen.

Auch wenn der Begriff der „idealen Sprechsituation“ formal gehalten ist und nicht auf mögliche Inhalte und Resultate von Diskursen präjudizierend durchgreift, ist er keineswegs beliebig: er ergreift gewissermaßen Partei für eine umfassend liberale, demokratische und egalitäre Gesell-

schaftsordnung, indem er „sprachtheoretische Bestimmungen für das [bereit stellt], was wir herkömmlicherweise mit den Ideen der Wahrheit, Freiheit und Gerechtigkeit zu fassen suchten“. In diesem Sinne käme es in der idealen Sprechsituation zum „Vorschein einer Lebensform“ (ebd. 126). Axel Honneth hat angefügt, dass in der Definition des Diskurses über die ideale Sprechsituation implizit ein bestimmtes Gerechtigkeitskonzept angelegt ist. In Bezug auf praktische Diskurse weist er auf den „positive[n] Aspekt der egalitären Freiheit zur moralischen Stellungnahme“ hin, der den „negative[n] Aspekt der Zwanglosigkeit“ ergänzen muss, sollen Diskurse möglich sein. Damit „[verlangt] eine chancengleiche Teilnahme an praktischen Diskursen [...] auch das Maß an sozialer Anerkennung und entsprechender Selbstachtung, das nötig ist, um die eigenen moralischen Intuitionen öffentlich eingestehen und vertreten zu können“ (Honneth 1986: 191f). Eine solche, durch egalitäre und inklusive Anerkennungsverhältnisse aufgespannte, Lebensform ist noch allgemein genug bestimmt, um nicht zum Modell einer konkretistischen Utopie zu werden, in der ein historisch bestimmtes Konzept des guten Lebens in all seinen inhaltlichen Ausprägungen zur Maßgabe gemacht würde.

(3) *Die Situierung des Diskurses im kommunikativen Handeln – Möglichkeits- und Verhinderungsbedingungen:* Nun stellt sich die Frage, wie das kommunikative Handeln verfasst sein muss, um aus sich heraus einen Diskurs im eben umrissenen Sinne zu ermöglichen. Wenn der Diskurs nicht aus einer Transzendenz kommend, sich den Akteuren erst eröffnet, muss die ihn auszeichnende ideale Sprechsituation bereits im kommunikativen Handeln mindestens dem Ansatz nach angelegt sein. Dementsprechend müssen die Akteure, solange sie die diskursive Einlösbarkeit ihrer Geltungsansprüche im kommunikativen Handeln immer schon unterstellen, auch unterstellen, dass im kommunikativen Handeln selbst bereits die Konstellation eines Diskurs, d.h. eine ideale Sprechsituation herrscht, bzw. mühelos aufgerufen werden kann. Alleine eine ideale Sprechsituation macht es möglich und erwartbar, dass ohne sachliche und soziale Restriktionen ein eingespielter Konsensus überhaupt erst einmal durchbrochen werden kann. Hinsichtlich dem Modus der Intersubjektivität darf zwischen kommunikativen Handeln und Diskursen kein Chorisimos bestehen, wenn letztere überhaupt ihre empirische Realisierbarkeit behalten sollen. Habermas ist sich dessen bewusst und schreibt: „Interessanterweise verlangt [...] die ideale Sprechsituation Bestimmungen, die sich nur mittelbar auf Diskurse, unmittelbar jedoch auf die Organisation von Handlungszusammenhängen beziehen. Offenbar ist die Freisetzung des Diskurses von Handlungszwängen, welche eine ideale Sprechsituation fordert, nur unter Bedingungen reinen kommunikativen Handelns zu denken“ (VE 120). Nun klärt Habermas im Anschluss an die eben zitierte Stelle nicht, was unter „reinem“ kom-

unikativen Handeln als Voraussetzung des Diskurses zu verstehen ist. Es liegt jedoch nahe, diese Reinheit darin zu sehen, dass das kommunikative Handeln nicht auf eine opake Weise mit den Mechanismen strategischer Einflussnahme und funktionaler Systemreproduktion durchsetzt ist, sondern alleine und sich selbst transparent auf Verständigung hin sich orientiert. Reines kommunikative Handeln muss man im Gegensatz zur systematisch verzerrten Kommunikation begreifen: in ihr nämlich verbirgt sich die „letztlich physische Gewalt strategischer Einflussnahme und die materielle Gewalt funktionaler Zwänge [...] hinter der leichtfüßigen Faktizität des Geltung beanspruchenden Sinnes“ und ist somit „im Medium anerkannter Interpretationen auf Dauer gestellt“ (VE 104).

Einerseits ist kommunikatives Handeln intrinsisch, d.h. seiner normativ gehaltvollen Geltungsbasis nach, auf die Möglichkeit des Diskurses immer schon ver- und angewiesen (vgl. HL 214). Diese Ausrichtung auf den Diskurs macht das kommunikative Handeln zum Vorhof einer prinzipiell ausweisbaren kommunikativen Vernunft. Andererseits ist kommunikatives Handeln – anders als von der normativen Warte eines Ideals kommunikativer Vernunft aus – aber in vielen empirischen Fällen gerade alles andere als auf den Diskurs angewiesen, insofern sich in ihm auch gewisse Herrschaftsverhältnisse reproduzieren können, in deren Interesse es ist, dass es zu Diskursen gerade nicht kommt. Diese könnten den Herrschaftsverhältnissen ihre Legitimität nämlich bestreiten, was systematisch zu verhindern ist. Solche Herrschaftsverhältnisse „[müssen] gegen Kritik durch besondere Veranstaltungen immunisiert werden [...], wenn ihre Geltung auch ohne die Möglichkeit, den Anspruch auf diskursive Begründung einzulösen, konserviert werden soll“ (ebd. 225). Solche „besondere[n] Veranstaltungen“ werden in systematisch verzerrter Kommunikation durchgeführt. Sie blockieren durch die (Re-)Produktion synthetischen Sinns die Dialektik von Rede und Widerrede, schon bevor diese überhaupt in Gang kommen kann<sup>34</sup>. In systematisch verzerrter Kommunikation wird dem kommunikativen Handeln die Möglichkeit zum Diskurs genommen (vgl. ebd. 263), wobei eine solche Möglichkeit trotzdem noch suggeriert wird, insofern diese Suggestion für den handlungskordinierenden Effekt kommunikativen Handelns nach wie vor unverzichtbar bleibt (vgl. ebd. 264). Systematisch verzerrte Kommunikation ist laut Habermas „historische[r] Regelfall“ (ebd. 120) kommunikativen Handelns und wurde erst, aber dann fundamental, mit der Herausbildung moderner Verständigungsformen im Zuge einer „Rationalisierung der Lebenswelt“ (TKH I 457) strukturell aus den Angeln gehoben.

---

34 Vgl. Adornos Kritik an der traditionellen, hegelschen Dialektik, welche ihre Bestimmung in der Aufhebung, in der affirmativen Identifikation des Widersprechenden findet. Insofern der Widerspruch nicht im Medium des Diskurses aus agiert wird, sondern voreilig dem stummen Zwang zur Synthesis sich beugen muss, zeugt seine Aufhebung von falschem, ideologischem Bewusstsein (vgl. Adorno 2003: 144ff, 149ff und passim)

Im folgenden werde ich die Möglichkeits- und Verhinderungsbedingungen des Diskurses, die Habermas selbst anführt, rekonstruieren und kritisch besprechen. Dabei werde ich der Entwicklung seines Werkes folgen und zuerst den Blick auf die Verhinderungsbedingungen des Diskurses richten (II). Zu diesem Zweck werde ich die verschiedenen Anläufe im habermaschen Frühwerk hinsichtlich eines Begriffs systematisch verzerrter Kommunikation untersuchen. Mit dem Übergang zur *Theorie des kommunikativen Handelns* wird systematisch verzerrte Kommunikation nicht länger als ein möglicher Fall kommunikativen Handelns begriffen, sondern als Form strategischen Handelns aufgefasst, die die angeblich durch und durch transparenten modernen Verständigungsformen quasi von außen unterminiert. Ich werde sowohl die handlungstheoretische Umformung des Begriffs systematisch verzerrter Kommunikation als auch die ans Konzept der modernen Verständigungsformen geknüpfte Deaktualisierung des Ideologiebegriffs einer Kritik unterziehen. Außerdem möchte ich den systematischen Zusammenhang zwischen systematisch verzerrter Kommunikation und lebensweltlicher Hintergründigkeit herausarbeiten. Anschließend möchte ich die im Rahmen einer Theorie der Moderne durch Habermas herausgestellten Ermöglichungsbedingungen des Diskurses analysieren (III). Kommunikatives Handeln vollzieht sich vor dem konstitutiven Hintergrund der Lebenswelt, welche als „konservative[s] Gegengewicht gegen das Dissensrisiko“ (TKH I 107) eigentlich ihrem Modus nach den Diskurs gerade blockiert, in der Moderne jedoch soweit rationalisiert wird, dass sie den Diskurs nahezu ständig herausfordert. Diesen entwicklungstheoretischen Untersuchungen zu einer „Rationalisierung der Lebenswelt“ als einer kommunikativen Dauerverflüssigung der Geltungssphäre qua dezentrierender Auflösung des metaphysisch-religiösen Geltungssyndroms (des Schönen, Guten und Wahren) möchte ich nachgehen und fragen, inwiefern diese Entwicklung den Diskurs systematisch befördert. Kritisch werde ich mich insbesondere auf die entwicklungstheoretische Konzeption von Ursächlichkeit beziehen, nach der das kommunikative Handeln die Voraussetzungen seiner eigenen Freisetzung zum Diskurs hin mit evolutionärer Zwangsläufigkeit selbst erzeugt: wie Münchhausen soll es sich nach Habermas am eigenen Schopfe aus dem Sumpf präreflexiver Vorverständigung ziehen. Zum Schluss will ich die Überlegungen zur systematisch verzerrten Kommunikation und die zur Rationalisierung der Lebenswelt aufeinander zulaufen lassen und miteinander diskutieren (IV).

## II. Die Verhinderung des Diskurses qua systematisch verzerrter Kommunikation.

Habermas' Einführung des Begriffs der systematisch verzerrten Kommunikation in den späten 1960ern und seine darauf aufbauenden Explikationsanläufe bis in die Mitte der 1970er hinein sind als Versuch zu deuten, die in der marxischen Tradition der Kritischen Theorie stehende Ideologiekritik mit kommunikationstheoretischen Denkmitteln neu zu fundieren. Im Begriff der systematisch verzerrten Kommunikation verarbeitet Habermas den grundlegenden Umstand, dass sich kommunikatives Handeln in der Regel im Modus naiver Vorgeltung und vor einer prinzipiellen, nie in Gänze reflexiv zu durchdringenden, lebensweltlichen Hintergründigkeit vollzieht. Somit ist kommunikatives Handeln alles andere als per se und zwangsläufig zum Diskurs hin offen, sondern verweilt viel eher in einer gewissen und nicht ohne weiteres zu überwindenden Abständigkeit zu ihm. Hinzu kommt, dass dem unproblematischen und eingespielten Prozessieren einer naiven Vorgeltung im kommunikativen Handeln, die seine Abständigkeit zum Diskurs ausmacht, potentiell eine bestimmte Funktion eigen ist: hinter der „leichtfüßigen Faktizität des Geltung beanspruchenden Sinnes“ (VE 104) verbergen sich Interessenkomplexe sozialer Macht (vgl. ebd.). Diese setzen sich durch die Anerkennung von Geltung in der Intersubjektivität kommunikativen Handelns hindurch durch, wobei diese Anerkennung, ganz ähnlich dem bourdieuschen Konzept symbolischer Gewalt (vgl. Bourdieu 1972: 369ff), nicht mit einer nüchternen Einsicht der Akteure in jene dahinter stehenden Interessenkomplexe einhergeht, sondern, im Gegenteil, mit ihrer habitualisierten Verkennung.

In Habermas' Konzept der systematisch verzerrten Kommunikation wird die soziale Reproduktion qua kommunikativen Handelns in ihrer Ambivalenz begriffen und mit einem ideologiekritischen Vorbehalt bedacht. Auf den ersten Blick durchwaltet das Konzept der systematisch verzerrten Kommunikation alleine die Skepsis gegenüber kommunikativen Handeln, die noch unspezifische Einsicht darin, dass in „die symbolischen Strukturen der Sprach- und Handlungssysteme unauffällig [...] Machtbeziehungen [eingelassen]“ (TP 19) sein könnten. Habermas verweilt jedoch nicht dabei, sondern bemüht sich um die Bestimmung dieser Skepsis durch die kommunikationstheoretische Ausarbeitung eines kritischen Konzepts dessen, was „die Alten“, Marx, Lukás, Horkheimer und Adorno, „Verblendung“ (LSW 361) bzw. Ideologie nannten: „Die immunisierende Kraft von Ideologien, die Rechtfertigungsansprüche diskursiver Nachprüfung entziehen, geht, unabhängig von den wechselnden semantischen Gehalten, auf Kommunikationssperren zurück. Diese in den Kommunikationsstrukturen selbst angelegten Blockkierungen, welche für bestimmte Inhalte die Option zwischen nichtverbaler und verbaler Ausdrucksform, zwischen kommunikativen und kognitiven Sprachgebrauch und schließlich zwischen kommunikativen Handeln und Diskurs einschränken oder ganz ausschließen, bedürfen der Erklärung im Rahmen einer Theorie der systematisch verzerrten

Kommunikation“ (TP 19).

Habermas entwickelt den Begriff der systematisch verzerrten Kommunikation in einer Zeit, in der auch er noch stark durch den westlichen Marxismus geprägt war und dementsprechend sich einer Kritischen Theorie einordnete, welche den „gesellschaftlichen Lebenszusammenhang [...] als einen integralen Zwangszusammenhang unter dem Gesichtspunkt seiner möglichen Aufhebung“ (ebd. 9) in Betracht nimmt. Auch wenn Habermas damals schon, und das durchaus in Anschluss an Marx, die bürgerliche Gesellschaft als eine begreift, in welcher „eine Selbstreflexion der Gattungsgeschichte objektiv möglich geworden ist“ (ebd.), sieht er gleichzeitig diese Möglichkeit durch den Fortbestand von Ideologien, welche die Partikularität des bürgerlichen Universalismus verdecken, noch eingeschränkt und unterdrückt: unter der technokratisch modellierten Oberfläche der fortgeschrittenen, durch staatlichen Interventionismus vermittelten, kapitalistischen Gesellschaft schwelt ein Konflikt, welcher zu Gunsten dominierender Interessen nur durch die thematische Einschränkung diskursiver Willensbildungsprozesse latent gehalten werden kann (vgl. ebd. 12). Praktische Fragen werden nicht in Diskursen entfaltet, sondern unter vorentschiedenen und undiskutierten Prämissen und Imperativen technisch gelöst (vgl. ebd.).

Alleine in einer solchen gesellschaftlichen Situation ist es auch von Nöten, dass sich die Theorie mit der Praxis vermittelt, auf dass Letztere über den „integralen Zwangszusammenhang“ aufgeklärt wird, um sich daraufhin emanzipativ zu entfalten. Eine so intendierte Vermittlung hat Habermas in *Theorie und Praxis*, einer frühen (1963) Aufsatzsammlung, im Blick. Auch wenn es „in einem Aufklärungsprozeß [...] nur Beteiligte [gibt]“ (ebd. 45), schwebt ihm damals noch ein Diskurs vor, in dem sich die durch Kritische Theorie geschulten Intellektuellen mit den breiten Massen ins therapeutische Gespräch begeben, um den Verblendungszusammenhang, in dem letztere durch ihr systematisch verzerrte Kommunikation hindurch gefangen sind, als ihre Täuschung und Selbsttäuschung diesen zu Bewusstsein zu bringen und kritisch aufzulösen. In dieser asymmetrischen Konstellation soll die systematisch verzerrte Kommunikation der Verblendeten untereinander, die doch den Diskurs gerade verhindert, durch einen Diskurs überwunden werden, wobei dieser Diskurs therapeutisch von außen an die Verblendeten mit dem Ziel herangetragen wird, dass sich im Zuge dieses Diskurses durch Prozesse der Selbstreflexion auf Seiten der Verblendeten die asymmetrische Konstellation des Anfangs auflöst, ein Diskurs im eigentlich habermaschen Sinne dann sich herausentwickelt, auf dass schließlich die vormals Verblendeten, aus freien Stücken und unbefangen, den Interpretationsangeboten der kritischen Avantgarde zustimmen können.

Vorbild für die Einrichtung solcher therapeutischen Diskurse ist das Verfahren der Psychoanalyse. Wie die Psychoanalyse die Neurose des Einzelnen als intransparente Rückwirkung einer im Zuge der Persönlichkeitsentwicklung geschehenen symbolischen Abspaltung erklärt und unter Zu-

hilfenahme dieser Erklärung ihre therapeutischen Anstrengungen dahingehend forciert, das Desymbolisierte zu resymbolisieren, um es einer zuvor verloren gegangenen Autonomie des Subjekts wieder zugänglich zu machen (Anamnese), so soll nach Habermas Ideologiekritik an der durch kollektive Desymbolisierungen bestimmten „verdeckte[n] Pathologie gesamtgesellschaftlicher Systeme“ (LSW 344), welche sich eben in systematisch verzerrter Kommunikation ausdrückt, ansetzen, um ebenso durch eine Anamnese ganze soziale Gruppen wieder ins Bewusstsein ihres kollektiv Verdrängten setzen zu können. Nur ein der Psychoanalyse vergleichbares Herangehen erlaubt nach Habermas den objektivierenden und ideologiekritischen Durchgriff durch die subjektiven Repräsentationen der Akteure hindurch, welche in ihrem durch Tradition abgesicherten Verständigungszusammenhang ansonsten geneigt sind, unbewusst Herrschaftsverhältnisse zu reproduzieren. Diesen Durchgriff gestattet die Hermeneutik nicht, zumindest soweit sie, Gadamer folgend, als Maß ihres Interpretationsprozesses die subjektive Selbstinterpretation des Interpretierten festhält (vgl. TKH I 193ff).

Die psychoanalytisch inspirierte Idee eines therapeutischen Diskurses ist schon deswegen problematisch, weil sie auf Seiten des therapierenden Theoretikers eine Überlegenheit des Aufgeklärten, des dem gesellschaftlichen Verblendungszusammenhang radikal Enthobenen, proklamiert, die sich schwerlich einlösen lassen wird. Diese uneinlösbare Überlegenheit verschärft sich noch einmal in ihrer Problematik, wenn kein Leidensdruck die Akteure in die therapeutische Situation quasi hineindrängt, was, wie wir noch sehen werden, für systematisch verzerrte Kommunikation der Fall ist. So muss man dem damaligen Exponenten der (philosophischen, geisteswissenschaftlichen) Hermeneutik, Gadamer, Recht geben, wenn er sagt, dass der Psychoanalytiker, „wenn er dieselbe [emanzipatorische] Reflexion dort ausübt, wo er nicht als Arzt dazu legitimiert ist, sondern wo er selber sozialer Spielpartner ist [...] aus seiner sozialen Rolle [fällt] [...] Die emanzipatorische Kraft der Reflexion, die der Psychoanalytiker in Anspruch nimmt, muß mithin an dem gesellschaftlichen Bewußtsein ihre Grenze finden, in welchem sich der Analytiker, ebenso wie sein Patient, mit allen anderen versteht“ (zitiert nach LSW 365). Und zwar liegt Gadamer insofern richtig, als dass der Therapeut im Falle einer Psychoanalyse im Großformat eine extramundane Stellung gegenüber den angeblich zu Therapierenden einnehmen müsste, was einerseits schlechterdings unmöglich ist, und andererseits, wenn diese extramundane Stellung trotzdem angemaßt würde, zu einem Zerreißen der Intersubjektivität der Verständigung führte, welche fundamentale Zerwürfnisse produzieren müsste, in deren Kontext die intendierte Ideologiekritik gerade nicht vollzogen werden kann. Der verzerrte Raum der Verständigung, den auch der Kritiker nicht verlassen kann, müsste durch den paritätischen Diskurs gleichsam von innen heraus aufgesprengt werden. Ich werde in der folgenden Rekonstruktion des Begriffs systematisch verzerrter Kommunikation die Kritik an den psychoanalytischen

Anleihen fortsetzen.

Die Versuche einer kommunikationstheoretischen Neubestimmung von Begriff und Kritik der Ideologie hat in der Rezeption und Diskussion des habermaschen Werkes beinahe keine Beachtung gefunden. Eine Ausnahme bildet eine Reihe von Aufsätzen von James Bohman, auf welche ich hier in der weiteren Ausführung noch zurück kommen werde. Diese fehlende Beachtung hängt sicherlich mit der ebenso noch zu besprechenden Transformation und Abwicklung des Begriffs systematisch verzerrter Kommunikation in der *Theorie des kommunikativen Handelns* zusammen. Eine Auseinandersetzung mit dem Begriff der systematisch verzerrten Kommunikation ist jedoch, auf Grund der in ihm vorgenommenen kommunikationstheoretischen Neubestimmung des Ideologiebegriffs, ein interessantes und für eine kritische Gesellschaftstheorie gewinnbringendes Unterfangen. Mit ihr lässt sich nämlich das Denken über Ideologie von den überkommenen Konzepten der Bewusstseinsphilosophie lösen: Ideologie ist nicht länger das „falsche Bewusstsein“ eines letztlich nur spekulativ zu unterstellenden Subjekts im Großformat, sondern wird in getätigter Kommunikation, als artikulierter und anerkannter sprachlicher Gehalt, manifest und kann in dieser Manifestation nicht einer diffusen gesellschaftlichen Totalität, dafür aber dem konkreten, deswegen aber nicht schon situativ abgeschlossenen, Gefüge der Intersubjektivität zugeordnet werden, in dem er geäußert wird. Somit fällt Ideologie als ideologische Kommunikation auch mit der sozialen Praxis zusammen, die sie reproduziert. Es ist nicht länger so, dass eine bestimmte geistige Gestalt als „gesellschaftlich notwendiger Schein“ auf eine soziale Praxis in seiner Notwendigkeit erst aufwändig bezogen werden muss. Systematisch verzerrte Kommunikation reproduziert nämlich genau den sozialen Zusammenhang, den sie als kommunikatives Handeln gerade und offenkundig auch koordiniert: das präreflexive Einvernehmen, das ihr Resultat ist, ist unmittelbar schon die Integration, auf die sie abzielt.

(1) *Soziale Gewalt und sprachliche Vermittlung*: Den ersten Versuch der Explikation des Begriffs systematisch verzerrter Kommunikation unternimmt Habermas 1970 im Rahmen seiner Kritik der Hermeneutik Gadammers, in *Universalitätsanspruch der Hermeneutik*. Hier bezieht er soziale Gewalt und eine Gewalt der Rede so aufeinander, dass die Idee ihrer gegenseitigen Vermittlung als Schlüssel zum Verständnis systematisch verzerrter Kommunikation erscheint. Die Gewalt der Rede liegt für Habermas in der unvollständigen Objektivierbarkeit natürlicher Sprachen für das sprechende und damit sozialisierte Subjekt: „Natürliche Sprachen sind informell, deshalb können die Sprechenden Subjekte ihrer Sprache nicht als einem geschlossenen System gegenüberreten. Die Sprachkompetenz bleibt gleichsam hinter dem Rücken der Subjekte: sie können sich eines Sinnzusammen-

hangs explizit nur in dem Maße vergewissern, als sie von einem insgesamt dogmatisch überlieferten und implizit immer schon vorgegebenen Kontext auch abhängig bleiben“ (LSW 333). Wie auch immer die einzelnen Subjekte ihre Sprache virtuos beherrschen, ihre Regeln zu durchdringen vermögen, sie können diese Kompetenzen nur selbst wiederum in dieser Sprache ausüben und bleiben dadurch von ihr vereinnahmt. An sprachlicher Kompetenz haftet somit immer ein Moment von Präreflexivität. In diesem Sinne resultiert die Gewalt der Rede in einer „spezifische[n] Ohnmacht des sprechenden Subjekts gegenüber eingewöhnten Sprachspielen“ (ebd. 335). In diese Gewalt der Rede, so die These Habermas', kann sich nun eine soziale Gewalt des Zwangs, der Unterdrückung und Beschränkung einnisten. Sie versteckt sich gleichsam hinter der Undurchdringlichkeit der eingelebten Sprache und der in ihr artikulierten Verständigung, denn „Permanenz gewinnt Gewalt ohnehin nur durch den objektiven Schein der Gewaltlosigkeit eines pseudokommunikativen Einverständnisses“ (ebd. 364). In diesem „pseudokommunikativen Einverständnis[]“ schlägt sich systematisch verzerrte Kommunikation nieder. Pseudokommunikativ ist dieses Einverständnis, wie wir noch sehen werden, da es alleine unter systematischen Kommunikationseinschränkungen zustande kommt.

Habermas macht die hintergründige Gewissheit eines vorgängigen Einverständnisses als Operationsmodus systematisch verzerrter Kommunikation aus. So ist die Einnistung sozialer Gewalt in jener der Rede, ihre Sublimierung zu sprachlichen Formen und Gehalten, den ihr unterworfenen und durch ihre Sprache sozialisierten Subjekten selbst nicht intentional verfügbar. Sie entzieht sich als solche ihrem Bewusstsein, insofern dieses bereits konstitutiv in jener Sprache verfasst ist, in der die soziale Gewalt ihren opaken Eingang gefunden hat. Die fehlende kognitive Verfügbarkeit der Einnistung für das Subjekt verursacht nun aber keine störende Lücke in dessen intentionalem Bewusstsein, sondern wird positiv wiederum durch die „Dogmatik des Überlieferungszusammenhangs“ (ebd. 361) getragen, in welcher sich in präreflexiver, habitualisierter Weise ein tradiertes Einverständnis reproduziert<sup>35</sup>. Die durch Traditionen gestützte „Vorurteilsstruktur des Verstehens“ (ebd. 360), die Gadamer als unhintergehbaren Grund jeder hermeneutischen Anstrengung nicht unglücklich konstatiert, sondern konservativ bejaht, ist bei Habermas potentiell die Struktur einer impliziten Logik, nach welcher jene Einnistung unmerklich überdeckt und ausgeblendet wird. Damit einhergehend widersetzt sich Habermas Gadamers Gleichsetzung von dogmatischer Anerkennung der Autorität und ihrer Vernünftigkeit und pflichtet Wellmer bei, „daß der Überlieferungszusammenhang als der Ort möglicher Wahrheit und faktischen Verständigtseins zugleich auch der Ort fak-

35 Die in ihre Sprachspiele hinein sozialisierten Subjekte stoßen vom Inneren ihrer eingewöhnten lebensweltlichen Vollzugspraxis weder an die Grenzen der Objektivierbarkeit ihrer Sprache, noch auf die verwischten Spuren von deren gewaltsamer Ingriffnahme. Vielmehr wird das Zustandekommen jener kritischen Grenzerfahrung dadurch verhindert, dass der Binnenraum intersubjektiver Weltkonstitution mit Signifikationen unbefragter Evidenz ausgefüllt ist, durch eine doxische Schicht also, die zu be- und hinterfragen mit der Gefahr des Irrsinns einhergeht.

tischer Unwahrheit und fortdauernder Gewalt ist“ (zitiert nach ebd. 361).

Die vor dem Hintergrund geltender Traditionen faktisch erzielten Konsense können soweit das Ergebnis einer opaken Einnistung sozialer Gewalt in jene der Rede sein, dass sie nicht umstandslos, wie Habermas an Gadamer kritisiert, als wahr und vernünftig, sondern vielmehr als potentielle Resultate verdeckten Zwangs aufgefasst werden müssen: „Daher steht jeder Konsensus, in dem Sinnverstehen terminiert, grundsätzlich unter Verdacht, pseudokommunikativ erzwungen zu sein: die Alten nannten es Verblendung, wenn sich im Schein des faktischen Verständigtseins Mißverständnis und Selbstmißverständnis ungerührt perpetuieren“ (ebd. 361). Um nicht wie eine gadamersche Hermeneutik dem unvernünftigen, weil kognitiven Einschränkungen geschuldeten, Konsensus einer Pseudokommunikation aufzusitzen, eröffnet Habermas ein, an der Psychoanalyse angelehntes, tiefenhermeneutisches Projekt der kritisch-explikativen Überschreitung des eingängigen Verständigungshorizontes.

Doch wie fasst Habermas systematisch verzerrte Kommunikation als „Pseudokommunikation“ (ebd. 344) ? Habermas markiert Pseudokommunikation als „hermeneutische Grenzerfahrung“, welche sich als „unverständliche Lebensäußerung“ (ebd. 343) in einer hermeneutisch nicht selbst zu überwindenden „Hartnäckigkeit“ (ebd.) zeitigt. Hartnäckig ist diese Unverständlichkeit, insofern sie sich nicht aus einer Fremdheit der Lebensäußerung ergibt und folglich auch nicht durch deren Überwindung aufgelöst werden kann (vgl. ebd.). Das als Pseudokommunikation gefasste Phänomen der systematisch verzerrten Kommunikation ist gleichzeitig tiefsitzender und unauffälliger als ein einfaches Un- oder Missverständnis. Einerseits „[resultiert] die Unverständlichkeit [...] hier aus einer fehlerhaften Organisation der Rede selber“ (ebd.), andererseits liegt für die Kommunizierenden eine solche Fehlerhaftigkeit im Dunkeln: „im Falle der Pseudokommunikation [...] [ist] für die Beteiligten eine Kommunikationsstörung nicht erkennbar. Erst ein von außen Hinzutretender bemerkt, daß einer den anderen mißversteht. Die Pseudokommunikation erzeugt ein System von Mißverständnissen, daß im Scheine eines falschen Konsensus nicht durchschaut wird“ (ebd. 344)<sup>36</sup>.

Die Unverständlichkeit der Pseudokommunikation ist auf dem ersten Blick dem all zu Verständlichen zum Verwechseln ähnlich. Sie äußert sich in der „'normalen', sagen wir: in der patholo-

---

36 Inwiefern in der Pseudokommunikation „einer den anderen mißversteht“ bleibt bei Habermas im Grunde unverständlich. In Pseudokommunikation reden die Akteure ja gerade nicht permanent aneinander vorbei, sondern können die dort erzielte Verständigung auch vor einem geteilten lebensweltlichen Horizont jeweils übereinstimmend auslegen. Wäre es anders, hätte Pseudokommunikation nicht die verfestigende, integrierende Kraft zur gesellschaftlichen Reproduktion, die ihr Habermas doch zuschreibt. Ich kann mir das wechselseitige Missverständnis, das die Pseudokommunikation auszeichnen soll, nur als Missverständnis über den Status der Rede des jeweils anderen plausibilisieren. Wechselseitig fassen in Pseudokommunikation die Akteure die Rede des jeweils anderen als diskursive Rede auf, d.h. als Rede, deren Geltungsansprüche prinzipiell kritisiert und argumentativ bearbeitet werden könnten. Da das in systematisch verzerrter Kommunikation nicht der Fall ist, handelt es sich hier um ein prinzipielles Missverständnis, welches – weil es wechselseitig vorliegt – zum Selbstmissverständnis einer Kommunikationsgemeinschaft verschmilzt. Siehe dazu auch den folgenden Absatz.

gisch unauffälligen Rede“ (ebd. 343). Unverständlich ist sie vielmehr im Sinne einer unbemerkten Missverständlichkeit, eines „System von Mißverständnissen“ (ebd. 344). Worin liegt aber das „System von Mißverständnissen“, wenn es keine Verknüpfung und aufbauende Verschachtelung konkreter Missverständnisse sein soll? Habermas selbst klärt diesen Ausdruck nicht direkt auf. Ich interpretiere das „System von Mißverständnissen“ als geteiltes und systematisches Selbstmissverständnis derjenigen, welche an der Kommunikation beteiligt sind, hinsichtlich der Voraussetzungen und Möglichkeiten ihrer Kommunikation: es liegt in der gemeinsamen Täuschung über die Transparenz ihrer Rede sowie über ihre Fähigkeit zur Kritik und diskursiven Einlösung ihrer Geltungsansprüche. Die in Pseudokommunikation Befangenen täuschen sich also über das Vorliegen der Bedingung der Möglichkeit zum Diskurs, das sie aber ja unterstellen müssen.

Zum einen ist in der Pseudokommunikation die Möglichkeit zum Diskurs dadurch genommen, dass sich der in ihr unproblematisch ereignende Konsensus der präreflexiven Anerkennung einer zur Autorität aufgespreizten Tradition verdankt und somit nicht hinterfragbar ist. Zum anderen wird aus Pseudokommunikation heraus der Diskurs unmöglich, weil sie, und nun kommt die Psychoanalyse ins Spiel, mit einer Kommunikationseinschränkung insofern einhergeht, als sie, wie die Neurose, auf Desymbolisierungen bestimmter Intentionen, Bedürfnisse und Erfahrungen beruht. Ein Diskurs kann bei einer solchen Desymbolisierung nicht entstehen, da die kritischen Einsprüche gegenüber dem tradierten Einverständnis, also die gegenüber dem etablierten Konsensus alternativen und konkurrierenden Geltungsansprüche, aus der kollektiven Intelligibilität der Kommunizierenden bereits ausgesperrt sind und somit überhaupt gar nicht mehr erhoben werden können. Systematisch verzerrte Kommunikation ist damit durch Einschränkungen der Kommunikation qua symbolischer Nihilierung bestimmter Gehalte, mithin durch die Unanfechtbarkeit des sie bestimmenden Konsensus, charakterisiert. Habermas zieht aber die Analogie von systematisch verzerrter Kommunikation und Neurose über die Desymbolisierung hinaus noch weiter: auch in systematisch verzerrter Kommunikation „verselbstständigt sich [...] ein aus dem öffentlichen Sprachgebrauch exkommunizierter Gehalt“ (ebd. 345), wobei diese Verselbständigung des Exkommunizierten sich in Form privatsprachlicher und damit gänzlich unverständlicher Einsprengsel in die normale Kommunikation zeitigen soll (vgl. ebd., 354, 356).

Diese durchgehende Analogie von Neurose und systematisch verzerrter Kommunikation geht jedoch zu weit. Pseudokommunikation soll sich ja gerade nicht durch eine grammatikalische Unverständlichkeit der Rede auszeichnen, wie das bei der, durch privatsprachliche Einsprengsel gezeichneten, Neurose der Fall ist. Das Explanandum der Neurose ist mit dem der systematisch verzerrten Kommunikation nicht identisch. Die Erklärung der systematisch verzerrten Kommunikation als kryptische Rückwirkung einer Desymbolisierung muss sie als Phänomen verfehlen. Habermas

scheint aber in der Tat in *Universalitätsanspruch der Hermeneutik* die phänomenale Abgrenzung von Neurose und systematisch verzerrter Kommunikation nicht durchgehend beizubehalten, sondern letztlich doch dahin zu tendieren, die hartnäckige Unverständlichkeit der Pseudokommunikation buchstäblich, d.h. in einem grammatikalischen Sinne zu nehmen. Gegen die phänomenale und explanatorische Gleichsetzung von Neurose und Pseudokommunikation ist einzuwenden, dass Letztere zwar auch in einer Desymbolisierung gründen mag, aber, anders als die Neurose, nicht in der Rückwirkung jener Desymbolisierung zum Ausdruck kommt: diese Rückwirkung wird vielmehr durch klar verständliche ideologische Figuren eines vorgängigen Konsensus, indem sich die Autorität der Tradition verkörpert, abgewehrt – sie besetzen gleichsam die Lücke, die die Desymbolisierung in der symbolischen Struktur der Kommunikation, sowie damit im Bewusstsein der Subjekte, hinterlassen hat. Habermas selbst wird sein Modell systematisch verzerrter Kommunikation dahingehend auch modifizieren.

(2) *Die Struktur systematisch verzerrter Kommunikation – Exkommunikation und Pseudokonsens:* In *Universalitätsanspruch der Hermeneutik* vermag Habermas es noch nicht, die Struktur systematisch verzerrter Kommunikation dezidiert herauszuarbeiten. So verfehlt er nicht nur durch die durchgehende Analogie von Neurose und systematisch verzerrter Kommunikation die Phänomenalität Letzterer, sondern unterlässt außerdem eine Bestimmung des Verhältnisses von Pseudokommunikation und den soziohistorischen Vorgängen und Resultaten kollektiver Desymbolisierung. Ein Jahr später (1971) holt Habermas diese Verhältnisbestimmung im Zuge seiner Kritik an Niklas Luhmann nach. Hier lokalisiert er als Ursache systematisch verzerrter Kommunikation Macht im Sinne einer aufgezwungenen „Triebversagung“ (HL 255). Diese Macht kann aufgrund ihrer partikularen Interessenstruktur nicht sich einem praktischen Diskurs aller von ihr Betroffenen stellen, ohne zurückgewiesen zu werden, muss aber, um nicht im prekären, verschleißreichen und kostenintensiven Modus der Gewalt sich ausüben zu müssen, trotzdem in Formen intersubjektiver normativer Anerkennung, also in Herrschaft umgesetzt werden (vgl. HL 259)<sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup> An Ort und Stelle, d.h. zu Beginn der Explizierung des psychoanalytischen Modells systematisch verzerrter Kommunikation in besagter Kritik an Luhmann (also an der Stelle: HL 255), benennt Habermas noch nicht als Grund dafür, dass sich Macht (bzw. die soziale Gruppe, die ihre Ausführung intendiert), um sich in den anerkennungswürdigen Modus der Herrschaft transformieren zu können, systematischer Kommunikationseinschränkungen bedarf, ihre partikulare Interessenbasis. Vielmehr wird hier eher nahegelegt, dass diese systematischen Kommunikationseinschränkungen als Alternative zur uneingeschränkten Möglichkeit diskursiver Willensbildung einfach deshalb produziert werden müssen, weil ein anthropologisch tiefsitzendes destruktives Triebpotential der fleischlichen Subjekte sich jeder rationalen Bändigung durch einen Diskurs entzieht und deshalb nur durch vorbewusste Abspaltungen entschärft werden kann. So schreibt Habermas: „Nun kann Triebversagung [...] durch einen an uneingeschränkte und zwanglose Kommunikation gebundenen Willensbildungsprozess gesichert werden. Nach historischer Erfahrung zu urteilen, scheinen aber weder Personen noch Gesellschaftssysteme ohne Techniken der unbewussten Konfliktabwehr auszukommen“ (ebd.), wobei es, wie es im Vorspann dazu heißt, die „anthropologische[] Mitgift eines sozial nicht [durch rationalen Konsensus stillzulegenden und mithin] transformierbaren naturgeschichtlichen [, mit den ba-

Habermas beantwortet die Frage, wie Macht normative Geltung trotz ihres partikularen Gepräges erhalten kann, folgendermaßen: „Normativ machtausübende Institutionensysteme (die im Sinne der [einseitigen] Verhinderung von Interessenwahrnehmung bzw. der Auferlegung von Triebverzicht >repressiv< sind) können nur mit Hilfe von Mechanismen erhalten werden, die a) die normativ geforderten Verzicht auf Interessenwahrnehmung in eine automatisch arbeitende intrapsychische Triebversagung der beteiligten Individuen umsetzen (Abwehr durch Repression); b) die intersubjektive Anerkennung der Norm trotz ihres repressiven Charakters sichern, d.h. die institutionelle Ordnung legitimieren (durch Idolbildung, die sich intrapsychisch auf Abwehr durch Projektion stützt). Ich gehe von der Annahme aus, daß beide Mechanismen mit der Struktur umgangssprachlicher Kommunikation verknüpft sind und systematische Verzerrungen der Kommunikation hervorbringen“ (ebd. 255).

Systematisch verzerrte Kommunikation setzt sich aus zwei ineinandergreifenden Mechanismen zusammen: Desymbolisierung und komplementäre Idolbildung. „Auf dem Weg der Desymbolisierung können Intentionen, die wir bestimmten Objekten gegenüber äußern möchten, aus der öffentlichen Kommunikation ausgeschlossen werden [...]. Verhindert werden dadurch auch die entsprechenden intentionalen Handlungen. Der propositionale Gehalt der ausgesperrten Intentionalsätze gelangt nicht mehr auf das Niveau einer sprachlichen Äußerung und wird so auch für das sprechende Subjekt unzugänglich. Er fällt auf die Stufe vorsprachlicher Symbolorganisation zurück.“ (ebd. 255f). Was im Zuge von Desymbolisierungen aus dem öffentlichen Sprachgebrauch exkommuniziert worden ist, verlangt nun nach einer „öffentlichen und kollektiven Ersatzbefriedigung auf

---

salsten Bedingungen jeder Vergesellschaftung in Konflikt geratenden] Destruktionspotential [ist], das stets unterdrückt werden muss“ (ebd. 254f) und eben nur durch eine, dem diskursiven Willensbildungsprozess vorangehende, damit gleichsam hinterrücks geschehende Verdrängung dieser destruktiven Wünsche auch unterdrückt werden kann. Nach dieser Lesart wären systematische Kommunikationseinschränkungen unverzichtbar: sie wären die einzigen Mechanismen, mit denen sich eine funktional notwendige Macht (vgl. ebd. 254) zwecks Unterdrückung von Zerfleischung und besinnungslosem Hedonismus durchsetzen kann. Einige Seiten weiter nennt Habermas jedoch einen anderen Grund dafür, dass sich Macht zum Zwecke der Möglichkeit ihrer normativen Anerkennung mit systematischen Kommunikationseinschränkungen verbinden muss. So erklärt er dort, dass die „[h]errschaftslegitimierenden Weltbilder“ (ebd. 259) – als, wie ich gleich referieren werde, eine der zwei Strukturkomponenten systematisch verzerrter Kommunikation – „den objektiven Schein der Rechtfertigung von Normen [erzeugen], die gemessen an dem prinzipiellen Anspruch gesellschaftlicher Normen überhaupt, einer Rechtfertigung gerade nicht fähig sind“ (ebd.). Die Normen, welche, zur unblutigen Aufdauerstellung von Macht, der intersubjektiven Anerkennung bedürfen, können aber nur deshalb einer „Rechtfertigung gerade nicht fähig [sein]“, weil der „prinzipielle[] Anspruch gesellschaftlicher Normen“ darauf geht, ein allgemeines, d.h. die Berücksichtigung bloß partikulärer Begehrlichkeiten überwindendes, Interesse zu verkörpern. So lautet zumindest, nach Habermas, das notwendige Implikat jedweder Sollgeltung. Ich entscheide mich hier für die Erklärung systematisch verzerrter Kommunikation aus der Notwendigkeit, ein partikuläres Interesse universal akzeptabel zu machen, weil nur so der kritische Impuls dieses Konzepts überhaupt Sinn macht, wobei ich mich damit Habermas anschließe, welcher, sieht man von diesem, eben von mir nachvollzogenen, Argument der Notwendigkeit systematisch verzerrter Kommunikation einmal ab, ansonsten die Notwendigkeit der Überwindung systematisch verzerrter Kommunikation im Sinne einer Emanzipation der Gattung betont (vgl. etwa EI 76f, wo Habermas diese Überwindung als „Selbstreflexion“ fasst; aber auch HL 247), des Weiteren diese Überwindung mit der Etablierung einer rationalisierten Lebenswelt zu konstatieren sich berechtigt scheint (vgl. hier S. 60f, 68ff) und mithin doch gleichzeitig jeder Rede von der unausweichlichen Notwendigkeit systematischer Kommunikationseinschränkungen auch implizit aber eindeutig fern steht.

der Ebene kultureller Deutungssysteme“ (ebd. 256) und dieses Substitut wird durch „Idolbildung“ (ebd.) produziert: „Das Idol, eine öffentlich fingierte übermächtige Figur, erfüllt die akut unterdrückten Wünsche virtuell unter der Bedingung der mit Identifikation verbundenen Folgebereitschaft, d.h. der >Verehrung< [...]. Die institutionelle Ordnung, die Triebverzicht auflegt, wird in das Gebot eines gewährenden Idols umgedeutet und so als >gute Ordnung< legitimiert “ (ebd. 256f). Das Idol absorbiert sozusagen die versagten Bedürfnisse, sowie die Aggression angesichts dieser Versagung, indem es den Subjekten die Möglichkeit einer Identifikation bietet, anhand derer sie sich befriedigen können: sie können über die Identifikation mit dem Idol, für ihre Folgebereitschaft ihm gegenüber, die Anerkennung des Idols und des Kollektivs, das um ihn und seine 'gute Ordnung' zentriert ist, beziehen und damit über die aufgezwungene Triebversagung hinwegkommen. So erst können sie die, in den Anfangsphasen wohl noch gewaltsam, exkommunizierten Bedürfnisartikulationen samt den dahinter stehenden Intentionen auch subjektiv fallen lassen: sowie diese durch die Annahme des Idols überlagert werden, schwinden sie durch den so erleichterten Prozess der Verdrängung aus der Intelligibilität der Subjekte. Diese Absorption verhindert auch, dass die reprimierten Bedürfnisse, deren öffentliche Symbolisierung, durch welche praktischen Vorkehrungen auch immer, verunmöglicht ist, sich auf paläosymbolischer Stufe reorganisieren und in Form privatsprachlicher Einsprengsel, wie bei der Neurose, die Entäußerungen des unterdrückten Subjekts heimsuchen.

Geschichtlich entpersonalisiert sich das Idol (immer wieder) zur Ideologie im Sinne eines „herrschaftslegitimierenden Weltbildes“ (ebd. 245): die strahlende Aura des charismatischen Führers abstrahiert sich zur Würde der überlegenen Idee von Welt und sozialer Ordnung. Doch dieser Abstraktionsprozess sprengt keineswegs den Zusammenhang systematisch verzerrter Kommunikation. Ideologien und Kommunikationseinschränkungen gehen Hand in Hand: Ideologien „lösen nämlich die paradoxe Aufgabe: den prinzipiellen Rechtfertigungsanspruch gesellschaftlicher Normen berücksichtigen zu sollen, ohne doch den ungezwungenen Diskurs zulassen zu können, in der die bestehenden Institutionen, ließe man ihn zu, ihres falschen Anspruchs überführt würden. Herrschaftslegitimierende Weltbilder erzeugen den objektiven Schein der Rechtfertigung von Normen, die, gemessen an dem prinzipiellen Anspruch gesellschaftlicher Normen überhaupt, einer Rechtfertigung gerade nicht fähig sind“ (ebd. 259). Die Verunmöglichtung von Diskursen im Geltungsbereich von Ideologien (vgl. ebd. 258f, 279), die letztlich daher rührt, dass Ideologien insofern nicht kritisierbar sind, als dass, was als Kritik gegen sie vorgebracht werden könnte, exkommuniziert ist und somit bereits jenseits der Schwelle öffentlicher Artikulation verharrt, geht freilich einher mit einer Simulation einer möglichen Legitimierbarkeit der in Ideologien enthaltenen Normen. Diese Illusion kann sich selbst wiederum nur durch die aus Exkommunikationen herrührende Kommunika-

tionseinschränkung, durch die fehlende Testbarkeit des Anspruchs auf diskursive Einlösung, erhalten (vgl. RHM 342).

In Habermas' psychoanalytischen Modell der Machtausübung als anerkannte und dabei prädiskursive Durchsetzung einer Triebversagung wird systematisch verzerrte Kommunikation als ein wechselseitiges Ermöglichungs- und Abhängigkeitsverhältnis von Desymbolisierung und Idolbildung begriffen: Desymbolisierung führt nur dann nicht zu pathologischen Rückwirkungen, wenn die Lücke, die sie hinterlässt, durch ideologische Figuren, d.h. letztlich Symboliken eines habitualisierten und präreflexiven Konsensus, besetzt wird; andersherum können die in Ideologien gebündelten Konsensstrukturen nur soweit unangefochten reproduziert werden, wie der mögliche Einspruch gegen sie, der Widerspruch, kollektiv exkommuniziert worden ist. Das Ineinandergreifen dieser Doppelstruktur systematisch verzerrter Kommunikation wirkt sich in der unauffälligen Verhinderung der Möglichkeit von Diskursen aus: ihre Möglichkeit ist semantisch durch die Ausgrenzung von Symbolen aus dem Zusammenhang der öffentlichen Sprache genommen. Unter Voraussetzungen systematisch verzerrter Kommunikation können Diskurse nur noch zum Scheine fingiert werden, insofern der Raum der Intelligibilität, den sie noch durchschreiten können, durch die symbolische Übersetzung von Macht bereits soweit eingeschränkt ist, dass deren Diskussion nur in einer höchst präformierten, mithin entschärften Weise sich vollziehen kann.

In dem Aufsatz *Überlegungen zur Kommunikationspathologie* (1974) variiert Habermas noch einmal sein Modell systematisch verzerrter Kommunikation. Dort unterscheidet er zwischen einer „äußere[n] Organisation“ (VE 259) und einer „innere[n] Organisation der Rede“ (ebd.), wobei Erstere die institutionelle Regelung und Steuerung der Kommunikation, Letztere die „universalpragmatische Regelung von Sprechhandlungssequenzen“ (ebd. 242), d.h. die Struktur des gewährbehafteten Erhebens, Verstehens, Anerkennens, Kritisierens und Einlösens unterschiedlicher Geltungsansprüche bezeichnet. In systematisch verzerrter Kommunikation wird ein an der äußeren Organisation der Rede in Form von Konflikten und sozialen Asymmetrien entstehender „Druck ungelöster Probleme (über eine unbewusste Konfliktabwehr) mit einem Verzerrungseffekt an die innere Organisation der Rede weitergegeben“ (ebd. 259). Ergebnis dieser Weitergabe ist nicht etwa der agonale Dissens, sondern gerade die Verschleierung von Konflikten durch einen harmonisch überzogenen, scheinhaften Konsens: einem „Pseudokonsens“ (ebd. 265).

Der Pseudokonsens ist das Resultat dessen, was Habermas in *Universalitätsanspruch der Hermeneutik* als Pseudokommunikation bezeichnet hat. Die Pseudohaftigkeit dieses Konsensus wird hier aber nicht aus dem Umstand abgeleitet, dass er sich einer, durch festsitzende Traditionen und Desymbolisierungen, präformierten Verständigung verdankt, sondern wird daran festgemacht,

dass die ihm unterliegende Geltungsbasis der Rede versehrt ist: „die Geltungsbasis sprachlicher Kommunikation [wird] unauffällig, d.h. ohne die Konsequenz des Abbruchs der Kommunikation oder des Übergangs zu deklarierten und erlaubten strategischem Handeln eingeschränkt“ (ebd. 252). Die Geltungsbasis wird unauffällig eingeschränkt, damit sie im Bewusstsein der Kommunizierenden nicht vollkommen zusammenbricht, damit der Schein ihres uneingeschränkten Bestehens und die Stabilität des von ihr getragenen Handlungszusammenhangs gerade erhalten bleibt (vgl. ebd. 253)<sup>38</sup>.

Doch worin besteht nun die Versehrung der Geltungsbasis der Rede? Habermas schreibt: „Die Geltungsbasis der Rede wird unauffällig eingeschränkt, wenn mindestens einer der drei universalen Geltungsansprüche der Verständlichkeit (des Ausdrucks), der Wahrhaftigkeit (der ausgedrückten Sprecherintention) und der Richtigkeit (der Äußerung mit Bezug auf einen normativen Hintergrund) verletzt und die Kommunikation gleichwohl auf der präsumptiven Grundlage verständigungsorientierten (nichtstrategischen) Handelns fortgesetzt wird“ (ebd. 252f). Für Habermas liegt also eine Versehrung der Geltungsbasis der Rede in der Verletzung einzelner Geltungsansprüche: in der Verletzung des Anspruchs auf Verständlichkeit in Fällen

---

38 Habermas geht es nicht nur darum, dass in systematisch verzerrter Kommunikation der Zusammenhang kommunikativen Handelns gleichwohl fortgesetzt werden kann, weil die in ihr sich manifestierende Einschränkung der Geltungsbasis unauffällig bleibt. Vielmehr sei schon diese Einschränkung selbst ein Mechanismus dafür, die Krisenhaftigkeit kommunikativ strukturierter Beziehung latent zu halten: so ist „diese verbogene Struktur [einer eingeschränkten Geltungsbasis der Rede] zugleich die Form der Stabilisierung eines Handlungszusammenhangs, der zwar mit Konfliktpotential aufgeladen ist, der aber dieses Potential auch bindet und gewissermaßen stillstellt“ (ebd.). Wie ich gleich noch referieren (und kritisieren) möchte, liegt die hier gemeinte Einschränkung der Geltungsbasis in einer Verletzung einzelner (oder mehrerer) Geltungsansprüche. Die „paradoxe Leistung“ systematisch verzerrter Kommunikation besteht dann darin, „einen gefährdeten Hintergrundkonsensus, der auf der reziproken Anerkennung der mit Sprechhandlungen erhobenen Geltungsansprüche beruht, gerade dadurch aufrechtzuerhalten, daß man einen oder einige dieser universalen Ansprüche stillschweigend verletzt“ (ebd. 264). Die universalen Ansprüche der Rede sind solche auf Verständlichkeit, Wahrheit, Richtigkeit und Wahrhaftigkeit. Die Frage, die sich nun stellt, ist die, inwiefern eine Nichterfüllung dieser einzelnen universellen Geltungsansprüche der Rede jeweils dafür sorgen kann, einen Konflikt in der interpersonalen Beziehung latent, mithin den Schein kommunikativer Reziprozität aufrecht zu halten. Ein solches Funktionieren lässt sich für mich nur hinsichtlich Verständlichkeitsansprüchen nachvollziehen. Ist das kommunikative Handeln etwa undeutlich oder ambig, so kann es sich damit wohl einer Festlegung entziehen, welche einen Konflikt sonst nach sich ziehen würde. Die Uneindeutigkeit von Sprechhandlungen kann einen Konflikt diffus halten, ihm den konkreten Gegenstand seiner Manifestation vorenthalten – er wird durch wage Äußerungen, die sozusagen mehrere Deutungsoptionen offerieren, gleichsam umschifft. Freilich, und ich werde darauf noch in meiner Kritik dieses Modells systematisch verzerrter Kommunikation zurückkommen, ist es nicht schon die Ambiguität einzelner Sprechakte alleine, welche systematisch verzerrte Kommunikation erzeugen kann. Zu dieser Ambiguität muss noch die Akzeptanz dieser Ambiguität beim Adressaten des Sprechaktes hinzukommen. Die Motivation zu dieser Akzeptanz rührt dann daher, dass der Adressat eine mindestens implizite Ahnung davon hat, dass, käme ein Konflikt durch Vereindeutigung kommunikativen Handelns zur Sprache, die interpersonale Beziehung nicht diskursiv moderiert werden könnte und somit zerbrechen müsste – eine interpersonale Beziehung indes, an deren Fortsetzung auch der Adressat sein Interesse hat. Die Einschränkung der Geltungsbasis der Rede zielt also darauf, dass durch Ambiguität ein Konflikt nicht zur Sprache kommt. Unauffällig kann die Einschränkung dann nur in dem Sinne sein, dass in dieser Ambiguität immer auch als eine semantische Facette eine 'normale' (und auf Harmonie angelegte) Bedeutung untergebracht ist, deren Gemeint-Sein zwecks Stabilisierung des Handlungszusammenhangs scheinbar unzweifelhaft im Modus des Als-ob angenommen werden kann. Der ambigüe Sprechakt lässt sich also nicht nur nicht auf sein konfliktreiches Potential festlegen, sondern lässt immer auch eine Restchance wohlwollend als wohlwollend gedeutet zu werden. Seine wohlwollende Deutung als wohlwollend überlagert seine Ambiguität und mithin die Einschränkung seiner Geltungsbasis.

privatsprachlicher Einsprengsel (vgl. ebd. 248); in der Verletzung des Anspruchs auf Richtigkeit in Fällen rigiden Verhaltens sowie in Fällen der Konfliktverleugnung (vgl. ebd. 251); in der Verletzung des Anspruchs auf Wahrhaftigkeit in Fällen der (unbewussten) Vortäuschung einer Intention (ebd. 249)<sup>39</sup>.

An dieser Konzeption ist folgendes zu kritisieren: es wird mit dieser Bestimmung dessen, was eine Verletzung der Geltungsbasis der Rede ausmachen soll, systematisch verzerrte Kommunikation an dem einzelnen Sprechakt direkt lokalisiert und damit subjektivistisch dem einzelnen Sprecher zugeordnet, statt, in der konsequenten Spiegelung der strukturellen Bestimmung der idealen Sprechsituation, systematisch verzerrte Kommunikation an der Struktur der Rede und damit an ihrem intersubjektiven Gefüge festzumachen<sup>40</sup>. Wieso soll aber eine einzelne kryptische Aussage, eine einzelne Verhärtung im Verhalten oder eine einzelne Unwahrhaftigkeit die gesamte Kommunikation schon systematisch verzerren, könnten diese singulären Sprechakte doch, kommen keine weiteren Einschränkungen der Kommunikation hinzu, von Seiten des Gegenübers abgelehnt und überführt werden. Habermas will natürlich darauf hinaus, dass im Falle systematisch verzerrter Kommunikation diese beschädigten Sprechakte, auf Grund des an die innere Organisation der Rede weitergegeben Drucks der äußeren Organisation der Rede, gerade nicht abgelehnt werden: die privatsprachlichen Einsprengsel und das rigide Verhalten sind im Zustand systematisch verzerrter Kommunikation bereits kulturell normalisiert (vgl. ebd. 253), mithin intersubjektiv geteilt, die unbewusste oder bewusste Unwahrhaftigkeit beruht auf Gegenseitigkeit, ist zum letzten Kitt der im Grunde zerrütteten interpersonalen Beziehung geworden. Wenn dem aber so ist, dann lässt sich die systematische Verzerrung der Kommunikation nicht als Verletzung einzelner Geltungsansprüche durch einzelne Sprechakte fassen, sondern muss in einem gestörten, weil eingeschränkten, Wechselspiel der Erhebung und Anerkennung von Geltungsansprüchen gesucht werden. Zwischen Erhebung und Anerkennung von Geltungsansprüchen besteht in systematisch verzerrter Kommunikation, so

---

39 Keine Verletzung der Geltungsbasis der Rede liegt bei Verletzung des Anspruchs auf Wahrheit vor (vgl. ebd. 251f)

40 Auch James Bohman macht systematisch verzerrte Kommunikation am einzelnen Sprechakt fest. Doch anders als bei Habermas, „[t]o count as ideology, a speech act must not violate a validity claim, but more importantly as distorted communication it disconnects the structural components in any act of speaking and fragments their unity“ (Bohman 1986: 336). Die Versehrung der „internal organization of speech“ (ebd.) liegt für ihn in der Inkohärenz von Bedeutung und Intention (Expressiva), Sprechen und Handeln (Regulativa) und Bedeutung und Gültigkeit (Representativa) (vgl. ebd.). In systematisch verzerrter Kommunikation meinen die Subjekte nicht was sie sagen, handeln sie nicht nach den Normen, deren Geltung sie proklamieren, treffen sie mit ihren sprachlichen Ausdrücken nicht den propositionalen Gehalt, auf den sie eigentlich abzielen. Auch hier stellt sich die Frage, inwieweit eine solche subjektive Verwirrung und Konfusion schon eine systematisch verzerrte Kommunikation bildet, umfasst Letztere doch ein Wechselspiel miteinander interagierender Subjekte, indem die Verzerrung der Kommunikation beidseitig perpetuiert wird. Das Vorliegen einer subjektiven Desintegration eines Sprechaktes bedeutet aber noch nicht dessen wechselseitige Perpetuierung. Vielmehr besteht an dem Punkt noch die Möglichkeit, dass in der Gegenrede die einzelne Desintegration eines Sprechaktes bemerkt, aufgeklärt und aufgelöst wird. Einige Seiten später verschiebt Bohman auch das Phänomen systematisch verzerrter Kommunikation auf die hier thematisierte übersubjektive, semantische Ebene: in systematisch verzerrter Kommunikation „[c]ertain semantic contents are isolated and withdrawn from discursive testing and dissonant experience“ (ebd. 339)

mein Modellierungsversuch, kein Freiraum vernünftiger Stellungnahme und Beurteilung mehr: Erhebung und Anerkennung von Geltungsansprüchen sind strikt und a priori miteinander verkoppelt – das wäre der eingehärtete Konsens als Pseudokonsens. Die Absenz diese Freiraums läge dann in der Unmöglichkeit der Kritisierbarkeit von Geltungsansprüchen. Eben diese Kritisierbarkeit ist durch die bereits besprochenen semantischen Kommunikationseinschränkungen den Kommunizierenden genommen, um eine, je nach intersubjektiven Gefüge, je nach Kontext, gewisse zusammenhängende Menge von Geltungsansprüchen vor der Bürde der diskursiven Einlösung, an der sie zerbrechen müsste, zu schützen.

Systematisch verzerrte Kommunikation ist nicht die von konkreten Miss- und Unverständnissen gezeichnete Rede; sie äußert sich auch nicht im perpetuierten und potenzierten Dissens, nicht in der zersetzenden Streiterei, sondern: in unproblematischer Verständigung, im all zu selbstverständlichen Konsens. Die in systematisch verzerrter Kommunikation erzielte Verständigung kommt einer prästabilisierten, Kritik, Reflexion und Dissonanz den Boden ihrer Möglichkeit entziehenden, Harmonie gleich. Interessanterweise bestimmt Habermas das Phänomen systematisch verzerrter Kommunikation grundsätzlich in genau dieser Weise, tendiert aber dann doch immer wieder dazu, es anhand einer offenen Pathologie, eines ausdrücklichen, am einzelnen Subjekt bzw. an der einzelnen Äußerung heftenden, Krankheitszeichens auszumachen. Hinter dieser Tendenz steht wohl das analytische Bedürfnis, eine Pathologie des Normalen doch noch in ihrem pathologischen Zug sichtbar werden zu lassen, ihr Kontur und Auffälligkeit zu geben, auf dass sie nicht vollends im ununterscheidbaren Gewirr (oberflächlich) geglückter Verständigung untergeht. Das führt aber zu der bereits besprochenen und kritisierten Analogie von Neurose und systematisch verzerrter Kommunikation.

Vorläufig zusammengefasst, bildet sich systematisch verzerrte Kommunikation aus der opaken Versprachlichung einer Macht, ihrer Überführung von Gewalt in Herrschaft, welche in ihrem Interessengefüge so partikular ist, dass sie sich einem Diskurs aller von ihr Betroffenen nicht nur nicht stellen darf, sondern ihn überdies durch bestimmte semantische Präformationen möglicher Rede – Pseudokonsens und Desymbolisierung – in seiner Möglichkeit verhindern muss. Durch solche Vorkehrungen wird dem kommunikativen Handeln die Möglichkeit zur kritischen Negation, mithin das Dissensrisiko, ausgetrieben. Dieser gesamte Mechanismus systematisch verzerrter Kommunikation scheint zudem für Habermas mit einer reflexiv uneinholbaren lebensweltlichen Hintergründigkeit – Ort von Traditionen und Konservatismen – konstitutiv verwoben zu sein.

Theoretisch speist sich das Konzept systematisch verzerrter Kommunikation aus unterschiedlichsten Quellen. Das psychoanalytische Modell einer Machtausübung als Triebversagung,

welche mittels symbolischer Abspaltung und komplementärer Bildung einer Ersatzsymbolik den unterworfenen Subjekten unmerklich wird, wird mit dem weberschen Machtbegriff zusammengebracht, nachdem Macht sich nur durch normative Anerkennung in den Modus der Herrschaft aufstufen und damit auf Dauer stellen kann. Dazu kommen ein aus der marxistischen Tradition stammender Ideologiebegriff sowie die darin enthaltenen Vorstellungen von (Selbst-)Täuschung, Vorspiegelung, Verbergung, Verblendung und falscher, verhärteter Synthese (eines Prozesses von Rede und Widerrede), die die Stoßrichtung des Begriffs systematisch verzerrter Kommunikation entscheidend prägen.

Gerade der Rückgriff auf die marxistische Ideologienlehre bereitet Schwierigkeiten. Wie will sie diese Vorspiegelungen, Verbergungen und Verblendungen kritisch durchdringen, wie will sie dem Spuk entgehen, der alle erfasst, bzw. vielmehr einen jeden erfassen kann, insofern sein (kritisches) Bewusstsein sich einer intersubjektiven Konstitution auf historischen Grund verdankt, welche sich selbst nie umfassend reflexiv einholen lässt? Ist nicht die lebensweltliche Hintergründigkeit und die Opakheit der Sprache für die Subjekte, mithin ein Rest an Präreflexivität als Voraussetzung jeder Reflexion, so prinzipiell, dass ihr niemand entgehen kann, womit ein unauslöschlicher relativistischer Zweifel auf aller Kritik lastet? Wie könnte man mit diesem Zweifel umgehen, wie ihn evtl. einschränken? Zudem stellt sich die Frage: durch welche empirisch validierte Operation kann der Kritiker diese Täuschungen und Verhärtungen einer Kommunikation ausmachen, wenn er sich selbst auch nur in gesellschaftlichen Kontexten bewegt, deren ideologische Vereinnahmung er ja nicht a priori einfach ausschließen kann? Auch der westliche Marxismus kann nicht absolut sicher sein, nicht an systematischen Reflexionsblockaden zu leiden. Das kratzt aus heutiger Sicht am überschießenden Zutrauen des jungen Habermas in das Projekt einer theoretisch instruierten Aufklärung des gesellschaftlichen Verblendungszusammenhangs. Die Lokalisierung systematisch verzerrter Kommunikation verkompliziert sich zudem durch ihre Unauffälligkeit. Inwiefern ein von außen Hinzutretender die systematischen Verzerrungen einer Kommunikation erkennen soll (vgl. LSW 344), lässt Habermas auch unbeantwortet.

Eine Möglichkeit, doch noch systematisch verzerrte Kommunikation von ihrer Ereignung her einkreisen zu können, läge vielleicht in einer Phänomenologie fehlender Kritisierbarkeit der Rede: der von außen Hinzutretende könnte durch methodisch kontrollierte Einwände in das harmonische Wechselspiel der vor Evidenz tiefenden, damit unproblematischen Kommunikation eingreifen, sie dadurch irritieren und aus der Reaktion der originär Kommunizierenden versuchen zu erfahren, ob diese Einwände selbst von ihnen verarbeitet werden können, oder ob sie außerhalb ihres symbolischen Horizontes möglicher Intelligibilität liegen und somit entweder ihnen kryptisch erscheinen, oder bei ihnen marginalisierende bzw. exkludierende Abwiegelungen, gar schockhafte

Abwehr evozieren. Dieses, noch sehr ad-hoc skizzierte, irritierende Verfahren, dürfte freilich nicht durch sprachliche und intellektuelle Niveauunterschiede seinerseits verzerrt werden; außerdem muss der Hinzutretende erst einmal selbst zu diesen Einwänden überhaupt in der Lage sein und sich irgendwie versichern können, dass diese Einwände nicht selbst geronnenes Produkt systematisch verzerrter Kommunikation sind.

Eine andere Art des Zugangs zu systematisch verzerrter Kommunikation könnte historisch über die Rekonstruktion des Umstandes und Prozesses kollektiver Desymbolisierungen gelegt werden. Die primäre Frage wäre dann, was genau unter einer Desymbolisierung zu verstehen ist: wird der symbolische Ausdruck für bestimmte Bedürfnisse und Meinungen tatsächlich vollends in dem Sinne nihilisiert, dass er regelrecht aus der Welt geschafft wird, oder wird dieser symbolische Ausdruck (samt den Individuen, die an ihm beharrlich festhalten) vielmehr nur aus einer bestimmten sozialen Bezugsgruppe und ihrer Artikulationssphäre ausgesondert und bleibt in ihrem, sie in ihrer Hegemonie bedrohenden, Außen, in herätischen Kulturen, weiterhin in Gebrauch? Was sind die Stufen der Desymbolisierung? Wie verläuft ihr Prozess? Die Gewalt, die sich in der Rede einnistet und deren Wahrnehmung und Benennung unter Voraussetzungen einer erfolgreich durchgeführten Desymbolisierung dann der kollektiven Möglichkeit nach verschwunden ist, wird in ihrem Anfang wohl tatsächlich die nackte Gewalt gewesen sein, die dem, der die unbotmäßige Äußerung tätigt, traumatischen körperlichen Pein zufügt, welcher schließlich dazu führt, dass der Deviante von der erneuten Tätigkeit dieser Äußerung ablässt und über das qualvolle Erlebnis auch gleich noch schweigt. Aufbauend auf diesen brutalen Initialakt der Gewalt kann dann das Interesse, das hinter ihr steht, gleichsam virtuell, ohne die Ingriffnahme der Körper, durch den Gang der eingeschränkten Verständigung, prozessiert werden: Gewalt hat sich zur Herrschaft sublimiert. Dieser Prozess der Sublimation müsste ausgehend von konkreten und faktisch gewaltsamen Akten kollektiver Desymbolisierungen historisch untersucht werden. Dieser historische Rückblick könnte auch die Sagbarkeiten entbergen, die im Verlauf der Zivilisation den Subjekten ausgebrannt wurden, womit auch dem (einstigen) habermaschen Erkenntnisinteresse, das darin liegt, „aus den geschichtlichen Spuren des unterdrückten Dialogs das Unterdrückte [zu] rekonstruier[en]“ (TWI 164), nachgegangen werden könnte.

Eine andere Frage in diesem Zusammenhang der historischen Rekonstruktion systematisch verzerrter Kommunikation wäre die, woraus die ideologischen Formen und Inhalte des Pseudokonsensus gebildet werden. Sie werden wohl nicht eigens für die komplementäre Schließung einer Kommunikationseinschränkung erst komplett fabriziert, sondern rekrutieren sich – zumindest partiell – aus dem bereits bestehenden Repertoire eingespielter lebensweltlicher Gewissheiten bzw. aus dem Fundus der, mit einem auratischen Faszinosum überzogenen, Ursprungsgestalten.

Ich werde diese Fragen zum Ende dieses Kapitels sowie im Schlussteil teilweise und auch vor dem Hintergrund der noch kommenden Ausführungen wieder aufnehmen. Hier aber folgt erst einmal die Rekonstruktion der Konzeptionen systematisch verzerrter Kommunikation, die Habermas in der *Theorie des kommunikativen Handelns* vornimmt und die nicht mehr in einer Kontinuität mit der, in *Theorie und Praxis* vorgenommenen, Hinwendung Habermas' zur Psychoanalyse stehen.

(3) *Das Thema der systematisch verzerrten Kommunikation in der Theorie des kommunikativen Handelns*: Die Bestimmung systematisch verzerrter Kommunikation über die Verletzung von Geltungsansprüchen in *Überlegungen zur Kommunikationspathologie*, kommt – auch wenn diese Verletzung nicht unbedingt bewusst geschehen muss – einer Subjektivierung, oder wenigsten: Psychologisierung bzw. Individualisierung, der Problematik systematisch verzerrter Kommunikation gleich. Dieser subjektivierende Ansatz wird in der *Theorie des kommunikativen Handelns* weitergeführt. In der dortigen ersten Zwischenbetrachtung unterscheidet Habermas verschiedene Handlungstypen anhand der subjektiven Einstellungen, mit denen sie vollzogen werden: „Ich möchte mit >strategisch< und >kommunikativ< nicht nur zwei analytische Aspekte bezeichnen, unter denen sich dieselbe Handlung einmal als die wechselseitige Beeinflussung von zweckrational handelnden Gegenspielern, und zum anderen als Prozeß der Verständigung zwischen Angehörigen einer Lebenswelt beschreiben lassen. Vielmehr lassen sich soziale Handlungen danach unterscheiden, ob die Beteiligten entweder eine erfolgs- oder eine verständigungsorientierte Einstellung einnehmen; und zwar sollen sich die Einstellungen unter geeigneten Umständen anhand des intuitiven Wissens der Beteiligten selbst identifizieren lassen.“ (TKH I 385f). Habermas unterscheidet ferner zwischen verständigungsorientiertem Handeln, welches dem kommunikativen Handeln unter der Hervorhebung seiner subjektiven Komponente der Orientierung entspricht, als dem „Originalmodus“ (ebd. 388) sprachlich vollzogener Handlungskoordination und parasitären Formen des Sprachgebrauchs, welche, auf Manipulation und Überredung, nicht auf rationale Motivation des jeweiligen Gegenüber abzielend, dem Typus des strategischen Handelns zugeordnet werden (vgl. ebd. 386ff).

Diese zentrale Unterscheidung versucht Habermas sprechakttheoretisch zu begründen. In der Sprechakttheorie Austins wird die allgemeine Handlungsstruktur von Sprechakten in drei Komponenten zerlegt: „Mit lokutionären Akten drückt der Sprecher Sachverhalte aus; er sagt etwas. Mit illokutionären Akten vollzieht der Sprecher eine Handlung, indem er etwas sagt. [...] Mit perlokutionären Akten erzielt der Sprecher schließlich einen Effekt beim Hörer. [...] Dadurch, daß er eine Sprechhandlung ausführt, bewirkt er etwas in der Welt“ (ebd. 389). Das verständigungsorientierte,

kommunikative Handeln adressiert und motiviert das jeweilige Gegenüber nach Habermas wohl alleine (vgl. ebd. 394) über die Produktion eines „illokutionären Bindungseffekt[es]“. In Illokutionen sind Bedeutung, Intention und Geltungsanspruch im sprachlichen Gehalt des Ausdrucks intern miteinander verbunden. Illokutionen sind transparent, selbstexplikativ und – zumindest unter Standardbedingungen – prädikativ eindeutig, und insofern selbstgenügsam: „Die Selbstgenügsamkeit des illokutionären Aktes ist in dem Sinne zu verstehen, daß sich die kommunikative Absicht des Sprechers und das von ihm angestrebte illokutionäre Ziel aus der manifesten Bedeutung des Gesagten ergeben“ (ebd. 389).

Im Gegensatz dazu verbergen die, den „konsequenzorientierten Sprachgebrauch“ (ebd. 394) als strategisches Handeln dominierenden, Perlokutionen die, dort manipulativ auf vorkritische Folgebereitschaft statt auf reflexive Verständigung zielende, Intention des Sprechers bzw. weisen sie zumindest nicht aus. Ist ein Sprechakt in seinem Gelingen auf das Wirken perlokutionärer Effekte abgestellt, so geht seine Intention nicht im Gesagten auf, sondern zielt (zuvorderst) darauf, dem Hörer durch (physische) Erzeugung bestimmter Stimmungen etwas zu verstehen zu geben, ihn an seinen unbewussten Emotionen zu packen, mithin in gewisser Weise auch gefügig und lenkbar zu machen und zu etwas zu bringen, zu dem er, weil ungesagt, überhaupt gar nicht Stellung nehmen kann. Entsprechend wirken Perlokutionen auch nicht primär über das Verstehen und die Anerkennung eines manifesten sprachlichen Gehalt (vgl. ebd. 390f), sondern persuasiv durch „Intervention in die Welt“ (ebd. 394), d.h. durch die rhetorische Affektion des Gegenübers, für die die Illokution gleichsam nur das instrumentelle Vehikel<sup>41</sup> bereitstellt und als solches in den durch und durch erfolgsgerichteten Handlungszusammenhang eingespannt wird (vgl. ebd. 389f). Perlokutionäre Effekte werden von Habermas aus dem kommunikativen Handeln ausgesondert und dem (latent) strategischen Handeln alleine zugeschrieben, weil ihr Wirken die Kritisierbarkeit – und damit die auf den Diskurs hin ausgerichtete Rationalität – von Sprechakten und den mit ihnen verbundenen Geltungsansprüchen, welche jetzt jedem kommunikativen Handeln, anders als im Frühwerk, per se zugesprochen

---

41 Obzwar der erfolgsorientierte Sprachgebrauch sein Ziel maßgeblich über einen perlokutionären Effekt zu verwirklichen sucht, bleibt er doch mittelbar von der Erreichung illokutionärer Ziele abhängig: denn auch wenn der Hörer vermittels einer rhetorischen Affektion zu etwas überredet bzw. gebracht wird, so folgt dieses konkrete Etwas ja noch nicht aus dieser leiblichen Affektion selbst, sondern muss dem Inhalt, d.h. einem illokutionären Gehalt des Sprechaktes entnommen werden (können). Insofern ein illokutionärer Gehalt immer verständlich angeben muss, in welcher konkreten Hinsicht eine perlokutionär hergestellte Folgebereitschaft in soziales Handeln umgesetzt werden soll, bleibt der erfolgsorientierte Sprachgebrauch eben parasitär und vom originären Sprachgebrauch abgeleitet (vgl. TKH I 394). Der (ggf. latent und unbewusst) erfolgsorientierte Sprachgebrauch ist aber auf die geglückte Vermittlung illokutionäre Gehalte angewiesen, ohne sich dabei – und darum scheint es Habermas zu gehen – der rationalen, mit einem Dissensrisiko behafteten, Erwägung seiner Ansprüche durch den Hörer auszusetzen: der Hörer vernimmt nur noch dem illokutionären Gehalt des Sprechaktes, wie er sich zu verhalten hat, während er zur Folgebereitschaft bereits vorab und hinterrücks durch einen perlokutionären Effekt empirisch motiviert worden ist. In diesem Sinne hat die Illokution im erfolgsorientierten Sprachgebrauch eine nur instrumentelle Bedeutung und dient dort nicht der Erhebung und gewährhaft vorwegnehmenden Befürwortung kritisierbarer, auf ein keineswegs schon feststehendes Einverständnis erst noch zielender, Geltungsansprüche.

wird, aushöhlt: „Für kommunikatives Handeln sind nur solche Sprechhandlungen konstitutiv, mit denen der Sprecher kritisierbare Geltungsansprüche verbindet. In den anderen Fällen, wenn ein Sprecher mit perlokutionären Akten nicht deklarierte Ziele verfolgt, zu denen der Hörer überhaupt nicht Stellung nehmen kann [...] bleibt das in der sprachlichen Kommunikation stets enthaltene Potential für eine durch Einsicht in Gründe motivierte Bindung brachliegen“ (TKH I 410). Die Einsicht darin, dass dem kommunikativen Handeln selbst, bei aller Klarheit der Bedeutung des sprachlichen Gehalts, bei aller Deklaration der Intentionen der Kommunizierenden, seine Kritisierbarkeit auf Grund symbolisch eingeschränkter Sagbarkeiten abgeht, scheint Habermas an diesem Punkt in der *Theorie des kommunikativen Handelns* verloren gegangen zu sein.

Statt einem intersubjektiven Verhältnis, indem die Subjekte sich frontal über etwas verständigen, bildet der über Perlokutionen sich erfolgreich vollziehende parasitäre Sprachgebrauch als strategisches Handeln ein Verhältnis reizbarer Triebkörper, die sich a tergo, d.h. bei Umgehung ihres Bewusstseins, gegenseitig beeinflussen und deren Interaktion folglich mit einem Modell kausaler Einwirkung zu beschreiben wäre. Habermas reaktiviert hier das Reiz-Reaktions-Schema, wie es noch für die Manipulationsthese der adornoschen Theorie der Massenkultur bestimmend war. Er hat ein Verständnis von Rhetorik, nach dem ihre Wirkungsweise quasi naturwissenschaftlich zu erklären wäre und nicht als Form des Produzierens, Verstehens und Nachvollziehens bestimmter semantischer Gehalte begriffen wird, welche mit dem perlokutionären Effekt einer Rede alles andere als in einem kontingenten Zusammenhang stehen (vgl. Hirsch 2001: 16) und die auf den Hörer nicht im Sinne einer „Intervention in die Welt“ einwirken, sondern beim Hörer, über sein sozialisiertes, und damit freilich immer auch präreflexiv konstituiertes, Bewusstsein vermittelt, eine wie auch immer habitualisierte Handlung der Zustimmung oder Ablehnung hervorrufen. Mit dieser naturalistischen Fassung der Rhetorik geht eine Ausscheidung sinnlich-ästhetischer Dimensionen aus dem verständigungsorientierten Sprachgebrauch einher: durch die formalpragmatischen Abgrenzungsverfahren werden diese Dimensionen als solche des kommunikativen Handelns kategorisch ausgeschlossen bzw. missachtet, als Aspekte uneigentlicher Rede ausgesondert. Habermas Konzept des vom perlokutionären Effekten bereinigten verständigungsorientierten Handelns erliegt dem logozentrischen Purismus des reinen, rein intelligiblen und mithin lautlosen Wortes (vgl. Gondek 1986, Gamm 1987). Überhaupt ist schon von vornherein Thompson zuzustimmen, wenn er sagt, „[i]t seems to me misleading, however, to speak of illocutionary and perlocutionary 'aims' in this way, as if this distinction could yield a clear-cut criterion for slinging out a privileged form of communication“ (Thompson 1984b: 295f) – konventionelle Bedeutung und sinnlicher Effekt, Illokution und Perlokution eines Sprechaktes sind immer schon durcheinander vermittelt und können nicht in separate Elemente aufgespalten werden.

Für meine Belange ist nun entscheidend, dass Habermas systematisch verzerrte Kommunikation in der *Theorie des kommunikativen Handelns* (und der zu ihnen hinführenden Vorstudien) nicht länger als eingeschränkte Form kommunikativen Handelns, sondern als verdecktes und latentes strategisches Handeln auffasst: „In Situationen verdeckt strategischen Handelns verhält sich mindestens einer der Beteiligten strategisch, d.h. er täuscht andere darüber, daß er die Voraussetzungen kommunikativen Handelns nicht erfüllt. Das ist der Fall der Manipulation. In systematisch verzerrten Kommunikationen täuscht mindestens einer der Beteiligten [auch] sich selbst darüber, daß er strategisch handelt und bloß den Schein kommunikativen Handelns aufrechterhält“ (VE 461). Systematisch verzerrte Kommunikation wird nun also als unbewusste Täuschung begriffen, die strategisch auf den Gegenüber einwirkt. Sie entsteht nicht auf Grund der soziohistorischen Struktur eines durch invisibilisierter Machteinwirkungen semantisch eingeschränkten intersubjektiven Verhältnisses der Rede und ist somit auch nicht mehr anhand der objektiven Struktur möglicher Rede festzumachen, sondern sie wirkt als latent instrumenteller Übergriff des Sprechers auf den Hörer. Auch wenn systematisch verzerrte Kommunikation nicht als bewusster Akt vollzogen wird, somit nicht dem Bewusstsein eines Subjekts intentional entspringt, versucht Habermas sie doch auf die Dispositionen der Akteure zurückzuführen. Auf der einen Seite entsteht systematisch verzerrte Kommunikation als Realisierung einer erfolgsorientierten Einstellung, welcher sich das sprechende Subjekt selbst nicht bewusst ist – die Einstellung bleibt latent; auf der anderen Seite kann der in systematisch verzerrter Kommunikation getätigte Sprechakt seine perlokutionäre Wirkung nur dann entfalten, wenn beim Hörer bestimmte Dispositionen vorhanden sind, die ihn für eine rhetorische Überredung, für Manipulation, Täuschung und Blendung durch den Einsatz zureichend abgestimmter sprachlicher Mittel, anfällig machen. Der kommunikative Zwischenraum zwischen den Akteuren und ihren Dispositionen fällt als ein kommunikativer aus dieser Reformulierung des Konzeptes systematisch verzerrter Kommunikation heraus und wird nun als ein instrumentelles, nur zum Scheine kommunikatives, Verhältnis modelliert<sup>42</sup>.

Systematisch verzerrte Kommunikation wird – genauso wie umgekehrt kommunikatives als verständigungsorientiertes Handeln – in der *Theorie des kommunikativen Handelns* nicht mehr an den Strukturmerkmalen möglicher Kommunikation, sondern an den Eigenschaften der involvierten Akteure, bzw. an der (materiellen) Beschaffenheit isolierter Sprechakte festgemacht. Eine solche Modellierung ist jedoch psychologistisch, in dem kritikablen Sinne, dass sie die Individuen für eine bestimmte Art der Kommunikation als Quelle ausmacht, welche aber doch nicht nur auf Grund von

---

42 Vgl. auch Bohmans Einwand gegen die Fassung systematisch verzerrter Kommunikation als latent strategisches Handeln: „Instead of an action description of ideology as substitution [of communicative action through latent strategic action], a pragmatic description of ideological utterances as violations of the structural connections of the components of speech is needed, a description internal to language“ (Bohman 1986: 341)

gegenüber diesen Individuen vorgängigen und allgemeineren Strukturen möglicher Rede zustande kommt, sondern durch jene Strukturen den Individuen auch aufgenötigt wird, hegen sie nun ein ihnen selbst nicht gegenwärtiges Interesse an der Täuschung anderer, oder nicht. Es spielt keine Rolle – noch der durch und durch verständigungsorientierte Akteur, noch derjenige, der in aufwändigen Prozessen seine unbewussten Motive aufdecken konnte, wird vor dem unhintergehbaren Hintergrund historischer A priori, etablierter Desymbolisierungen und fraglos anerkannter, ideologischer Konsensstrukturen im Fahrwasser systematisch verzerrter Kommunikation festgehalten. Genauso wie der Psychologismus, aus dessen Perspektive systematisch verzerrte Kommunikation im habermaschen Hauptwerk konzeptioniert wird<sup>43</sup>, problematisch ist, ist es zu kritisieren, „einerseits dem kommunikativen Handeln den absolut vorgängigen Status zuschreiben zu wollen und andererseits den so intersubjektiv gemachten Vernunftbegriff doch wieder zur Disposition subjektiver Interessen zu stellen. [...] Wenn Verständigung als Telos der Sprache innewohnen soll, darf sie nicht in Terms of Sprecherorientierung verhandelt werden“ (Wagner / Zipprian 1989: 496). Die Verständigung wird nicht so sehr von den Subjekten selbst dispensiert (außer in Fällen offen strategischen Handelns, welches zudem meistens selbst noch an Formen und Inhalte eines Einverständnisses rückgebunden bleibt), sondern durch der Kommunikation inhärente Strukturen in der Verwirklichung ihres Vernunftpotentials verhindert.

Neben dem Psychologismus will ich noch kurz kritisch auf den Umstand eingehen, dass Habermas in der *Theorie des kommunikativen Handelns* systematisch verzerrte Kommunikation aus den Zusammenhängen kommunikativen Handelns herausdreht. Systematisch verzerrte Kommunikation soll bloß äußerlich die Form kommunikativen Handelns simulieren, sich aber in ihrer Wirkkraft den manipulativen Mechanismen strategischen Handelns verdanken. Obzwar systematisch verzerrte Kommunikation nur durch die Vortäuschung kommunikativen Handelns sich vollziehen kann, soll sie sich nach Habermas gerade nicht qua Anerkennung von Geltungsansprüchen, sondern alleine manipulativ über einen perlokutionären Effekt vollziehen. Systematisch verzerrte Kommunikation funktioniert – so kann man Parallelisieren – , wie die systemischen Medien Geld und Macht, „unter Umgehung sprachlicher Konsensbildungsprozesse“ (TKH II 273) und wäre somit, folgt man der habermaschen Zuordnung bestimmter Handlungstypen zu bestimmten Handlungs- und Reproduktionssphären (vgl. VE 603f; MKH 112), als der manipulative Fortsatz systemischer Reproduktionsmechanismen in den nur äußerlich besetzten Formen der Rede zu verstehen. Die Trennung von sys-

---

43 Habermas selbst will sich freilich von jeglichem Psychologismus distanzieren: „Mein Ziel ist nicht die empirische Charakterisierung von Verhaltensdispositionen, sondern die Erfassung allgemeiner Strukturen von Verständigungsprozessen, aus denen sich formal zu charakterisierende Teilnahmebedingungen ableiten lassen (TKH I 386). Trotzdem bleibt er mit seiner Fokussierung auf die Einstellung der Kommunikationsteilnehmer doch bei einem psychologischen Ansatz: „Deshalb können wir die formalpragmatischen Merkmale der verständigungsorientierten Einstellung am Modell der Einstellung von Kommunikationsteilnehmern analysieren [...].“ (ebd. 387)

tematisch verzerrter Kommunikation und kommunikativen Handeln läuft also dem gesellschaftstheoretischen Dualismus von kommunikationstheoretischer Lebensweltperspektive und einer systemtheoretischen Perspektive, die die Zusammenhänge einer von der Lebenswelt entkoppelten materiellen Reproduktion von Gesellschaft beschreibt, parallel. Jener Dualismus erzeugt aber „zwei komplementäre Fiktionen: wir unterstellen dann die Existenz von [...] normfreien Handlungsorganisationen und von [...] machtfreien Kommunikationssphären“ (Honneth 1989: 328), welche sich in der Trennung von kommunikativen Handeln, als eines sich selbst transparenten, machtfreien Handelns, und systematisch verzerrter Kommunikation, als undurchsichtigem und machtbeladenem Handeln widerspiegeln. Gegen diese Fiktionen produzierende Trennung wäre aber vielmehr auf die undurchsichtige Vermittlung von Macht im kommunikativen Handeln selbst hinzuweisen, wie sie sich in systematisch verzerrter Kommunikation produziert und reproduziert.

Neben einer Psychologisierung systematisch verzerrter Kommunikation, ihrer Angleichung an eine naturalistisch zu beschreibende Logik latenter Manipulation und die dazu spiegelbildliche Reinigung kommunikativen Handelns, seine Bestimmung als unmittelbar und allgemein reflexive Praxis, gibt es in der *Theorie des kommunikativen Handelns* eine genuin kommunikationstheoretische Auffassung systematisch verzerrter Kommunikation. In der zweiten Zwischenbetrachtung wird systematisch verzerrte Kommunikation als Möglichkeit innerhalb bestimmter, vormoderner, Verständigungsformen aufgefasst.

Ausgangspunkt für die Bestimmung des Begriffs der Verständigungsform ist Habermas' gesellschaftstheoretischer Dualismus von Lebenswelt und System. Obzwar System und Lebenswelt, System- und Sozialintegration in der modernen Gesellschaft ausdifferenziert sind und voneinander autonomen Reproduktionsmechanismen unterliegen, bleibt doch die autopoetische, über entsprechende Steuerungsmedien laufende Reproduktion der Systeme an die Lebenswelt durch die „Basisinstitutionen des bürgerlichen Rechts“ (TKH II 275) rückgekoppelt – und diese Institutionen können „entweder die Einflußnahme der Lebenswelt auf formal organisierte Handlungsbereiche oder umgekehrt die Einflußnahme des Systems auf kommunikative strukturierte Handlungszusammenhänge [kanalisieren]“ (ebd.). Die Richtung und Art der Interpenetration von Lebenswelt und System ist a priori unausgemacht. Der Fall einer „Mediatisierung der Lebenswelt“ (ebd. 277) liegt dann vor, „wenn die Systemintegration in die Formen der sozialen Integration selbst eingreift; [...] in diesem Fall handelt es sich um latent bleibende Funktionszusammenhänge, aber die subjektive Unauffälligkeit von systemischen Zwängen, die eine kommunikativ strukturierte Lebenswelt instrumentalisieren, gewinnt den Charakter einer Täuschung, eines objektiv falschen Bewußtseins. Die Einwirkungen des Systems auf die Lebenswelt, die die Handlungszusammenhänge sozial integrierter Gruppen

in ihrer Struktur verändern, müssen verborgen bleiben. Reproduktionszwänge, die eine Lebenswelt instrumentalisieren, ohne den Schein der Autarkie der Lebenswelt zu beeinträchtigen, müssen sich gleichsam in den Poren des kommunikativen Handelns verstecken“ (ebd. 278).

Hier haben wir wieder den Gedanken einer opaken Einnistung von Macht, diesmal in Form von systemischen Imperativen materieller Reproduktion, in die kommunikativ strukturierte Alltagspraxis, wie er schon in *Universalitätsanspruch der Hermeneutik* für ein Verständnis systematisch verzerrter Kommunikation leitend war. Im Zuge dieser Einnistung systemischer Zwänge in die Sphären der Lebenswelt „entsteht eine strukturelle Gewalt, die sich, ohne als solche manifest zu werden, der Form der Intersubjektivität möglicher Verständigung bemächtigt. Strukturelle Gewalt wird über eine systematische Einschränkung von Kommunikation ausgeübt; sie wird in den formalen Bedingungen des kommunikativen Handelns so verankert, daß für die Kommunikationsteilnehmer der Zusammenhang von objektiver, sozialer und subjektiver Welt in typischer Weise präjudiziert ist. Für dieses relative Apriori der Verständigung möchte ich in Analogie zum Erkenntnisapriori der Gegenstandsform (Lukács) den Begriff der Verständigungsform einführen“ (ebd.).

Die Verständigungsform als das „relative Apriori der Verständigung“, ist, bis, geht es nach Habermas, auf eine bedeutende historische Ausnahme<sup>44</sup>, durch unauffällige aber „systematische Einschränkung von Kommunikation“ gekennzeichnet, welche den Zusammenhang von konstativen, normativen und expressiven Gehalten, Ausdrucksformen und Rationalitätskriterien soweit präformieren, dass die unterschiedlichen Facetten der kommunikativen Vernunft – auf Grund der symbolischen Struktur des Verständigungshorizontes und der damit etablierten Sagbarkeiten innerhalb einer Kommunikationsgemeinschaft – nicht mehr ungezwungen miteinander (im Medium wechselseitiger Kritik der Voraussetzungen) interagieren können. Was im psychoanalytischen Modell Desymbolisierung und komplementäre Ideologie waren, sind im Modell der Verständigungsformen die Präjudizierung der Hinsichten, unter denen etwas thematisch werden kann und auch hier wieder Figuren eines präreflexiven Einverständnisses.

Entscheidend ist vor allem auch, dass eine solche Beschränkung möglicher Verständigung zwar, wie schon im psychoanalytischen Modell, ursächlich auf Handlungssphären bzw. Interessenkomplexe zurückgeführt wird<sup>45</sup>, die der kommunikativ strukturierten Alltagspraxis äußer-

---

44 Das ist die moderne Verständigungsform. Merkwürdigerweise funktioniert also gerade diejenige historische Verständigungsform nicht mehr als ideologische Vermittlung systemisch implementierter Imperative materieller Reproduktion, welche erst die formalen symbolischen Voraussetzung bereitstellt, damit sich jene materielle Reproduktion der Lebenswelt gegenüber dieser überhaupt relativ zum System verselbstständigen und aus dieser Äußerlichkeit heraus auch wieder in ihre „Poren“ einnisten kann.

45 Von einem beschränkenden Eingriff in die Lebenswelt aus ihr äußerlichen Handlungssphären heraus kann jedoch nur die Rede sein, wenn sich solche Handlungssphären jenseits der Lebenswelt überhaupt konstituieren konnten. Das ist, wie wir mit Habermas sagen können, erst in der modernen Gesellschaft der Fall. Auf sie aber möchte Habermas die Vorstellung eines ideologisch wirksamen Eingriffs in die Lebenswelt gerade nicht angewendet sehen, sondern nur auf Fälle vormoderner Vergesellschaftung. Auf sie bezogen ist es aber nur sinnvoll und adäquat von

lich sind<sup>46</sup>, aber in ihrer internen Logik, ihrem *modus operandi*, in den Strukturen kommunikativen Handelns selbst verortet wird: systematisch verzerrte Kommunikation ist regelrecht eine genuine Leistung kommunikativen Handelns vor dem Hintergrund einer bestimmten Art von Lebenswelt; sie ist durch Einschränkungen bestimmt, die als intelligible und mithin symbolische nicht einfach der Lebenswelt von außen auferlegt werden können, sondern ihrer eigenen historischen Verfasstheit selbst erst entspringen müssen. Wie wir gleich anhand eines Beispiels sehen werden, ergeben sich diese systematischen semantischen Kommunikationseinschränkungen, durch die eine (vormoderne) Verständigungsform gleichsam organisiert wird, aus einem herrschaftslegitimierenden Weltbild, dessen faktische Geltung, in Kombination mit institutionellen Einschränkungen und Abstufungen wirkmächtiger Thematisierbarkeit von Geltungsansprüchen, dafür sorgt, dass die zur Herrschaft notwendige Konsensstruktur unanfechtbar bleibt.

Habermas illustriert die Wirkungsweise von Verständigungsformen am Typus hochkultureller vormoderner Gesellschaften. In diesen entsteht auf Grund von Ungleichverteilung bei gleichzeitiger Überschussproduktion der materiellen Güter ein Legitimationsbedarf der politischen und ökonomischen Herrschaft, also der Bedarf nach einer Soziodizee (Bourdieu), welcher durch die ideologische Wirksamkeit eines Weltbildes befriedigt werden muss. In den, den hochkulturellen Gesellschaften entsprechenden, religiösen und metaphysischen Weltbildern wird das Legitimationsproblem zum einen durch „eine mehr oder weniger scharf ausgeprägte dichotome Struktur [gelöst], die es erlaubt, die soziokulturelle Lebenswelt auf eine Hinterwelt zu beziehen“ (ebd. 281), um diese derart als gewollten Ausdruck einer Heilsordnung auszuzeichnen; zum anderen werden diese religiösen und metaphysischen Weltbilder gegen „dissonante Erfahrungen“ (ebd. 282), gegen Widersprüche, d.h. gegen die Artikulation von Ungereimtheiten in der Relation von weltlicher und Heilsordnung, durch „strukturelle[n] Einschränkungen der Kommunikation“ (ebd.) abgedichtet.

Diese strukturellen Kommunikationseinschränkungen manifestieren sich institutionell und

---

Handlungsmotiven zu sprechen, welche die symbolische Reproduktion der Lebenswelt in dieser speziellen Form konditionieren. Handlungsmotive freilich, die einem bestimmten Handlungstyp (erfolgsorientiertes Handeln) korrespondieren, welcher vom kommunikativen Handeln zu unterscheiden ist, aber damals noch nicht selbst in einer gegenüber dem kommunikativen Handeln eigenlogischen Sphäre entfaltet wurde.

46 Sicher ist die Annahme einer Äußerlichkeit jener Handlungsmotive und Interessenkomplexe gegenüber der kommunikativ strukturierten Alltagspraxis nicht einfach zu halten. Die Pointe des Konzepts der Verständigungsform liegt ja gerade darin, dass die Erfüllung und Durchsetzung besagter Handlungsmotive und Interessenkomplexe durch die symbolischen Gehalte einer Lebenswelt und die intersubjektive Anerkennung ihrer Geltung opak vermittelt ist. Doch nicht erst die Realisierung, sondern bereits die Konstitution der Motive und Interessen als solche ist vor dem Hintergrund lebensweltlich verfügbarer Wertungsmuster kommunikativ strukturiert. Trotzdem gibt es eine Berechtigung von einer Äußerlichkeit zu sprechen, dahin gehend nämlich, dass, erstens, die Realisierung dieser Motive und Interessen ein materielles Substrat besitzt, nicht also gänzlich in einer kommunikativen Strukturierung aufgeht – also der Mächtige hat seine Macht schließlich darin, dass er über das unterworfenen Subjekt auch als produktiven Körper konkret verfügt – und, zweitens, in dieser Verfügung zwar nur über ein Einverständnis, also eine Verständigung läuft, sich aber zugleich auf der Ebene erfolgsorientierten Handelns, also als Eingriff in die Natur, letztlich vollzieht und auf einen solchen verfügenden Vollzug – wie verkannt auch immer – immer auch ausgerichtet ist. In diesem schwachen Sinne soll hier von Äußerlichkeit die Rede sein.

semantisch. Institutionell erhält die sakrale Sphäre für die offizielle, verbindliche und legitime Bearbeitung von Geltungsfragen das Monopol (vgl. ebd. 283), wodurch sie sich gegenüber den Pragmatismen, Ketzereien und Häresien aus der profanen Alltagswelt abschotten kann. Diese zählen nicht und verharren in einer peripheren, (marginalisierten) (oralen) Kultur enger Kontexte: ihnen fehlt das Siegel, das sie einer gepflegten Semantik (Luhmann) zuführen und somit zum objektiven Geist erheben könnte. Innerhalb der sakralen Sphäre wird zudem die Bearbeitung von Geltungsfragen durch eine Fusion von Geltungsansprüchen beschränkt: „Die Grundbegriffe, die sozusagen die Legitimationsbürde der ideologisch wirksamen Weltbilder tragen, sind dank einer Fusion von ontischen, normativen und expressiven Geltungsaspekten [...] gegen Einwände immunisiert, die durchaus schon in der kognitiven Reichweite der Alltagskommunikation liegen. [...] [I]nnerhalb des sakralen Bereichs bleibt die Kommunikation wegen der mangelnden Ausdifferenzierung der Geltungssphäre, also aufgrund formaler Bedingungen möglicher Verständigung systematisch eingeschränkt“ (ebd. 282).

In den vormodernen Hochkulturen wird eine den Alltag bereits erfassende Rationalisierung durch die Autorität und semantische Beschränkung der sakralen Bearbeitung von Geltungsfragen noch blockiert (vgl. ebd. 518f). Indem die Geltungsaspekte in metaphysischen und religiösen Weltbildern zu einem Syndrom verschmolzen bleiben, können sie noch nicht in einer spezifischen Hinsicht hervortreten. Damit dispensieren sie aber ebenso von ihrer Kritisierbarkeit: ist Gottes Wort und damit die bestehende Ordnung wahr, richtig und wahrhaftig zugleich und immer nur zugleich, kann dieses oder jene eben nicht präzise kritisiert werden – der totale Geltungsanspruch verharrt gleichsam in der unerschöpflichen Überschüssigkeit unspezifischen Sinns. Einem Holismus, der sich der Differenzierung seiner Dimensionen mittels der Aura höherer Dignität verweigert, könnte höchstens – unter Androhung von Gewalt und Strafe – ein anderer Holismus, ein konkurrierender Gott, entgegen gesetzt werden.

Habermas reiht die hochkulturelle Verständigungsform in ein entwicklungslogisches Schema ihrer historischen Abfolge ein: geschichtlich folgt sie der archaischen und mündet – entlang einem, dem kommunikativen Handeln inhärenten, Telos, welcher uns noch beschäftigen soll – in die moderne Verständigungsform. Angeordnet sind die solchermaßen gerichtet gestuften Verständigungsformen nach dem Grad der Ausdifferenzierung der Geltungssphäre gegenüber instrumentellen Wirkzusammenhängen sowie in sich selbst im Sinne einer zunehmenden Dezentrierung von Weltbildern hinsichtlich der sie konstituierenden Grundbegriffe und der herauspräparierten formalen Welthinsichten samt der sie leitenden Geltungsansprüche (vgl. ebd. 286). Die Zunahme der Differenzierung der Geltungssphäre ist in diesem Schema mit einem Abbau der Geltungsautorität der sakralen Sphäre in einen Zusammenhang gebracht, wobei dieser Zerfall einem aufsteigenden „Ratio-

nalitätsgefälle zwischen sakralem und profanen Handlungsbereichen“ (ebd. 288) derart geschuldet sei, dass der Zerfall des Geltungssyndroms in der abgewerteten profanen Sphäre auf Grund des dort unmittelbar sich abtragenden entzaubernden Drucks der pragmatischen Realitätsbewältigung vorausgeht und als überlegene Vernünftigkeit von außen in die hermetischen sakralen Sphären einer Autorität holistischer Geltung einströmt und sie damit auflöst. Der universalgeschichtliche Rationalisierungsprozess, den Habermas bei aller Absage an die Geschichtsphilosophie doch durchaus noch im Sinn hat, hat nach ihm also, anders als bei Weber, seinen Ursprung nicht in den Mönchzellen, von wo aus die dort kultivierte Ethik berufsethisch verallgemeinert worden wäre, wird also im Zusammenhang mit einer Entwicklungslogik der Verständigungsformen eher nicht „als motivationale Verankerung und institutionelle Verkörperung von Bewußtseinsstrukturen“ (TKH I 299), sondern eher als „innovative Bewältigung von Interessenkonflikten, die sich aus Problemen der wirtschaftlichen Reproduktion und des politischen Machtkampfes ergeben“ (ebd.), als Tendenz von „>unten<“ (ebd.) gelesen<sup>47</sup>.

Während Habermas einerseits Verständigungsformen konzeptionell als „Schnittflächen [fasst], die dort entstehen, wo systemische Zwänge der materiellen Reproduktion unauffällig in die Formen der sozialen Integration selbst eingreifen und dadurch die Lebenswelt mediatisieren“ (TKH II 279) wird eine bestimmte, nämlich die moderne, Verständigungsform, von dieser Bestimmung ausgenommen. Die moderne Verständigungsform ist nicht länger ein systematische Kommunikationsverzerrungen ermöglichender semantischer und institutioneller Strukturkontext, denn sie „ist zu durchsichtig, um der strukturellen Gewalt durch unauffällige Kommunikationseinschränkungen eine Nische zu gewähren“ (ebd. 292). Durch die radikale Ausdifferenzierung der Geltungssphäre nach den verschiedenen „Maßgabe[n] eines geltungsspezifischen Eigensinns“ (ebd.) entgehen dem modernen Weltbild die Voraussetzungen, um ideologische Funktionen der unbemerkten Einnistung systemischer Imperative und nichtverallgemeinerbarer Interessenkomplexe zu erfüllen, wohl sofern damit eine distinkte Herausstellbarkeit und Kritisierbarkeit von Geltungsansprüchen, mithin die Möglichkeit zur reflexiven Durchdringung der Geltungssphäre erreicht ist.

In Bezug auf die, „seit dem 18. Jahrhundert im Westen sich herauskristallisierende Verständigungsform“ (ebd. 293) übernimmt damit Habermas Daniel Bells These vom Ende der Ideologien. Durch die moderne Verständigungsform strukturiert, gewinne nämlich die Sozialintegration qua kommunikatives Handeln eine Transparenz, die dazu führe, „daß die Konkurrenz zwischen Formen der System- und Sozialintegration sichtbarer als bis dahin hervortritt“ (ebd.) Statt sich den Formen

---

47 Zu beachten ist hier, dass Habermas sich an der eben zitierten Stelle nicht für die Interpretation des Rationalisierungsprozesses als eine Tendenz von „>unten<“ bereits ausspricht, sondern dort lediglich beide Lesarten ins Feld führt, ohne sich schon zu entscheiden. Diese Entscheidung trifft er erst in der Ausarbeitung des Entwicklungsmodells der Verständigungsformen – ohne sie allerdings als solche besonders zu exponieren.

der symbolischen Reproduktion der Lebenswelt unter ihrer Beibehaltung hinterrücks zu bemächtigen bzw. überhaupt bemächtigen zu können, „verdrängen [nun] systemische Mechanismen Formen der sozialen Integration auch in jenen Bereichen, wo die konsensabhängige Handlungskoordination [eigentlich] nicht substituiert werden kann: also dort, wo die symbolische Reproduktion der Lebenswelt auf dem Spiel steht. Dann nimmt die Mediatisierung der Lebenswelt die Gestalt einer Kolonialisierung an“ (ebd.).

Die „Kolonialisierung“ der Lebenswelt als deren Verdinglichung wird fortan der Begriff für Habermas' Pathologie der modernen Gesellschaft sein. Fraglich ist jedoch, ob diesen unterschiedlichen Phänomenen, die jene Diagnose beschreiben und erklären soll, – Vermachtung und Manipulation der Öffentlichkeit, Technisierung praktischer Fragen, Loyalitätsbeschaffung durch systemkonforme Entschädigungsleistungen – nicht doch ein wesentliches Moment symbolischer Vermittlung insofern eigen ist, als dass sich ihr Bestehen und Fortbestehen nicht ohne ihre Rückbindung an eine Konsensstruktur plausibilisieren ließe. Statt von einer Verdrängung der symbolischen Reproduktion der Lebenswelt, mithin einer regelrechten Abtragung kommunikativ strukturierter Handlungssphären, auszugehen, müsste dann ihr Fortbestehen unter systematisch verzerrten Voraussetzungen, durch welche die die Verdinglichungen abstützende Konsensstruktur unangefochten bleiben kann, untersucht werden – der Verdinglichung wäre als kommunikativer Leistung innerhalb einer modernen Lebenswelt nachzuspüren.

An die Stelle von Ideologien, welche Habermas an ein für vormoderne Weltbilder typisches Geltungssyndrom geknüpft sieht, tritt nach ihm in der (entwickelten) Moderne als funktionales Äquivalent ein fragmentiertes Alltagsbewusstsein (vgl. ebd. 521). Die Ausdifferenzierung der Geltungssphäre geht soweit, dass das in den verschiedenen Expertenkulturen unter je eigenlogischen Gesichtspunkten systematisch akkumulierte Wissen auf der Ebene des Alltagsbewusstseins nicht nur nicht länger zu einer unverbrüchlichen Totalität, sondern ebensowenig als ein in sich differenzierter und in seiner Differenziertheit beweglicher und damit vitaler Lebenszusammenhang integriert werden kann. Ohne das Phänomen einer solchen Fragmentierung zu bestreiten, erhebt Thompson Einspruch gegen Habermas' Setzung einer Alternative zwischen Ideologie und fragmentierten Bewusstsein. Für ihn, „it seems [...] quite mistaken to maintain that fragmentation is an equivalent, 'functional' or otherwise, for ideology and that these two equivalents operate in exclusion of one another. By restricting the notion of ideology to the totalizing conceptions of past decades and centuries, Habermas leaves us without the theoretical and methodological means to examine critically the forms of language which serve today to sustain relations of domination“ (Thompson 1984b: 301). Gegen die Alternative von fragmentiertem Alltagsbewusstsein und Ideologie soll nach Thompson eben jene Fragmentierung als ein ideologisches, durch die moderne Verständigungsform

produziertes Phänomen, begriffen werden. Ideologisch wäre eine Fragmentierung im Sinne einer erstarrten Separierung der unterschiedlichen Wertsphären, Expertenkulturen und Diskurstypen, dann nämlich, wenn die Ausdifferenzierung der Geltungssphäre so weit getrieben wäre, dass die unterschiedlichen Dimensionen der kommunikativen Vernunft (theoretische und praktische Vernunft, ästhetische Urteilskraft) nicht im stetigen Spiel der wechselseitigen Kritik ihrer jeweils latenten Prämissen miteinander interagieren (können), insofern diese Interaktion durch die präreflexive Verankerung dieser Prämissen in einer Implizität des unproblematischen lebensweltlichen Hintergrundkonsensus stillgestellt ist. Dann entziehen sich die ontischen Prämissen, die in jede Erörterung praktischer Fragen genauso eingehen wie umgekehrt bestimmte Ziele, Prioritäten, Ansprüche und Interessen der Auslegung der objektiven Welt in ihren Zwängen und Gestaltbarkeiten zugrunde liegen, der Diskussion, wobei freilich die Ursache dieses Entzugs nicht in einer Desorientierung und „kulturelle[n] Verarmung“ (TKH II 483) der Alltagspraxis zu suchen wäre, sondern vielmehr in ihrer allzu eingespielten symbolischen Reproduktion.

Es ist also keineswegs hinreichend, das Ende der Ideologien an der durchgesetzten Ausdifferenzierung der Geltungssphäre fest zu machen. Genau das jedoch macht Habermas mit seiner voreiligen Vernunftauszeichnung der modernen Verständigungsform. Dies resultiert aber, anders als Thompson meint, nicht aus einem Defizit der Denkmittel bei Habermas selbst, sondern vielmehr aus dessen eigener Inkonsistenz: dieser selbst hat noch in seiner allgemeinen Definition der historischen Verständigungsformen deren systematische Kommunikationseinschränkungen ja nicht spezifisch an der Existenz von Geltungssyndromen innerhalb hegemonialer Weltbilder festgemacht, sondern, wie oben bereits dargestellt, daran, „daß für die Kommunikationsteilnehmer der Zusammenhang von objektiver, sozialer und subjektiver Welt in typischer Weise präjudiziert ist“ (ebd. 278), womit die Möglichkeit systematisch verzerrter Kommunikation auch unter Voraussetzungen einer ausdifferenzierten Geltungssphäre eben gerade nicht schon ausgeschlossen wird. Im Nachgang zur *Theorie des kommunikativen Handelns* wird Habermas, wie wir noch sehen werden, in Anschluss an Martin Seel (Seel 1986), den soeben skizzierten Fall einer hermetischen Abschottung der Geltungsaspekte gegeneinander auch als Mechanismus systematisch verzerrter Kommunikation fassen (Ent 342f).

Darüber hinaus lassen sich weitere Bedenken gegenüber Habermas' These, das Heraufkommen einer modernen Verständigungsform sprengt die Bedingung der Möglichkeit systematisch verzerrter Kommunikation restlos auf, vorbringen. Auch wenn man sich Habermas anschließt und davon ausgeht, dass im profanen Vorhof der sakralen Sphäre ein superiores Rationalitätspotential schlummert, dass nach und nach freigesetzt wird, so dass die Abschottung der sakralen Sphäre durch das Einströmen des bereits ausdifferenzierten Alltagswissen im Übergang zur Moderne

schließlich unhaltbar wird und erodiert, bleibt doch fraglich, inwieweit alleine durch diesen Prozess die Kommunikationseinschränkungen qua Exkommunikation, die ja auch, abgesehen von marginalen Rändern, den Alltagsbereich betreffen, damit schon mit aufgehoben sind. Wohl können durch eine Dezentrierung der Weltbilder diejenigen Sagbarkeiten und Intelligibilitäten, welche historischen Prozessen der kollektiven Desymbolisierung entweder nicht zum Opfer fielen, oder diesen komplementär produziert bzw. reaktiviert wurden, rationalisiert werden, diese Rationalisierung bleibt jedoch, geht sie nicht mit einer kollektiven Anamnese des Ausgeschlossenen, Ausgemerzten und Verfemten einher, mit einem blinden Fleck unbewusster Partikularität behaftet. Das entwicklungslogische Schema der historischen Verständigungsformen müsste, soll es dem Impetus einer gerichteten Universalgeschichte, die Habermas doch wohl noch vorschwebt, gerecht werden können, gleichsam zur Aufnahme und Fortsetzung des psychoanalytischen Modells systematisch verzerrter Kommunikation, um die theoretische Modellierung von resymbolisierenden Rationalisierungsschüben erweitert werden. Die historische Freisetzung der kommunikativen Vernunft von den systematischen Verzerrungen ihrer geschichtlichen Verkörperungen, kann, ohne ein Moment des kollektiven resymbolisierenden Eingedenkens in das, was im Laufe der gesellschaftlichen Entwicklung an Sagbarkeiten den Subjekten durch Mechanismen der Desymbolisierung und komplementären Überlagerung abhanden gekommen ist, nur selbst die Verzerrungen perpetuieren, die zu überwinden sie sich doch zuspricht.

Habermas' Schema der historischen Verständigungsformen ist, wie seine gesamte Theorie gesellschaftlicher Entwicklung, auf Fragen der Entwicklungslogik, also auf solche, welche „das rational nachkonstruierbare Muster einer Hierarchie von immer umfassenderen [rationalen] [Weltbild-]Strukturen“ (RHM 54) betreffen, ausgerichtet, während Fragen der Entwicklungsdynamik, d.h. nach den „Vorgängen [...] mit denen sich die empirischen Substrate entwickeln“ (ebd.) aus der Betrachtung ausgeschlossen bleiben (vgl. TKH I 103). Das Schema konzentriert sich bewusst auf die Anordnung der verschiedenen Typen historischer Weltbilder nach dem Grad ihrer Dezentrierung, mithin ihrer Rationalität, während die konkret situierten historischen Prozesse des Übergangs von einer Stufe zur nächst höheren nicht mit aufgenommen werden<sup>48</sup>. Die Analyse der Entwicklungslogik müsste aber um die Analyse der Entwicklungsdynamiken ergänzt werden, schließlich entscheidet sich, wie Habermas selbst hervorhebt, erst in der Dynamik einer Entwicklung, inwieweit ein keineswegs unilinear vorgezeichneter Rationalisierungsprozess ein kognitiv verfügbares Rationalisierungspotential ausschöpft, ob er gewissen interessenbezogenen Selektivitäten und Ein-

---

48 Wie bereits besprochen, hantiert Habermas jedoch mit der Annahme, dass die Dynamik der Rationalisierung aus dem profanen Handlungsbereich heraus initiiert wird. Diese Annahme kann aber keine dezidierte theoretische Konstruktion der Entwicklungsdynamik ersetzen, schon gar nicht in der Beiläufigkeit, mit der sie in das Entwicklungsmodell der Verständigungsformen eingebracht wird.

schränkungen unterliegt oder gar mit einer regressiven Schlagseite versehen ist (vgl. RHM 155). Der Prozess der Rationalisierung findet im spannungsgeladenen Feld gesellschaftlicher Interessengefüge statt und wird von diesem materialistisch zu fassenden Kontext, wenn nicht restlos vereinahmt, so doch entscheidend geprägt.

Diese Prägung kann partikulare Vereinseitigungen und Selektivitäten der Rationalisierung mit sich bringen und in einer, nach Habermas einer kommunikativen Lebensform grundsätzlich inhärenten, „Parteilichkeit für Vernunft“ (LS 194) nur zum objektiven Schein sich ausdrücken, in Wahrheit aber eine Parteilichkeit der Vernunft ergeben. Derart in den Bannkreis nicht-verallgemeinerbarer Interessen gezogen, müsste jeder Rationalisierungsschub, gleichsam als seine unbemerkte, eben verdrängte Kehrseite, jeweils neuartige systematische Verzerrungen der Kommunikation erzeugen (vgl. Bohman 1986: 350). Diese „dialectic of progress“ (ebd.) wäre für die moderne Verständigungsform zu untersuchen, interferierte doch die neuzeitliche Aufklärung, die zu ihr hinführt, nicht unwesentlich mit den (gewaltsamen) Vorgängen der „ursprünglichen Akkumulation“ (Marx 1979 [1867]: 741ff), die zu ökonomischen Strukturen geführt haben, welche auf Grund der ihnen inhärenten Asymmetrie dem bürgerlichen Versprechen der Emanzipation der Gattung insgesamt widersprechen, jedoch heute (beinahe) nicht mehr artikuliert werden bzw. sich vermutlich der Artikulierbarkeit (besonders für die (post-)proletarischen Klassen) tatsächlich hartnäckig entziehen

(4) *Zusammenfassung*: Meine Untersuchung der verschiedenen konzeptionellen Zugänge Habermas' zum Phänomen der systematisch verzerrten Kommunikation hatte zum Zweck, diejenigen Strukturmerkmale in ihrem Zusammenhang herauszuarbeiten, welche nach Habermas die Bildung von Diskursen aus dem lebensweltlich situierten kommunikativen Handeln heraus verhindern. Zum Schluss dieses Kapitels möchte ich nun die verschiedenen habermaschen Modellierungsversuche systematisch verzerrter Kommunikation kurz zusammenfassen, aufeinander beziehen und festhalten, inwiefern in ihnen die Unmöglichkeit von Diskursen begriffen wird. Des Weiteren werde ich hier im folgenden diskutieren, welches Bedingungs- und Abhängigkeitsverhältnis der hintergründige, d.h. präreflexive Modus einer vertrauten Lebenswelt zu den Formen systematisch verzerrter Kommunikation unterhält.

Im psychoanalytischen Modell systematisch verzerrter Kommunikation wird diese als das Resultat der opaken Einnistung einer, partikularen Interessen dienenden, Macht in die semantischen Strukturen der Rede zum Zwecke ihrer intersubjektiven, dabei gleichzeitig aber prädiskursiven, Anerkennung identifiziert. Die beiden Mechanismen, die diese Einnistung vollziehen und aufrecht erhalten, begreift Habermas in Anschluss an die Psychoanalyse als Desymbolisierung und komple-

mentärer Idol- bzw. Ideologiebildung: desymbolisiert sind in systematisch verzerrter Kommunikation diejenigen Symbole, durch welche ein den Ansprüchen der, partikularen Interessen dienenden, Macht sich widersetzendes Bedürfnis bzw. eine sie kritisierende Auslegung von Welt und sozialer Ordnung sich artikulieren könnte; diese Desymbolisierung wird indes durch Idolbildung, d.h. durch die Formierung einer konsensuellen Figur kompensiert, welche den reprimierten Bedürfnissen ein Substitut bereitstellt, damit das (einseitig) repressive Gefüge der Macht als Ausdruck 'guter Ordnung' erscheint und die Anerkennungswürdigkeit scheinbar legitimer Herrschaft erhält. In einer derart systematisch verzerrten Kommunikation ist der, bei Habermas ja über eine Uneingeschränktheit der Thematisierbarkeit und Kritisierbarkeit von Geltungsansprüchen definierte, Diskurs durch die Kommunikationseinschränkungen qua Desymbolisierungen grundlegend verunmöglicht, insoweit die (einst) möglichen Einsprüche gegen die Zumutungen asymmetrischer Macht aus dem kulturellen Horizont der Sagbarkeiten exkommuniziert sind. Der Widerspruch, als das initiale Moment des Diskurses, ist seiner, dem einzelnen Subjekt vorgängigen, Möglichkeit nach, ausgemerzt. Was anfangs unter dem Druck handgreiflicher Gewalt sich vollziehen musste, kann sich dann zur gewaltlosen symbolischen Kommunikationseinschränkung solidieren, indem die devianten und opponierten Sagbarkeiten schlichtweg aus dem Radius der sozialisierten Intelligibilität entschwunden sind und mithin eben nicht länger erst den einzelnen Sprechern versagt werden müssen. Der Geltungsanspruch der Herrschaft auf die Richtigkeit ihrer Normen und die Wahrheit der ihr zugrunde liegenden Weltauslegung kann unter Bedingungen der Exkommunikation nicht länger angefochten werden und ist im Sinne einer solchen Immunität als ideologisch zu bezeichnen – und das um so mehr, als dass das herrschaftslegitimierende Weltbild mit seinem eigenen Geltungsanspruch zum Zwecke seiner Anerkennung die Gewähr seiner diskursiven Einlösung suggestiv mitführt.

Während im psychoanalytischen Modell systematisch verzerrter Kommunikation die fehlende Kritisierbarkeit kommunikativen Handelns an den Kommunikationseinschränkungen qua Desymbolisierungen festgemacht wurde, wird diese fehlende Kritisierbarkeit in dem zweiten, kommunikationstheoretisch an den gegenüber den einzelnen Subjekten und den von ihnen hervorgebrachten Sprechakten vorgängigen und damit objektiven Strukturen der Rede ansetzenden, Modell, dem Modell der historisch gestuften Verständigungsformen, einer Kopplung von semantischen und institutionellen Kommunikationseinschränkung zugeschrieben. Nach diesem Modell sind jene Beschränkungen der Kommunikation ursächlich bestimmten Imperativen der materiellen Reproduktion zu verdanken und manifestieren sich semantisch in der Präjudizierung der Geltungssphäre bezüglich des Verhältnisses der verschiedenen Geltungsaspekte und Welthinsichten zueinander, sowie institutionell in der sozialen und kulturellen Verknappung und Hierarchisierung der wirkmächtigen Bearbeitung von Geltungsfragen. In vormodernen Hochkulturen etwa wird die Thematisierbarkeit

und Kritisierbarkeit der gepflegten Traditionsbestände durch ein Geltungssyndrom eingeschränkt bzw. verhindert. Kritisierbarkeit setzt eine Spezifikation von Geltungsansprüchen voraus, welche im Geltungsbereich metaphysisch-religiöser Weltbilder durch das in ihnen kultivierte Syndrom absoluter, eine „Autorität des Heiligen“ (TKH II 69) für sich beanspruchenden, Geltung nicht gegeben ist: die Heiligkeit der Tradition lässt sich nicht in einzelne voneinander typenmäßig differenzierte Geltungsansprüche zerlegen und hält damit Kritik der Möglichkeit nach von sich fern. Diskurse sind auch hier im Sinne einer fehlenden Kritisierbarkeit der im kommunikativen Handeln erhobenen Geltungsansprüche verunmöglicht. Allerdings herrscht dieses Geltungssyndrom in den Hochkulturen vormoderner Prägung selbst nur noch innerhalb der sakralen Sphäre, während im profanen Handlungsbereich eine Ausdifferenzierung der Geltungssphäre, mithin eine Kritisierbarkeit des herrschaftslegitimierenden Weltbildes bereits von statten gegangen ist, wobei die dort möglich gewordene Kritik sozial und kulturell gegenüber der Bearbeitung von Geltungsfragen innerhalb der sakralen Sphäre abgewertet wird und durch institutionelle Ausschlüsse nicht in die Stellung wirkmächtiger Artikulation gebracht werden kann. Der kritische Einspruch ist nach diesem Modell nicht radikal und durchgehend desymbolisiert, sondern lediglich in abgewertete Sphären abgedrängt, wo er aber durchaus weiter kultiviert, rationalisiert und im Zuge des historischen Zerfalls der metaphysisch-religiösen Weltbilder wieder in die Stellung wirkmächtiger Artikulation gebracht werden kann. So zumindest scheint Habermas' Vorstellung zu sein, wenn er den gesellschaftlichen Rationalisierungsprozess als ein Einströmen des Alltagswissens in die darunter zerfallende sakralen Sphäre deutet, ohne diesen Prozess in seinem Schema der historisch gestuften Verständigungsformen mit einem Vorgang der Resymbolisierung zu verknüpfen.

Habermas scheint die Möglichkeit systematisch verzerrter Kommunikation, damit die Unmöglichkeit von Diskursen, an die Existenz einer lebensweltlichen Hintergründigkeit zu knüpfen. Die Implizität präprädikativer Vorgeltung, in welcher sich diese lebensweltliche Hintergründigkeit präreflexiv ausdrückt und durch deren Modus die kommunikativ handelnden Subjekte unhintergebar vereinnahmt sind (vgl. TKH I 449ff), steht im diametralen Gegensatz zur Kritisierbarkeit distinkt hervortretender Geltungsansprüche als Voraussetzungen eines jeden Diskurses. Erst mit einer Rationalisierung der Lebenswelt soll nach Habermas das kommunikative Handeln von den Reflexionsblockaden eingespielter Vorgeltung freigesetzt werden, womit die Realisierung von Diskursen aus dem kommunikativen Handeln heraus dann strukturell möglich, wenn nicht sogar beinahe ständig nötig werden soll (vgl. ebd. 107f). Diese Möglichkeit soll durch eine regelrechte Auflösung der lebensweltlichen Hintergründigkeit, durch die Verschiebung des „konservative[n] Gegengewicht[s] gegen das Dissensrisiko“ (ebd. 107) hin zu einer Menge ausdifferenzierter und damit kritisierbar hervortretender Geltungsansprüche, wie sie laut Habermas für moderne Gesellschaften symptoma-

tisch sei, entstehen. Andersherum sprengt die Rationalisierung der Lebenswelt die Möglichkeit systematisch verzerrter Kommunikation radikal auf. Ich werde das, in sich nicht unproblematische, Konzept einer Rationalisierung der Lebenswelt im nächsten Kapitel eingehender analysieren. Hier will ich zuvor aber noch der Frage nachgehen, wie die lebensweltliche Hintergründigkeit innerhalb der verschiedenen Modelle systematisch verzerrter Kommunikation verortet werden kann.

Inwiefern ist die Präreflexivität eines lebensweltlichen Hintergrundes der Modus systematisch verzerrter Kommunikation, wenn man das psychoanalytische Modell zu Grunde legt? Wie sind Exkommunikation und Pseudokonsens jeweils mit einer lebensweltlichen Hintergründigkeit in Verbindung zu bringen? Mein Vorschlag wäre, dass die vorprädikative Geltung des lebensweltlichen Hintergrundes wie eine Quelle der Signifikation fungiert, welche sowohl die Natürlichkeit und Sinnigkeit der ideologischen Konsensfiguren bezeugt und verbürgt, wie gleichzeitig auf der anderen Seite die Unsinnigkeit, Abartigkeit und Schlechtigkeit der exkommunizierten symbolischen Gehalte im Modus der Selbstverständlichkeit bezeichnet. Das Exkommunizierte ist nicht gänzlich aus der Welt geschafft, kann sich evtl. sogar noch an eine rudimentäre Sagbarkeit heften, wird jedoch durch die Folie des in seinen eigenen Geltungsvoraussetzungen impliziten und diffusen Common-Sense nur noch als indiskutabler Irrsinn wahrnehmbar, und damit aus der anerkennungswürdigen Rede prinzipiell ausgeschlossen.

Das Bedingungsverhältnis von lebensweltlicher Hintergründigkeit und Exkommunikation könnte – alles unter dem Vorbehalt des gedanklichen Versuchs gesagt – auch durchaus wechselseitig sein: auf der einen Seite erhält die Doxa die Exkommunikation antagonistischer Sagbarkeiten aufrecht; auf der anderen Seite aber liegen die historischen Voraussetzungen jener Doxa wiederum in den Akten dieser Exkommunikation. Die Doxa, als nur scheinbar letzter Grund intersubjektiver Weltkonstitution, bekommt den ihr selbst eigentümlichen Charakter des Unbefragten, Unbefraglichen und mithin zwingend Evidenten, erst selbst vor dem Hintergrund geschichtlich geschehener symbolischer Ausschließungen: nur durch diese Ausschließungen nämlich bleibt der doxische Boden der Lebenswelt unbefragbar und nur deshalb kann er auch als impliziter Boden sich der Explikation entziehen – ist es doch erst die Differenz des Sinns und der Bedeutung unterschiedlicher symbolischer Ausdrücke, welche über das zugelassene Spiel der wechselseitigen bestimmten Negation, also durch die Spezifikation, Besonderung und Kontingentmachung qua Widerspruch, die (feste, eingelebte) Position, den symbolischen Gehalt lebensweltlicher Gewissheit explizit machen könnte. Dieser, in der Exkommunikation sich (immer wieder) vollziehenden, Konstitution des vermeintlich letztthin konstituierenden, wäre mit einer Genealogie der Doxa nachzugehen. Ein solches Unterfangen bleibt in seiner Möglichkeit freilich davon abhängig, inwiefern der theoretische Gedanke einer bedingten Doxa methodologisch und empirisch eingeholt werden kann, wie es also

möglich wäre, die lebensweltliche Binnenperspektive auf eine intersubjektive Weltkonstitution hin zu einer kritischen Außenperspektive auf deren geschichtliche Herausbildung und Verschiebung radikal und gleichzeitig konkret zu überschreiten.

Für das Modell der Verständigungsform könnte man überlegen, ob nicht in der Präformation der Geltungssphäre bezüglich des (undifferenzierten) Verhältnisses der verschiedenen Geltungsaspekte und Welthinsichten zueinander das Wirken eines lebensweltlichen Hintergrundes auszumachen ist. Das Geltungssyndrom metaphysisch-religiöser Weltbilder entzieht sich ebenso wie der lebensweltliche Hintergrund der Kritisierbarkeit: beide sind vorprädikativ nicht im Sinne einer vorsprachlichen Konstitution, sondern im Sinne der fehlenden Spezifität und konzeptionellen Exponiertheit der sie tragenden kognitiven Komponenten und ihres Zusammenhangs. Die göttliche Offenbarung ist ähnlich wie der Common-Sense mit dem Nimbus eines unfraglichen Sinns ausgestattet, welcher, entweder ob seiner absoluten Evidenz, oder auf Grund seiner höheren Würde, unterhalb oder oberhalb jeder Prädizierung als Spezifikation der Geltungs- und Welthinsicht liegt. Offenbarung wie lebensweltliche Hintergründigkeit sind beides holistische Fundamente jeglicher Intelligibilität und liegen damit aller Differenzierung und Rationalisierung der Geltungssphäre voraus – in diesem Sinne haben sie absolute Geltung.

Wenn man nun die vorprädikative als syndromartige Geltung auffasst und derart als Operationsmodus lebensweltlicher Hintergründigkeit versteht, könnte man auf den ersten Blick aus der historisch geschehenen Ausdifferenzierung der Geltungssphäre auch die restlose Auflösung jener Hintergründigkeit und mithin die Aufsprengung jedweder Möglichkeit systematisch verzerrter Kommunikation folgern. Habermas, der die Rationalisierung der Lebenswelt als Ausdifferenzierung der Geltungssphäre begreift, vollzieht jedenfalls eine solche Folgerung. Diese Folgerung scheint mir jedoch verfrüht. Wirft man nämlich einen durchdringenderen zweiten Blick auf die Ausdifferenzierung der Geltungssphäre, ist festzustellen, dass diese nicht so umfassend ist, sondern selbst noch auf einem undifferenzierten Geltungsgrund fußt und deshalb weiterhin mit der Möglichkeit systematisch verzerrter Kommunikation einher gehen kann. Ich werde dieser Möglichkeit im Zuge eines Vergleichs der habermaschen Ausführungen zur symbolisch verzerrten Kommunikation mit denen zur Rationalisierung der Lebenswelt in der Schlussdiskussion nachgehen. Dort werde ich fragen, ob das, was Habermas zur Rationalisierung der Lebenswelt sagt, seine ideologiekritische Skepsis aus dem Frühwerk entkräften und mithin die Aktualität des damit verbundenen Konzepts systematisch verzerrter Kommunikation für die modernen Gesellschaft, wirklich, wie von Habermas gewollt, negieren kann.

### III. Die Ermöglichung des Diskurses im Zuge einer Rationalisierung der Lebenswelt.

Habermas' ideologiekritischer Vorbehalt gegenüber der Intersubjektivität der Verständigung wird im Zuge der Ausarbeitung der *Theorie des kommunikativen Handelns* stark zurück genommen. In Habermas' Entwicklungstheorie und seiner Theorie der Moderne, als den zwei wesentlichen Komponenten einer nicht lediglich als Sozialtheorie, sondern darüber hinaus als historische Gesellschaftstheorie angelegten *Theorie des kommunikativen Handelns*, macht er nun einem ausgeprägten und prinzipiellen Vernunftoptimismus Platz. Habermas bemüht als der Letzte in der bisherigen Geschichte der Gesellschaftstheorie emphatisch die grand narration der, durch die Aufklärung als reflexive Rede gestifteten, Moderne. Mit dieser starken vernunftoptimistischen Tendenz, die die strukturelle Realisierbarkeit von Diskursen in modernen Gesellschaften immer mindestens konnotiert, grenzt sich Habermas' Hauptwerk deutlich vom Pessimismus der älteren soziologischen und kritischen Gesellschaftstheorie ab.

So richtet sich seine Theorie der Moderne gegen die Diagnose Webers, welcher die universalgeschichtliche Durchsetzung des okzidentalen Rationalismus deswegen so zwingend und einseitig als Sinn- und Freiheitsverlust interpretieren musste, weil ihm die volle Einsicht in die Vielschichtigkeit dieses historischen Zuges durch seine handlungstheoretische Verengung auf Zwecktätigkeit versperrt geblieben ist (vgl. TKH I 383f). Entsprechend wendet sich Habermas auch gegen den, nicht unwesentlich durch Weber beeinflussten, westlichen Marxismus, wie er von Horkheimer und Adorno maßgeblich vertreten wurde, und nach dem, so Habermas, „Vernunft [...] in der kulturellen Moderne endgültig ihres Geltungsanspruchs entkleidet und an schiere Macht assimiliert [wird]. Die kritische Fähigkeit, mit >Ja< oder >Nein< Stellung zu nehmen, zwischen gültigen und ungültigen Aussagen zu unterscheiden, wird unterlaufen, indem Macht- und Geltungsansprüche eine trübe Fusion eingehen“ (PDM 137). Ähnlich wie Horkheimer und Adorno im Zusammenhang ihrer, in *Dialektik der Aufklärung* vorgetragenen, Diagnose einer in der Moderne endgültig zur Totalität aufgespreizten instrumentellen Vernunft die Auflösung von Geltung in Macht konstatierten, wird bei Foucault dann Geltung als ein kontingenter Effekt einer subjektlosen Macht verstanden, dessen Rationalisierung keiner universalgeschichtlichen Teleologie, sondern, unter dem Schein des gerichteten Fortschrittes, bloß den Begierden jener Macht folgt, welche sich in der Moderne dann in immer umfassenderen subjektivierenden Disziplinardispositiven manifestiert. Damit entgehen ihm aber nach Habermas ebenso die Zweideutigkeiten kultureller und gesellschaftlicher Modernisierung: die durch einen instrumentalistischen Machtbegriff bestimmte Genealogie könne den normativen Errungenschaften der Moderne nicht gerecht werden (vgl. ebd. 336ff.).

Nicht gegen den diagnostischen Gehalt der Gesellschaftstheorien von Weber, Horkheimer,

Adorno und Foucault überhaupt, nicht also dagegen, dass die Moderne auch und wesentlich durch Phänomene des Sinn- und Freiheitsverlustes und durch solche der Verdinglichung und interiorisierter Unterwerfung als konstitutiver Kehrseite subjektiver Autonomie geprägt sei, sondern gegen ihren grundbegrifflichen Aufbau richtet sich Habermas' Kritik. Die bewusstseinsphilosophische Verengung ihrer soziologischen Handlungsbegriffe, durch die soziale Handlungen lediglich im Subjekt-Objekt-Schema als instrumentelle Einwirkung auf einen vergegenständlichten Gegenüber theoretisch reflektiert werden können, und durch die die als Gesamtheit aller sozialen Handlungen verstandene gesellschaftliche Totalität unter einen höchst einseitigen Gesichtspunkt der Beschreibung gerät, führt zum einen zu einem recht undifferenzierten Bild moderner Gesellschaften; zum anderen sind durch diese Verengung die pathologischen Züge der modernen Gesellschaft grundbegrifflich nicht zu fassen: da Weber, der älteren Kritischen Theorie wie dem Poststrukturalismus Foucaults gleichermaßen der Begriff einer mit den Präsuppositionen der Reziprozität, Kritisier- und Einlösbarkeit ausgestatteten Intersubjektivität der Verständigung fehlt, können sie die Unterdrückung und Entstellung eines solchen sittlichen Verhältnisses nicht theorieimmanent kritisieren, sondern müssen diese Kritik noch in der Implizität der Denk-, Wahrnehmungs- und Vorstellungsmuster eines sensiblen Bildungsbürgertums ausüben.

Als Ausweg aus den Aporien und Blindstellen der (ungewollt auch noch bei Foucault) bewusstseinsphilosophisch grundgelegten Gesellschaftstheorien, vollzieht Habermas die kommunikationstheoretische Wende. Mit der Wende zum kommunikationstheoretischen Paradigma möchte Habermas zweierlei leisten. Zum einen soll mit Hilfe des Konzepts einer im lebensweltlich situierter kommunikativen Handeln als Latenz angelegten kommunikativen Vernunft diejenige Dimension sozialer Praxis freigelegt werden, deren geschichtliche Entwicklung als Rationalisierung im Sinne einer Zunahme kritisch reflektierter Begründung und Anerkennung von Geltungsansprüchen unter symmetrischen Voraussetzungen diskursiver, d.h. zum Diskurs hin offener, Kommunikation zu deuten sei – in den modernen Verständigungsformen einer rationalisierten Lebenswelt kommt es, folgt man Habermas, (erst einmal) zur ungetrübten Verkörperung der kommunikativen Vernunft. Zum anderen dienen Habermas die normativ geladenen kommunikationstheoretischen Grundkonzepte auch als Analysekatoren, mit denen, ex negativo, die Pathologien der modernen Gesellschaft herausgearbeitet werden können. Diese Pathologie ist aber nicht als Umschlag einer subjektiven, am Survival orientierten, Vernunft zu verstehen, sondern als Paradoxie der Entfaltung kommunikativer Vernunft: „Horkheimer und Adorno haben den Prozeß der sich selbst überfordernden und verdinglichenden Subjektivität ähnlich wie Foucault als einen weltgeschichtlichen Vorgang beschrieben. Beide Seiten verkennen aber die tiefere Ironie dieses Vorgangs, die darin besteht, daß das kommunikative Vernunftpotential in den Gestalten moderner Lebenswelten erst einmal entbunden werden muß-

te, damit die entfesselten Imperative wirtschaftlicher und administrativer Teilsysteme auf die verletzbare Alltagspraxis zurückwirken, und dabei dem Kognitiv-Instrumentellen zur Herrschaft über die unterdrückten Momente praktischer Vernunft verhelfen konnten. Das kommunikative Vernunftpotential wird im Verlaufe der kapitalistischen Modernisierung gleichzeitig entfaltet und entstellt“ (ebd. 367)

Die in der Moderne im Sinne eine Realisierung der Möglichkeit zum Diskurs freigesetzten Vernunftmomente kommunikativen Handelns würden durch eine systemisch induzierte Verdinglichung, deren Voraussetzungen paradoxerweise in einer rationalisierten, durch formale Weltkonzepte kognitiv strukturierten, Lebenswelt liegen (vgl. TKH II 470), wieder einkassiert. Die in der These der Kolonialisierung der Lebenswelt enthaltene Vorstellung ist die einer Verdinglichung, welche, obzwar ihrer Bedingung der Möglichkeit nach lebensweltlich fundiert, doch, auf Grund fehlender ideologischer Verkennungsmechanismen, von außen, eben im Zuge der schonungslosen Extension systemischer Imperative, in Bereiche der symbolischen Reproduktion (vgl. ebd. 522) vordringt und dabei eine davor schon nicht-instrumentell, sondern kommunikativ rationalisierte Sphäre kommunikativen Handelns, eine bereits rationalisierte Lebenswelt erfasst. Damit setzt sich Habermas aber dem theoretischen Erfordernis aus, die in der Moderne geschehene (aber tendenziell wieder ausgelöschte) Verwirklichung der kommunikativen Vernunft rekonstruktiv nachzuweisen, d.h. das Konzept einer Rationalisierung der Lebenswelt in sich plausibel zu entwickeln und aus ihm überzeugend die von ihm behauptete uneingeschränkte strukturelle Möglichkeit des Diskurses in der Moderne abzuleiten.

Habermas' Theorie der Moderne unternimmt diese Anstrengung in Anschluss an die Arbeiten von Durkheim, Mead, Piaget und Kohlberg. Von Durkheim übernimmt Habermas die modernisierungstheoretische Figur eines Formwandels der sozialen Integration von der mechanischen zur organischen Solidarität, die er in seiner Entwicklungstheorie als „Versprachlichung des Sakralen“ (ebd. 118), durch die „die bannende Kraft des Heiligen [...] zur bindenden Kraft kritisierbarer Geltungsansprüche zugleich sublimiert und veralltäglicht [wird]“ (ebd.) reformuliert. Obzwar Durkheim diesen Formwandel als „Tendenz zum Rationalen“ (ebd. 130) durchaus registriert, vermag er es doch nicht, so Habermas' Kritik, – im Unterschied zu Mead – diese Tendenz der Moderne „als eine von innen rekonstruierbarer Veränderung des Kollektivbewußtseins [zu] begreifen; deshalb bleibt unklar, was ihn berechtigt, den Formwandel der sozialen Integration als eine Entwicklung zur Rationalität zu begreifen“ (ebd. 139). Überdies verstricke sich Durkheim mit seinen Deskriptionen letztlich in eine normativistische Geschichtsphilosophie (vgl. ebd. 131). Wir werden uns noch zu fragen haben, wie Habermas' Theorie der Moderne selbst überhaupt anders verstanden werden kann, als das, wovon er sich hartnäckig abgrenzt, nämlich als eine Geschichtsphilosophie mit

normativer Aufladung.

Habermas bezieht sich in seiner weiteren Ausarbeitung seiner Theorie der Moderne dann auf Mead, welcher die interne Logik der Rationalisierung im Sinne einer kommunikativen Verflüssigung gesellschaftlicher Autorität hin zu einer idealen, des universalen Diskurses mächtigen, Kommunikationsgemeinschaft in den Blick nimmt (vgl. ebd. 140). Mead vollziehe den kommunikationstheoretischen Paradigmenwechsel konsequent, sitze aber wiederum einem „ethischen Formalismus“ (ebd. 165) auf, welcher verkenne, dass die Entwürfe einer Lebensform auch an partikularen Identitäten und Werten sich orientieren und damit nicht restlos unter dem universalistischen Gesichtspunkt einer deontologischen Moral gebracht werden könnten. Außerdem beklagt Habermas einen, die systemischen Verzerrungseffekte auf die interpersonalen Kommunikationsbeziehungen vernachlässigenden, „Idealismus der Meadschen Gesellschaftstheorie“ (ebd. 168).

Habermas' Theorie der Moderne und die dahinter stehende Vorstellung einer gestuften und fortschrittsgerichteten kognitiven und gesellschaftlichen Entwicklung ist schließlich maßgeblich in der Piaget-Tradition verortet. Piaget rekonstruierte eine Rationalisierung der Weltbilder vom Mythos bis zum modernen Weltverständnis am Leitfaden der zunehmenden Dezentrierung ihrer konstitutiven symbolischen Strukturen. An die daraus resultierende Entwicklungslogik der objektiven Strukturen möglicher Intelligibilität hat Kohlberg dann eine Stufenlogik der Moralentwicklung angelehnt, welche die Ontogenese vom präkonventionellen bis zum postkonventionellen, zur hypothetischen und durch abstrakte und universale Prinzipien geleiteten Einstellung gegenüber faktisch geltenden Normen fähigen, Moralbewusstsein modelliert und mit dieser letzten Stufe quasi die subjektiven Voraussetzungen für einen praktischen Diskurs angibt. Habermas wiederum versucht mit seiner Theorie der Moderne diesen subjektiven Voraussetzungen ihrerseits zu Grunde liegenden soziokulturellen Strukturbedingungen nachzugehen, also mit einer Entwicklungslogik der gesellschaftlichen Rationalisierung (auf den Bahnen kommunikativen Handelns) die Ontogenese phylogenetisch wieder einzuholen. Die Theorie der Moderne Habermas' ist der Versuch einer Übertragung eines bei Piaget und Kohlberg bestimmenden kantischen Universalismus des dezentrierten Weltbildes und des autonomen Subjekts – als nicht-relativistische Gipfelpunkte einer Rationalisierung – auf eine historische Gesellschaftstheorie. Die gesellschaftstheoretische Rekonstruktion dieser Gipfelpunkte will ich nun in ihrer allgemeinen Struktur untersuchen und hinsichtlich der Bedingungen der Möglichkeit des Diskurses befragen, deren Vorliegen Habermas mit ihr ja ausweisen möchte.

(1) *Rationalisierung der Lebenswelt und die Entbindung kommunikativen Handelns von eingespielter Vorgeltung*: Obzwar sich Habermas beständig gegenüber geschichtsphilosophischen Großversuchen abgrenzt (vgl. TKH II 583), ist seine Theorie der Moderne doch durch und durch mit einem teleologischen Impuls versehen. Der geschichtliche Übergang von der „Autorität des Heiligen“ (ebd. 118) zur „Autorität eines jeweils für begründet gehaltenen Konsensus“ (ebd.), der sich im Zuge einer „Freisetzung des kommunikativen Handelns von sakral gestützten normativen Kontexten“ (ebd. 119), qua „Versprachlichung des rituell gesicherten normativen Grundeinverständnisses“ (ebd.) vollzogen haben soll und welcher dazu führte, dass auf dem – mit der modernen Gesellschaft erreichten – Gipfel diese Prozesses „die Einheit des Kollektives nur mehr als Einheit einer Kommunikationsgemeinschaft, nämlich über einen in der politischen Öffentlichkeit kommunikativ erzielten Konsens [sich] herstellen und erhalten [kann]“ (ebd. 125f), erscheint in der Darstellung, die Habermas unter der Überschrift „Die rationale Struktur der Versprachlichung des Sakralen“ im zweiten Band der *Theorie des kommunikativen Handelns* (ebd. 118 – 169) liefert, durchgehend und zweifellos als eine gerichtete Tendenz, gar als ein Fortschritt der Vernunft in der Geschichte, welcher, angesichts einer kommunikativ strukturierten Reproduktion des gesellschaftlichen Lebens, überdies mit Zwang und Notwendigkeit geschehe (vgl. ebd. 132f).

Das Vorliegen einer solchen gerichteten Tendenz illustriert Habermas ausschnitthaft anhand einschlägiger Transformationsphänomene der klassischen Moderne, für deren gesellschaftstheoretischen Zuschnitt und theoriegeschichtlicher Überlieferung er die Zeitzeugenschaft von Weber, Durkheim und Mead in Anspruch nimmt. Zu der, in der klassischen Moderne prägnant zu Tage tretenden, Tendenz gehören, gleichsam als deren interdependente Ausprägungen, folgende Phänomene: (a) die, von Weber diagnostizierte, Institutionalisierung ausdifferenzierter Wertsphären, (b) eine fundamentale und weit um sich greifende Entzauberung als kumulierte Auswirkung von Rationalisierungsprozessen, als auch (c) die von Durkheim und Mead thematisierte Universalisierung von Moralvorstellungen und Formalisierung und Abstrahierung von Rechtsverhältnissen, als die kognitiven und institutionellen Rahmenbedingungen von Individualisierungs- und Emanzipationsprozessen eines darunter erst entstehenden autonomen Subjekts sowie der Demokratisierung politischer Meinungs- und Willensbildung.

Habermas fasst diese, der selben Tendenz folgenden, Phänomene unter dem Stichwort einer Rationalisierung der Lebenswelt zusammen. Mit dem Konzept einer Rationalisierung der Lebenswelt versucht Habermas die Kluft zwischen den Idealen kommunikativer Vernunft und den historischen Formen, Strukturen und Bedingungen kommunikativen Handelns, zwischen Vernunft- und Geschichtsproblematik zu schließen (vgl. Eickelpasch 1996: 12), um sich derart des Vorwurfs, einer „Ohnmacht des bloßen Sollens“ gegenüber der historischen Wirklichkeit zu erliegen, zu erwehren –

im Zuge einer Rationalisierung der Lebenswelt habe die kommunikative Vernunft die Verzerrungen ihrer Verkörperungen überwunden und komme mithin in historisch konkreten Zusammenhängen kommunikativen Handelns zu sich selbst.

Auf welcher Ebene vollzieht sich nun die als Rationalisierung begriffene Transformation der Lebenswelt? Wie vermag es Habermas diese Rationalisierung mit einem für Lebenswelten prinzipiell konstitutiven Konservativismus zu vereinbaren, dessen er sich wohl bewusst ist?: „Die Lebenswelt speichert die vorgetane Interpretationsarbeit vorangegangener Generationen; sie ist das konservative Gegengewicht gegen das Dissensrisiko, das mit jedem aktuellen Verständigungsvorgang entsteht. [...] Je mehr kulturelle Traditionen eine Vorentscheidung darüber treffen, welche Geltungsansprüche wann, wo, für was, von wem und wem gegenüber akzeptiert werden müssen, um so weniger haben die Beteiligten selbst die Möglichkeit, die potentiellen Gründe, auf die sie ihre Ja/Nein-Stellungnahmen stützen, explizit zu machen und zu prüfen“ (TKH I 107f), d.h. ihre Kommunikation in einen Diskurs übergehen zu lassen. Die Diskursivität kommunikativen Handelns wird durch die Lebenswelt als „das konservative Gegengewicht gegen das Dissensrisiko“ (ebd.) also erst einmal prinzipiell blockiert. Dieses „Gegengewicht“ wird nach Meinung Habermas' im Prozess der Rationalisierung regelrecht abgetragen, wobei diese Abtragung einer präreflexiven Hintergründigkeit kommunikativen Handelns durch eine Dezentrierung der Weltbilder von statten gehen soll.

Ausdifferenzierung ist für Habermas der grundlegende Mechanismus kultureller und gesellschaftlicher Rationalisierung: „Die Relation zwischen den Gewichten ändert sich mit der Dezentrierung der Weltbilder. Je weiter das Weltbild, das den kulturellen Wissensvorrat bereitstellt, dezentriert ist, um so weniger ist der Verständigungsbedarf im vorhinein durch eine kritikfest interpretierte Lebenswelt gedeckt; und je mehr dieser Bedarf durch die Interpretationsleistungen der Beteiligten selbst, d.h. über ein riskantes, weil rational motiviertes Einverständnis befriedigt werden muß, um so häufiger dürfen wir rationale Handlungsorientierungen erwarten. Deshalb läßt sich die Rationalisierung der Lebenswelt vorerst in der Dimension >normativ zugeschriebenes Einverständnis< vs. >kommunikativ erzielte Verständigung< charakterisieren“ (TKH I 107f). In Umkehrung dessen, dass, wie am Ende des letzten Kapitels von mir erörtert, die lebensweltliche Hintergründigkeit mit der Immunität absoluter, d.h., undifferenzierter Geltung ausgestattet ist, folgert Habermas aus der Ausdifferenzierung der Geltungssphäre den konsequenten Abbau dieser Hintergründigkeit und damit jedweder Blockierung der Diskursivität kommunikativen Handelns.

Die Rationalisierung der Lebenswelt, in deren Vollzug „[a]lle festen eingerosteten Verhältnisse mit ihrem Gefolge von altehrwürdigen Vorstellungen und Anschauungen [...] aufgelöst [werden]“ und in diesem Sinne „alles Stehende und Ständische verdampft, alles Heilige [...] entweicht

wird“ (Marx/Engels 1987 [1848]: 34), zeitigt sich in der Umschichtung der Gewichte lebensweltlich fundierten kommunikativen Handelns: die Auflösung einer präreflexiven Hintergründigkeit führt dazu, dass die Geltungsansprüche den kommunikativ Handelnden nun frontal, d.h. in ihrer Kontingenz und Kritisierbarkeit erscheinen und somit den Status selbstverständlicher Akzeptabilität verlieren, durch welchen sie sonst auf die Subjekte im Modus präreflexiver Vereinnahmung wirken konnten. Kommunikatives Handeln wird damit vom passiven Vehikel eines Vorverständnisens im Modus naiver, bloß faktischer Vorgeltung zur Praxis aktiver, durch, von partikularen kulturellen und normativen Kontexten, freigesetzte Subjekte erzielter, Verständigungsleistungen, welche, nun nicht länger im Voraus schon gedeckt, nicht nur die Möglichkeit zum Diskurs strukturell besitzt, sondern angesichts des Zerfalls eines religiösen Grundkonsens regelrecht einem Sog hin zum Diskurs ausgesetzt ist (vgl. TKH II 125).

Das Konzept der Rationalisierung der Lebenswelt birgt eine grundsätzliche Problematik. Eine rationalisierte Lebenswelt, in welcher die handlungskordinierenden Geltungsansprüche rückstandslos in den Sog kommunikativer Dauerrevision geraten sollen (vgl. ebd. 202), steht in einem Verhältnis der Inkompatibilität zu einer Ebene vorkritischer Hintergründigkeit, die aber gleichwohl für sie als eben eine Lebenswelt doch noch konstitutiven Charakter besitzt. Habermas, der die lebensweltliche Hintergründigkeit in ihrer unhintergehbaren Prinzipialität, als konstitutive Voraussetzung allen kommunikativen Handelns doch herausstreicht (vgl. ebd. 191f ; TKH I 107), manövriert sich mit seiner Konstruktion einer Rationalisierung der Lebenswelt in ein Dilemma, mehr noch: in den Bereich des schlechterdings Unmöglichen. Mathiessen hat das prägnant auf den Punkt gebracht: „Stellt man den Modernisierungspfad von >Lebenswelt< vor sich, ergibt sich die Frage, ob diese Sicht auf Rationalisierungsprozesse sich nicht des >Alles<-gründenden Niveaus lebensweltlicher Vertrautheit, auf die wir uns in den kleinen Krisen und Stockungen lebensweltlicher Idealisierungen wie in den höherfliegenden Lernprozessen und epochalen Rationalitätsgewinnen noch müssen verlassen können, begibt. Der epochale Rationalisierungspfad würde paradoxerweise auf diesem Weg seinen eigenen Geltungsboden abschaffen, weg- oder umbilden“ (Mathiessen 1983: 75). Die Rationalisierung der Lebenswelt hätte die Lebenswelt selbst in ihrer gründenden Dimension abgeschafft – die freigesetzte kommunikative Vernunft wäre bodenlos (vgl. Eickelpasch 1996).

Die Radikalität, mit der eine Rationalisierung der Lebenswelt geschehen soll, ist mit dem Begriff einer Lebenswelt als transzendentaler Horizont (vgl. VE 590f) nicht zu vereinbaren. Als dieser transzendente Horizont ist sie nämlich auch ein arationaler Grund, der jeden innerweltlichen Rationalisierungsprozess auf intransparente Weise vorformt und somit mit relativistischen Konsequenzen versieht: „Die utopische Perspektive einer >rationalisierten Lebenswelt< lässt sich innerhalb dieses Begriffsrahmens schwerlich konzeptualisieren“ (Eickelpasch 1996: 33) Einen Ausweg

aus diesem „selbstkonstruierten aporetischen Patt“ (ebd.) versucht sich Habermas, so Eickelpasch, durch eine „Aufspaltung des Lebensweltkonzepts“ (ebd.) zu erschließen: „Neben die horizontbildende Funktion rückt er als zweite eine Ressourcenfunktion der Lebenswelt. Diese [...] andere Seite lebensweltlicher Funktionalität soll nun die sterile Frontstellung von trivialer Vorgeltung und kritikfähigen Geltungsansprüchen überwinden und ein direktes Ankoppeln [der Lebenswelt] an die Geltungsimperative des Verständigungshandelns sichern“ (ebd.). Wird nämlich die Lebenswelt zur Ressource vergegenständlicht, zerfällt sie gleichsam in ihre funktionalen und strukturellen Komponenten – kulturelles Wissen, soziale Normen, subjektive Kompetenzen (vgl. TKH II 209) –, die nicht länger zur letztlich undurchdringlichen Textur einer synthetischen Gesamtheit verwoben sind, sondern relativ umstandslos als sortierte und disponible Masse für den unermüdlichen Geltungstest zur Verfügung stehen. Nun kann aber die Lebenswelt nicht vollständig von einem Horizont in eine Ressource überführt werden. Die Lebenswelt als Ressource ist nicht die Lebenswelt in ihrer handlungspraktischen Wirkmächtigkeit. Sie ist vielmehr das Kunstprodukt einer Beobachterperspektive, wie sie prominent vom Standpunkt moderner Wissenschaften aus eingenommen wird<sup>49</sup>. Damit bleiben aber die zu Ressourcen aufbereiteten, ausdifferenzierten Bestände der Lebenswelt immer noch innerhalb einer horizontbildenden Lebenswelt verortet, welche, in ihrem Geltungsgrund uneinsehbar, eben jene Sortierung und Klarheit expliziten Wissens allererst transzendental bedingt. Alle Generierung prädikativen Wissens bleibt an einen Geltungsgrund konstitutiv geknüpft, welcher vor den Anstrengungen reflexiver Durchdringung beständig in die Implizität des Vorvertrauten zurückweicht.

Ich kann die Diskussion des Verhältnisses zwischen der Lebenswelt und ihrer Rationalisierung hier nicht weiterführen<sup>50</sup>, sondern werde mit der Explikation dessen fortfahren, was Habermas unter einer Rationalisierung der Lebenswelt versteht und inwiefern mit ihr eine Freisetzung kommunikativen Handelns hin zum Diskurs einhergeht. Freilich muss ich die Überschwänglichkeit, mit der Habermas diese Freisetzung begreift, angesichts der nicht hintergehbaren Hintergründigkeit auch einer rationalisierten Lebenswelt, hier bereits für meine Untersuchung abschwächen. Ich möchte es aber bei einem Kontextualismus, nach dem jede Rationalität nun mal ihre arationalen

---

49 So überführt etwa auch Habermas in der *Theorie des kommunikativen Handelns* durch sein Differenzierung der strukturellen Komponenten der Lebenswelt (ebd. 212f) die selbige in jene vergegenständlichte, analytisch geklärte Gestalt einer Ressource.

50 Vgl. auch Waldenfels Kritik am Konzept einer Rationalisierung der Lebenswelt (Waldenfels 1985). Waldenfels kritisiert Habermas' Abtrennung und Privilegierung formaler Charakteristika einer rationalisierten Lebenswelt von und gegenüber ihren Inhalten (vgl. ebd. 112) und die ontologisierende Zuordnung der formalen Weltkonzepte zu entsprechenden, bereits vorab zugeschnittenen und bestimmten Welten (vgl. ebd. 101ff), ferner eine überladene und inkonsistente Rolle der Subjektivität innerhalb einer rationalisierten Lebenswelt (vgl. ebd. 103f). Insgesamt beklagt Waldenfels das „restriktive Rationalisierungsprogramm“, eine „Diktatur des Logos“ (ebd. 113) bei Habermas, durch die die welterschließende, welterschaffende, d.h. kreative Dimension lebensweltlicher Praxis, das Vielfältige und das Andere der Vernunft aus dem Blick gerät (vgl. ebd. 108ff, 116f).

Geltungsvoraussetzungen hat, nicht belassen, sondern in der Schlussdiskussion danach fragen, ob die Einschränkungen der Diskursivität kommunikativen Handelns – anstatt einfach einer unausmachbaren Präformation der Rede durch einen lebensweltlichen Hintergrund sich zu verdanken – nicht doch (auch) in Terms systematisch verzerrter Kommunikation ideologiekritisch wenigstens eingekreist werden können. Oder anders gefragt: ist nicht die Doxa, die auch in der Moderne fortbesteht und die Möglichkeit zum Diskurs beschränkt, das Sediment spezifischer systematischer Kommunikationsverzerrungen, die sich für die Moderne evtl. herausarbeiten lassen?

Verfolgen wir aber nun erst einmal weiter die verschiedenen Aspekte einer Rationalisierung der Lebenswelt, so wie Habermas sie uns ausbreitet! Habermas unterscheidet beim Prozess der Rationalisierung der Lebenswelt zwei Ebenen: eine „kulturelle Rationalisierung“ (TKH I 252), welche, wie Weber sie untersucht hat, als „Rationalisierung von Weltbildern“ (ebd. 262) und Bewusstseinsstrukturen abläuft; und eine „gesellschaftliche Rationalisierung“ (ebd. 252), wobei Habermas diese, anders als Weber, nicht einseitig als motivationale und institutionelle Verankerung jener kulturellen Rationalisierungsgewinne in kollektiv geteilten Handlungsorientierungen und Lebensordnungen herausstellt, sondern einer solchen Vorstellung gegenüber eine „komplexe Erklärung [bevorzugt], die das Zusammenwirken von Ideen und Interessen berücksichtigt, ohne sich auf a-priori-Annahmen über einseitige kausale Abhängigkeiten (im Sinne eines naiven Idealismus oder Materialismus) zu verlassen“ (ebd. 299).

Die kulturelle Rationalisierung verläuft auf der Achse einer zunehmenden Dezentrierung der Weltbilder<sup>51</sup>. Der Ausgangspunkt eines solchen Prozesses ist das mythische Weltbild, welches „im Sinne Piagets soziozentrisch bleibt, [und] [...] eine Differenzierung zwischen den Welten existierender Sachverhalte, geltender Normen und ausdrucksfähiger subjektiver Erlebnisse nicht zu[-lässt]. Das sprachliche Weltbild wird als Weltordnung reifiziert und kann nicht als kritisierbares Deutungssystem durchschaut werden“ (ebd. 108). Endpunkt der kulturellen Rationalisierung ist das moderne Weltverständnis, mit seinen ausdifferenzierten und damit entfesselten Vernunftmomenten. Kants drei Kritiken registrieren in dieser Dreiheit den Vollzug dieser Entwicklung. Im modernen Weltver-

51 Diese Dezentrierung der Weltbilder umfasst sowohl die interne Ausdifferenzierung der Geltungssphäre, als auch die Abhebung einer Geltungssphäre als Ganzes gegenüber kausalen Wirkzusammenhängen von Natur und Technik. Schon mit metaphysischen und religiösen Weltbildern beginnt die Entzauberung der Natur und ihrer Beherrschung (vgl. TKH II 289): die Natur erscheint nicht länger als magischer und sinnhafter Zusammenhang, sondern wird zum kausalen Konnex manipulierbarer Dinge, zum, durch kalkulierte technische Eingriffe, beherrschbaren Substrat der materiellen Reproduktion, vergegenständlicht. Diese Entzauberung erfasst nicht nur die unmittelbare Natur, sondern auch all die Praxen, die, wie die Naturprozesse, jenseits von Verständigungsleistungen sich abspielen, also: die Zusammenhänge erfolgsorientierten Handelns (instrumentelles und strategisches Handeln), welche die materielle Reproduktion der Lebenswelt vollziehen und dabei unter naturwissenschaftlich zu beschreibenden, nicht hermeneutisch zu erschließenden, Prämissen stehen. Die Vergegenständlichung der materiellen Reproduktion der Lebenswelt ist schließlich auch eine kognitive Voraussetzung dafür, dass diese, wie in der Moderne geschehen, von der symbolischen Reproduktion der Lebenswelt abgekoppelt und als Verkettungen strategischen und instrumentellen Handelns durch bestimmte Anschlusslogiken und entsprachlichte Kommunikationsmedien innerhalb von Systemen (also außerhalb der Lebenswelt) implementiert werden kann (vgl. TKH I 109f)

ständnis sind die Geltungsansprüche – anders als noch in religiös-metaphysischen Weltbildern – bis in die Grundbegriffe hinein ausdifferenziert. Es kommt mit dem Übergang zur Moderne zu einer ersatzlosen Tilgung des Gottesbegriffes, mithin auch zu einer umfassenden Kritisierbarkeit der Geltungssphäre, war es doch gerade dieser Begriff, der zuvor auf höchster Ebene die verschiedenen Geltungsansprüche zu einem Syndrom verschnürte und derart gegenüber der profanen, blasphemischen Praxis der Kritik abschottete (vgl. ebd. 296).

Für Habermas ist die Ausdifferenzierung von Geltungsansprüchen entlang formaler Weltkonzepte für ihre innerweltliche, d.h. argumentative Kritisier- und Einlösbarkeit, also für die Rationalisierung ihrer kommunikativen Erhebung, Einlösung und Anerkennung, unentbehrlich: „Geltungsansprüche können grundsätzlich [nur deshalb] kritisiert werden, weil sie sich auf formale Weltkonzepte stützen“ (ebd. 82). Mit der Bildung ausdifferenzierter formaler Weltkonzepte, d.h. mit dem Auseinandertreten einer objektiven Welt der Tatsachen, einer sozialen Welt von Normen und einer subjektiven Welt innerer Episoden, zerfällt das holistische Geltungssyndrom in distinkte Typen von Geltungsansprüchen – Wahrheit, Richtigkeit, Wahrhaftigkeit – die nun nach eigenlogischen und angebbaren Rationalitätskriterien<sup>52</sup> bewertet und dadurch erst auch präzise kritisiert werden können (vgl. ebd. 83). Doch nicht nur die Tatsache, dass durch Bildung formaler Weltkonzepte die Geltungssphäre ausdifferenziert wird, sondern auch der in den je eigenlogischen Formalisierungen gelegene Abstraktionsprozess selbst ist als eine Bedingung der Möglichkeit der Kritisierbarkeit und diskursiven Einlösbarkeit von Geltungsansprüchen zu sehen, insofern mit dieser Formalisierung erst die in einem jeweiligen Kontext überlieferten und gängigen substantiellen Inhalte kommunikativen Handelns abstrakten Prinzipien der Geltung zugeordnet und durch Verwendung jener als kritische Maßstäbe einer Revision unterzogen werden können. Die in den formalen Weltkonzepten jeweils verkörperten abstrakten Geltungsprinzipien ermöglichen die hypothetische Einstellung gegenüber eingewöhnter Geltung.

Mit dieser Möglichkeit zur hypothetischen Einstellung kann nun die „kulturelle Überlieferung [...] ein reflexives Verhältnis zu sich selbst“ (ebd. 109) einnehmen. Es können „kognitive Aktivitäten zweiter Ordnung“ (ebd.) entstehen, in denen überlieferte Sinnzusammenhänge im Bewusstsein der Fallibilität mit alternativen Deutungsvorschlägen methodisch kontrolliert auseinandergesetzt werden. Diese „kognitive[n] Aktivitäten zweiter Ordnung“ müssen zudem durch „kulturelle Subsysteme“ (ebd.) – Wissenschaft, Recht, Kunstkritik – institutionalisiert werden, um Systematik, kumulativen Aufbau und Dauerhaftigkeit zu erhalten sowie wirkmächtig auf die gesellschaftliche Praxis einwirken zu können (vgl. ebd.). Eine solche Institutionalisierung von Diskursen, die mit der

---

52 Entsprechung einer Aussage mit den Tatsachen; Entsprechung einer Handlung mit den anerkannten Normen bzw. Ausdruck eines allgemeinen Interesses durch eine Norm; Entsprechung einer Expression mit der inneren Episode ihres Urhebers.

Einrichtung von kulturellen Subsystemen gemeint ist, kann Habermas wohl nur deswegen als zentralen Aspekt seiner optimistischen Konzeption einer rationalisierten Lebenswelt ausweisen, weil er Gehlens konservativen Institutionsbegriff, der ihn 1971 noch dazu bewogen hat, den Diskurs als „Gegeninstitution schlechthin“ (HL 201) zu charakterisieren, gegen eine Auffassung von Institutionen ausgewechselt hat, nach der diese – in ihrer Formalität, Prozessualität, Abstraktheit und juridischen Verhandelbarkeit expliziter Regeln – gegenüber partikularen und naturwüchsigen Alltagspraxen mit einem superioren Rationalitätspotential ausgestattet seien, wenn sie nicht gar die globalen und höherstufigen Manifestationen gesellschaftlicher Rationalität schlechthin sind (siehe hier Fußnote 29, S. 29). Habermas macht indes, außer die gehlensche (vgl. HL 157), weder diese, noch eine andere Vorstellung von Institutionen explizit. Ich arbeite jedoch hier mit jener Vorstellung: nach ihr können nämlich Institutionen die transparente Aufdauerstellung und Strukturierung eines öffentlichen, unpersönlichen und egalitären Kontextes leisten, in dem, mit Hilfe bestimmter Formen der Exponierung und Konfrontation von Rede und Widerrede, die Wahrscheinlichkeit von Diskursen sich steigern lässt. Die Institution wäre, so verstanden, in ihrer Künstlichkeit, als Resultat einer bewussten Konstruktion im Gegensatz zum naturwüchsigen Aggregat eingespielter Praxis, die passende Ergänzung zur hypothetischen, d.h. entfremdeten und versachlichten Einstellung der Akteure. Entscheidend ist aber, dass Diskurse niemals direkt, sondern nur die sie ermöglichenden Kontexte sinnvoll institutionalisiert werden können: man kann nicht den Dissens, als den Ausgangspunkt eines jeden Diskurses, unmittelbar institutionalisieren, sondern nur eine Intersubjektivität kommunikativen Handelns, die ihres Settings wegen und ihrer Formation nach, den Dissens und seine konstruktive, dabei aber in gewisser Weise durchaus streitlustige, Bearbeitung wahrscheinlich, wenn nicht vielleicht sogar erwartbar macht.

Die gesellschaftliche Rationalisierung der Lebenswelt, zu welcher die indirekte Institutionalisierung von Diskursen eigentlich bereits gehört, begreift Habermas als die Ausdifferenzierung der strukturellen Komponenten der symbolischen Reproduktion der Lebenswelt. Analog zur Dreigliedrigkeit der Geltungsansprüche unterscheidet Habermas Kultur, Gesellschaft und Person als die verschiedenen Dimensionen einer symbolischen Reproduktion der Lebenswelt (vgl. TKH II 209). Die „kulturelle Reproduktion der Lebenswelt [Kultur] [...] sichert die Kontinuität der Überlieferung und eine für die Alltagspraxis jeweils hinreichende Kohärenz des Wissens“ (ebd. 212); die „soziale Integration der Lebenswelt [Gesellschaft] [...] sorgt für die Koordinierung von Handlungen über legitim geregelte interpersonale Beziehungen und verstetigt die Identität von Gruppen in einem für die Alltagspraxis hinreichenden Maße“ (ebd. 213); die „Sozialisation der Angehörigen einer Lebenswelt [Person] [...] sichert für nachwachsende Generationen den Erwerb generalisierter Handlungsfähigkeiten und sorgt für die Abstimmung von individuellen Lebensgeschichten und kollekti-

ven Lebensformen“ (ebd.)

Eine gesellschaftliche Rationalisierung der Lebenswelt tritt dann ein, wenn die strukturellen Komponenten der symbolischen Reproduktion der Lebenswelt sich ausdifferenzieren und unter eigenlogische formale Rationalitätsgesichtspunkte gebracht werden (vgl. ebd. 219). Die soziale Integration löst sich von substantiell festgelegten Weltbildern (vgl. ebd.) wie von der persönlichen Autorität eines Herrschers – sie wird universalistisch und abstrakt-prinzipiengeleitet. Subjektivität wird nicht gänzlich von normativen Obligationen entbunden, aber angesichts der Vorherrschaft eines universalistischen Moralbewusstseins und der offiziellen Geltung eines formalisierten Rechts in erweiterte Kontingenzspielräume ihrer Handlungen entlassen (vgl. ebd.); ebenso verlieren substantiell festgelegte Weltbilder ihren unproblematischen Einfluss auf die Subjekte: nun ist „die Erneuerung von Traditionen von der Kritikbereitschaft und Innovationsfähigkeit der Individuen abhängig“<sup>53</sup> (ebd.) – Subjektivität wird autonom und reflexiv. Schließlich löst sich die kulturelle Reproduktion von den normativen Beschränkungen einer substantiellen Sittlichkeit ebenso wie von der Autorität angeblich privilegierter Erkenntnissubjekte – sie wird methodisch, reflexiv und demokratisch.

Die verschiedenen, voneinander differenzierten, Strukturkomponenten der symbolischen Reproduktion der Lebenswelt werden durch jeweils eigene Handlungssysteme – Wissenschaft, Demokratie, Pädagogik – getragen (vgl. ebd. 220) und in diesen nach eigenlogischen Rationalitätskriterien bearbeitet. Freilich sind auch unter Voraussetzungen der Ausdifferenzierung die Strukturkomponenten voneinander abhängig – die Stellung, Bearbeitung und Lösung etwa normativer Probleme hängt von kulturell bestimmten Bedürfnisinterpretationen maßgeblich ab – doch diese Abhängigkeit wird nun explizit und kann damit reflektiert werden. Außerdem können sich die Rationalisierungsprozesse innerhalb der verschiedenen Reproduktionsdimensionen auch gegenseitig verstärken: in der Bearbeitung normativer Probleme muss dann nicht einfach im Bewusstsein der Kontingenz auf die je aktuelle kulturelle Matrix der Bedürfnisinterpretation zurückgegriffen werden, wenn die Bearbeitung kognitiver Fragen bereits soweit im reflexiven Modus vorangeschritten ist, dass selbst schon ein kritisch gebrochenes Verständnis dieser kulturellen Matrix gewonnen ist, durch das etwa ihre partikulare Interessengeladenheit aufscheint, deren Eingedenken wiederum Reflexionsstöße für den praktischen Diskurs geben kann.

Entscheidend ist, dass die Rationalisierungsschübe innerhalb der einzelnen Reproduktionsdimensionen sich einerseits nur auf Grund ihrer jeweilig eigenlogischer Ausdifferenzierung ergeben können, andererseits aber von komplementären Rationalisierungsschüben in den jeweils anderen Reproduktionsdimensionen ihrer Möglichkeit nach abhängig bleiben: etwa die Demokratisierung

---

53 D.h.: Die Fortsetzung eines Traditionsbestandes könne in einer ausdifferenzierten modernen Lebenswelt nur noch im Modus kritischer Aneignung und Revision geschehen – oder eben überhaupt nicht.

und die Gestaltungsoffenheit des politischen Gemeinwesens (Rationalisierung der sozialen Integration) wäre undenkbar ohne einen Geltungsverlust des traditionellen Verständnisses dessen, was die natürliche Ordnung der Menschen untereinander sei (Rationalisierung der kulturellen Reproduktion). Entsprechend geht Habermas auch von gleichgerichteten und komplementären Rationalisierungsschüben in den voneinander differenzierten Reproduktionsdimensionen aus: „Als Fluchtpunkte dieser evolutionären Trends [einer Rationalisierung der Lebenswelt] ergeben sich für die Kultur ein Zustand der Dauerrevision verflüssigter, reflexiv gewordener Traditionen; für die Gesellschaft ein Zustand der Abhängigkeit legitimer Ordnungen von formalen Verfahren der Normsetzung und der Normbegründung; und für die Persönlichkeit ein Zustand kontinuierlich selbstgesteuerter Stabilisierung einer hochabstrakten Ich-Identität“ (ebd. 219f)

Dieses System der ausdifferenzierten symbolischen Reproduktion der Lebenswelt erzeugt nun, so Habermas, die Bedingung der Möglichkeit zum Diskurs. Mit der Ausdifferenzierung der Reproduktionsdimensionen der Lebenswelt wird ihr Holismus in ein dreidimensionales Raster überführt. Dieses Raster einer gesellschaftlich rationalisierten Lebenswelt ist nun etwas anderes, als nur ein kognitives Schema, mit dem das kommunikative Handeln hinsichtlich seiner verschiedenen Geltungsansprüche seziert werden kann. Das Raster wäre hier als dreigliedriges Arrangement autonomer Handlungssphären, Subsysteme der Lebenswelt, zu verstehen. Die Lebenswelt zerfällt gleichsam in verschiedene Vernunftbezirke, in die sich das kommunikative Handeln beständig einordnet und so auch immer im Hinblick auf eine bestimmte Kritisierbarkeit (kognitiv, normativ, evaluativ) exponieren muss, wobei diese Einordnung im Zuge des Verkehrs der kommunikativ Handelnden mit und innerhalb der verschiedenen Handlungssphären geschieht, also nicht alleine eine kognitive Operation darstellt, sondern als praktische Integration in einen zweckgerichteten Interaktionszusammenhang zu verstehen ist. Mit der Strukturierung der vormals holistisch verfassten Lebenswelt durch das dreidimensionale Raster eigenlogisch rationaler Handlungssphären wird, Habermas zufolge, nun auch das Rationalitätspotential kommunikativen Handelns freigesetzt: „Je weiter die strukturellen Komponenten der Lebenswelt und die Prozesse, die zu deren Erhaltung beitragen, ausdifferenziert werden, um so mehr treten die Interaktionszusammenhänge unter Bedingungen einer rationalen Verständigung, also einer Konsensbildung, die sich letztlich auf die Autorität des besseren Arguments stützt“ (ebd. 218).

In jeder dieser Handlungssphären ist die Autorität holistischer Geltung, die undurchdringliche Textur des Guten, Schönen und Wahren, aufgebrochen, so dass in ihnen kommunikatives Handeln sich vor dem aufgeklärten Hintergrund offenliegender Rationalitätskriterien vollziehen und bewähren muss. Nach Habermas scheint die Rationalisierung der Lebenswelt der Tendenz einer lückenlosen Ausdifferenzierung der kognitiven und gesellschaftlichen Strukturen der Lebenswelt zu

folgen. Am Endpunkt dieser Tendenz bliebe keine Lebenswelt als hintergründig präformierter Boden von Geltung und Handlung zurück, sondern regelrecht eine – schwer vorstellbare – Tabula rasa, auf welcher die kommunikativ Handelnden unvoreingenommen stehen, und sich von dort aus mit ihrem akuten Verständigungsbedarf in die jeweils adäquaten Rationalitätskomplexe und Handlungssphären zurückziehen, die, gleichsam als posttraditionale Orientierungspfeiler, eine durchleuchtete und verflüssigte Lebenswelt strukturierend umranden. Die kommunikative Handelnden haben nicht länger einen substantiell zugleich normativ, kognitiv und ästhetisch präformierten Hintergrund im Rücken, und müssen sich, solchermaßen ungedeckt, nun an den frontal auf sie zukommenden Gegenständen der Verständigung selbstständig abarbeiten, indem sie sie mit Hilfe der Analytik des dreidimensionalen Rasters einem bestimmten Rationalitätskomplex zuordnen und die dazugehörige Handlungssphäre wenigstens virtuell aufrufen und prozessieren<sup>54</sup>. Eine solche Entbindung der Kommunikation führt zu einem Zustand, „wo die Reproduktion der Lebenswelt nicht mehr nur durch das Medium verständigungsorientierten Handelns hindurchgeleitet, sondern den Interpretationsleistungen der Akteure selbst aufgebürdet wird“ (ebd. 218f).

Die kulturelle und gesellschaftliche Rationalisierung der Lebenswelt entbindet das kommunikative Handeln von eingespielter Vorgeltung und ermöglicht die Realisierbarkeit von Diskursen aus ihm heraus. Der Diskurs ist die Möglichkeit einer rationalisierten Lebenswelt: „Der universelle Diskurs verweist auf eine idealisierte [und „in diesem Sinne rationalisierte“]<sup>55</sup> Lebenswelt, die sich kraft eines von normativen Kontexten weitgehend entbundenen, auf rational motivierte Ja/Nein-Stellungnahmen umgestellten Mechanismus der Verständigung reproduziert“ (ebd. 219). Die Möglichkeit des Diskurses aus dem kommunikativen Handeln heraus ist gegeben, insofern es, wie ich sagen möchte, Diskursivität besitzt. Die Diskursivität kommunikativen Handelns ist mit der Kritizierbarkeit und Transparenz seiner Geltungsansprüche hergestellt, dann nämlich, wenn die Geltungsansprüche nicht mehr durch Mechanismen der systematischen Kommunikationseinschränkung und der semantischen Abwehr dissonanter Erfahrung gegen Kritik immunisiert werden können und Macht- und Interessenkomplexe nicht länger in der Lage sind, sich hinter der Opakheit sprachlicher Sinnartikulation zu verbergen: nun „[träten] die Konflikte unter ihren eigenen Namen auf, würden nicht länger durch Überzeugungen kaschiert, die einer diskursiven Nachprüfung nicht standhalten“ (ebd.) – welche zudem auf Grund von, diesen Überzeugungen komplementären, symbolischen Ausschließungen ihrer Möglichkeit nach ja auch gar nicht besteht. Die Diskursivität kommunikativen

---

54 Diese Zuordnung hängt freilich nicht alleine von der Objektivität des Gegenstandes der Verständigung ab, sondern ist im entscheidenden Maße mindestens ebenso von seiner Problemhaftigkeit und Problematisierung innerhalb der Intersubjektivität der Verständigung bestimmt; zudem kann der Gegenstand auch erst durch die Intersubjektivität der Verständigung produziert werden, gar ein Sprechakt selbst sein.

55 Zur Uneindeutigkeit dahingehend, ob Habermas mit der rationalisierten Lebenswelt einen erreichten Entwicklungsstand oder eben ein reines Ideal vor Augen hat, siehe den Schluss dieses Kapitels.

Handelns ist die Voraussetzung für die Revision sozialer Geltung durch die argumentative Überprüfung ihrer Gültigkeit.

In der *Theorie des kommunikativen Handelns* behauptet Habermas – trotz der eben zitierten Formulierung im Konjunktiv – das Bestehen dieser Diskursivität kommunikativen Handelns in der modernen Gesellschaft und erhebt gleichzeitig dieselbe Diskursivität zur generellen Charakteristik kommunikativen Handelns überhaupt. Aus der – wie auch immer zutreffenden – theoretischen Modellierung der modernen Verständigungsform, extrahiert Habermas eine zentrale Gegenstandsannahme der *Theorie des kommunikativen Handelns*: die Analyse, die Tendenz einer Rationalisierung der Lebenswelt löse nicht nur sukzessive jedwede Bedingung der Möglichkeit systematisch verzerrter Kommunikation auf, sondern resultiere überdies gar in einer umfassenden Möglichkeit, beinahe schon Notwendigkeit, des Diskurses, welche die Lebenswelt auf ganzer Breite erfasst (vgl. ebd. 202, 125, 128), verallgemeinert Habermas über diesen historischen Bezug hinaus, wenn er kommunikatives Handeln generell über die Kritisierbarkeit seiner Geltungsansprüche (vgl. TKH I 410) und einen, mit ihm beständig erzeugten, „Sog der Problematisierung“ (ND 85) definiert. Kommunikatives Handeln ist dann prinzipiell eine transparente, kritisierbare und reflexive Praxis, welche selbst überhaupt gar nicht systematisch verzerrt werden kann.

Im Zusammenhang seiner Diskursethik thematisiert Habermas noch einmal die lebensweltlichen Voraussetzungen des Diskurses und fügt unter dem Stichwort der „entgegenkommende[n] Lebensform[en]“ (ED 25) der Figur einer rationalisierten Lebenswelt zusätzliche, wesentlich plastischere, Bestimmungen an. Habermas hebt die Notwendigkeit dieser entgegenkommenden Lebensformen für die Entstehung – und nicht erst für die Rückbindung – von Diskursen hervor: „Vom Diskurs selbst können die Bedingungen nicht erfüllt werden, die notwendig sind, damit alle Betroffenen für eine regelrechte Teilnahme an [etwa] praktischen Diskursen instandgesetzt werden. Oft fehlen Institutionen, die für bestimmte Themen an bestimmten Orten eine diskursive Willensbildung sozial erwartbar machen; oft fehlen die Sozialisationsprozesse, in denen die erforderlichen Dispositionen und Fähigkeiten zur Teilnahme an [etwa] moralischen Argumentationen erworben werden [...]. Noch häufiger sind die materiellen Lebensverhältnisse und die gesellschaftlichen Strukturen so beschaffen, daß die moralischen Fragen vor aller Augen liegen und durch die nackten Fakten der Verelendung, Beleidigung und Entwürdigung eine hinreichende Antwort längst gefunden haben“ (ebd. 27).

Hinreichend ist diese Beantwortung freilich nicht im Sinne einer argumentativen Überzeugung aller Betroffenen hinsichtlich der moralisch relevanten Materie, sondern allein in der Deutlichkeit, mit der den Angehörigen bestimmter sozialer Gruppen faktisch der Status artikulierter, an-

erkennungswürdiger und mit moralischen Ansprüchen versehener Personen abgeht bzw. aberkannt wird. Das mit einer bestimmten sozialen Situation verknüpfte moralische Problem entfällt sozusagen, weil diejenigen, die unter ihr leiden, aus dem Kreis vollgültiger Subjekte, mithin aus der Arena des Diskurses, realiter ausgeschlossen sind. Einer solchen Abwicklung moralisch-praktischer Fragen und der damit sich manifestierende Partikularität der normativen Ordnung einer Gesellschaft kann nur durch die Herstellung formaler und darüber hinaus insbesondere auch materieller und artikulatorischer Gleichheiten bzw. Chancengleichheiten der Angehörigen einer Gesellschaft entgegen gewirkt werden. Erst wenn nämlich die formale Gleichheit vor dem Gesetz, die in der bürgerlichen Gesellschaft längst erreicht wurde, durch die materiell und artikulatorisch ermöglichte Fähigkeit aller ihrer Mitglieder, sich am Diskurs wirksam und mit gleichen Chancen zu beteiligen, komplettiert worden ist, ist ein Diskurs im habermaschen Sinne, d.h. ein, auch was die soziale Zusammensetzung seiner Teilnehmer anbetrifft, uneingeschränkter Diskurs überhaupt denkbar.

Bis auf die eben zitierte Stelle, gibt es bei Habermas so gut wie keinen Verweis auf die Ungleichverteilung materieller Güter und artikulatorischer Kompetenzen, als doch mit die zentralste Verhinderungsbedingung eines Diskurses im emphatischen Sinne. Soziale Disparitäten spielen für Habermas nie systematisch eine Rolle: die moderne Lebenswelt scheint für Habermas tatsächlich so etwas wie die paritätische Kommunikationsgemeinschaft zu sein und steht in der Gegenwart der *Theorie des kommunikativen Handelns* vor einer Kolonialisierungsproblematik, welche Habermas vom alt-marxistischen Problem der strukturellen sozialen Ungleichheit explizit abhebt – sie sei vom Typus „klassenunspezifisch ausgelöste[r] Verdinglichungseffekte[]“ (TKH II 513) und bedrohe den gattungsspezifischen Interessenzusammenhang einer [emanzipatorisch gerichteten] Intersubjektivität der Verständigung insgesamt (vgl. TWI 91).

In *Was macht eine Lebensform rational?* macht Habermas bestimmte „Sozialisationsmuster“ und „Bildungsprozesse“, die „die Individuierungsvorgänge über die Grenze einer traditionellen, an bestimmten sozialen Rollen haftenbleibenden Identität hinaustreiben“ (ED. 44f) als notwendige Strukturmomente einer, dem Diskurs, entgegenkommenden Lebensform aus. Diese „Sozialisationsmuster“ dienen der Genese eines postkonventionellen Moralbewusstseins, welches in die Lage versetzt ist, gegenüber den faktisch bestehenden Normen einer bzw. der eigenen Lebensform eine hypothetische Einstellung einzunehmen, d.h. deren selbstverständliche Gültigkeit einzuklammern, am Maßstab abstrakter Prinzipien zu testen und gegebenenfalls, wird dieser Test nicht bestanden, die betreffenden Normen entweder fallen zu lassen oder lediglich mit dem Status rein privater Wertsetzung weiterzuführen. Habermas weist ausdrücklich darauf hin, „daß solche postkonventionellen Über-Ich-Strukturen nur in bestimmten Milieus entstehen können“ (ebd. 44), womit er wohl die urbanen und akademisch gefärbten Milieus der bürgerlichen Mittelschichten im Blick hat, welche

nicht nur das universalistische Sprachspiel einer deontologischen Moral beherrschen, sondern darüber hinaus biographisch, materiell und motivational soweit von partikularen und provinziellen Kontexten gelöst sind, dass sie deren normative Strukturen – aus der Distanz und im Lichte von Kontingenz und Kritik – zum Gegenstand eines Diskurses machen können. Der praktische Diskurs aller von einer sozialen Normierung Betroffenen wird dann erst möglich, wenn die besonders in diesen Milieus sozialisierte Fähigkeit zu einer hypothetischen Einstellung – und nicht noch deren substantielle Lebensformen – über die ganze Breite der Sozialstruktur dieser Betroffenen verallgemeinert worden ist.

Eher beiläufig als systematisch erwähnt Habermas in *Erläuterungen zur Diskursethik* das Bestehen eines modernen Pluralismus und die Einrichtung einer transparenten Öffentlichkeit als notwendige Voraussetzungen des Diskurses. Im Übergang zur Moderne zerfallen allgemein verbindliche und unproblematische Gewissheiten und machen einer Vielzahl von substantiellen Weltbildern, Meinungen und Überzeugungen Platz. Die einstimmige Harmonie der Lebenswelt, welche das kommunikative Handeln vor den zersetzenden Gefahren des Diskurses und seiner aufwirbelnden und verunsichernden Geltungstests schützend abschirmte und es damit in seinem Rationalitätspotential auch still stellte, ist – nicht zuletzt auch auf Grund einer beschleunigten Dynamik von Produktion und Zirkulation, welche die unterschiedlichsten sozialen Gruppen auf doch relativ engem Raum zusammenbringt – zergangen. Ein solcher Pluralismus produziert dann beständig den Dissens (als Antezedens des Diskurses), wenn „sich konkurrierende Weltentwürfe nicht mehr in kommunikationsloser Koexistenz gegeneinander behaupten, sondern im Lichte der argumentativen Auseinandersetzung mit den konträren Geltungsansprüchen aller anderen rechtfertigen müssen“ (ebd. 179f). Ob diese Konstellation des auf argumentative Bearbeitung hin gedrängten und drängenden Dissenses für den modernen Pluralismus typisch ist, wie Habermas meint (vgl. ebd.), oder ob dieser Pluralismus nicht mindestens ebenso die Tendenz zu eben jener friedlichen (oder verfeindeten), konfrontationslosen Koexistenz, nach der jeder seine eigene Weltanschauung wählen und ihr, jenseits öffentlicher Auseinandersetzung, privat folgen kann, in sich birgt, ob also die verschiedenen Stimmen der modernen Kultur auf der Grundlage eines „overlapping consensus“ (Rawls 1993) – als minimale normative und kognitive Basis des Diskurses – sich miteinander kritisch auseinandersetzen (können), oder ob sie, wie Lyotard meint, in ihren unterschiedlichen Sprachspielen inkommensurabel und mithin gegenseitig unbeeindruckt bleiben (müssen) (Lyotard [1979]), kann ich hier freilich nicht entscheiden.

Der moderne Pluralismus bedarf einer „für alle Teilnehmer, Themen und Beiträge poröse[] Öffentlichkeit“ (ED 159) um überhaupt entfaltet und in seiner Dissenshaftigkeit ausgetragen werden zu können. Eine solch transparente Öffentlichkeit wäre der gesellschaftliche Ort, an dem die

Privatheit der Überzeugungen überwunden werden, wo sich die verschiedenen Geltungsansprüche sammeln und gegeneinander aufstellen und wo schließlich bestimmte Kontexte – Streitschriften, Talkshows, Kolloquien, aber auch: Parlamente – in denen, durch bestimmte Formen der Konstellation und Regelung von Beiträgen, die Initiierung, aber auch die konstruktive (und gegebenenfalls sogar entscheidungswirksame) Durchführung von Diskursen wahrscheinlich und erwartbar wird, zur institutionellen Gestalt gerinnen. Die Öffentlichkeit als Ort der Institutionalisierung von Diskursanbahnungen reicht einerseits in die ausdifferenzierten Handlungssphären und Rationalitätskriterien einer rationalisierten Lebenswelt jeweils hinein, übersteigt sie aber auch in dem Sinne, dass sie – vor aller eindeutigen Zuordnung ihrer Materien zu den eigenlogisch rationalisierten Handlungssphären – sie umfasst und vermittelt, ohne dabei aber noch unter dem holistischen Bann einer traditionellen Lebenswelt zu stehen – so zumindest lässt sich die Idee der Öffentlichkeit zusammenfassen.

Wie es um die Realisierung dieser Idee innerhalb der verschiedenen Phasen der Moderne bestellt ist, sei hier erst einmal dahingestellt. Habermas selbst hat bereits 1961 einen *Strukturwandel der Öffentlichkeit* breit analysiert. Im Zuge dieses Strukturwandels ändere sich die Richtung der Beeinflussung: es ist nicht länger die Öffentlichkeit, die, nach der genuinen bürgerlichen Idee, das politische System kritisiert, kontrolliert und – als Parlament – auch implementierend auf es einwirkt, sondern, umgekehrt, dieses System (und daneben nun auch das ökonomische System), das die Öffentlichkeit zum Zwecke der Loyalitätsbeschaffung und Scheinlegitimation manipuliert, entpolitisiert und kommodifiziert – ein Phänomen, das bei Habermas später unter dem allgemeineren Begriff einer Kolonialisierung der Lebenswelt wiederkehrt. Im Schlussteil dieser Arbeit werde ich die Konstruktion einer rationalisierten Lebenswelt, in die auch der Begriff der Öffentlichkeit einzufügen ist, daraufhin untersuchen, ob mit ihr wirklich die strukturelle Absenz jedweder Möglichkeit systematisch verzerrter Kommunikation in der Moderne triftig gemacht werden kann und im Zusammenhang damit, auch die These entwickeln, dass die Kolonialisierung der Lebenswelt systematische Kommunikationsverzerrungen einer eben recht partikular rationalisierten Lebenswelt zur Voraussetzung hat, insofern sie an präreflexive Konsensstrukturen und semantische Ausschließungen und Blockierungen ihrer Möglichkeit nach rückgebunden bleibt. Zuvor werde ich aber noch Habermas Vorstellung einer Rationalisierung der Lebenswelt qua kommunikativen Handelns, also den Gedanken, jene Rationalisierung entwickle sich ursächlich – und mit einem gerichteten, unbändigen Impuls – aus der Einsetzung kommunikativen Handelns als sozialen Reproduktionsmechanismus, einer kritischen Analyse unterziehen.

(2) *Die rationale Struktur des kommunikativen Handelns als Ursprung der Rationalisierung der Lebenswelt*: Das Kernstück der habermaschen Entwicklungstheorie besteht in der Ableitung der kulturellen und gesellschaftlichen Rationalisierung der Lebenswelt aus der Aktivierung des Vernunftpotentials kommunikativen Handelns. Habermas verortet die Ursache einer Rationalisierung der Lebenswelt in der „Versprachlichung des Sakralen“, d.h. in der Einsetzung kommunikativen Handelns – an Stelle einer rituellen Praxis – für die Erfordernisse der symbolischen Reproduktion der Lebenswelt: „Das Rationalitätspotential verständigungsorientierten Handelns kann in dem Maße entbunden und in die Rationalisierung der Lebenswelten sozialer Gruppen umgesetzt werden, wie die Sprache Funktionen der Verständigung, der Handlungskoordination und der Vergesellschaftung von Individuen erfüllt und dadurch zu einem Medium wird, über das sich kulturelle Reproduktion, soziale Integration und Sozialisation vollziehen“ (TKH II 132). Damit werden die zuerst in bestimmten Strukturen der Lebenswelt gesuchten Bedingungen der Möglichkeit von Diskursen auf die gesellschaftliche Wirkmächtigkeit kommunikativen Handelns zurückgeführt. Die Diskursivität kommunikativen Handelns, die von seinen lebensweltlichen Strukturbedingungen abhängt, ist, so die gewagte und tiefeschürfende These Habermas', letzten Endes in der allgemeinen, universalpragmatisch nachkonstruierbaren, Struktur kommunikativen Handelns bereits angelegt und muss historisch nur noch, zusammen mit dem kommunikativen Handeln selbst, entfacht werden.

Die Modellvorstellung der habermaschen Entwicklungstheorie geht dahin, dass das kommunikative Handeln eine Ausdifferenzierung der Geltungssphäre und eine strukturelle Differenzierung der symbolischen Reproduktion, sowie eine (daraus folgende) Universalisierung von Recht und Moral und eine Individualisierung der Akteure, kurz: eine Rationalisierung der Lebenswelt aus dem ihm inhärenten Vernunftpotential heraus erwirkt, bzw. geradezu erwirken muss, wobei eine solche Rationalisierung der Lebenswelt dann wiederum die volle Entfaltung eben jenes Vernunftpotentials ermöglicht. Kommunikatives Handeln zieht sich, mit einem selbstständigen und teleologischen Impuls, – wie Münchhausen – am eigenen Schopfe aus der präreflexiven Einsenkung in einen lebensweltlichen Hintergrund heraus und rationalisiert dabei, gleichsam als verstärkenden und abstützenden Zwischenschritt zur Entfesselung seiner ungetrübten Vernünftigkeit, die Lebenswelt.

Wie entfaltet aber Habermas nun die These, die Rationalisierung der Lebenswelt sei dem Einströmen des Vernunftpotentials kommunikativen Handelns in die Praxen sozialer Integration, d.h. ihrer „kommunikativen Verflüssigung“ (ebd. 126) geschuldet? Ausgangspunkt für die Entwicklung jener These ist der, bereits von Durkheim konstruierte, Fall einer total integrierten Gesellschaft, welche sich alleine über eine rituelle Praxis reproduziert. In dieser total integrierten Gesellschaft garantiert die Religion, welche noch nicht an die propositionale Struktur der Rede angeschlossen ist und mithin noch nicht den Status eines artikulierten Weltbildes besitzt, einen „vor-

gängige[n] Wertkonsens“ (ebd. 133). Die Strukturen der symbolischen Auslegung des Heiligen, der Institutionen und der einzelnen Persönlichkeit sind noch „im Kollektivbewußtsein, das für die Identität der Gruppe konstitutiv ist, verschmolzen“ (ebd. 134); eine Individuierung der Akteure hat noch nicht stattgefunden, weil „die individuierende Kraft der sprachlichen Interaktion noch keine Rolle spielt“ (ebd.). Entscheidend für diesen Zustand ist das Fehlen bzw. die reduzierte Bedeutung sprachlicher Verständigung: Sprache wird entweder zu instrumentellen Zwecken verwendet (vgl. ebd. 133), oder sie „luxuriert“ (ebd.), besitzt jedenfalls noch nicht das „Eigengewicht [...] für die gesellschaftliche Reproduktion“ (ebd.), das ihr erst mit ihrem verständigungsorientierten Gebrauch zukommt.

Nun versucht Habermas gedankenexperimentell durchzuspielen, wie sich die symbolische Reproduktion der Lebenswelt vom eben skizzierten „Nullzustand“ (ebd. 132) aus transformieren muss (!), sobald sie ans kommunikative Handeln angeschlossen wird (vgl. ebd.): „Das Gedankenexperiment soll zeigen, daß die gesellschaftliche Reproduktion mit einer sprachlichen Kanalisierung bestimmten strukturellen Beschränkungen unterworfen wird, aus denen sich der erwähnte Strukturwandel der Weltbilder, die Universalisierung von Recht und Moral sowie die fortschreitende Individualisierung der vergesellschafteten Subjekte gewiß nicht kausal erklären, wohl aber rekonstruktiv in seiner inneren Logik verständlich machen lassen“ (ebd. 133). Die „strukturellen Beschränkungen“ einer sprachlich kanalisierten gesellschaftlichen Reproduktion sind Beschränkungen, welche eine kommunikative Vernunft auferlegt. Die gesellschaftliche Reproduktion ist auf sprachlichen Bahnen insofern beschränkt, als mit der „Struktur [der Sprache] [...] Mündigkeit für uns gesetzt [ist]“ (TWI 163), d.h. die mit ihr vollzogene Handlungskoordination unausweichlich in ein, auf transparente Begründung hin forciertes, in diesem Sinne unerbittliches, Wechselspiel von Rede und Widerrede eingezogen wird und sich mithin nicht in den Gefilden irrationaler Ausschweifungen und begründungsfremder Zumutungen abspielen kann, ohne sich der ständigen Gefahr der Negation auszusetzen. Habermas bringt unter der Überschrift einer *Versprachlichung des Sakralen* die ihn leitende, und durch seine Überlegungen zur systematisch verzerrten Kommunikation – wie es nun scheint – nur vorübergehend unter Vorbehalt gestellte Vorstellung einer emanzipierenden, nicht instrumentell zu vereinseitigenden Vernunft, eben einer Mündigkeit qua und – wenigstens der unaufhaltsamen Tendenz nach – schon qua sprachlicher Vermittlung der gesellschaftlichen Reproduktion zur Höchstform. Gemünzt auf die total integrierte Gesellschaft als Ausgangspunkt des Gedankenexperiments, sowie im Hinblick auf die bannende Präreflexivität sämtlicher Holismen und unmittelbarer Identitäten, beschwört Habermas entsprechend „die desintegrierenden Effekte, die Sprechhandlungen aufgrund der von uns analysierten Struktur haben müssen“ (TKH II 132) – die im Begriff systematisch verzerrter Kommunikation formulierte Einsicht darin, dass die Inhalte und Formen

sprachlicher Vermittlung mindestens ebenso sehr der Produktion und Reproduktion eines pseudo-konsensuellen Kollektivs verpflichtet sein können, wie sie es freilich auch aufzusprengen gegebenenfalls in der Lage sind, gerät entweder auf der Höhe des habermaschen Hauptwerkes einfach in Vergessenheit, oder findet, was doch eher zu vermuten ist, auf Grund einer Einstufung jener ideologischen Dienlichkeit sprachlicher Vermittlung (vgl. LSW 307f) als historisches und historisch überwundenes Randphänomen und pathologischen, blindlaufenden Nebenarm der allgemeinen und gerichteten geschichtlichen Progression kommunikativer Vernunft, keine weitere Beachtung.

Worin liegt aber nun genauer das Vernunftpotential kommunikativen Handelns, welches durch dessen Einsetzung als Medium der Sozialintegration auf diese übergehen und in ihr sich verwirklichen soll, begründet? In elementarster Weise resultiert das Vernunftpotential der Rede wohl aus deren Negationspotential. Im Unterschied zu vorsprachlichen Symbolsystemen verfügt jede natürliche Sprache über spezifizierte Ausdrücke der Negation, welche gestatten, eine bestimmte Äußerung auf der Achse ihrer konkreten Bezugnahme zurückzuweisen, anstatt ihr nur eine andere in ungeklärter Bezugnahme entgegensetzen zu können. Des Weiteren sei, so Habermas' universalpragmatische Ausführungen, kommunikatives Handeln mit Reflexivität ausgestattet. Diese Reflexivität rühre aus der „Doppelstruktur der Rede“ (VE 404), aus dem Umstand also, dass wir uns in jeder Rede sowohl miteinander, als auch über etwas in der (objektiven, sozialen oder subjektiven) Welt verständigen. So sind in jeder Rede illokutionäre, den Modus der Intersubjektivität anzeigende, und propositionale, auf Erfahrungen und Sachverhalte bezugnehmende, Bestandteile miteinander verknüpft (vgl. ebd. 406f), wobei die Reflexivität dieser Doppelstruktur nun darin besteht, dass der Hörer eines Sprechaktes die illokutionäre Einbettung einer Proposition, d.h. normative und expressive Aspekte der Rede, in der Gegenrede selbst in eine Proposition überführen und mithin auf die Distanz kritischer Verhandlung bringen kann (vgl. ebd. 408). Die aus der Rede nicht zu tilgende Proposition (vgl. ebd. 79f) ist die Stelle, an die alle Geltungsaspekte eines Sprechaktes – Wahrheit der Aussage, Richtigkeit der interpersonalen Beziehung, Wahrhaftigkeit der Entäußerung – gerückt und somit expliziert und kritisiert werden können.

Aufbauend auf diese prinzipielle Logosauszeichnung der Sprache bzw. des Sprechens versucht nun Habermas den Zwang zu rekonstruieren, mit dem das Vernunftpotential – sich dabei manifestierend – in die Modalitäten der Sozialintegration einströmt. Er behauptet, „[e]ine Differenzierung“ des Weltbildes, der strukturellen Lebensweltkomponenten, sowie schließlich diejenige des Individuums von einer Gruppenidentität sei „in den Strukturen der Kommunikation angelegt“ (TKH II 134). Inwiefern ermöglichen aber die Strukturen der Kommunikation diese rationalisierenden Ausdifferenzierungen? Erst einmal sind „[i]n der Rede [...] die propositionalen Bestandteile mit den illokutionären und den expressiven so zusammengefügt, daß der semantische Gehalt zwischen

ihnen fluktuieren kann“ (ebd. 135). Habermas' Herleitung eines kommunikativen Differenzierungsschubs aus der Verwebung illokutionärer, expressiver und propositionaler Elemente in der Rede vermag nicht wirklich zu überzeugen. Einerseits weist er nämlich darauf hin, dass jene Fluktuation auch im Sinne der Produktion und Reproduktion eines Geltungssyndroms geschehen kann (vgl. ebd.): die Fluktuation vollzieht sich dann nicht als abwechselnde, klare Hervorhebung separierter Geltungsansprüche, sondern eher als undeutliches Schimmern eines Sprechaktes vor dem Hintergrund eines undifferenzierten, gleichwohl vieldeutigen semantischen Feldes. Andererseits aber hat Habermas die Vorstellung, dieselbe Fluktuation könnte – ohne weitere Voraussetzungen, auf Grundlage eines Geltungssyndroms – dahingehend ausgespielt werden, dass, vermöge der in der Doppelstruktur der Rede angelegten Reflexivität, normative, expressive und propositionale Gehalte als kulturelles Wissen jeweils verfügbar gemacht werden können (vgl. ebd.).

Wie aber können diese verschiedenen Redebestandteile als mögliche Propositionen anvisiert und hervorgehoben werden, wenn der jeder einzelnen Proposition notwendig vorausgehende spezifische Bezug auf eine objektive Welt noch überhaupt nicht als solcher ausdifferenziert wurde, wenn also die Rede – genauso wie Geltung – den kommunikativ Handelnden noch als undurchdringliche Einheit erscheinen muss? Und selbst wenn man annähme, diese explizite Überführung aller Redebestandteile in Propositionen und ihre daran anknüpfbare Speicherung und Bearbeitung als kulturelles Wissen (vgl. ebd.) gelingt, generierte man damit noch keine dreigliedrig ausdifferenzierte Geltungssphäre, sondern ein Reservoir lediglich wahrheitsfähiger kognitiver Bestände. Die Hervorhebung etwa normativer Geltungsansprüche als normative Geltungsansprüche ist mit der umfassenden Propositionalisierung aller Bestandteile der Rede vermittels ihrer Reflexivität nicht zu erzielen – die Konstatierung von Normen als kulturelles Wissen verfehlt reifizierend den spezifischen Charakter ihrer Sollgeltung.

Habermas geht aber gleichwohl davon aus, dass diese Hervorhebung spezifizierter Geltungsansprüche der Möglichkeit nach durch eine in sich differenzierte Struktur kommunikativen Handelns immer schon gegeben sei. Das gilt auch für normative Geltungsansprüche: „Auch die kommunikativen Handlungen bleiben in bestehende normative Kontexte eingebettet; aber der Sprecher kann auf diese mit Sprechhandlungen explizit Bezug nehmen und sich in verschiedener Weise auf sie einstellen“ (ebd. 136). Fraglich ist aber auch hier, wodurch diese Möglichkeit zur Explizierung des normativen Kontextes als eines spezifisch normativen Kontextes den kommunikativ Handelnden bereits vor einer Ausdifferenzierung der Geltungssphäre, die die Praxis kommunikativen Handelns doch erst provozieren soll, an die Hand gegeben ist, woher sie also diese als Regulativa spezifizierten Sprechakte und die distinkte Hinsicht, sie zu kritisieren, beziehen sollen.

Meine These lautet, dass Habermas von der historisch in der Tat erreichten konkreten Ausdifferenzierung sprachlicher Konstruktionsmittel – unterschiedliche illokutionäre Rollen und entsprechende Sprechakttypen, verschiedene Möglichkeiten der Modalisierung etc. – und der Möglichkeit ihrer komplexen Verknüpfung und Bezugnahme aufeinander ausgeht und sie der gedankenexperimentellen Ursprungssituation, also der Versprachlichung des Sakralen, selbst bereits unterschiebt. Der – aus universalpragmatischer Sicht – immer schon differenzierten Struktur kommunikativen Handelns entspricht ebenso zeitlos gleichsam ein ausdifferenzierter Fundus sprachlicher Konstruktionsmittel, der dazu genutzt werden kann, die, in ritueller Praxis immer, aber auch im kommunikativen Handeln zu Beginn noch, zum Syndrom verschlungenen Geltungsansprüche zu entwirren, auf dass in der wiederholten und unablässigen Praxis dieser Entwirrung quasi induktiv sich abstrakte Typen von Geltungsansprüchen und dazugehörigen formalen Weltkonzepten herausbilden können und die Rationalisierung der Lebenswelt so ins Rollen kommt. Es existieren in besagter Ursprungssituation tatsächlich noch nicht die ausdifferenzierten Hinsichten – Wahrheit, Richtigkeit, Wahrhaftigkeit – als kognitive Folien, durch die die unterschiedlichen Bestandteile der Rede in ihrer jeweiligen Spezifität thematisiert werden könnten; dafür stehen aber schon jene sprachlichen Konstruktionsmittel bereit, welche praktisch zu kommunikativen Gebilden – etwa: „Was liegt vor?“; „Das darf man nicht!“; „Wie meinst du das?“ – sich formen lassen und zu deren Formung im situativen Gebrauch die kommunikativ Handelnden, allein schon durch das Bestehen dieses Fundus, geradezu affiziert werden, so dass sich nach und nach aus dem regelmäßigen Gebrauch dieser konstruierbaren Sprechakte die sortierte Struktur einer ausdifferenzierten Geltungs- und Reproduktionssphäre herausdestilliert.

Es gibt keine Stelle, an der Habermas systematisch auf eine konkrete Ausdifferenzierung der Sprache sich bezieht, um dem kommunikativen Handeln diese doch für die Figur einer Versprachlichung des Sakralen so entscheidende Differenzierungsfähigkeit und den mit dieser Fähigkeit mitgegebenen Drang zur Differenzierung zuzuschreiben. Interessanterweise argumentiert Habermas an einer Stelle dann aber doch genau mit einer solchen konkreten Ausformung der Sprache, um die kommunikative Induzierung der Rationalisierung zu begründen, dann nämlich, wenn er die im kommunikativen Handeln eingeschriebene Tendenz zur Individualisierung aus dem „System der Personalpronomina“ herleitet: „Die im System der Personalpronomina zum Ausdruck kommende Struktur sprachlicher Intersubjektivität sorgt dafür, daß das Kind lernt, soziale Rollen in der ersten Person zu spielen. Dieser strukturelle Zwang verhindert eine bloße Reduplikation der Gruppenidentität in der Persönlichkeitsstruktur des Einzelnen; er wirkt sich als ein Zwang zur Individuierung aus. Jeder, der in der kommunikativen Rolle der ersten Person an sozialen Interaktionen teilnimmt, muß als ein Akteur auftreten, der gleichzeitig eine ihm privilegiert zugängliche Innenwelt gegenüber Tatsachen

und Normen abgrenzt und der gegenüber anderen Teilnehmern Initiativen ergreift, die ihm als eigene, zu >verantwortende< Handlungen zugerechnet werden“ (ebd. 138). Soweit das uns geläufige System der Personalpronomina auch verbreitet sein mag, so ist es doch eine konkrete Struktur, innerhalb derer sich das kommunikative Handeln bewegt und – abhängig von dem dialektischen Verhältnis von Ich und Wir, wie von der gesellschaftlichen Lizenzierung und Limitierung der ersten Person Singular – mehr oder weniger individualisierend auf die Akteure wirkt. Entscheidend ist hier, dass dem kommunikativen Handeln die rationalisierende Differenzierungsfähigkeit nicht schon aus seiner universalpragmatisch rekonstruierbaren Struktur selbst heraus eigen ist, sondern wiederum aus der historischen Ausprägung der Differenziertheit eines ihm zur Verfügung stehenden sprachlichen Fundus sich speist, deren Bestehen man nicht schon der Ursprungssituation einer kommunikativ induzierten Rationalisierung unterschieben kann, insofern sie selbst erst das Resultat einer Rationalisierung als Ausdifferenzierung ist.

Mit der Versprachlichung des Sakralen werden die Bedingungen der Möglichkeit des Diskurses hergestellt. Diese sind mit der kommunikativen Strukturierung der Sozialintegration, wenn nicht direkt schon erfüllt, so doch – mit dem, der Sprache innewohnenden, „Telos der Verständigung“ (ND 75) – in ihrer Erfüllung zwingend auf den Weg gebracht. Die Freisetzung kommunikativen Handelns hin zum Diskurs ist durch die Rationalisierung seiner lebensweltlichen Voraussetzungen nur vermittelt, resultiert jedoch ursächlich aus der Einsetzung kommunikativen Handelns selbst als Medium der Sozialintegration. Diesen – anthropologisch fixierten – Telos kann Habermas dem kommunikativen Handeln nur zukommen lassen, sofern er bereits in ihm selbst eine differenzierte und differenzierende, mithin eine rationale und rationalisierende Struktur am Werk sieht. Nach Habermas' Idee einer Versprachlichung des Sakralen ist dem kommunikativen Handeln überhaupt, vor allen soziokulturellen und faktischen symbolischen Voraussetzungen und Möglichkeiten, nicht nur ein unbändiger Impuls, sondern auch eine Kompetenz inhärent, welche die im Geltungssyndrom einer „Autorität des Heiligen“ noch blockierte umfassende Rationalität der Reproduktion der Gattung nicht nur entfesseln kann, sondern in dieser entfesselnden Wirkung auch unaufhaltsam ist.

Ich habe bereits die Auffassung einer solchen, sich selbst und aus sich heraus vollziehenden, rationalisierenden Kraft kommunikativen Handelns kritisiert. Sie scheint mir die zentrale dogmatische Setzung des habermaschen Hauptwerkes zu sein; oder eine Projizierung der universalpragmatischen Rekonstruktionsgewinne wie der Artikuliertheit in ausdifferenzierten Sprachen auf die gattungsgeschichtlich entscheidende Phase einer Umstellung des Hominisationsprozesses auf die Möglichkeiten und Modalitäten sprachlicher Kommunikation. Eine solche Projektion auch nur unkontrolliert getätigt zu haben, wird Habermas sicherlich vehement bestreiten. Dann müsste er aber tat-

sächlich die rationalisierende Kraft kommunikativen Handelns an und für sich setzen, nimmt er doch für diese Ursprungssituation noch keine existierende Sprache an, welche es aber gleichwohl – wie ich zu zeigen versucht habe – zur praktischen Vollziehung der Rationalisierung, zur Ausübung seiner Reflexivität, benötigen würde. Bezüglich der Ursprungssituation fehlt bei Habermas eine dezidierte Verhältnisbestimmung von kommunikativen Handeln und Sprache als symbolische Struktur, auf die es aber doch immer in seinen Vollzügen zurückgreifen muss. Freilich wäre es, wenn nicht gar unmöglich, so doch wesentlich umständlicher, eine gerichtete, dabei aber nicht perspektivisch festgelegte, kulturelle und soziale Wirkmächtigkeit kommunikativen Handelns überhaupt anzunehmen, wenn man eine Rückbezogenheit von kommunikativen Handeln auf Sprache bis auf die Ursprungssituation hinaus ausgedehnt denkt. Das durch das kommunikative Handeln vollzogene Rationalisierungsgeschehen wäre nämlich dann immer schon durch eine partikuläre Sprache präformiert: es könnte nicht von dem Punkt einer durch vorsprachliche Unvoreingenommenheit geprägten, sich erst im fortlaufenden Geltungstest inhaltlich und formal konstituierenden, Rede aus initiiert werden.

Auch hakt die abstrakte Modellierung des Verlaufs einer kommunikativen Rationalisierung. Der Einsatz kommunikativen Handelns für die gesellschaftliche Reproduktion führt zu einer Rationalisierung der Lebenswelt, mit welcher dann das kommunikative Handeln zum Diskurs hin durchlässig wird: mit ihr erst ist eine Zustand erreicht, „wo die Reproduktion der Lebenswelt nicht mehr nur durch das Medium verständigungsorientierten Handelns hindurchgeleitet, sondern den Interpretationsleistungen der Akteure selbst aufgebürdet wird“ (TKH II 219). Das kommunikative Handeln entwickelt in diesem Prozess sein Rationalitätspotential eigentlich erst mit dem Übergang auf eine zweite Stufe: aus der passiven Rolle der Prozessierung naiver Vorgeltung wird es erst durch die Rationalisierung der Lebenswelt entlassen und in die aktive Rolle der Herstellung von Einverständnis auf der Grundlage kritisierbarer Geltungsansprüche überführt. Es ist aber unplausibel, dass diese passive Rolle, die das kommunikative Handeln mit dem Übergang zur rationalisierten Lebenswelt abstreift, diesen Übergang, bemüht man die Vorstellung einer Versprachlichung des Sakralen, selbst noch bewirken soll und kann. Wie kann im Modus naiver Vorgeltung vollzogenes kommunikatives Handeln ausgerechnet und gleichzeitig noch der Agens sein, welcher zu seinen eigenen, präreflexiven lebensweltlichen Voraussetzungen – bildlich gesprochen – hinabsteigt und sie in eine reflexive und reflektierbare Form transformiert? Habermas kann seine Konzeption einer kommunikativen Rationalisierung nur einer solchen Unplausibilität entziehen, indem er die passive Rolle des kommunikativen Handelns vor seiner Umfassung durch eine rationalisierte Lebenswelt faktisch negiert und sich in einen Zirkel begibt, in dem die aktivierte Vernunft kommunikativen Handelns als Resultat historischer Prozesse zur ontologischen Ursache dieser Prozesse gewendet wird. Sicherlich wäre die

einfache Konstatierung eines historisch geschehenen Geschehens einer Rationalisierung der Lebenswelt als Faktum der Vernunft, von der aus dann die weitere Entwicklung der modernen Gesellschaft beobachtet wird, mindestens ebenso unbefriedigend, verschließe sie doch für die Genese einer rationalisierten Lebenswelt – welche Habermas freilich durch seine idealisierte und teleologisch durchsetzte Vorstellung einer Versprachlichung des Sakralen und angesichts der Ausklammerung der „empirischen Bedingungen für eine solche Dynamik“ (ebd. 135) in ihrer Ambivalenz und Komplexität verfehlt – gänzlich den Blick.

Anstatt Habermas' optimistischer Geschichtsphilosophie einer Versprachlichung des Sakralen zu folgen und einen eindeutigen und unverzerrten Prozess kommunikativer Rationalisierung anzunehmen, ist mit Habermas gegen Habermas an die Ambivalenz kommunikativen Handelns zu denken, d.h. an die – geschichtlich nicht selten ausgeschöpfte – Funktionsweise kommunikativen Handelns als intransparentes Herrschaftsmedium (vgl. LSW 307f), in dem Rationalisierungsprozesse partikularistisch und verzerrt, vor dem Hintergrund und unter Beibehaltung bzw. modifizierender Erneuerung systematischer Kommunikations-einschränkungen, von statten gehen. Auch in der Rationalität moderner Verständigungsformen können sich, anders als Habermas meint, als bisheriges Resultat einer „dialectic of progress“ (Bohman 1986: 350), unreflektiert Herrschaftsverhältnisse abgetragen, d.h. über die Ordnungen des Sagbaren und Intelligiblen unmerklich auf Dauer gestellt haben.

(3) *Zusammenfassung*: Wie wenig auch das habermasche Konzept einer Rationalisierung der Lebenswelt – mit der in ihm enthaltenen idealisierten Vorstellung einer, im Zuge jener Rationalisierung qua Ausdifferenzierung der Geltungssphäre und der kommunikativ strukturierten Alltagspraxis, radikal sich vollziehenden Auflösung lebensweltlicher Hintergründigkeit (als Modus der Prozessierung naiver Vorgeltung durch das kommunikative Handeln hindurch) – einer phänomenologischen Konstitutionsanalyse stand hält, insofern eine solche immer wieder darauf hinweisen muss, dass jegliche Lebenswelt und jede in ihr stattfindende Rationalisierung transzendental an eine unhintergehbare Hintergründigkeit vorprädikativer Geltung rückgebunden bleibt, mithin noch die ausdifferenzierteste Geltungssphäre einen undifferenzierten Geltungsboden besitzt; wie sehr auch Habermas' Konzept einer Versprachlichung des Sakralen dem kommunikativen Handeln, das doch mit der Rationalisierung der Lebenswelt aus seiner konservativen Rolle erst entbunden werden soll, zu viel zutraut, wenn er es als die Keimzelle jener Rationalisierung auszeichnet und zudem die Figur einer Rationalisierung der Lebenswelt zirkulär werden lässt, so diene mir doch die Beschäftigung mit diesem Konzept dazu, die nach Habermas notwendigen Bedingungen der Möglichkeit von

Diskursen herauszuarbeiten.

Rationalisierung ist für Habermas die Herstellung einer Kritisierbarkeit von Geltungsansprüchen, eine Kritisierbarkeit, die durch die dezidierte und spezifische Hervorhebung von Geltungsansprüchen unter eigenlogischen, in spezifischen Diskursen zu exerzierenden, Rationalitätskriterien erst ermöglicht wird und die es dann erlaubt, die in der Regel unproblematische Praxis kommunikativen Handelns gleichsam anzuhalten, sie aus sich heraus durch bestimmte Negation – „Das ist falsch!“; „Das ist illegitim!“ etc. – problematisch werden und in einen Diskurs übergehen zu lassen. Der Mechanismus einer so verstandenen Rationalisierung ist die Ausdifferenzierung der Weltbilder, aus denen sich das kommunikative Handeln kognitiv speist, sowie entsprechend eine Ausdifferenzierung der lebensweltlichen Handlungsvollzüge der symbolischen Reproduktion. Auf diese ausdifferenzierten Strukturen der Lebenswelt baut dann eine Institutionalisierung von Diskursanbahnungen, sei es durch eine transparente Öffentlichkeit, sei es durch Expertenkulturen, auf – sie gehört nicht mehr zu den konstitutiven Voraussetzungen des Diskurses, sondern ist als zusätzliche Maßnahme zur Erhöhung seiner Wahrscheinlichkeit zu begreifen; die den Diskurs faktisch initiiierenden und vollziehenden Subjekte verdanken ihre Kompetenzen und ihre Autonomie ebenfalls ihrer Vergesellschaftung innerhalb einer kognitiv und strukturell ausdifferenzierten Lebenswelt – sie sind gemeinsam mit dem sie produzierenden und reproduzierenden kommunikativen Handeln zum Diskurs hin freigesetzt, insofern sie zur hypothetischen Einstellung und mithin kritischen Reflexion eingespielter Geltung fähig sind.

Was sind aber nun Status und Anspruch des Konzepts einer Rationalisierung der Lebenswelt bzw. der aus ihm entwickelten Figur einer rationalisierten Lebenswelt? Will Habermas mit ihm einen empirisch realisierten Prozess und dessen Resultat rekonstruieren, oder dient es ihm lediglich als normative Folie einer idealen Entwicklung und einer gewünschten strukturellen Verfasstheit gesellschaftlicher Reproduktion? Wie bereits besprochen, erhebt Habermas mit besagtem Konzept alleine den Anspruch, die Entwicklungslogik kultureller und gesellschaftlicher Rationalisierung zu entfalten, während er die Entwicklungsdynamik, d.h. die Frage, welche aus der internen Entwicklungslogik rekonstruierbaren Entfaltungsmöglichkeiten der Vernunft kommunikativen Handelns wie und unter welchen, gegebenenfalls einschränkenden, soziohistorischen Konstellationen tatsächlich ausgeschöpft wurden und werden, explizit außer acht lässt (vgl. TKH I 103; TKH II 134ff). Auf Grund dieser Aussonderung der empirisch-genetischen Aspekte aus der Analyse kann Habermas eigentlich nicht auf einen realisierten historischen Prozess referieren, tut es aber – gestützt auf dem, gleichsam die empirisch-genetischen Aspekte abstrakt behandelnden, Modell einer Rationalisierung qua Versprachlichung – faktisch doch. Habermas will das Konzept einer Rationalisierung der Lebenswelt als ein empirisches verstanden wissen: so „brauchen wir jene objektiven Bedingungen, un-

ter denen Lebensformen [etwa] moralische Abstraktionen ermöglichen und die Umsetzung prinzipiengleiteter moralischer Einsichten erleichtern, nicht nur als Postulate zu betrachten, die sich aus den praktischen Defiziten einer universalistischen Moral ableiten lassen. Sie kennzeichnen vielmehr Strukturen, von Lebenswelten, die in modernen Gesellschaften faktisch auftreten und in Ausbreitung begriffen sind“ (ED 45).

Andererseits ist Habermas in der Einschätzung der soziohistorischen Realisierung der Möglichkeitsbedingungen von Diskursen in der zeitgenössischen Gesellschaft auch in seinem Haupt- und Spätwerk zwischendurch durchaus skeptisch. So räumt er in *Wahrheit und Rechtfertigung* (1999) ein, dass „selbst in modernen Gesellschaften [...] inklusive, zwanglose und rationale Formen der Beratung, worin der Bedarf an [etwa] moralischen Klärungen diskursiv abgearbeitet werden kann, unwahrscheinlich [sind]“ (WR 59)<sup>56</sup>. Folgt aber nun aus einer solchen Aussage, dass Habermas eine in der Figur einer rationalisierten Lebenswelt angelegte Idealisierung gegenüber den faktisch existierenden Verständigungsverhältnissen eingesteht? Dem ist nicht so! Nicht gegenüber den modernen Verständigungsverhältnissen, sondern gegenüber Verhältnissen, die immer seltener noch Verständigungsverhältnisse sind, hat das Konzept einer rationalisierten Lebenswelt (als ein kommunikationstheoretisches Konzept) einen idealisierenden Charakter. Nicht dieses Konzept sei selbst schon idealisierend, sondern nur seine Verwendung als alleinige und letztgültige Beschreibungsfolie der modernen Gesellschaft. Es modelliert, hält man sich an Habermas, moderne Lebenswelten durchaus adäquat, berücksichtigt aber noch nicht die, nach Habermas, diskursverhindernden systemischen Einflüsse der materiellen Reproduktion auf diese Lebenswelten. Mit der Figur einer rationalisierten Lebenswelt rekonstruiert Habermas die gesellschaftliche Formation einer eigentlichen, originären und klassischen Moderne, in der das Vernunftpotential kommunikativen Handelns ungehemmt zu sich selbst käme und sich nachhaltig realisieren könnte, würde es nicht durch seine paradoxen Rückwirkungen aus den Systemen wieder desavouiert. Die Modellierung dieser Rückwirkungen muss die Figur einer rationalisierten Lebenswelt ergänzen, soll diese dabei aber nur in ihrer Reichweite einschränken, d.h. in ihrem gesellschaftstheoretischen Absolutismus begrenzen, nicht aber in ihrem genuinen Gehalt relativieren. Habermas ist sich sicher: in der Moderne werden

---

56 Die Gründe, die Habermas hier für das Ausbleiben von Diskursen angibt, sind ziemlich vage – „Ungünstige Umstände, fehlende Motive und mangelnde Fähigkeiten“ (ebd.) – und können als Produkt sowohl einer systemischen Kolonialisierung („Ungünstige Umstände, fehlende Motive“) als auch einer systematischen Kommunikationsverzerrung („Ungünstige Umstände [...] und mangelnde Fähigkeiten“) verstanden werden. Das Fehlen von Motiven könnte bspw. darin begründet sein, dass Zusammenhänge kommunikativen Handelns und das in ihm sich manifestierende Motiv der Verständigung durch Zusammenhänge instrumentellen und strategischen Handelns samt der es leitenden Erfolgsorientierung im Zuge einer Kolonialisierung der Lebenswelt substituiert worden sind. Der Mangel an Fähigkeiten könnte als subjektive Entsprechung zu semantischen Einschränkungen der Intelligibilität und des Sagbaren begriffen werden: die Subjekte sind zur Kritik eingespielter Geltung (und damit zum Diskurs) nicht fähig, weil eine solche Kritik aus dem Horizont möglicher Rede exkommuniziert worden ist bzw. durch ein Geltungssyndrom blockiert wird.

Diskurse nicht aus dem lebensweltlich situierten kommunikativen Handeln heraus verhindert, sondern bleiben – wie ich im Schlusskapitel noch ausführlicher belegen möchte – seiner Meinung nach deshalb weitestgehend aus, weil „der Funktionskreis zweckrationalen Handelns [...] kommunikatives Handeln nach und nach absorbiert“ (TWI 82).

Während Habermas in *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'* diese Absorption noch durch eine ideologische Konsensstruktur vermittelt sieht, gerät ihm diese Vermittlung später aus den Augen. Diskurse bleiben, der *Theorie kommunikativen Handelns* zufolge, in der entwickelten Moderne deswegen weitgehend aus, weil der für sie notwendige Kontext einer kommunikativ strukturierten Alltagspraxis zumindest in weiten Teilen durch die übergreifigen und wildgewordenen Systeme ausgehebelt bzw. ausgehöhlt wurde. Ich will im letzten Abschnitt gegen diese Substitutionsthese argumentieren, dass der verdinglichende Durch- und Übergriff der Systeme auf die modernen Lebenswelten an bestimmte ideologische Konsensstrukturen (und komplementäre Kommunikationseinschränkungen) dieser Lebenswelten rückgebunden bleibt, ideologische Konsensstrukturen, welche dem Konzept einer Rationalisierung der Lebenswelt auf Grund seiner bereits inhärenten Idealisierungen systematisch entgehen müssen.

#### **IV. Diskussion: Systematisch verzerrte Kommunikation und Rationalisierung der Lebenswelt.**

Die Bedeutung des Mechanismus der Ausdifferenzierung der kulturellen und sozialen Strukturen der Lebenswelt für Habermas' Konzept der Rationalisierung der Lebenswelt ist kaum zu überschätzen. Mit dieser – und, das ist entscheidend: allein schon durch diese – Ausdifferenzierung treten nämlich erst, so Habermas, die lebensweltlichen Strukturen kommunikativen Handelns soweit in ihrer je eigenlogischen Kritisierbarkeit hervor, dass das im kommunikativen Handeln immer schon latent angelegte Potential einer kommunikativen Vernunft von seinen entmündigenden, diffusen und opaken Beschränkungen restlos entledigt wird und in manifester, ungehinderter Form freigesetzt werden kann. Die Manifestation und Entrübung des Vernunftpotentials kommunikativen Handelns erweist sich nachvollziehbar darin, dass das kommunikative Handeln, seinen lebensweltlichen Bedingungen der Möglichkeit nach, zur kritischen Revision seiner eigenen Geltungsvoraussetzungen in der argumentativen Praxis strukturell befähigt ist: es kann zum Diskurs übergehen. Kein Geltungsanspruch, und damit: keine Ausübung gesellschaftlicher Herrschaft, kann sich länger gegen dissonante Erfahrungen immunisieren und gegen kritische Thematisierungen abschirmen – in einer rationalisierten Lebenswelt verflüssigt sich jedwede „Autorität des Heiligen“, treten die kritischen Signifikanten aus dem Schatten der Exkommunikation hervor, lösen sich aus ihren Blockierungen und konfrontieren so die Verhältnisse der Verständigung prinzipiell permanent mit einem „Sog der Problematisierung“ (ND 85).

Die Vernunft der Moderne liegt für Habermas in der Ausdifferenzierung ihrer kognitiven und sozialen Strukturen begründet und wird einer holistischen Verfasstheit traditionaler Gesellschaften kontrastiert. Auf Basis der Rekonstruktion dieses umfänglichen Systems der modernen Ausdifferenzierung, sieht sich Habermas schließlich berechtigt, im derart modernisierten und rationalisierten kommunikativen Handeln diejenige Praxis auszumachen, welcher sich eine kritische Theorie in ihrer Möglichkeit fundamental verdankt: zum einen könne in der Moderne die Praxis kommunikativen Handelns vollends als kritische Praxis gegenüber bloß faktischer Wahrheits- und Sollgeltung, also gegenüber ideologischen Seinsauslegungen und, in letzter, diskursiver Instanz, ungerechtfertigten normativen Zumutungen aufbegehren, stelle also eine Praxis dar, in welcher sich eine kritische Theorie der Gesellschaft selbst herausbilden kann; zum anderen kristallisiere sich in der Praxis derart rationalisierten kommunikativen Handelns der normative und intellektuelle Maßstab, der von der Kritischen Theorie, wie implizit auch immer, je schon in Anspruch genommen wurde – universelle Gerechtigkeit und diskursive Begründbarkeit. Diese Verortung der Kritischen Theorie in den modernen Fundamenten kommunikativen Handelns kann Habermas nur dadurch leisten, dass er eben jene in der Moderne zu-sich-selbst-gekommene Vernünftigkeit kommunikativen

ven Handelns rekonstruktiv und zweifelsfrei gleichsam herleitet – daran hängt sein gesamtes intellektuelles Unterfangen.

Wie stark mindestens die *Theorie des kommunikativen Handelns* durch eine eineindeutige, d.h. undialektische entwicklungstheoretische Rationalisierungsfigur – nach der alle Möglichkeiten systematisch verzerrter Kommunikation in einer modernen Verständigungsform, auf Grund einer Rationalisierung der Lebenswelt, restlos dahin seien – bestimmt ist, zeigt sich auch in der einseitigen Rückführung der Pathologie der zeitgenössischen Gesellschaft auf die verdinglichende Ausdehnung systemischer Imperative in die Sphären der symbolischen Reproduktion der Lebenswelt: „die Imperativ der verselbstständigten Subsysteme dringen, sobald sie ihres ideologischen Schleiers entkleidet sind, von außen in die Lebenswelt – wie Kolonialherren in eine Stammesgesellschaft – ein und erzwingen die Assimilation“ (TKH II 522). Die Lebenswelt sei, Habermas zufolge, in der (entwickelten) Moderne so weit und nachhaltig rationalisiert worden, dass aus ihren symbolischen Formen und Gehalten nicht länger der „ideologische[] Schleier[]“ gewebt werden könne, hinter dem sich die systemischen Imperative in die Modalitäten der Sozialintegration einnisten könnten. Somit kann sie nur als unschuldiges Opfer der von außen auf sie einfallenden pathologischen Tendenzen ihrer Kolonialisierung in Betracht kommen. An die Stelle systematisch verzerrter Kommunikation tritt in der modernen Gesellschaft, folgt man der *Theorie des kommunikativen Handelns*, entsprechend ein verdecktes und latentes strategisches Handeln, ein perlokutionär dominierter Täuschungs- und Manipulationszusammenhang, welcher mit einem Modell kausaler Einwirkung (also: nicht kommunikationstheoretisch) zu beschreiben wäre und zudem, das legt Habermas zumindest nahe, als systemisch induziert verstanden werden kann. Vermittels dieser manipulativen Settings greife nämlich die systemische Reproduktion auf genuin kommunikativ strukturierte Handlungszusammenhänge über: und zwar derart, dass ihre kommunikative Struktur in ihrem eigenen modus operandi nicht exploitiert, sondern unterlaufen wird – eben das ist die Kolonialisierung der Lebenswelt.

Habermas entscheidet sich – angesichts einer vermeinten Unschuld der ausdifferenzierten, mithin rationalen Lebenswelt – im Hingang zur *Theorie des kommunikativen Handelns* gegen eine Ausarbeitung einer Kritik der Verständigungsverhältnisse, eine Ausarbeitung indes, wie sie seine ideologiekritisch motivierte Beschäftigung mit dem Konzept systematisch verzerrter Kommunikation im Frühwerk hätte erwarten lassen können. Gegen diese Abschreibung einer Kritik der Verständigungsverhältnisse, will ich die These ins Spiel bringen, dass die Kolonialisierung der Lebenswelt durch kommunikative Reproduktionsmechanismen einer bloß partikular rationalisierten Lebenswelt vermittelt ist<sup>57</sup>. Verdinglichung ist selbst eine bzw. gründet in einer kommunikative(n)

---

57 Vgl. Bohman 1986. Bohman legt den ideologiekritischen Fokus weniger auf das kommunikative Handeln, als auf die modernen Instanzen der kommunikativen Vernunft direkt, also auf, in Expertenkulturen kontextuierte, Diskurse selbst: „Habermas is indeed correct, that the modern differentiation of spheres of validity in institutionalized discour-

Leistung<sup>58</sup>; Technisierung praktischer Fragen, Loyalitätsbeschaffung durch systemkonforme Entschädigungsleistung sowie die daran geknüpfte Entpolitisierung als Entschärfung der Staatsbürgerrolle, schließlich die systemisch induzierten Verformungen der Öffentlichkeit – all diese Phänomene sind, so meine These, wie indirekt auch immer, durch Konsensstrukturen getragen, welche wiederum durch etablierte, spezifisch moderne Zusammenhänge systematisch verzerrter Kommunikation hindurch auf dem Boden einer rationalisierten Lebenswelt reproduziert werden. Mit der Rede einer Rückkopplung der Kolonialisierung der Lebenswelt an eine solche lebensweltliche Konsensstruktur will ich indes nicht auch behaupten, dass über jene Kolonialisierung als solche ein durch alle Gesellschaftsmitglieder getragenes, explizites Einverständnis besteht, wohl aber, dass bezüglich der Phänomene, in die die Kolonialisierung praktisch untergliedert ist, ein hintergründiger, höchstens bruchstückhaft durchartikulierter Konsens einer hegemonialen, d.h. sich gegenüber Unbotmäßigem und Abweichendem abgrenzenden, Kommunikationsgemeinschaft auszumachen ist, bzw. vielmehr in den Hochphasen des Spätkapitalismus (etwa 1950 – 1965, 1990 – 2007) einst auszumachen war.

Bevor ich dieser historischen Gegenthese nachgehe (2), will ich fragen, inwieweit in einer scheinbar umfassend rationalisierten Lebenswelt noch Möglichkeiten systematisch verzerrter Kommunikation bestehen geblieben bzw. neu hinzugekommen sein könnten, also inwieweit vielleicht doch noch die Möglichkeit einer der systemischen Kolonialisierungstendenz entgegenkommenden

---

ses represents a new level of social learning, best manifested in scientific and legal practices. But even the irreversibility of social learning does not guarantee that the use of language remain transparent. The possibility of 'unlearning' always remains, of language use that is discourse in appearance only“ (ebd. 347f). Die Möglichkeit, dass sich die modernen Expertenkulturen als Konglomerat von Scheindiskursen erweisen könnten, ist nach Bohman nicht auszuschließen. So ist es für eine ideologiekritische Wendung der *Theorie des kommunikativen Handelns* „essential that it develop a conception of 'pathological' forms of discourse formation. Just as previously ideologies functioned as 'communication barriers', indeed inhibiting the formation of discourses around deficits of rationality and legitimation, now the barriers to discourse are to be found within the discourses themselves, within the discourse of the community of inquirers conducting it. [...] In pathological discourse, communication has again become 'opaque' enough to allow the hiding of rationality deficits in the communicative use of language“ (ebd. 348). Die Beschränkungen real existierender Diskurse können etwa darin liegen, und ich werde darauf noch zu sprechen kommen, dass die kritische Kommunikation der verschiedenen Momente der kommunikativen Vernunft untereinander durch eine erstarrte Ausdifferenzierung der Geltungssphäre zum Erliegen gekommen ist, darin also, dass die kognitiven Prämissen praktischer Diskurse und vice versa nicht mehr selbst im Diskurs reflektiert werden können, also opak bleiben. Der theoretische Diskurs der Wissenschaftler wäre dann, wie im Positivismus oder in der klassischen Nationalökonomie, gegenüber seinen impliziten normativen Wertsetzungen und Parteilichkeiten blind, mithin ein bloßer, auf stillschweigenden, undiskutierten Voraussetzungen ruhender, Scheindiskurs - „In modernity, even the true statements of a science may now take on an ideological function in the context of distortion in actual discourses“ (ebd.)

58 Vgl. wiederum Bohman 1986. Bohman argumentiert gegen die habermasche wechselseitige Ausschließlichkeit von Ideologie und Verdinglichung, dass jenseits der substituierenden Verdinglichung der kommunikativ strukturierten Alltagspraxis durch die Systeme in dieser noch durchaus Raum für Ideologieproduktion bleibt, eine Ideologieproduktion zudem, welche die spezifisch interessengebundene Systemrationalisierung an die Lebenswelt rückbindet (vgl. ebd. 348f). Ich möchte diese These noch dahin gehend ergänzend explizieren, dass auch die kolonialisierenden Übergriffe auf die symbolische Reproduktion der Lebenswelt noch Ausdruck einer (krisenhaften) Systemrationalisierung sind und somit die kommunikativen Leistungen der Lebenswelt nicht nur und vor allem nicht (auch nicht tendenziell) restlos ersetzen, sondern gleichzeitig immer auch an solche kommunikativen Leistungen (ideologischer Art) rückgebunden bleiben.

Verständigungsform in der Moderne existieren könnte (1). Auf der logischen Ebene theoretischer Denkbewegungen will ich also erst untersuchen, ob die den Begriff einer Rationalisierung der Lebenswelt fundierende Rekonstruktion einer soziohistorischen Entwicklungstendenz als Argument für eine strukturelle Auflösung der Möglichkeiten systematisch verzerrter Kommunikation, so wie Habermas sie in seinen verschiedenen Modellen fasst, überhaupt schon zureichend ist. Dazu sollen Habermas Ausführungen zur systematisch verzerrten Kommunikation und diejenigen zur Rationalisierung der Lebenswelt aufeinander zugelaufen lassen und systematisch miteinander verglichen werden. Aussagen zum konkreten soziohistorischen Entwicklungsstand der modernen Verständigungsform sind damit noch keineswegs impliziert. Allerdings wird sich mit dem negativen Ergebnis dieser logisch-theoretischen Untersuchung bereits auch schon die relative Unterkomplexität der, alleine auf die Mechanismen der Ausdifferenzierung fokussierten, habermaschen Rationalisierungsfigur erweisen. Diese Unterkomplexität lässt sich nur dadurch überwinden, dass man die zu den Mechanismen der systematischen Kommunikationseinschränkungen, also zu den Mechanismen der Desymbolisierung kritischer Signifikanten wie zu denen der Präformation der Geltungssphäre und Welthinsichten, inversen Rationalisierungsprozesse in die Rationalisierungsfigur miteinbezieht. Erst unter Zuhilfenahme einer solchermaßen erweiterten Rationalisierungsfigur lässt sich entscheiden, ob ein konkret vollzogener oder sich noch vollziehender Gesamtprozess der Rationalisierung als zunehmende Aufspaltung systematisch verzerrter Kommunikation, oder als unbewusste Perpetuierung ihrer Bedingungen aufgefasst werden muss.

(1) *Systematische Gegenüberstellung*: Ich möchte im Folgendem die beiden kommunikationstheoretischen Begriffe systematisch verzerrter Kommunikation bei Habermas mit dessen Figur einer Rationalisierung der Lebenswelt konfrontieren. Dabei soll die Frage leitend sein, ob die in jener Figur modellierten Mechanismen und Tendenzen einer Rationalisierung der Verständigungsverhältnisse als ausreichende und adäquate Auflösungs- und Umkehrungsprozesse systematisch verzerrter Kommunikation fungieren können, ob sie also, schon theoretisch, dazu imstande sind, die von Habermas herausgestellten Mechanismen und Vorkehrung systematischer Einschränkungen kommunikativen Handelns tiefgehend zu überwinden und mithin die Bedingungen der Möglichkeit des Diskurses im emphatischen Sinne herzustellen<sup>59</sup>. Ein negativer Befund in dieser Sache wird mich dann dazu ver-

59 Weil Habermas sowohl die Be- als auch die Entschränkungen des kommunikativen Handelns lediglich auf der semantischen Ebene untersucht, fällt auch die soziale Dimension, d.h. der Tatbestand des Ausschlusses aus bzw. der Abwertung bestimmter sozialer Gruppen innerhalb des Universums anerkennungswürdiger Rede, durch das Raster meiner Konfrontation der Konzepte systematisch verzerrter Kommunikation mit dem einer Rationalisierung der Lebenswelt. Eine Untersuchung dieser sozialen Kommunikationseinschränkungen (wie ihrer möglichen Auflösung), sowie eine Untersuchung der Zusammenhänge sozialer und semantischer Kommunikationsbeschränkungen bedürfte einer gesonderten Anstrengung, die ich hier nicht leisten kann. Ich kann hier nur eine mögliche Perspektive einer solchen Untersuchung markieren. Die semantische Exkommunikation bestimmter symbolischer Gehalte kann mit

anlassen, eine Erweiterung der habermaschen Rationalisierungsfigur anzudenken.

Nach Habermas' psychoanalytisch angelegtem Modell systematisch verzerrter Kommunikation, funktioniert eine strukturelle Einschränkung der Verständigung vermittelt einer Desymbolisierung bestimmter Sagbarkeiten. Diese Sagbarkeiten werden deshalb desymbolisiert, weil sie einen Ein- und Widerspruch gegen die Ausübung von Macht gestatten würden – eine Macht, welche angesichts der Möglichkeit eines Widerspruchs ihrer Partikularität überführt werden könnte und damit auch des Rückhalts intersubjektiver Anerkennung als legitime Herrschaft beraubt wäre. Desymbolisiert sind diese Sagbarkeiten, insofern sie aus dem kognitiven Horizont einer Kommunikationsgemeinschaft ausgesperrt bleiben: sie wurden (mit Gewalt) den Subjekten ausgetrieben, abgespalten und verdrängt und entziehen sich, war die Desymbolisierung erfolgreich, schließlich auch jeglicher subjektiven Vorstellungskraft. Der verstörende Wiedereintritt des Exkommunizierten in die Intersubjektivität der Verständigung wird durch kompensatorische Idolbildung gleichsam blockiert: charismatische Führer, tradierte Werte, hehre Ideale und vermeintlich fest verbürgte kollektive Identitäten etc. absorbieren das versagte Begehren und lenken es auf die Affirmation bestehender gesellschaftlicher Verhältnisse um. Die kompensatorisch hergenommenen Konsensfiguren legitimieren die partikuläre Macht als Herrschaft, bleiben dabei aber ideologisch und pseudohaft, weil sie diese Legitimation nicht im Lichte eines uneingeschränkten Diskurses, sondern nur unter der Bedingung, dass es – aufgrund von Exkommunikationen – zu einem solchen Diskurs eben gerade nicht kommt, überhaupt leisten können.

Ließe sich nun das so verstandene Setting systematisch verzerrter Kommunikation durch eine Rationalisierung der Lebenswelt qua Ausdifferenzierung der Geltungssphäre aufsprengen? Sicher könnte eine solche Ausdifferenzierung die zum Geltungssyndrom verschmolzenen Figuren eines Pseudokonsens in verschiedene distinkte Geltungsansprüche zerlegen und mithin deren Thematisier- und Kritisierbarkeit erzeugen, die verfestigten Ideologien verflüssigen und also rationalisieren. Der Rationalisierungsprozess ereignet sich aber dann alleine innerhalb des Umfangs derjenigen Sagbarkeiten, welche historisch überlebt haben und gesellschaftlich noch zugänglich sind.

---

der praktischen Exkommunikation bestimmter sozialer Gruppen aus der Sphäre der (hegemonialen) Öffentlichkeit einhergehen. Die Verfemung linker, marxistischer und sozialrevolutionärer Aussagezusammenhänge aus einer konsolidierten bürgerlichen Öffentlichkeit hängt aufs innerste mit der handfesten Verdrängung plebejischer, proletarischer und linksintellektueller Personengruppen von den konkreten Plätzen des öffentlichen Lebens zusammen. Die gleichermaßen semantische wie soziale Exkommunikation muss dabei nicht grundsätzlich eine Nihilierung innerhalb einer bestimmten Kommunikationsgemeinschaft bedeuten, sondern kann stufenweise geschehen: die absolute Exklusion bestimmter sozialer Gruppen wäre dann nur das äußerste Extrem einer Minderung der Anerkennungswürdigkeit dieser Gruppen in den verschiedenen Arenen der Rede. Auf entsprechenden Zwischenstufen können sich die abgewerteten sozialen Gruppen nur halten, solange sie den opponenten Einspruch gegenüber der herrschenden Ordnung entschärfen und mithin an sie auch assimilieren, wobei sie (ggf.) durch ihre bildungsmäßige Benachteiligung hinsichtlich ihrer sprachlichen Artikuliertheit bereits in der Anerkennungswürdigkeit, Wirkmächtigkeit und Souveränität ihrer Rede abgewertet sind, mithin in der Rolle des depotenzierten Jammerers auf der Zuschauer Couch legitimationswirksam stillgestellt sind.

Die Rationalisierung qua Ausdifferenzierung hebt das Exkommunizierte nicht zurück in den Horizont der Kommunikationsgemeinschaft. Das Ausgeschlossene bleibt ausgeschlossen, während die ideologischen Konsensfiguren nur in sich rationalisierend zerlegt werden, ohne mit jenen Sagbarkeiten in Konfrontation zu geraten, deren peinhafte Verfemung sie einst, in scheinhafter, verdeckt partiischer Aufhebung, abzublenden ermöglicht hatten.

Freilich könnte man der Kritik, Habermas könne mit seinem auf Ausdifferenzierung fokussierten Konzept der Rationalisierung der Lebenswelt – angesichts der immer wieder durch Desymbolisierungen eingeschränkten Verständigungsverhältnisse – letztlich einen bloß partikularen Rationalisierungspfad nachzeichnen, mit dem Hinweis entgegentreten, dass jene Ausdifferenzierung ja nicht nur die kompakten, prädiskursiven, aber doch hervortretenden, ideologischen Konsensfiguren erfasst, sondern, mit ihnen und darüber hinaus, auch tendenziell den gesamten impliziten, doxischen Boden der Lebenswelt abträgt, womit aber auch der gleichermaßen evidente wie opake Modus der Möglichkeit systematisch verzerrter Kommunikation versiegt würde. Nimmt man an, dass die Doxa eine konstitutive Voraussetzung systematisch verzerrter Kommunikation insofern darstellt, als dass sie als unergründliche Quelle der positiven Signifikation der pseudokonsensuellen Figuren wie der negativen Signifikation des Exkommunizierten fungiert, so ließe sich mit ihrer Auflösung in der Tat auch von dem Wegfall der Bedingungen der Möglichkeit systematisch verzerrter Kommunikation sprechen. Zergeht die Selbstverständlichkeit, mit der das Exkommunizierte auf Abstand zum 'gesunden Menschenverstand' und zur anerkennungswürdigen Rede gehalten wurde, entsteht auch die Möglichkeit, dass das Exkommunizierte durch die gleichsam transparent gewordene Auskleidung der intersubjektiven Weltkonstitution hindurch ins Sagbare zurücktritt – mit dem sukzessiven Verlust unbefragter lebensweltlicher Gegeben- und Vertrautheit können die abgespaltenen Symbole selbstbewusst aus dem Schatten der Exkommunikation hervortreten, erscheinen sie wieder mit denkwürdigem Sinn ausgestattet und so wieder in der Lage zu sein, die Rolle des kritischen Einspruchs gegenüber nicht länger immunen Geltungsansprüchen zu besetzen.

Gegenüber der Vorstellung einer restlosen Abtragung der Doxa qua Ausdifferenzierung der Geltungssphäre – und damit auch gegenüber der Vorstellung einer restlosen Entschränkung der Kommunikation auf Grund des ermöglichten umfänglichen Wiedereintritts des Exkommunizierten in den symbolischen Horizont der Kommunikationsgemeinschaft – ist indes phänomenologische Skepsis angebracht. Noch die ausdifferenzierteste Geltungssphäre fußt auf einem uneinsehbaren, undifferenzierten doxischen Grund, ja er ist ihre Voraussetzung, die als eine konstitutive aller reflexiven Durchdringung, aller Analytik, voraus liegt (vgl. Waldenfels 1985: 144; Eickelpasch 1996: 37; Matthiesen 1983: 77). Man kann den geschichtlichen Metamorphosen der intersubjektiven Weltkonstitution wohl nachgehen, als ganze ist sie aber kognitiv uneinholbar.

Darüber hinaus wäre der Überlegung nachzugehen, ob der irreduzible Rest der Doxa nicht selbst wiederum seinen Ermöglichungsgrund in Prozessen und Resultaten der Desymbolisierung hat (vgl. hier, S. 70f) bzw. ob nicht die mit dem Prozess kultureller Rationalisierung einhergegangene Schrumpfung des doxischen Bodens selbst (auch) durch neue Desymbolisierung ermöglicht worden ist, weil jene Schrumpfung nicht einfach nur eine voluminöse Verkleinerung der Doxa bedeutete, sondern auch deren inhaltliche Modifikation: die Doxa schoß zu einem immer kleineren Set lebensweltlicher Gewissheiten zusammen, wurde in ihrer verschlungenen Vielgestaltigkeit reduziert und generalisierte sich damit, wobei dieser Generalisierungsschub nur unter Voraussetzung des Ausschlusses differenzierender Einsprüche geschehen konnte. Das unmündige Gefangensein in der „buntscheckigen Feudalbande“ (Marx/Engels 1987 [1848]: 33) hat sich zur hörigen Hinnahme des kalten und neutralen Sachzwangs destilliert. Auf die Gewissheit dieses Sachzwangs ist die moderne Doxa geschrumpft, ist dabei aber nur das Resultat der Exkommunikation herrschaftskritischer Einsprüche und Erinnerungen der Verlierer der Geschichte wie ihrer eloquenten Advokaten aus dem Zusammenhang einer hegemonialen Öffentlichkeit. Nicht von ungefähr rührt entsprechend auch der Zusammenhang der verfestigten Gewissheit scheinbaren Sachzwangs (sowie der Entnormierung ökonomischer Verhältnisse) mit der Marginalisierung jeglicher Marxismen im Zeitalter des Neoliberalismus.

Die Ausdifferenzierung der Geltungssphäre erweist sich nicht als Mechanismus der Auflösung kollektiver Desymbolisierungen. Allein eine solche Ausdifferenzierung vermag es daher auch nicht die Bedingungen systematisch verzerrter Kommunikation umfassend aufzusprennen und mithin die Bedingungen der Möglichkeit des Diskurses herzustellen, bleibt doch die Thematisier- und Kritisierbarkeit von Geltungsansprüchen kommunikativen Handelns vor dem Hintergrund fortbestehender symbolischer Ausschlüsse weiterhin eingeschränkt. Die Ausdifferenzierung der Geltungssphäre bleibt immer an einen undifferenzierten Geltungsboden als ihrer Voraussetzung rückgebunden, wobei diese Doxa wiederum ihre selbstverständliche Geltung Desymbolisierungen verdankt. Rationalisierung durch jene Ausdifferenzierung findet somit nicht nur am Desymbolisierten ihre Grenze, sondern ist noch in ihren eigenen unbefragten Prämissen von Desymbolisierungen indirekt abhängig. Dieser opaken Abhängigkeit kann sich die Rationalisierung qua Ausdifferenzierung nur durch das Zusammenspiel mit einer Rationalisierung qua Resymbolisierung des Exkommunizierten entledigen – Letztere vermag es erst, die Doxa vom Verfemten her zu erschüttern.

Bevor ich eine Erweiterung der habermaschen Rationalisierungsfigur andenke, möchte ich noch das Modell der Verständigungsformen mit dem Gedanken einer Rationalisierung qua Ausdifferenzierung der Geltungssphäre auseinandersetzen. Nach Habermas' Modell der Verständigungsformen niesten sich systemische Imperative unbemerkt in die Poren des lebensweltlich getragenen

kommunikativen Handelns ein. Diese Einnistung zeitigt sich in der strukturellen Gewalt systematischer Einschränkungen der Kommunikation: die Artikulation, gegenüber des herrschaftslegitimierenden Weltbildes, „dissonanter Erfahrungen“ wird einerseits semantisch durch eine Präformation des intelligiblen Zusammenhangs der objektiven, sozialen und subjektiven Welt, d.h. der prädiskursiven Festlegung der Hinsichten der Thematisierbarkeit faktischer Geltung, blockiert; andererseits werden kritische Einsprüche gegen die herrschende soziale Ordnung und die sie stützende Seinsauslegung durch institutionelle Einschränkungen der wirkmächtigen Thematisierbarkeit von Geltungsfragen abgewehrt, marginalisiert und entwertet. Habermas veranschaulicht diese Wirkungsweise systematisch verzerrter Kommunikation am Beispiel der hochkulturellen vormodernen Verständigungsform. Diese ist durch ein metaphysisch-religiöses Weltbild bestimmt, in dem die zentralen Konzepte und Geltungsansprüche zu einem Syndrom verschmolzen sind und mithin ihre spezifizierende Thematisierbarkeit und Kritisierbarkeit verunmöglichen. Zudem ist die wirkmächtige Bearbeitung von Geltungsfragen in der hochkulturellen Verständigungsform auf die sakrale Sphäre beschränkt und gegenüber dem überlegenen, ausdifferenzierteren Rationalitätspotential der profanen Sphäre abgedichtet.

Die Rationalisierung qua Ausdifferenzierung der Geltungssphäre führt nach Habermas nun zu einer modernen Verständigungsform, welche sich auf Grund ihrer radikalen Transparenz gegenüber Verformungen und Beschränkungen durch strukturelle Gewalt soweit emanzipieren konnte, dass ihr nun jedwede ideologische Dienlichkeit abgeht. Durch die Ausdifferenzierung der Geltungssphäre sei die syndromartige Undurchdringlichkeit einer „Autorität des Heiligen“, hinter der sich (mit partikularen Interessen beladene) Imperative der materiellen Reproduktion verschanzen könnten, in kritisierbare Geltungsansprüche überführt worden und damit restlos zergangen; mit der Auflösung des metaphysisch-religiösen Geltungssyndroms, verliert auch die sakrale Sphäre ihr Monopol auf die wirkmächtige Bearbeitung von Geltungsfragen. Damit einhergehend entsteht nun folglich die Möglichkeit, dass die ehemals abgewertete und marginalisierte Alltagserfahrung sich als „dissonante Erfahrung“ wirkmächtig zu Wort melden und den Verlauf und die Richtung öffentlicher Diskurse mitbestimmen kann. Diese verdienen jetzt auch ihren Namen, sofern die moderne Verständigungsform keinerlei semantische und institutionelle Beschränkungen auf das kommunikative Handeln ausübt und damit dessen Überführbarkeit in einen uneingeschränkten Diskurs prinzipiell permanent zulässt.

Gegen diesen all zu glatten Vernunft- und Geschichtsoptimismus, also gegen die Vorstellung eines gerichteten und sukzessiven Vorgangs einer Entschränkung der Intersubjektivität der Verständigung im Verlaufe einer Ausdifferenzierung der Geltungssphäre, lassen sich zwei Kritiken formulieren. Erstens ist es durchaus nicht ausgemacht, dass in traditionellen Hochkulturen das Geltungs-

syndrom alleine für die sakrale Sphäre bestimmend gewesen ist. Vielmehr wäre zu untersuchen, ob das Vorherrschen religiöser Glaubenseinstellungen bis weit in die Alltagswelt hinein nicht dafür gesorgt hat, dass die häretischen Lebenswelten, in denen „dissonante Erfahrungen“ kommunikativ ermöglicht und verarbeitet werden konnten, gar bis an den Rand der sittlichen Kommunikationsgemeinschaft gedrängt wurden und sich dort nur unter höchst prekären Bedingungen reproduzieren konnten. Mit einer unbeschadeten Präsenz aller vormals abgewerteten Sagbarkeiten im Vorhof der sakralen Sphäre wäre so zum Zeitpunkt ihres Autoritätsverlust, anders als Habermas stillschweigend unterstellt, gar nicht mehr unbedingt zu rechnen. Mindestens unausgemacht müsste es dann nämlich sein, ob diese häretischen Lebenswelten überhaupt bis zum Heraufkommen einer modernen Verständigungsform (im unmittelbaren Vorhof der hegemonialen Kommunikationsgemeinschaft) fortbestehen konnten, oder bereits eine Vergangenheit ohne (zugängliche) geschichtliche Zeugnisse darstellen. Wenn aber die häretischen Kulturen untergegangen sind und ihre Spuren verbrannt, überlagert oder durch den Strom der Geschichte hinweggespült wurden, wenn also ein Zusammenhang sozialer Praxis, welche die kritischen Einsprüche gegenüber den Geschehnissen und Zumutungen partikularer Interessendurchsetzung im Gang gesellschaftlicher Entwicklung lebendig halten könnte, gänzlich zergangen bzw. zerstreut oder entrückt ist, führt auch die moderne Egalisierung und Transparentmachung der Intersubjektivität der Verständigung nicht schon von alleine zu dem umfänglichen Wiedereintritt aller einst existierenden Sagbarkeiten in die unbeschränkte Kommunikationsgemeinschaft. Die Exklusion bestimmter devianter Äußerung aus der hegemonialen Kommunikationsgemeinschaft ging (zusammen mit der Exklusion der an ihnen festhaltenden Subjekte) teilweise wohl soweit, dass deren Rückführung in den Stand öffentlicher Artikulierbarkeit nur in Form einer (aufwendigen) Resymbolisierung des Exkommunizierten sich vollziehen kann.

Zweitens lässt sich an Habermas' Vernunftauszeichnung der modernen Verständigungsform auf Grund der in ihr vollbrachten Ausdifferenzierung der Geltungssphäre kritisieren, dass das Geltungssyndrom metaphysisch-religiöser Weltbilder ja im Kontext von Habermas' theoretischer Modellierung des Konzepts der Verständigungsform nur als ein besonderes und besonders plastisches Beispiel für den allgemeinen Fall einer „systematischen Einschränkung der Kommunikation“ (TKH II 278) im Sinne einer Präjudikation des „Zusammenhang[s] von objektiver, sozialer und subjektiver Welt in typischer Weise“ (ebd) ist, damit aber auch nicht den Status besitzt, der es erlauben würde, eine syndromartige Verfasstheit der Geltungssphäre als einzig mögliche Konkretion ihrer kritikfesten Präjudikation zu interpretieren und damit die theoretische in der empirischen Bestimmung aufgehen zu lassen<sup>60</sup>. Genau das aber macht Habermas, wenn er die zum Geltungssyndrom inverse

---

60 Vgl. Bohmans Kritik an Habermas' Festlegung von Ideologie auf ein Geltungssyndrom und sein Drängen auf die, bei Habermas freilich angeführte, aber folgenlos bleibende, allgemeine Bestimmung der semantischen Kommunikationsbeschränkungen (Bohman 1986: 343)

Ausdifferenzierung der Geltungssphäre als einen bereits hinreichenden Grund seiner Vernunftauszeichnung der modernen Verständigungsform heranzieht. Damit verschließt er sich jedoch die Möglichkeit andere als syndromhafte Präjudikationen der Geltungssphäre ins Visier zu nehmen, mithin der Hypostasierung, Erstarrung und Präreflexivität einer dreigliedrig ausdifferenzierten modernen Geltungssphäre nachzuspüren. Eine Erstarrung einer ausdifferenzierten Geltungssphäre im Sinne einer rigiden Isolierung der Expertenkulturen und Diskurstypen erwiese sich in einer Blockierung der Kommunikation der ausdifferenzierten Typen kommunikativer Vernunft miteinander: sie interagieren nicht länger im Spiel der wechselseitigen Thematisierung und Kritik ihrer je impliziten kognitiven, normativen und ästhetischen Voraussetzungen, sondern prozessieren alleine nebeneinander vor sich her. Diese je impliziten und unthematischen Voraussetzungen der ausdifferenzierten Experten-kulturen verbleiben in der Einsenkung prädiskursiver Gewissheit, während die Kommunikation der Typen kommunikativer Vernunft (vgl. Seel 1986) das aus der modernen Verständigungsform Exkommunizierte wäre. Alleine durch das Ingangkommen einer solchen Kommunikation könnten die Präjudikationen einer ausdifferenzierten Geltungssphäre sichtbar, verschiebbar und damit eben als Prä-judikationen auflösbar werden<sup>61</sup>. Die in den institutionalisierten Expertenkulturen situierten und spezialisierten Diskurse bleiben folglich Scheindiskurse, als dass sie der Selbstreflexion auf ihre, ihrem jeweiligen Geltungstyp fremden, impliziten Voraussetzungen (vgl. VE 174f) systematisch entbehren.

Auf den ersten Blick hat Habermas' Rede von der Desymbolisierung dissonanter Sagbarkeiten etwas überaus drastisches: als könnte die partikuläre Macht direkt in die objektiven Strukturen der Sprache eingreifen und diese nach ihrem Gutdünken manipulieren, ist man verleitet, die Desymbolisierung als eine absolute, d.h. rückstandslose Nihilierung gewisser Sagbarkeiten überhaupt zu deuten. Eine solche Deutung sieht aber nicht nur von den empirischen Prozessen und Dynamiken jener Desymbolisierung ab, sondern lässt überdies jede Frage nach Bedingungen und Möglichkeiten einer Resymbolisierung gegenstandslos werden – als absolut Nihilisiertes wäre das Desymbolisierte eben unwiederbringlich verloren. Einem damit einhergehenden Defätismus des Denkens, der sich in

---

61 Habermas übernimmt in seiner Entgegnung auf Seel selbst die „Idee eines freien Zusammenspiels des Kognitiv-Instrumentellen mit dem Moralisch-Praktischen und dem Ästhetisch-Expressiven in einer Alltagspraxis, in der sich kognitive Deutungen, moralische Erwartungen, Expressionen und Wertungen auf eine ungehemmte und ausgeglichene Weise müssen durchdringen können“ (Ent 342) als „Maßstab für die Entstellung von Lebensformen“ (ebd.), wobei er, anders als Seel, davon ausgeht, dass diese Durchdringung entlang einer internen Verwiesenheit der Argumentationsformen aufeinander gemäß einer „Logik des Diskurses“ (VE 159) von statten gehen kann (vgl. Ent 343). Die Vorherrschaft des kognitiv-instrumentellen Rationalitätskomplexes gegenüber praktischer Vernunft und ästhetischer Urteilskraft verquickt Habermas mit der Blockade einer Kommunikation der Aspekte kommunikativer Vernunft (vgl. ebd. 342), womit er eigentlich auch nahelegt, dass jene Vorherrschaft des Kognitiv-Instrumentellen – also auch die Kolonialisierung der Lebenswelt – in opaken Norm-, Wert- und Präferenzsetzungen, welche den theoretisch-technischen Diskursen voraus liegen, also in systematisch verzerrter, den „intermodalen Geltungstransfer“ (ebd. 343) blockierender, Kommunikation fundiert ist. Hier blitzt beim reifen Habermas noch einmal kurz eine Kritik der Verständigungsverhältnisse auf, die ich im Folgenden weiter verfolgen möchte.

der Überzeugung ausdrückt, in unhintergebar verzerrten Verständigungsverhältnissen unrettbar gefangen zu sein, mithin nur in ihnen je den Bildungsprozess seiner subjektiven Intelligibilität bestreiten zu können, kann nur durch einen veränderten, konkreteren Begriff von Desymbolisierung entgangen werden. Dieser konkretere Begriff der Desymbolisierung soll es ermöglichen, Prozesse und Dynamiken der Resymbolisierung denkbar und empirisch sichtbar zu machen. Die Konstruktion eines solchen Begriffs darf sich freilich nicht (alleine bzw. zuvorderst) von einem wishful thinking leiten lassen, sondern muss sich auf eine plausible Vorstellung von Szenarien der Desymbolisierung stützen können – das Desymbolisierte ist weder in einem transzendenten Imagio, noch in einem vorsozialen Begehren aufgehoben, sondern müsste sich als, wie auch immer rückseitig existierende, fortlebende Kultur auffinden lassen<sup>62</sup>. Ich kann einen konkreteren Begriff der Desymbolisierung hier nur andeuten, indem ich zwei (nicht- alternative) empirische Erscheinungsweisen einer solchen skizzenhaft und mit der Intention illustriere, daraus prinzipielle Möglichkeiten der Resymbolisierung exkludierter Sagbarkeiten abzuleiten.

Prozesse der Desymbolisierung betreffen nie das Gattungslieben insgesamt, sondern verlaufen immer relativ zu einer sozialen Bezugsgruppe, d.h. gewisse Intentionen, Wünsche, Bedürfnisse etc. werden immer nur aus der Intelligibilität bestimmter Bezugsgruppen ausgeschlossen, während sie in dem Außen solcher Bezugsgruppen – in heterodoxen oder räumlich verschiedenen Kulturen – durchaus noch weiter kommunikativ kultiviert werden können. Der mögliche Fall, dass in einer anderen Kommunikationsgemeinschaft eine Sagbarkeit nicht ausgeschlossen wurde bzw. der denkbare Umstand, dass eine Exkommunikation mit der Exklusion von Personengruppen einhergeht, welche als abgespaltene Kommunikationsgemeinschaften im Exil ihr gesellschaftliches Leben – wie prekär auf immer – reorganisieren können, ermöglicht dem Prinzip nach eine Aufbewahrung des Desymbolisierten jenseits der Grenzen einer bestimmten Bezugsgruppe. Bleibt aber das Desymbolisierte im Äußeren einer Kommunikationsgemeinschaft konkret aufbewahrt, so besteht auch die Chance der Rückkehr des Desymbolisierten in diejenige Kommunikationsgemeinschaft, aus der es einst verbannt wurde – und zwar vermittelt einer sozialen Mobilität, Kooperation und Durchmischung verschiedener vormals streng separierter Lebenswelten, wie sie etwa im Zuge der Dynamik kapita-

---

<sup>62</sup> Das Desymbolisierte ist auch nicht der messianische Statthalter einer paradiesischen Aufhebung aller Zwänge. Folglich erzeugt eine Restitution des Exkommunizierten nicht die Verwirklichung einer substantiellen Vernunft, sondern bloß die Voraussetzung einer formalen Rationalität. Mit der Resymbolisierung fällt den Subjekten nicht das, in vorherrschaftlicher Ursprünglichkeit, schon einmal geläufige Zauberwort in die Hände, mit dem sich das Tor zur ungeprüften Freiheit endlich öffnen ließe. Vielmehr wird lediglich das Feld der Sagbarkeiten von unbegründeten Beschränkungen befreit, auf dass die kommunikativ assoziierten Subjekte in erweiterten – und somit rationaleren – Spielräumen über die Sprache tendenziell alle einst zur Sprache gebrachten Erfahrungen aneignen und in einen unvoreingenommenen Diskurs einbringen können. Es kommt also mit einer Resymbolisierung bloß zur Resurrektion geschichtlich einst schon erarbeitete aber wieder zerstoßener Intelligibilität, ohne dass damit die Einlösung von utopischen Glücksversprechen schon garantiert ist – die Richtung und der Inhalt gesellschaftlicher Entwicklung wird sich erst herausstellen müssen, doch ist sie immerhin schon nicht mehr durch systematische Beschränkungen der meinungs- und willensbildenden Kommunikation in ihrer Variationsbreite vorentschieden

listischer, u.d.h. auch: weiträumig um sich greifender, Modernisierung regelrecht erzwungen wird. Ich will nicht behaupten, dass diese kapitalistische Modernisierung nicht ihrerseits durch neuartige Desymbolisierungen kritischer Einsprüche flankiert war und ist, glaube aber, dass sich in ihr auch die Tendenz der Überwindung einer Provinzialität ausmachen lässt – eine Provinzialität indes, welche als Vorkehrung gegenüber kulturellem Austausch und lebensweltlicher Durchmischungen auch als Stabilisator existierender Exkommunikationen fungierte. In die, anhand der kapitalistischen Modernisierung exemplarisch zu Tage tretende, Mobilität von Personengruppen und der durch sie getragenen Weltsichten und Wissensbestände könnte eine Dynamik der Resymbolisierung im Sinne eines, mit der ökonomisch mobilisierten Kraft des Faktischen ausgestatteten, Zerbrechens tradierter kommunikativer Ausschlüsse eingeschrieben sein.

Desymbolisierungen gehen oft mit der Etablierung eines Tabus einher. Die Artikulation eines bestimmten semantischen Gehaltes ist mit einem Tabu belegt. Auf der einen Seite erfüllt das Tabu die Funktion der Unterdrückung sozial unerwünschter Entäußerungen; auf der anderen Seite hält das Tabu das Tabuisierte in gewisser Weiser aber auch wach – es hallt, wie latent und stumpf auch immer, durch das Tabu hindurch nach. Was nicht öffentlich und im Kontext sittlicher Intersubjektivität gesagt werden darf, wird durch das Reglement und die Intensivität des Verbots gleichwohl doch indirekt auch angedeutet und ragt somit ins potentiell Sagbare noch hinein. Das Tabuisierte besteht als das „innere Ausland“ (Freud) einer Kommunikationsgemeinschaft fort, ein „inneres Ausland“ indes, das sich nicht wie die neurotische Störung als privatsprachliches Einsprengsel, sondern als kollektiv geteilter Sinn zeitigt, welcher hinter vorgehaltener Hand und im – bildlich gesprochen – Schatten der Nacht noch intersubjektiv verständlich artikuliert werden kann. Die Präsenz des Tabuisierten durch das Tabu hindurch bleibt freilich von der Notwendigkeit des Tabus und seiner Aussprache selbst abhängig, wobei diese Notwendigkeit nur soweit besteht, wie die fingierte Figur eines Idols die reprimierten Bedürfnisse noch nicht vollends absorbieren konnte. Das Tabu wie die Möglichkeit der Resymbolisierung des Tabuisierten, die an ihm haftet, verweist somit immer auf einen Kontext, in dem die Etablierung der Doppelstruktur systematisch verzerrter Kommunikation – Desymbolisierung und komplementäre Idolbildung – unvollständig und instabil geblieben ist.

Die grobe Skizze von zwei möglichen Fällen potentiell instabiler Desymbolisierung soll nur andeuten, in welcher Suchrichtung möglicherweise historische Resymbolisierungstendenzen zu finden wären. Empirisch kann ich diese theoretischen Andeutungsversuche hier nicht unterfüttern. Meine These ist hier lediglich, dass ein Prozess kultureller und gesellschaftlicher Rationalisierung nur dann auch eine fundamentale Aufspaltung der Bedingung der Möglichkeit systematisch verzerrter Kommunikation nach sich zieht, wenn sich in ihm Tendenzen der Ausdifferenzierung der Geltungssphäre mit Tendenzen ihrer resymbolisierenden Entschränkung vereinen. Mein Punkt ist

hier zunächst noch gar nicht, dass der Prozess einer Rationalisierung der Lebenswelt nicht auch durchaus diese resymbolisierende Dimension hat bzw. gehabt hat, sondern dass Habermas das Konzept der Rationalisierung der Lebenswelt ohne eine solche Dimension denkt, gleichwohl aber mit ihm das Geschehnis einer umfassenden semantischen Entschränkung der Verständigungsverhältnisse als für bereits zureichend rekonstruktiv nachgewiesen erachtet. Gegen die Eindimensionalität der habermaschen Rationalisierungsfigur behaupte ich eine Rückbezogenheit der, von Habermas stark überbetonten, Rationalisierung qua Ausdifferenzierung der Geltungssphäre auf Vorgänge der Resymbolisierung ehemals exkommunizierter symbolischer Gehalte: eine Rationalisierung qua Ausdifferenzierung kann nämlich – anders als Habermas anzunehmen scheint – eine gründende Doxa nicht restlos abtragen; diese verdankt sich vielmehr der Desymbolisierung devianter Sagbarkeiten und kann in ihrer unbefragten Geltung alleine durch eine Resymbolisierung jener Sagbarkeiten fundamental erschüttert werden. Wie der Umfang und die Tiefe der Ausdifferenzierung der Geltungssphäre an eine Doxa und somit letztlich an Desymbolisierungen rückgebunden bleibt, so kann die Beschränkung, die daraus resultiert, nur durch Akte der Resymbolisierung tendenziell überwunden werden – mit der Resymbolisierung würde nämlich nicht lediglich der Kreis der qua Ausdifferenzierung rationalisierbaren symbolischen Gehalte entschränkt, sondern auch die undifferenzierte, in ihren unbefragten Prämissen ruhende, Basis der Ausdifferenzierung kritisch in Bewegung gebracht.

(2) *Systematisch verzerrte Kommunikation und Kolonialisierung der Lebenswelt*: Ließ Habermas in den 1970ern noch eine gesellschaftstheoretische ausgewiesene „Kritik der Verständigungsverhältnisse“ (Henrich 1974), im Sinne einer selbstreflexiven Konfrontation der unausweichlichen Vernunftpräsuppositionen kommunikativen Handelns mit seinen realen und ansonsten undurchschauten Beschränkungen, erwarten (vgl. die Ausführungen zur „Selbstreflexion“ in EI 411ff), so beerbt seine mit der *Theorie des kommunikativen Handelns* vorgelegte Zeitdiagnose ausdrücklich nicht die linkshegelianische Tradition der Ideologiekritik: die grundbegriffliche Reinigung des kommunikativen Handelns von jedweder Möglichkeit der ideologischen Blockierung und Vereinnahmung sowie die idealisierende Glättung der kulturellen und gesellschaftlichen Entwicklung der Verständigungsformen führt ihn zu der Vorstellung einer alleine externen Bedrohung weitflächig durchrationalisierter Lebenswelten durch übergriffige Systemrationalitäten. Habermas bezieht Webers Diagnose des Sinn- und Freiheitsverlusts auf seine eigenen kommunikationstheoretischen Grundbegriffe und formuliert derart die These einer Kolonialisierung der Lebenswelt als systemisch erzeugte Verdinglichung kommunikativ strukturierter Alltagspraxis. Ich möchte zum Abschluss meiner Untersuchung Habermas' Kolonialisierungsthese einer kritischen Rekonstruktion unterziehen. Sie soll verdeutli-

chen, dass die Kolonialisierung der Lebenswelt diese keineswegs in toto untergräbt, sondern an eine Konsensstruktur rückgebunden bleibt, welche sich zudem systematischen Kommunikationsbeschränkungen innerhalb der modernen Verständigungsform verdankt – spezifisch moderne Kommunikationseinschränkungen, welche die moderne Verständigungsform verzerren und, entgegen dem stolzen rationalistischen Selbstverständnis der Moderne, die Möglichkeit des uneingeschränkten und uneingeschränkt beweglichen Diskurses aus dem lebensweltlich situierten kommunikativen Handeln heraus verhindern. Mit der kritischen Rekonstruktion der Kolonialisierungsthese will ich also auch eine Kritik der These von der Ideologiefreiheit der modernen Verständigungsform und ihrer Vernunftauszeichnung verbinden.

Habermas unterscheidet die Kolonialisierung der Lebenswelt in der Schlussbetrachtung der *Theorie des kommunikativen Handelns* energisch von ihrer Mediatisierung im Sinne einer Umstellung der Koordination ihrer materiellen Reproduktion auf die symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien Geld und Macht. Diese Umstellung der materiellen Reproduktion der Lebenswelt auf die Koordinationsleistungen von administrativen und ökonomischen Systemen, welche in ihren Reproduktionsbedingungen vom stetigen Bedarf lebensweltlicher Verständigung entkoppelt sind, vollzog sich zwar, wie Habermas wohl sieht, „keineswegs schmerzlos, sondern um den Preis der Zerstörung traditionaler Lebensformen“ (TKH II 474), doch käme den formal organisierten Systemen auf Grund enormer Effektivitätsgewinne ein „evolutionäre[r] Eigenwert“ (ebd. 499) zu. Außerdem habe die kapitalistische Produktionsweise dank sozialstaatlicher Kompensationen ihre „krankmachenden proletarischen Züge“ (ebd. 514) verloren. Pathologisch wird die Ausbreitung systemischer Koordinationsformen für Habermas erst dann, wenn sie auf die Sphären der symbolischen Reproduktion der Lebenswelt übergreift: „Nicht die Entkopplung der mediengesteuerten Subsysteme, und ihrer Organisationsformen, von der Lebenswelt führt zur einseitigen Rationalisierung oder Verdinglichung der kommunikativen Alltagspraxis, sondern erst das Eindringen von Formen ökonomischer und administrativer Rationalität in Handlungsbereiche, die sich der Umstellung auf die Medien Geld und Macht widersetzen, weil sie auf kulturelle Überlieferung, soziale Integration und Erziehung spezialisiert sind und auf Verständigung als Mechanismus der Handlungskoordination angewiesen bleiben“ (ebd. 488)<sup>63</sup>.

---

63 Dass Habermas die Pathologie einer Kolonialisierung der Lebenswelt erst mit dem Übergreifen systemischer Imperative auf die Modalitäten der symbolischen Reproduktion eintreten sieht, dass also erst eine in diesem Sinne „inne-re[] Kolonialisierung“ (ebd. 492) der Lebenswelt für ihn problematisch ist, hat Georg Kneer eingehend kritisiert. Kneer insistiert darauf, dass schon die Umstellung der materiellen Reproduktion der Lebenswelt auf systemische Mechanismen unweigerlich auch auf die symbolische Reproduktion der Lebenswelt übergreift (Kneer 1990: 187f). Dem ist zuzustimmen: da die materielle Reproduktion der Lebenswelt in vormodernen Gesellschaften ja noch durch die stetigen symbolischen und kommunikativen Beziehungen der Lebenswelt realisiert wurde, bedeutet ihre Umstellung auf systemische Reproduktionsweisen auch immer schon den Verlust jener naturwüchsigen, anheimelnden und persönlichen Vermittlungspraxen – materielle und symbolische Reproduktion der Lebenswelt bildeten eben bis zum Zeitalter ihrer Rationalisierung eine trübe Einheit. Jedoch kann man m.E. Habermas' trotzdem darin zustimmen,

Habermas hat mit der Kolonialisierung der Lebenswelt eine regelrechte Abtragung und Substitution kommunikativ strukturierter Handlungsbereiche durch systemische Mechanismen der Handlungskoordination vor Augen (vgl. ebd. 293). Die Intersubjektivität kommunikativen Handelns, in der sich Ego und Alter vor dem Hintergrund einer sinnhaft interpretierten Lebenswelt über etwas verständigen um darüber ihre Handlungen zu koordinieren, würde zunehmend durch das entweltlichte und vergegenständlichte Setting wechselseitiger empirischer Motivation mittels Geld und Macht verdrängt, in dem sich die Subjekte nur noch als entpersonalisierte Agenten einer gegenüber Sinn, Wert und Geltung indifferenten Maschinerie gegenüberstehen. Diese verdinglichende Verobjektivierung lebensweltlicher Intersubjektivität wiegt für Habermas um so schwerer, als dass das kommunikative Handeln bereits von seinen traditionellen Beschränkungen entbunden und damit diskursiv geworden ist (vgl. ebd. 522f). Doch was soll man sich konkreter unter einer Substitution kommunikativen Handelns vorstellen?

Schon in seinen frühesten Schriften verfolgt Habermas das Thema einer Kolonialisierung der Lebenswelt. In *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'* (1968) arbeitet er sich kritisch am technokratischen Bewusstsein der prosperierenden Nachkriegsgesellschaft, an der Technisierung moralisch-praktischer Fragen, ab: „Im technokratischen Bewusstsein spiegelt sich nicht die Diremption eines sittlichen Zusammenhangs, sondern die Verdrängung der >>Sittlichkeit<< als eine Kategorie für Lebensverhältnisse überhaupt. Das positivistische Gemeinbewusstsein setzt das Bezugssystem der umgangssprachlichen Interaktion, in dem Herrschaft und Ideologie unter Bedingungen entstellter Kommunikation entstehen und reflexiv auch durchschaut werden können, außer Kraft. Die Entpolitisierung der Masse der Bevölkerung, die durch ein technokratisches Bewusstsein legitimiert

---

dass alleine die Mediatisierung (in der eben gebrauchten Bedeutung) der materiellen Reproduktion der Lebenswelt an sich – und nicht auch noch, wie Habermas stellenweise meint, unter kapitalistischen Rahmenbedingungen – keine pathologischen Züge trägt. Die Ersetzung der konkret-naturwüchsigen lebensweltlichen Vermittlungsleistungen wird nämlich dadurch kompensiert, dass auf höherstufiger Ebene auch wieder eine symbolische Form der Sozialintegration geschaffen wird, an die die nur relativ entkoppelten Systemprozeduren rückverwiesen bleiben. Jede systemische Operation, jeder monetär vermittelte Tausch und jede administrative Weisung, verweist indexikal immer auf anerkannte und lebensweltlich situierte Norm- und Wissensbestände: so realisiert sich die systemische Rationalität etwa einer ausdifferenzierten Ökonomie nicht radikal als „normfreie[ ] Sozialität“ (TKH II 256; den Ausdruck übernimmt Habermas von Luhmann: vgl. ebd. 175), sondern basiert in toto auf einer (vermeintlichen) Legitimität des bürgerlichen Rechts, wie immer auch die einzelnen Tauschbeziehungen letztlich ihre spezifischen Verbindlichkeiten unter Umgehung des konkreten normativen Einvernehmens durchsetzen können, also alleine schon durch die Faktizität des Zwangs zu motivieren vermögen. Die Umstellung der materiellen Reproduktion der Lebenswelt auf systemische Mechanismen greift also immer auch in die symbolische Reproduktion der Lebenswelt ein, trägt sie aber nicht einfach nur ab, sondern reimplementiert sie auf abstrakterer Ebene (und macht es so, vor dem Hintergrund einer allgemeinen und kompakten Normgeltung des Rechts, entbehrlich, dass in jedem Akt der gesellschaftlich vermittelten materiellen Reproduktion von neuem ein, wie auch immer vorgeprägtes, lebensweltliches Einvernehmen generiert werden muss). Angesichts dieser Reimplementierung wird es für Habermas erst dann pathologisch, wenn die kommunikativ strukturierten Handlungssphären, aus denen heraus über die, durch Abstraktion und symbolische Generalisierung begleitete, Zurückdrängung der symbolischen Vermittlung aus der materiellen Reproduktion deliberiert werden könnte, selbst noch ausgehöhlt oder zersetzt werden, bzw. wenn die abstrakteren Formen der Sozialintegration zu alleine technischen Kalkülen entweltlicht und aus dem Horizont lebensweltlicher Meinungs- und Willensbildung herausgedreht werden.

wird, ist zugleich eine Selbstobjektivierung der Menschen in Kategorien gleichermaßen des zweckrationalen Handelns wie adaptiven Verhaltens“ (ebd. 91). Das technokratische Bewusstsein naturalisiert Gesellschaft rückstandslos zu einem Organismus kausal vernetzter und damit technisch manipulier- und optimierbarer Aggregate und Zellen. Wird aber die Gesellschaft in Gänze und vorab als technisch manipulierbarer Organismus vergegenständlicht so entfällt auch die Gelegenheit ihrer kognitiven, moralisch-praktischen und ethisch-ästhetischen Selbstverständigung im Medium diskursiver Meinungs- und Willensbildung wie kommunikativen Handelns überhaupt (vgl. ebd. 82, 90f). Sie wird zwischen der verdinglichten Apparatur ausgreifender Funktionssysteme gleichsam zerrieben und angesichts ihres fraglosen Prozessierens auch mit dem Verdikt der Überflüssigkeit versehen: „Die Lösung technischer Aufgaben ist auf öffentliche Diskussion nicht angewiesen. Öffentliche Diskussionen könnten vielmehr die Randbedingungen des Systems, innerhalb dessen die Aufgaben der Staatstätigkeit als technische sich darstellen, problematisieren“ (ebd. 78).

Die Verdrängung moralisch-praktischer und ethisch-ästhetischer Dimensionen gesellschaftlichen Lebens im Zuge seiner umfassenden Technisierung geht Hand in Hand mit einer Entpolitisierung und Monetarisierung der Beziehungen zwischen Staatsbürger und politischem Herrschaftsverband. Die staatliche Politik erzeugt sich die notwendige Loyalität auf Seiten der Bevölkerung, wie Habermas glaubt, im Spätkapitalismus nicht länger über ein legitimationswirksames Weltbild, sondern über systemkonforme, an Konsumismus und Sicherheitsbedürfnissen ausgerichteten, Zuteilungen von Entschädigungsleistungen in Form monetärer Zuwendungen und durch die Mobilisierung eines auf die passive Wählerrolle herabgesetzten Staatsbürgerpublikums mittels einer vermacheten, bürokratisch ausgehöhlten und in Beschlag genommenen Öffentlichkeit (vgl. TKH 509f). Diese dient nun nicht länger als der gesellschaftliche Ort, an dem das staatsbürgerliche Raisonement gegenüber dem politischen System einen Bedarf der Legitimation kritisch, d.h. unter diskursiven Voraussetzungen, einfordert, sondern ist bereits nach den Erfordernissen manipulativer und persuasiver, d.h. rhetorisch-perlokutionärer, Loyalitätsbeschaffung zugerichtet worden und wird für diesen Zweck durch entsprechende Public-Relationship-Kampagnen, durch das geschmeidig überformte Trommelfeuer der tendenziell ständigen Wahlmaschinerie, auch exploitiert (vgl. SÖ 267ff).

Obzwar ich all die eben grob skizzierten Phänomene einer Kolonialisierung der Lebenswelt, ebenso wie Habermas, als Ausbreitung des monetär-bürokratischen Komplexes bis in die Sphären der symbolischen Reproduktion der Lebenswelt hinein sowie letztlich als Forcierung und Immunsierung kapitalistischer Vergesellschaftung interpretiere, möchte ich die habermasche Vorstellung zurückweisen, die Kolonialisierung sei alleine extern durch die Systeme erwirkt, die Subjekte würden quasi manipulativ durch die Systeme bzw. ihren Verlängerungen durch den erfolgsorientierten,

perlokutionär dominierten Sprachgebrauch verführt und in den Griff genommen, während ihnen durch die selbe Tendenz gleichzeitig der lebensweltliche Boden tendenziell gänzlich unter den Füßen entzogen würde. Gegen die Vorstellung der manipulativen Ingriffnahme der Subjekte durch die Systeme will ich halten, dass noch die Verdinglichung kommunikativ strukturierter Handlungsbereiche nicht einfach a tergo geschehen kann, sondern immer auch an ein intersubjektives, wie auch immer latentes und prädiskursives, Einverständnis rückgebunden sein muss. Habermas selbst scheint auch hinsichtlich einer Kolonialisierung der Lebenswelt das Vorliegen eines solchen Einverständnisses im Frühwerk einerseits durchaus noch deutlich zu sehen, andererseits aber diese Einsicht sich schon damals durch die Fassung der Kolonialisierungsthese als Substitutionsthese auch wiederum zu versperren, bevor sie in der *Theorie des kommunikativen Handelns* dann gänzlich ins Konsequenzlos-Beiläufige abgedrängt wird.

Schon im Titel der Untersuchung *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*, genauer: in den Anführungszeichen um Letzterer, zeigt sich eine Zwiespältigkeit im damaligen Denken Habermas'. Einerseits hält der Titel bewusst fest, dass die systemisch induzierte Umstellung lebensweltlicher Handlungsbezüge auf die naturwissenschaftlich modellierte Vernetzung kausaler Relationen in Terms eben einer Ideologie bei den davon Betroffenen Anerkennung findet. Andererseits fühlt sich Habermas aber gedanklich dazu genötigt, diese ideologische Rückgebundenheit der Kolonialisierung wieder als Uneigentliches einzuklammern, da er bereits davon ausgeht, dass im Zuge jener Kolonialisierung „das Bezugssystem der umgangssprachlichen Interaktion, in dem Herrschaft und Ideologie unter Bedingungen entstellter Kommunikation entstehen [...] können, außer Kraft“ (ebd. 91) gesetzt wird: „Die moralische Durchsetzung einer sanktionierten Ordnung, und damit kommunikatives Handeln, das an sprachliche artikuliertem Sinn orientiert ist und die Verinnerlichung von Normen voraussetzt, wird in zunehmenden Umfang durch konditionierte Verhaltensweisen abgelöst, während die großen Organisationen als solche immer mehr unter die Struktur zweckrationalen Handelns treten“ (ebd. 83). Trotzdem spricht Habermas in dieser Abhandlung des öfteren von „herrschaftslegitimierende[r] Ersatzprogrammatik“ (ebd. 79), „technokratischen Bewußtsein“ (ebd. 91) oder „Hintergrundideologie“ (ebd. 81) – die Technisierung der Lebenswelt würde demnach auch intersubjektiv anerkannt, fände ihre Entsprechung in konsertierten Wertmustern, geteilten Vorstellungen der und Annahmen über die objektive Welt und in moralisch-praktischen Grundüberzeugungen – freilich nicht auf der Ebene ihrer Explikation und Begründung im Diskurs, jedoch aber im Sinne eines latenten Hintergrundkonsenses.

Mit einer solchen Textstelle stößt Habermas noch einmal auf den lebensweltlichen Grund der Kolonialisierung: „Zwar bestimmen nach wie vor gesellschaftliche Interessen die Richtung, die Funktionen und die Geschwindigkeit des technischen Fortschritts. Aber diese Interessen definieren

das gesellschaftliche System so sehr als Ganzes, daß sie mit dem Interesse an der Erhaltung des Systems sich decken. Die private Form der Kapitalverwertung und ein loyalitätssichernder Verteilerschlüssel für soziale Entschädigungen bleiben *als solche* der Diskussion entzogen“ (ebd. 80; Hervorheb. im Orig.) – nicht die Rede über das gesellschaftliche Wollen überhaupt ist der Diskussion entzogen, sondern alleine eine konkretisierende Zuordnung des faktisch realisierten Wollens privater Aneignung der Produktivkräfte auf partikuläre Interessengruppen, wobei diese Zuordnung schon dadurch durchkreuzt wird, dass das partikuläre Interesse zum universellen, dem vermeintlichen Sachzwang alleine adäquaten, verklärt wird: der Kapitalismus erscheint als technisch notwendige Einrichtung der Welt und die Wohlfahrt, die er allen verspricht, macht das technische Müssen noch emphatisch affirmierbar. Damit aber verweist Habermas auf Leistungen der symbolischen Reproduktion, auf die historische Herausbildung eines naturalistischen Weltbildes und auf die Konstituierung eines spätkapitalistischen Gemeinns, welche unmöglich alleine durch die verstärkte Präsenz symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien in den eigentlich kommunikativen Bezirken der Lebenswelt ermöglicht worden sein können, sondern sich der Eigensinnigkeit symbolischer, propositionaler und durchweg sprachlich artikulierter Synthesen und Abstraktionen verdanken.

Des Weiteren, und direkt daran anschließend, spricht Habermas von einer stillstellenden Mediatisierung des Klassenkonflikts (vgl. ebd. 88) – hier wieder (bzw. noch) im Sinne einer Einnistung partikularer Interessen in die symbolischen Strukturen kommunikativen Handelns – , welche dazu führe, dass „die Kommunikation soweit entstellt und beschränkt ist, daß die ideologisch verdeckenden Legitimationen nicht in Frage gestellt werden können“ (ebd.): hier ist also wieder die Rede von Legitimationen – also von normativen Figuren – die, sonst wären sie keine Legitimationen, eine latente lebensweltliche Bedeutsamkeit besitzen. Sie zirkulieren durchaus noch prädiskursiv durch die Verhältnisse intersubjektiver Verständigung, geraten jedoch nicht an das Licht des prüfenden Diskurses: dass sie es nicht tun, dass „die Kommunikation [nur] soweit entstellt und beschränkt ist“, kann gewiss nicht auf das bloße Einbrechen systemischer Imperative in die Lebenswelt zurückgehen, müsste dies doch gleichzeitig auch schon heißen, dass dem systemischen Prozessieren ein lebensweltliches Differenzierungsvermögen eigen ist, welches zwischen der Prohibition diskursiver Geltungstests und einer Erhaltung (oder gar perlokutionären Verstärkung) der prädiskursiven Fortpflanzung kommunikativ strukturierter Handlungskoordination zu unterscheiden weiß.

Dagegen ist aber zu halten, dass die Systeme als Systeme über dieses Differenzierungsvermögen gerade als ein ihnen genuines nicht verfügen. Vielmehr ist nach den lebensweltlichen Ab-sperrungen zu fragen, welche die diskursive Infragestellung der systemischen Übergriffe – und der intersubjektiven Verständigung, welche jene, wenn nicht unbedingt und emphatisch affirmiert, so doch im selbstverständlichen Brustton der, wie auch immer gearteten, Überzeugung gefügsam dul-

det – systematisch blockieren. Diese lebensweltlichen Absperrungen ermöglichen den Konsens der prosperierenden, latent befriedeten westlichen Nachkriegsgesellschaft, der für das Design und die Durchsetzungskraft der Kolonialisierung entscheidend ist: dass sich der staatsinterventionistisch regulierte Kapitalismus als die einzige gesellschaftliche Formation herausgeschält hätte, welche sowohl die Notwendigkeiten der Natur zum Wohle der größten Zahl – tendenziell Alle – zu beherrschen vermag, als auch die Übel des real existierenden Sozialismus, wie sie der Osten zeitigt, potent zu verhindern in der Lage ist. Dieser, gewiss zu differenzierende und zudem massiv ins Latente hin-abreichende, Konsensus jener Nachkriegsgesellschaft artikuliert nicht direkt die Unwahrheit, aber er ist dennoch das Resultat systematischer Beschränkungen der intelligiblen Umfänglichkeit intersubjektiver Verständigung und darum als ein Pseudokonsens zu begreifen.

Noch in der *Theorie des kommunikativen Handelns* dokumentiert Habermas, am Rande seiner Erörterungen, ein Eingedenken in die pseudokonsensuelle Rückbindung der systemischen Abtragung kommunikativer Handlungssphären (vgl. TKH II 515, 521), nimmt diese aber nicht soweit ernst, dass er sie als Resultat systematischer Kommunikationsbeschränkungen auszuweisen versucht. Wohl führt nach Habermas erst eine spezifisch verhärtete Figuration der modernen Verständigungsform zu der intelligiblen Unfassbarkeit des kolonialisierenden Übergriffe auf die Lebenswelt (vgl. ebd. 521), diese Figuration fasst er aber gleichzeitig als zu schwach und in sich unvermittelt zerlegt, als durch und durch – und eben nicht: als aus lediglich emanzipativer Perspektive – deponenzierte Sozialintegration, um ihr noch eine ideologische Verfasstheit, einen aktiven Anteil an der Kolonialisierung, zuschreiben zu können.

Habermas schreibt: „Die Verständigungsprozesse, in denen die Lebenswelt zentriert ist, bedürfen einer kulturellen Überlieferung auf ganzer Breite. In der kommunikativen Alltagspraxis müssen sich kognitive Deutungen, moralische Erwartungen, Expressionen und Bewertungen durchdringen und über den Geltungstransfer, der in performativer Einstellung möglich ist, einen rationalen Zusammenhang bilden. Diese kommunikative Infrastruktur ist von zwei ineinandergreifenden, sich gegenseitig verstärkenden Tendenzen bedroht: von systemisch induzierter Verdinglichung und kultureller Verarmung“ (ebd. 483). Die „kulturelle[] Verarmung“ der modernen Lebenswelt zeigt sich in einem fragmentierten Alltagsbewusstsein (vgl. ebd. 521), also darin, dass die Subjekte nicht mehr dazu in der Lage sind, die in den unterschiedlichen Expertenkulturen jeweils eigensinnig ausdifferenzierten Bezirke der kommunikativen Vernunft in ihren intelligiblen Zusammenhängen und Zuschneidungen kritisch zu befragen, also bspw. die stillschweigenden moralisch-praktischen und ethisch-ästhetischen Prämissen und Randbedingungen der, die modernen Lebensformen dominierenden, technisch-theoretischen Rationalisierungen in öffentlichen und allgemeinen Diskursen explizit werden zu lassen, sie ggf. bewusst und konsensuell zu revidieren und damit auch das Pro-

gramm der Kolonialisierung der Lebenswelt wieder einer reflektierenden und demokratischen Autonomie der selben unterzuordnen.

Diese Möglichkeit der rationalen Auseinandersetzung und Integration der unterschiedlichen kommunikativen Vernunftmomente sei nach Habermas zergangen: „Das Alltagsbewußtsein sieht sich an Traditionen verwiesen, die in ihrem Geltungsanspruch bereits suspendiert sind, und bleibt doch, wo es sich dem Bannkreis des Traditionalismus entzieht, hoffnungslos zersplittert. An die Stelle des »falschen« tritt heute das fragmentierte Bewußtsein, das der Aufklärung über den Mechanismus der Verdinglichung vorbeugt. Erst damit sind die Bedingungen einer Kolonialisierung der Lebenswelt erfüllt: die Imperative der verselbständigten Subsysteme dringen, sobald sie ihres ideologischen Schleiers entkleidet sind, von außen in die Lebenswelt – wie Kolonialherren in eine Stammesgesellschaft – ein und erzwingen die Assimilation; aber die zerstreuten Perspektiven der heimischen Kultur lassen sich nicht soweit koordinieren, daß das Spiel der Metropolen und des Weltmarktes von der Peripherie her durchschaut werden könnte. Die in System/Lebenswelt-Begriffen reformulierte Theorie der spätkapitalistischen Verdinglichung bedarf also der Ergänzung durch eine Analyse der kulturellen Moderne, die den Platz einer überholten Theorie des Klassenbewußtseins einnimmt. Statt der Ideologiekritik zu dienen, hätte sie die kulturelle Verarmung und die Fragmentierung des Alltagsbewußtseins zu erklären; statt den verwehten Spuren eines revolutionären Bewußtseins nachzujagen, hätte sie die Bedingungen für eine Rückkoppelung der rationalisierten Kultur mit einer auf vitale Überlieferungen angewiesenen Alltagskommunikation zu untersuchen“ (ebd. 522).

Habermas beschreibt einerseits die „Fragmentierung des Alltagsbewußtseins“ (ebd.) als „kulturelle Verarmung“ (ebd.), damit als Leere und Mangel der symbolischen Reproduktion, welche auf die elitäre Abspaltung der Expertenkulturen von der Alltagswelt zurückginge (vgl. ebd. 521) – als würde zwischen den verschiedenen Vernunftbezirken der Expertenkulturen, die sich gegenüber der Alltagswelt verkapseln, gleichsam ein Nichts an intersubjektiv geteilten Überzeugungen und Weltansichten klaffen. Direkt davor schreibt aber Habermas: „Nun konstituiert sich die Lebenswelt stets in Form eines von den Angehörigen intersubjektiv geteilten Globalwissens; so könnte das gesuchte Äquivalent zu den nicht mehr verfügbaren Ideologien einfach darin bestehen, daß das in totalisierter Form auftretende Alltagswissen diffus bleibt, jedenfalls das Artikulationsniveau gar nicht erst erreicht, auf dem Wissen nach Maßstäben der kulturellen Moderne allein als gültig akzeptiert werden kann“ (ebd.). Das jedoch verändert das Bild der modernen Lebenswelt erheblich: sie ist dann eben nicht gänzlich in die ausdifferenzierten Vernunftbezirke zerstückelt und verdünnt, sondern wird durchaus noch von einem totalisierenden und dabei diffus bleibenden „Globalwissen“ getragen. Die ausdifferenzierte Geltungssphäre der rationalisierten Lebenswelt, das spezifische Design

ihrer Ausdifferenzierung, wurzelt also, wie auch Habermas durchaus sieht, in einem latenten, präprädikativen Hintergrundkonsensus, in einer modernen Doxa, welche die symbolische Reproduktion vor den Risiken des Diskurses abschirmt.

Das aus den doxisch stabilisierten modernen Verständigungsverhältnissen Ausgeschlossene wäre dann der reflexive Austausch der ausdifferenzierten Vernunftmomente, die Kommunikation der kommunikativen Vernunft, d.h. bestimmte dekonstruktive und ideologiekritische Suchbewegungen, die etwa den verleugneten normativen und politischen Grund der sich als wertfrei, politisch neutral und weltanschaulich unvoreingenommen gerierenden Wissenschaften freilegen. Es wäre zu fragen, ob diese Freilegungsversuche an bestimmte Symbole, Sagbarkeiten und Vorstellungsgehalte als ihren konstitutiven Elementen geknüpft sind und auf Grund deren, wie auch immer schleichen- den und indirekten, Exkommunikation aus einer hegemonialen Kommunikationsgemeinschaft nicht mehr erzeugt werden können.

Dass die Erstarrung und kognitive Unbeweglichkeit der modernen ausdifferenzierten Geltungssphäre letztlich auf der Ausschließung (der intelligiblen Möglichkeiten) solcher ideologiekritischen und dekonstruktiven Freilegungsversuche, die „das stillgestellte Zusammenspiel des Kognitiv-Instrumentellen mit dem Moralisch-Praktischen und dem Ästhetisch-Expressiven wie ein Mobile, das sich hartnäckig verhakt hat, wieder [kritisch] in Bewegung [...] setzen“ (MKH 26) würden, beruht, bleibt freilich vorerst eine alleine theoretisch modellierte These, der man sich empirisch erst noch annähern muss. Eine solche empirische Annäherung könnte durch die ergänzende These geleitet sein, dass jene Exkommunikation der Kommunikation der kommunikativen Vernunft (auch) mit einer Exkommunikation der radikalen linken Kapitalismuskritik und derjenigen Personengruppen, die sie vorgebracht haben – von einer selbstbewussten und theoretisch geschulten Arbeiterbewegung bis zum eher bürgerlich sozialisierten Linksintellektuellen – interferiert, also soziale und semantische Ausschlüsse aus der hegemonialen Kommunikationsgemeinschaft, hinsichtlich der Möglichkeit einer pseudokonsensuellen Rückkopplung der Kolonialisierung der Lebenswelt an die Selbe, zusammenspielen.

Würden sich die eben formulierten Thesen auf dem Wege einer soziohistorischen und geistesgeschichtlichen Rekonstruktion der Herausschälung und (auch inhaltlichen) Verfestigung moderner Verständigungsformen erhärten lassen, müsste die habermasche Kolonialisierungsthese fundamental reformuliert werden: die Kolonialisierung der Lebenswelt hätte dann die Möglichkeit ihrer reibungslosen Durchsetzung darin, dass uneingeschränkte, zu den Prämissen der Ausdifferenzierung der modernen Geltungssphäre hinableuchtende, Diskurse, die sie in ihre Schranken weisen könnten, auf Grund systematischer Kommunikationsbeschränkungen – latente Hintergrundideologien und semantische und soziale Exkommunikationen – innerhalb einer rationalisierten Lebenswelt, u.d.h.

gleichzeitig: nicht auf Grund einer generellen Zersetzung und Verödung der Intersubjektivität der Verständigung, nicht entstehen können. Auch wenn das ideologische Fundament der spätkapitalistischen bzw. neoliberalen Gesellschaft nicht länger den vermeintlichen Sachzwang mit utopischen Glücksversprechen und ethischen Wertsetzungen amalgamiert, bleibt es – so meine These – doch ein ideologisches Fundament, das die konsensuelle Abstützung der Kolonialisierung der Lebenswelt nur vor dem Hintergrund systematischer Kommunikationsbeschränkungen leisten kann.

## **Schlussbetrachtung:**

Ausgangspunkt meiner Arbeit war die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit des Diskurses im Sinne Jürgen Habermas'. Am Leitfaden dieser Fragestellung unternahm ich den Versuch einer kritischen Nachkonstruktion der habermaschen Gesellschaftstheorie. Ich ging nicht auf die Suche nach den institutionellen Vorrichtungen und motivationalen Dispositionen, welche einen Diskurs befördern und vollziehen helfen. Vielmehr habe ich die Frage nach den konkreten empirischen Realisierungsmodi durchgeführter Diskurse übersprungen um mich der Reflexion auf die objektiven, den einzelnen empirischen Subjekten soziokulturell und kognitiv vorausgehenden, Bedingungen der Möglichkeit von Diskursen im Sinne der transzendentalen Voraussetzungen ihrer Genesis zuzuwenden. Mein Interesse galt also den Voraussetzungen des Moments der Entstehung eines Diskurses aus einem nachdrücklichen Dissens der kommunikativ Handelnden heraus.

Der Gegenstand meiner Arbeit war daher weniger der Diskurs selbst, als die im kommunikativen Handeln entfaltete Intersubjektivität der Verständigung, welche ich auf theoretischer Ebene hinsichtlich ihrer Diskursivität, d.h. der ungehinderten Kritisierbarkeit ihrer Geltungsansprüche zu befragen versuchte. Habermas' früher Begriff dieser Intersubjektivität der Verständigung war durchaus noch von einer Ambivalenz geprägt: einerseits gehörte es zu seinen ursprünglichsten Intuitionen, dass im sprachlichen Medium der gesellschaftlichen Vermittlung immer schon der Keim rationaler und unverzerrter Verständigung enthalten ist; andererseits erschien ihm aber damals noch diese Intersubjektivität auch als der potentielle und geschichtlich nicht selten exploitierte Ort einer Verständigung als ideologische Aufhebung sozialer Differenzen und Antagonismen vor dem Hintergrund lebensweltlich verfestigter Reflexions- und Diskursblockaden. Der qua kommunikativen Handeln erzielte Konsens stand für Habermas noch grundsätzlich unter Verdacht als Moment der ideologischen Vermittlung asymmetrischer Herrschaftsverhältnisse und partikularer Interessendurchsetzung zu dienen. Somit war für mich auch die Frage nach den Bedingungen der Unmöglichkeit von Diskursen zentral, d.h. nach denjenigen Bedingungen kommunikativen Handelns, welche dasselbe gegenüber der Möglichkeit des Diskurses systematisch immunisieren. Das Interesse lag dann für mich darin, zu entwickeln, wie Habermas die Beschaffenheit sowohl einer Intersubjektivität der Verständigung, welche den Diskurs ermöglicht, als auch einer, welche den Diskurs verhindert bzw. beschränkt, begreift. In der Zusammenführung verschiedener Partien der habermaschen Gesellschaftstheorie schließlich habe ich probiert das Verhältnis zwischen den Bedingungen der Möglichkeit und den Bedingungen der Unmöglichkeit des Diskurses, so wie Habermas es sieht, zu bestimmen und kritisch zu beleuchten.

Den Bedingungen der Unmöglichkeit von Diskursen versucht Habermas mit dem Begriff

systematisch verzerrter Kommunikation nachzuspüren. In *Theorie und Praxis, Universalitätsanspruch der Hermeneutik* und in der Kritik an Luhmann will er sich noch der Verhinderungsbedingungen von Diskursen kommunikationstheoretisch vergewissern. Systematisch verzerrte Kommunikation zeitigt sich nach Habermas damals noch in der kommunikativen Hervorbringung eines Konsenses, eines Konsenses indes, welcher angesichts der ihn tragenden Autorität eingeschliffener Traditionen und der ihn ex negativo absichernden Exkommunikation kritischer Einspruchsmöglichkeiten seiner Infragestellung der Möglichkeit nach enthoben bleibt. Systematisch verzerrte Kommunikation funktioniert, nach dieser Vorstellung, als durch symbolische Abspaltungen kritikfest gemachte, dabei gleichwohl geltungsgeladene, kulturelle Reproduktion, nur zum objektiven Schein, legitimer Herrschaft. In der *Theorie des kommunikativen Handelns*, eher an ihrem Rande, wird die nicht zu übersehende ideologiekritische Stoßrichtung seines Frühwerks mit dem Konzept der Verständigungsform noch einmal aufgenommen. Verständigungsformen fungieren als kommunikative und dabei invisibilisierende Vermittlung von (einseitigen) Imperativen der materiellen Reproduktion des gesellschaftlichen Lebens. Die über die Verständigungsformen ausgeübte strukturelle Gewalt zeichnet sich, Habermas zufolge, durch institutionelle und semantische Beschränkungen kommunikativen Handelns aus und wird anhand des, durch syndromhafte Geltung und sakraler Autorität bestimmten, metaphysisch-religiösen Weltbildes vormodern-hochkultureller Gesellschaften illustriert.

Ansonsten aber überwiegt in der *Theorie des kommunikativen Handelns* im Hinblick auf eine Theorie der Moderne – und von ihr aus, wie ich meine, rückprojizierend auf den gesamten Entwicklungspfad kommunikativer Rationalisierung – eine Abwicklung der ideologiekritischen Intentionen und Einsichten des Frühwerks. Habermas ist mittlerweile von der festen Überzeugung beherrscht, mit der modernen Verständigungsform diejenige einer rationalisierten Lebenswelt vor sich zu haben, welche die Bedingungen der Möglichkeit systematisch verzerrter Kommunikation schonungslos abgetragen und mithin die Bedingungen der Möglichkeit des Diskurses durchdringend hergestellt hat. In der Moderne kommt es aus Sicht Habermas' auf die soziale Welt zur Verwirklichung einer kommunikativen Vernunft in der Geschichte, da die Verständigungsform dank der kommunikativ bewirkten Ausdifferenzierung der Geltungssphäre zu transparent geworden sei, um überhaupt noch ideologischen Einnistungen von Macht einen Kontext im Sinne eines doxischen Unterschlupfs gewähren zu können. Derart ihrer Möglichkeit nach aus dem Kontext einer modernen Intersubjektivität der Verständigung ausgesondert gedacht, kann sich Habermas systematisch verzerrte Kommunikation nur noch als strategische Beeinflussung des Hörers durch den Sprecher mittels einer, dem Sprecher womöglich noch selbst unbewussten, rhetorischen Manipulation und Täuschung, also nur noch als geltungsfremde und individualistisch zugerechnete Überredungstechnik

vorstellen.

Wie ich aber zu zeigen versucht habe, ist Habermas mit seiner Vernunftauszeichnung einer modernen Verständigungsform bzw. einer rationalisierten Lebenswelt übereilt. Habermas' Figur einer Rationalisierung qua Ausdifferenzierung der Geltungssphäre greift zu kurz um diese Rationalisierung als restlose Abtragung jedweder Möglichkeit systematisch verzerrter Kommunikation zu qualifizieren, weil eine bloße Ausdifferenzierung der Geltungssphäre die historisch geschehenen Desymbolisierungen unberührt lässt, zudem immer an einen präreflexiven Geltungsgrund rückgebunden bleibt und schließlich zu neuartigen semantischen Beschränkungen der Verständigungsverhältnisse gerinnen kann. Außerdem ist es m.E. Habermas nicht überzeugend gelungen, das kommunikative Handeln selbst als die Keimzelle einer Rationalisierung der Lebenswelt zu rekonstruieren. Die vernunftoptimistische Reinigung und Glättung der kommunikativen Praxis wie der gesellschaftlichen Entwicklung erzeugt beim reiferen Habermas einen Idealismus der Verständigung, welchem die ins Interne einer kommunikativen Rationalisierung hinabreichenden Ambivalenzen, Einseitigkeiten und Verhärtungen gesellschaftlicher Reproduktion und Transformation systematisch entgehen.

So ist Habermas regelrecht dazu genötigt, die verschiedensten Pathologien modernisierter Lebensformen den kolonialisierenden Rückwirkungen verselbständigter Systeme auf eine rationalisierte Lebenswelt alleine zuzuschreiben. Mit seiner Rede von wildgewordenen und verselbständigten Systemen und seiner Vorstellung einer von Außen, aus einer Sphäre anonymer und entfremdeter Abstraktion, kommenden Bedrohung rationalisierter aber gegenüber dem systemischen Eigensinn ohnmächtiger Lebenswelten (vgl. etwa TKH II 483, 491, 522), schließt Habermas an eine populäre Gesellschaftskritik an, eine Gesellschaftskritik, welche indes verkürzt ist, weil sie den technokratischen Schein der Selbständigkeit von Systemen reproduziert, indem sie den konstitutiven Anteil der Lebenswelt an ihrer eigenen Verdinglichung ausblendet. Mit dieser Vorstellung der von außen her die Lebenswelt zerfressenden Systeme erliegt Habermas einem Trug: bei aller kritischen Positionierung verfällt er doch einer zweiten Natur, die er als eine bloß zweite nicht mehr durchschaut.

Habermas kommt ohne Frage der Verdienst zu, die Kritische Theorie aus dem bewusstseinsphilosophischen Korsett befreit und gegen postmoderne Relativierungen schlagfertig und überzeugend in Position gebracht zu haben. Aus der Rekonstruktion der Präsuppositionen des für die gesellschaftliche Reproduktion irreduziblen kommunikativen Handelns gewinnt Habermas ein normativ gehaltvolles und universales Konzept einer kommunikativen Vernunft, das ihn sowohl vor den unrettbaren Aporien einer Kritik der instrumentellen Vernunft bewahrt, wie gegenüber der, sei es kühl- abgeklärten, sei es neo-provinziellen Absage an die alteuropäische Vernunfttradition m.E. in eine

überlegene Argumentationslage bringt. Gegenüber einem systemtheoretischen Polyzentrismus ver- selbständiger und technisierter Selbstreferenzen behält der Rekurs auf die gründende und zentrie- rende lebensweltliche Intersubjektivität ebenso recht, wie gegenüber einem neoaristotelischen Kon- textualismus der Normbeurteilung die universalpragmatische Rückbesinnung auf den universalisti- schen Anspruch jedweder Normgeltung als ihres unausweichlichen Implikats. Habermas hat die Geltungsgeladenheit der gesellschaftlichen Reproduktion, den unumgehbaren Umstand also, dass jedes gesellschaftliche Verhältnis die Bedingung seiner Stabilität in der Anerkennung seiner Kondi- tionen findet, handlungstheoretisch eingeholt: die integrierenden Normen und Werte werden in der Verständigung der Subjekte untereinander angeeignet und in Anschlag gebracht; es ist nicht einfach ein stabiles Reservoir von Normen, sondern die normative Praxis kommunikativen Handelns – also Vorgänge wie Versöhnung, Überzeugung, Einigung oder Gemeinmachung – welche soziale Interes- senkollisionen schlichtet, d.h. die Kämpfe um Anerkennung aufhebt.

Dass die gesellschaftliche Reproduktion über die Kanäle kommunikativen Handelns auf universelle Geltung ihrem Anspruch nach intrinsisch verweist und verweisen muss, heißt aber indes nicht, dass ihre Geltungsgeladenheit schon unbedingt mit vernünftigen Verständigungsverhältnissen einhergeht bzw. im Verlauf der gesellschaftlichen Entwicklung immer mehr einhergehen muss. Habermas unternimmt jedoch in der *Theorie des kommunikativen Handelns* eine solche Ableitung einer Vernunft der Moderne aus einer teleologisch zwangsläufig und zweifelsfrei zu-sich- gekommenen Vernünftigkeit kommunikativen Handelns, spinnt also eine gesellschaftliche Rationa- lität aus einer anthropologisch verbürgt erscheinenden Rationalität kommunikativen Handelns a priori. Dagegen habe ich eine ideologiekritische Wendung der *Theorie des kommunikativen Handelns* vorgeschlagen. Diese Wendung ist nicht einfach gegen Habermas gerichtet, sondern sei- nem eigenen Werk durchaus immanent. Der junge Habermas machte sich über die im kommunika- tiven Handeln verkörperte Vernünftigkeit keine Illusionen und hatte stattdessen noch klar auch den potentiell ideologischen Charakter sprachlicher Vermittlung gesellschaftlicher Zwangszusammen- hänge vor Augen: „Es hat einen guten Sinn, Sprache als eine Art Metainstitution aufzufassen, von der alle gesellschaftlichen Institutionen abhängen; denn soziales Handeln konstituiert sich alleine in umgangssprachlicher Kommunikation. Aber diese Metainstitution der Sprache als Tradition ist of- fenbar ihrerseits abhängig von gesellschaftlichen Prozessen, die nicht in normativen Zusammenhän- gen aufgehen. Sprache ist auch ein Medium von Herrschaft und sozialer Macht. Sie dient der Legi- timation von Beziehungen organisierter Gewalt. Soweit die Legitimationen das Gewaltverhältnis, dessen Institutionalisierung sie ermöglichen, nicht aussprechen, soweit dieses in den Legitimationen nur ausdrückt, ist Sprache auch ideologisch. Dabei handelt es sich nicht um Täuschungen in einer Sprache, sondern um Täuschung mit Sprache als solcher. Die hermeneutische Erfahrung, die auf

eine solche [opake] Abhängigkeit des symbolischen Zusammenhangs von faktischen Verhältnissen stößt, geht in Ideologiekritik über“ (LSW 307f).

Einen solchen Übergang in Ideologiekritik habe ich mit meiner Kritik der habermaschen Kolonialisierungsthese anzudeuten versucht. Meine These war hier, dass die Kolonialisierung der Lebenswelt konstitutiv mit einer Mediatisierung im Sinne der verdeckt machtgeladenen Exploitation der in ihr selbst hervorgebrachten Interpretationsmuster und des ihr eigenen *modus operandi* – kommunikatives Handeln – verwoben ist<sup>64</sup>. Die Kolonialisierung der Lebenswelt trifft, nach dieser These, auf entgegenkommende und kommunikativ strukturierte Lebensformen, in denen die verschiedenen Aspekte der Kolonialisierung, wie implizit auch immer, intelligibel und normativ eingebettet sind, oder anders gesagt: die Verdinglichung lebensweltlicher Bezüge wird vermittels anerkannter Weltdeutungen auch mit vollzogen und in ihrem spezifisch partikularen gesellschaftlichen Gepräge durch einen, diese Partikularität verkennenden, Hintergrundkonsensus auf der Grundlage systematischer Kommunikationseinschränkungen getragen. Bei Habermas selbst findet sich allerdings auch noch jenseits der *Theorie des kommunikativen Handelns* die verwehte Spur eines ideologiekritischen Bewusstseins, deren Verfolgung er allerdings ausgerechnet den theoretischen Erben Foucaults überlässt. 1988 handelt er in einem Interview von einer, in die modernen Emanzipationsschübe eingeschriebenen, „Dialektik der Befreiung“ und fordert: „Es ist auch gewiß notwendig, diese Dialektik der Befreiung unter dem Mikroskop einer von Foucault belehrten Diskursanalyse bis in die Kapillaren des täglichen Kommunikationskreislaufes hinein zu verfolgen und zu denunzieren“ (NR 33f). Bis in die Poren kommunikativen Handelns verlängern sich also noch in der Moderne die Imperative sich immer wieder rekonstituierender Zwangsstrukturen, welche – eben im Medium kommunikativen Handelns – als natürliche Notwendigkeiten verkannt und als das Normale und das Gegebene hingenommen werden.

Doch Foucault geht den Ausschließungen und Machteffekten in den sprachlichen Formen einer rationalisierten Lebenswelt selbst nach, ohne – wie Habermas zu Recht bemerkt – seine Kritik daran mit den eigenen gesellschaftstheoretischen Mitteln bestreiten zu können: angesichts seiner radikalen Reduktion von Geltung auf schiere Macht bleibt seine Kritik kryptonormativ (vgl. PM 331ff). Habermas hingegen hat es immerhin vermocht den Maßstab seiner Kritik gesellschaftstheoretisch den unausweichlichen Präsuppositionen (des modernen) kommunikativem Handeln zu ent-

---

64 Nach meiner These bleibt also die Kolonialisierung der Lebenswelt erst einmal auf der Seite einer transzendentalen Abhängigkeit von genuinen Leistungen des „symbolischen Zusammenhangs“ – das gilt zumindest aus einer konstitutionstheoretischen Perspektive. Letztlich arbeite aber auch ich mit der – noch aufzuklärenden – Hintergrundannahme, dass die symbolischen Gestaltungen, in denen sich partikulare Interessenlagen mediatisieren, ohne in ihrer internen Logik in irgendeiner Weise aus der – ohnehin fiktiven – bloßen Faktizität gegenständlicher Lebensvollzüge ableitbar zu sein, doch durch einen äußeren Kontext materieller Umstände beeinflusst, bezweckt flankiert, motiviert und abgesichert bleiben und in diesem Sinne auch ein abhängiger und resultierender Ausdruck „faktische[r] Verhältnisse“ sind.

nehmen. Nicht hat er es, so meine abschließende Kritik, aber vermocht, den zweiten fundamentalen Anspruch seiner kritischen Gesellschaftstheorie, nämlich den gesellschaftlichen Ort einer unbeschränkten kommunikativen Vernunft – und damit: den Ort rationaler Kritik – auszuweisen, einzulösen. Wie ich zu zeigen bemüht war, reicht die Rekonstruktion einer rationalisierten Lebenswelt als ausdifferenzierter Zusammenhang von Geltung und Handlung alleine nicht hin, um diese als die durchdringend diskursive Basis allseits beweglicher, d.h. durch Nichts mehr beschränkter Kritik herauszustellen.

Nicht, dass ich die Existenz eines gesellschaftlichen Ortes ungetrübter kommunikativer Vernunft einfach negieren wollte oder – ohne performativen Selbstwiderspruch – überhaupt könnte, denn es gehört ja zu den unaufgebbaren Präsuppositionen auch meiner hier vorliegenden Untersuchung, dass es den gesellschaftlichen Ort der Kritik, den zu besetzen man zwangsläufig beanspruchen muss, auch realiter gibt. Bei aller Verzerrung der modernen Verständigungsverhältnisse wird doch kritisches Reflexionspotential in Anspruch genommen, und die Frage, die sich daraus ergibt, ist die, worin dieses Reflexionspotential begründet liegen könnte: ist es die – womöglich konstitutive – Brüchigkeit einer modernen Doxa, die es ermöglicht, eine in ihrer Ausdifferenzierung erstarrte moderne Verständigungsform doch noch von innen heraus kritisch aufzusprengen? Wie entsteht diese Brüchigkeit und wodurch wird sie aufrechterhalten und zum Zwecke der Entlarvung objektiven Scheins und pseudokonsensueller Verständigung genutzt? Habermas hilft hier nicht weiter: mit seiner aufklärungsphilosophischen, auf das Prinzip der Ausdifferenzierung der Geltungssphäre fokussierten, Modellierung einer in der modernen Verständigungsform existierenden Vernunft gelingt es ihm jedenfalls nicht, die objektiven Bedingungen der „Selbstreflexion der Gattungsgeschichte“ (TP 9) ausreichend und eindeutig auszuweisen.

**Siglen** (der Werke Habermas):

SÖ	Strukturwandel der Öffentlichkeit, Frankfurt am Main, 1990 [1962].
TWI	Technik und Wissenschaft als 'Ideologie', Frankfurt am Main, 1969.
TP	Theorie und Praxis – Sozialphilosophische Studien, Frankfurt am Main, 1988 [1971].
HL	Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie (zusammen mit N. Luhmann), Frankfurt am Main, 1971.
EI	Erkenntnis und Interesse, Frankfurt am Main, 1973.
KK	Kultur und Kritik – Verstreute Aufsätze, Frankfurt am Main, 1973.
LS	Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt am Main, 1973.
RHM	Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus, Frankfurt am Main, 1990 [1976].
TKH I	Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. I: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Frankfurt am Main, 1981.
TKH II	Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. II: Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt am Main, 1981.
LSW	Zur Logik der Sozialwissenschaften, Frankfurt am Main, 1982.
VE	Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt am Main, 1995 [1983].
MKH	Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt am Main, 1983.
PDM	Der philosophische Diskurs der Moderne – Zwölf Vorlesungen, Frankfurt am Main, 1988 [1985].
Ent	Entgegnung, in: Honneth, Axel / Joas, Hans [Hg]: Kommunikatives Handeln – Beiträge zu Jürgen Habermas' 'Theorie des kommunikativen Handelns', Frankfurt am Main, 2002 [1986], S. 327 – 405.
NR	Die nachholende Revolution – Kleine politische Schriften VII, Frankfurt am Main, 1990.
ED	Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt am Main, 1991.
ND	Nachmetaphysisches Denken – Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main, 1992.
FG	Faktizität und Geltung – Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaat, Frankfurt am Main, 1992.

- WR Wahrheit und Rechtfertigung – Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main, 1999.
- KHDV Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft, Stuttgart, 2001.

## **Literatur:**

- Adorno, T.-W.: Negative Dialektik, Frankfurt am Main, 2003 [1966].
- Austin, John: Zur Theorie der Sprechakte, Stuttgart, 2002.
- Benhabib, Seyla: The methodological illusions of modern political theory: The case of Rawls and Habermas, in: Neue Hefte für Philosophie, H. 21 [1982], S. 47 – 74.
- Bohman, James: Formal Pragmatics and Social Criticism: The Philosophy of Language and the Critique of Ideology in Habermas's Theory of Communicative Action, in: Philosophy and Social Criticism, Jg. 11 [1986], S. 331 – 353.
- Bourdieu, Pierre: Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft, Frankfurt am Main, 1972.
- Breuer, Steffen: Die Depotenzierung der Kritischen Theorie. Über Jürgen Habermas' 'Theorie des kommunikativen Handelns', in: Leviathan, Jg. 82, H. 1, S. 132 – 146.
- Buhren, Frank: Zur Kritik der kommunikativen Vernunft – Gesellschaft, Vernunft und Sprache in Jürgen Habermas' Theorie der Moderne, Berlin, 2009.
- Celikates, Robin / Pollmann, Arnd: Baustellen der Vernunft. 25 Jahre Theorie des kommunikativen Handelns – Zur Gegenwart eines Paradigmenwechsels, in: WestEnd, Jg. 3 [2006], H.2, S. 97 – 113.
- Danielzyk, Rainer / Volz, Fritz R.: Vernunft der Moderne? Zu Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns, Münster, 1986
- Eickelpasch, Rolf: Bodenlose Vernunft. Zum utopischen Gehalt des Konzepts kommunikativer Vernunft bei Habermas, in: Eickelpasch, Rolf / Nassehi, Armin [Hg.]: Utopie und Moderne, Frankfurt am Main, 1996, S. 11 – 50.
- Fach, Wolfgang: Diskurs und Herrschaft – Überlegungen zu Habermas' Legitimationslogik, in: Zeitschrift für Soziologie, Jg. 3 [1974], H. 3, S. 221 – 228.
- Fach, Wolfgang / Habermas, Jürgen: Kontroverse über >Herrschaft und Legitimität<, in: Soziale Welt, Jg. 16 [1975], S. 110 – 121.
- Foucault, Michel: Die Ordnung des Diskurses, Frankfurt am Main, 2007.
- Füllsack, Manfred: Geltungsansprüche und Beobachtungen zweiter Ordnung – Wie nahe kommen sich Diskurs- und Systemtheorie ?, in: Soziale Systeme, Jg. 4 [1998], H. 1, S. 185 – 198.
- Gamm, Gerhard: Eindimensionale Kommunikation – Vernunft und Rhetorik in Jürgen Habermas' Deutung der Moderne, Würzburg, 1987.
- Giegel, Hans-Joachim: Einleitung. Kommunikation und Konsens in modernen Gesellschaften, in: Giegel, Hans-Joachim [Hg.]: Kommunikation und Konsens in modernen Gesellschaften, Frankfurt am Main, 1992, S. 7 – 17.

- Gondek, Hans-Dieter: Die Universalien der Sprache und ihre Parasiten – Zur Infrastruktur kommunikativer Rationalität, in: Danielzyk, Rainer / Volz, Fritz R.: Vernunft der Moderne ? Zu Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns, Münster, 1986, S. 104 – 117.
- Görland, Ingtraud: Resignation kritischer Vernunft ?, in: Dormbrowsky, Wolf R. / Pasero, Ursula [Hg.]: Wissenschaft, Literatur, Katastrophe – Festschrift zum sechzigsten Geburtstag von Lars Clausen, Opladen, 1995, S. 187 – 198.
- Habermas, Jürgen: Strukturwandel der Öffentlichkeit – Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, Frankfurt am Main, 1990 [1962].
- Habermas, Jürgen: Öffentlichkeit (ein Lexikonartikel) [1964], in: KK 61 – 69.
- Habermas, Jürgen: Zur Logik der Sozialwissenschaften – Ein Literaturbericht [1967], in: LSW 89 – 330.
- Habermas, Jürgen: Erkenntnis und Interesse [1965], in: TWI 146 – 167.
- Habermas, Jürgen: Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser 'Philosophie des Geistes' [1967], in: TWI 9 – 47.
- Habermas, Jürgen: Technik und Wissenschaft als 'Ideologie' [1968], in: TWI 48 – 103.
- Habermas, Jürgen: Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie [1970/1], in: VE 11 – 126.
- Habermas, Jürgen / Luhmann, Niklas: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, Frankfurt am Main, 1971.
- Habermas, Jürgen: Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie kommunikativer Kompetenz [1971], in: HL 101 – 141.
- Habermas, Jürgen: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Eine Auseinandersetzung mit Luhmann [1971], in: HL 142 – 290.
- Habermas, Jürgen: Einleitung zur Neuausgabe – Einige Schwierigkeiten beim Versuch, Theorie und Praxis zu vermitteln [1971], in: TP 9 – 47.
- Habermas, Jürgen: Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik [1971], in: LSW 331 – 366.
- Habermas, Jürgen: Wahrheitstheorien [1972], in: VE 127 – 183.
- Habermas, Jürgen: Erkenntnis und Interesse, Frankfurt am Main, 1973.
- Habermas, Jürgen: Kultur und Kritik – Verstreute Aufsätze, Frankfurt am Main, 1973.
- Habermas, Jürgen: Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt am Main, 1973.
- Habermas, Jürgen: Was heißt heute Krise? Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus [1973], in: RHM 304 – 328.

- Habermas, Jürgen: Überlegungen zur Kommunikationspathologie [1974], in: VE 226 – 270.
- Habermas, Jürgen: Stichworte zum Legitimationsbegriff – eine Replik [1975], in: RHM 329 – 337.
- Habermas, Jürgen: Was heißt Universalpragmatik? [1976], in: VE 353 – 440.
- Habermas, Jürgen: Zwei Bemerkungen zum praktischen Diskurs [1976], in: RHM 338 – 346.
- Habermas, Jürgen: Aspekte der Handlungsrationalität [1977], in: VE 441 – 472.
- Habermas, Jürgen: Replik auf Einwände [1980], in: VE 475 – 570.
- Habermas, Jürgen: Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bd., Frankfurt am Main, 1981.
- Habermas, Jürgen: Erläuterungen zum Begriff des kommunikativen Handelns [1982], in: VE 571 – 606.
- Habermas, Jürgen: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt am Main, 1983.
- Habermas, Jürgen: Die Philosophie als Platzhalter und Interpret [1981], in: MKH 9 – 28.
- Habermas, Jürgen: Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm [1983], in: MKH 53 – 125.
- Habermas, Jürgen: Treffen Hegels Einwände gegen Kant auf die Diskursethik zu ? [1984], in: ED 9 – 30.
- Habermas, Jürgen: Was macht eine Lebensform rational? [1984], in: ED 31 – 48.
- Habermas, Jürgen: Der philosophische Diskurs der Moderne – Zwölf Vorlesungen, Frankfurt am Main, 1988 [1985].
- Habermas, Jürgen: Entgegnung [1986], in: Honneth, Axel / Joas, Hans [Hg]: Kommunikatives Handeln – Beiträge zu Jürgen Habermas' 'Theorie des kommunikativen Handelns', Frankfurt am Main, 2002, S. 327 – 405.
- Habermas, Jürgen: Motive nachmetaphysischen Denkens [1988], in: ND 35 – 60.
- Habermas, Jürgen: Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu G. H. Meads Theorie der Subjektivität [1988], in: ND 187 – 241.
- Habermas, Jürgen: Nachmetaphysisches Denken – Philosophisches Aufsätze, Frankfurt am Main, 1988.
- Habermas Jürgen: Interview mit Robert Maggiori [1988], in: NR 29 – 36.
- Habermas, Jürgen: Die nachholende Revolution – Kleine politische Schriften VII, Frankfurt am Main, 1990.
- Habermas, Jürgen: Erläuterungen zur Diskursethik [1990], in: ED 119 – 226.

- Habermas, Jürgen: Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt am Main, 1991.
- Habermas, Jürgen: Faktizität und Geltung – Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt am Main, 1992.
- Habermas, Jürgen: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt am Main, 1995.
- Habermas, Jürgen: Wahrheit und Rechtfertigung – Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main, 1999.
- Habermas, Jürgen: Realismus nach der sprachpragmatischen Wende [1999], in: WR 7 – 64.
- Habermas, Jürgen: Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft, Stuttgart, 2001.
- Heming, Ralf: Öffentlichkeit, Diskurs und Gesellschaft – Zum analytischen Potential und zur Kritik des Begriffs der Öffentlichkeit bei Habermas, Wiesbaden, 1997.
- Henrich, Dieter: Kritik der Verständigungsverhältnisse – Laudatio für Jürgen Habermas, in: Habermas, Jürgen / Henrich, Dieter: Zwei Reden aus Anlaß des Hegel-Preises, Frankfurt am Main, 1974.
- Hirsch, Alfred: Sprache und Gewalt. Vorbemerkungen zu einer unmöglichen und notwendigen Differenz, in: Erzgräber, Ursula / Hirsch, Alfred [Hg.]: Sprache und Gewalt, Berlin, 2001, S. 11 – 39.
- Honneth, Axel: Diskursethik und implizites Gerechtigkeitskonzept – Eine Diskussionsbemerkung, in: Kuhlmann, Wolfgang: Moralität und Sittlichkeit – Das Problem Hegels und die Diskursethik, Frankfurt am Main, 1986, S. 183 – 193.
- Honneth, Axel: Kritik der Macht – Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie, Frankfurt am Main, 1989.
- Honneth, Axel / Joas, Hans [Hg]: Kommunikatives Handeln: Beiträge zu Jürgen Habermas' 'Theorie des kommunikativen Handelns' – Erweiterte und aktualisierte Ausgabe, Frankfurt am Main, 2002 [1986].
- Horkheimer, Max / Adorno, T.W.: Dialektik der Aufklärung – Philosophische Fragmente, Frankfurt am Main, 2007 [1944).
- Joas, Hans: Procedure and Conviction: On Moral Dialogues, in: Lehman, Edward W. [Hg.]: Autonomy and Order – A Communitarian Anthology, Lanham, 2000, S. 37 – 56.
- Kneer, Georg: Die Pathologien der Moderne – Zur Zeitdiagnose in der 'Theorie des kommunikativen Handelns' von Jürgen Habermas, Opladen, 1990.
- Kurbjuweit, Dirk: Ein unterzuckertes Land: Die politische Kommunikation Angela Merkels ist ein Desaster, in: Der Spiegel, Jg. 65 [2011], H. 29, S. 20 – 21.

- Luhmann, Niklas: Systemtheoretische Argumentationen – Eine Entgegnung auf Jürgen Habermas [1971], in: HL 291 – 404.
- Luhmann, Niklas: Die Gesellschaft der Gesellschaft, Bd. 2, Frankfurt am Main, 1998.
- Lukes, Steven: Of Gods and Demons: Habermas and Practical Reason, in: Thompson, John B. / Held, David [Hg.]: Habermas – Critical Debates, Boston, 1982, S. 134 – 148.
- Lyotard, Jean-François: Das postmoderne Wissen, Wien, 2006 [1979].
- Marx, Karl / Engels, Friedrich: Manifest der kommunistischen Partei [1948], in: Ausgewählte Werke, Moskau, 1987.
- Marx, Karl: Das Kapital – Bd. 1: Der Produktionsprozess des Kapitals, Ost-Berlin, 1979.
- Matthiesen, Ulf: Das Dickicht der Lebenswelt und die Theorie des kommunikativen Handelns, München, 1983.
- McCarthy, Thomas: Praktischer Diskurs. Über das Verhältnis von Moral und Politik, in: McCarthy, Thomas: Ideale und Illusionen – Dekonstruktion und Rekonstruktion in der kritischen Theorie, Frankfurt am Main, 1993, S. 303 – 331.
- Pellizoni, Luigi: The myth of the best argument: power, deliberation and reason, in: British Journal of Sociology, Jg. 52 [2001], H. 1, S. 59 – 86.
- Peters, Bernhard: Der Sinn von Öffentlichkeit, in: Bernhard, Peters [posthum]: Der Sinn von Öffentlichkeit, Frankfurt am Main, 2007, S. 55 – 102.
- Rawls, John: The Domain of the Political and Overlapping Consensus, in: Coop, D. / Hampton, J. / Roemer, J. E. [Hg.]: The Idea of Democracy, Cambridge, 1993.
- Seel, Martin: Die zwei Bedeutungen >kommunikativer< Rationalität. Bemerkungen zu Habermas' Kritik der pluralen Vernunft, in: Honneth, Axel / Joas, Hans [Hg.]: Kommunikatives Handeln – Beiträge zu Jürgen Habermas' >Theorie des kommunikativen Handelns<, Frankfurt am Main, 1986, S. 53 – 72.
- Thompson, John B.: Universal Pragmatics – Habermas's proposals for the analysis of language and truth, in: Thompson, John B.: Studies in the Theory of Ideology, Oxford / Cambridge, 1984a, S. 255 – 278.
- Thompson, John B.: Rationality and Social Rationalization – An assesment of Habermas's theory of communicative action, in: Thompson, John B.: Studies in the Theory of Ideology, Oxford / Cambridge, 1984b, S. 279 – 302.
- Wagner, Gerhard / Zipprian, Heinz: Wie ist soziale Ordnung möglich ? Vom Hobbschen Problem und von den Schwierigkeiten mit der Theorie des kommunikativen Handelns, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Jg. 75 [1989], H. 4, S. 490 – 501.

- Waldenfels, Bernhard: Rationalisierung der Lebenswelt – ein Projekt. Kritische Überlegungen zu Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns, in: Waldenfels, Bernhard: In den Netzen der Lebenswelt, Frankfurt am Main, 1985, S. 94 – 119.
- Wellmer, Albrecht: Kommunikation und Emanzipation. Überlegungen zur 'sprachanalytischen Wende' der kritischen Theorie, in: Jaeggi, Urs / Honneth, Axel [Hg.]: Theorien des historischen Materialismus, Frankfurt am Main, 1977, S. 465 – 500.
- Yoo, Joo-Hyun: Diskursive Praxis diesseits von Letztbegründung und Positivität, Frankfurt am Main / Berlin / Bern / New York / Paris / Wien, 1993.

**Eidesstattliche Erklärung:**

Die selbständige und eigenhändige Anfertigung versichere ich an Eides statt.

30. Mai 2012

