

Die Hermeneutik des sozialen Selbst

Bausteine einer Kritik des partikularistischen Individualismus

Inauguraldissertation

zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie

im Fachbereich Philosophie

der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität

zu Frankfurt am Main

vorgelegt von

Torsten Steiger

aus: Frankfurt am Main

2005

1. Gutachter: Apl-Prof. Dr. Matthias Jung

2. Gutachter: Prof. Dr. Axel Honneth

Datum der Disputation: 14. Dezember 2005

Gliederung

Einleitung

- a) Systematischer Überblick..... S. 5
- b) Thematische Durchführung..... S. 10

A. **Selbstinszenierung und Handlungskoordination – Öffentlichkeit als Sphäre spezifischer intersubjektiver Verständigungsformen**

1. **Individuierung und Gemeinschaftsbildung – Sennetts Theorie öffentlicher Expressivität**

S. 18

- 1.1 Allgemeines..... S. 18
- 1.2 Sennetts Zeitdiagnostik: Individualismus als Faktor des gesellschaftlichen Strukturwandels..... S. 22
- 1.3 ›Man as actor‹: Expressive Selbstdarstellung als Mittel der Selbst- und Welterkenntnis..... S. 29
- 1.4 Kognition und Artikulation – die implizite Binnenstruktur von Expressivität in Sennetts Theorie..... S. 35
- 1.5 Spiel: Distanz zum Selbst und Interessensuspendierung – Die Bedeutung von Expressivität in Prozessen der Handlungskoordination und Konfliktlösung..... S. 43
- 1.6 Destruktive Gemeinschaft: die sozialen Kosten des zeitgenössischen Individualismus..... S. 48
- 1.7 Sennetts Gegenentwurf: das expressive Selbst und die Bestimmung der normativen Grundlagen der sozialen Existenz..... S. 53
- 1.8 Exkurs: Charles Taylors ›*Quellen des Selbst*‹ – Individualität zwischen Desengagement und Expressivität..... S. 55
- 1.9 Moralische Gefühle: Motivation und Gratifikation durch die Anerkennung von Werten und Vollzügen..... S. 74
- 1.10 Resümee..... S. 81

2. **Publizität als Prinzip der Neutralisierung von Machtverhältnissen – Habermas' ›*Strukturwandel der Öffentlichkeit*‹**

S. 86

- 2.1 Allgemeines..... S. 86
- 2.1.1 Der Öffentlichkeitsbegriff bei Habermas und bei Sennett..... S. 90
- 2.1.2 Habermas' Konzept der repräsentativen Öffentlichkeit..... S. 93
- 2.1.3 Habermas vs. Sennett: die Ausdifferenzierung der Gesellschaft in Privatsphäre und Öffentlichkeit..... S. 98

2.1.4	Öffentliches Raisonement – das Publizitätsprinzip als Grundlage kommunikativer Rationalität.....	S. 102
2.2	Vier Begriffe öffentlicher Meinung.....	S. 107
2.2.1	Habermas' Kantrezeption im › <i>Strukturwandel</i>	S. 107
2.2.2	Habermas' Hegelrezeption im › <i>Strukturwandel</i>	S. 114
2.2.3	Habermas' Marxrezeption im › <i>Strukturwandel</i>	S. 116
2.2.4	Habermas' Rezeption des Liberalismus (Mill und Tocqueville).....	S. 118
2.3	Habermas vs. Sennett: Lebensweltliche Erfahrung im Grenzbereich von Privatsphäre und Öffentlichkeit.....	S. 123
2.4	Die literarisch-urbane Öffentlichkeit als Ort der Genese individueller Persönlichkeit.....	S. 125
2.5	Resümee.....	S. 131

B. Diskurse im lebensweltlichen Kontext – Emotionale Aspekte kommunikativer Rationalität

3.	Die sprachlichen Grundlagen der Vernunft – Habermas' ›<i>Theorie des kommunikativen Handelns</i>«	S. 134
3.1	Zentrale Topoi der › <i>Theorie des kommunikativen Handelns</i>	S. 136
3.1.1	Vier Handlungsbegriffe.....	S. 141
3.2	Handlungstypen und Koordinationsmodi – Handlungen und Sprechakte.....	S. 145
3.2.1	Die Rolle der Sprache im Modell des kommunikativen Handelns.....	S. 152
3.3	Die Rationalität des Diskurses: Ist die Überprüfung von Geltungsansprüchen ein rein kognitiver Prozeß?.....	S. 162
3.3.1	Sprachlichkeit und Sprachgebrauch: die Funktion von Sprecherperformanz und lebensweltlicher Situierung in diskursiven Verständigungsprozessen.....	S. 163
3.3.2	Verbale Artikulation und Sprecherperformanz – die <i>expressive Modalisierung</i> von Sprechakten.....	S. 166
3.3.3	Kommunikative Quellen sprachlicher Geltung.....	S. 168
3.3.4	Die Grundlagen von Expressivität: emotionale Reaktion und emotionaler Ausdruck.....	S. 180
3.4	Exkurs: William Lyons' › <i>kausal-evaluative</i> « Theorie der Emotionen.....	S. 181
3.4.1	Die Hermeneutik emotionaler Zustände.....	S. 182

3.4.2	Der Urteilscharakter von Emotionen und ihr kognitiver Gehalt.....	S. 184
3.4.3	Die Angemessenheit emotionaler Reaktionen.....	S. 186
3.4.4	Der hermeneutische Zirkel von emotionalem Erlebnis, Artikulation und Verstehen.....	S. 187
3.4.5	Erste Motive einer Expressivität 2. Ordnung.....	S. 189
3.4.6	Die schwache kriteriologische Basis der Urteilsfunktion emotionaler Zustände im Konzept von Lyons.....	S. 190
3.5	Das entwickelte Konzept der Expressivität 2. Ordnung.....	S. 192
3.5.1	Wechselwirkungen zwischen Kognitionen und Emotionen – Emotionale Aspekte kognitiver Prozesse.....	S. 196
3.6	Habermas' Modell der universal eingeschränkten Teilnehmerperspektive – Probleme des Diskursmodells.....	S. 200
3.7	Die strukturelle Bedeutung der Expressivität 2. Ordnung im Kontext einer Theorie diskursiver Verständigung.....	S. 205
3.8	Vorschlag für eine Rekonstruktion des Geltungsanspruchs expressiver Wahrhaftigkeit.....	S. 210
3.8.1	Die Bedeutung der emotionalen Erschlossenheit in metasprachlichen Diskursen.....	S. 218
4.	Habermas' Diskursethik – die Bedeutung kommunikativer Rationalität für die Beantwortung praktischer Fragen	S. 221
4.1	Moralische Gefühle im Kontext der Diskursethik.....	S.224
4.1.1	Prozedurale Normbegründung und affektive Handlungsmotivation.....	S. 227
4.2	Entwicklungspsychologische Aspekte des moralischen Urteilsvermögens...	S. 231
4.3	System und Lebenswelt I: kommunikatives Handeln und funktionale Imperative als Momente gesellschaftlicher Differenzierung.....	S. 233
4.3.1	Konsequenzen aus den entwicklungspsychologischen Stufenmodellen für Habermas' Konzept der Gesellschaft als System und Lebenswelt.....	S. 235
4.4	System und Lebenswelt II: Die Kolonialisierung der Lebenswelt als Produkt gesellschaftlicher Rationalisierung.....	S. 237
4.5	Resümee.....	S. 249
5.	Habermas' Rechtstheorie – die Institutionalisierung kommunikativer Rationalität im politisch-legislativen Komplex	S. 252
5.1	Allgemeines.....	S. 252
5.1.1	Das Verhältnis von Moral und Recht.....	S. 256

5.1.2	Die Diskurstheorie des Rechts.....	S. 258
5.1.3	Habermas' Konzept der deliberativen Demokratie.....	S. 260
5.2	Autonome politische Öffentlichkeit als Basis deliberativer Demokratie.....	S. 265
5.3	Der Sozialstaat: Umverteilung als ›Staatsbürgerqualifikationspolitik‹.....	S. 269
5.4	Resümee: Die expressiven Aspekte politischer Diskurse.....	S. 273
5.5	Schlußbemerkung.....	S. 277
6.	Konvergenzen	S. 282
6.1	Systematische Anknüpfungspunkte des erarbeiteten Expressivitätskonzeptes.....	S. 282
6.2	Pragmatistische Beiträge zur Hermeneutik des sozialen Selbst: Hans Joas' Begriff des kreativen Handelns und die Theorie der Wertegenese.....	S. 284
6.3	Phänomenologisch-hermeneutische Beiträge zur ›Hermeneutik des sozialen Selbst‹: Heidegger.....	S. 290
6.3.1	Grundlinien des Daseinskonzeptes.....	S. 291
6.3.2	Der Denkweg Martin Heideggers vor › <i>Sein und Zeit</i> ‹.....	S. 294
6.3.3	Der soziale Kern des Daseinsbegriffs – Grundlagen in den Frühen Freiburger Vorlesungen.....	S. 295
6.3.4	Die Entwicklung des Weltbegriffs.....	S. 296
6.3.5	Der Reliefcharakter des Lebens.....	S. 298
6.3.6	Eine wichtige Modifikation des Weltkonzeptes: Die Differenz zwischen Umwelt und Mitdasein.....	S. 299
6.3.7	Die Bedeutung des Mitseins für die Genese individueller Existenz – Die Ambivalenz (sprachlicher) Intersubjektivität.....	S. 302
6.3.8	› <i>Sorge</i> ‹ und Verantwortlichkeit.....	S. 308
6.3.9	Die Entwicklung des Sorgebegriffs.....	S. 310
6.3.10	Fazit und Ausblick.....	S. 313
	Literaturverzeichnis	S. 315

Einleitung

a) Systematischer Überblick

Menschliches Leben ist wesentlich durch die kommunikative Interaktion der Individuen gekennzeichnet: Ein friedliches Zusammenleben setzt voraus, daß wir uns darüber verständigen können, welche Handlungsweisen als akzeptabel gelten dürfen und welche nicht. Damit diese Übereinkunft und auch das Zusammenleben für die Beteiligten befriedigend sein kann, müssen sie ihre Bedürfnisse, Interessen und Überzeugungen in den verständigungsbildenden Prozessen adäquat artikulieren, d. h. sie müssen sich verständlich machen. Das wiederum impliziert, daß sie in der Lage sind, die genannten Faktoren zu bestimmen, sie müssen sich also selbst verstehen; und das Selbstverständnis der Akteure bestimmt, in welcher Weise sie sich verständigen wollen, d. h. wie sie ihre Handlungen miteinander koordinieren und Konflikte aufzulösen versuchen. In kommunikativen Prozessen erschließen wir uns unsere Welt und die eigene Existenz, und kommunikative Prozesse tragen auch wesentlich dazu bei, die Welt und die Bedingungen, unter denen wir leben zu gestalten. Weil Kommunikation notwendig zwischen Subjekten stattfindet, die sich durch spezifische Erfahrungen und eine je individuelle Lebensgeschichte voneinander unterscheiden, so spielen diese individualperspektivischen Aspekte ebenso in den kommunikativen Prozeß hinein, wie dieser umgekehrt, als Teil der lebensweltlichen Erfahrung der Beteiligten, deren subjektive Weltsicht und damit ihre Persönlichkeit prägt.

Unter dem Titel der ›*Hermeneutik des sozialen Selbst*‹ wird in dieser Arbeit die Bedeutung untersucht, die die Artikulation der Perspektive der ersten Person Singular in kommunikativen Prozessen hat. Dabei geht es zum einen um Aspekte der intersubjektiven Prägung binnenperspektivischer Wahrnehmung, zum anderen soll die Frage diskutiert werden, welche Rolle die Artikulation innerer Wahrnehmungen in Diskursen spielt.

Der erste systematische Schwerpunkt der Arbeit besteht in einer Analyse der expliziten (oftmals narrativen) Artikulation innerer Erlebnisse in expressiven Akten und zwar unter besonderer Berücksichtigung ihrer selbst- und weiter-schließenden Funktion. Dem liegt die Intuition zugrunde, daß ein adäquates Verständnis menschlicher Expressivität nur gewonnen werden kann, wenn dem kommunikativen Charakter solcher Äußerungen hinreichend Rechnung getragen wird: Das Zugangsprivileg sichert dem Individuum keine absolute Deutungshoheit über sein inneres Erleben. Erst durch symbolische Vermittlung, d. h. durch die expressive Interaktion mit anderen Menschen, kann der Einzelne die komplexe Vermittlung von Situationsdeutungen, individuellen Zielen und kollektiven Handlungserwartungen im ›eudämonistischen Werturteil‹ (Nussbaum¹) seiner emotionalen Reaktionen verstehen. Die Artikulation innerer Erlebnisse hat daher nicht lediglich den Charakter einer kontrollierten Selbstdarstellung mit dem Ziel, den Adressaten strategisch zu beeinflussen. Sie ist darüberhinaus von zentraler Bedeutung für die Ausprägung des individuellen Selbstverständnisses.

Den zweiten Schwerpunkt stellt eine Analyse der Bedeutung der Präsenz expressiver Momente in praktischen Diskursen dar. In diesem Zusammenhang geht es nicht um die triviale Feststellung, daß auch Stellungnahmen zu praktischen Fragen einer Selbst- bzw. Weltperspektive Ausdruck verleihen und daß daher Prozesse der Handlungskoordination und Normkonstituierung Momente individueller und kollektiver Selbstverständigung integrieren. Vielmehr soll die Frage diskutiert werden, welche Rolle die Artikulation der Teilnehmerperspektiven für das Gelingen von Diskursen spielt. Diese Untersuchung geht davon aus, daß sprachliche Verständigungsprozesse nur dann vollständig beschrieben werden können, wenn sie als lebensweltlich situierte Interaktionen in den Blick genommen werden. Das heißt, sie wird von der Überzeugung geleitet, daß die mit dem Handlungscharakter des Sprachgebrauchs verbundenen performativ-expressiven Momente unverzichtbare Bestandteile der Verständigung darstellen.

¹ Vgl. Nussbaum 2001, 319; Entwicklung des Konzeptes im 1. Teil, 1. Kapitel: ›*Emotions as Judgments of Value*‹; siehe unten S. 185.

Als performative Akte menschlicher Individuen weisen sprachliche Äußerungen notwendig expressive Anteile im o. g. Sinne auf. Durch sie werden Redebeiträge mit einem Index lebensweltlicher Bedeutsamkeit versehen, der den Hörern das kommunikative Interesse des Sprechers erschließt und eine entsprechende Reaktion motivieren kann. Hier soll also die These vertreten werden, daß der gesprochenen Sprache eine strukturelle Perspektivität innewohnt und daß der expressiv artikulierte, kommunikative Sinn eines Sprechaktes ein irreduzibler Bestandteil seiner Bedeutung in faktischen Argumentationen ist.

Diese Bedeutungsdimension kann als Produkt einer *expressiven Modalisierung* der propositionalen und regulativen Gehalte eines Sprechaktes interpretiert werden. Dabei ist zu beachten, daß die lebensweltliche Bedeutsamkeit, die durch diese Modalisierung kommuniziert wird, einen Anspruch der Angemessenheit erhebt, insofern die ihr zugrundeliegende emotionale Evaluation der Handlungs- bzw. Kommunikationssituation Urteilscharakter aufweist. Da sie also prinzipiell einer diskursiven Klärung zugänglich ist, erscheint es notwendig, die klassische sprachakttheoretische Interpretation des Geltungsanspruchs expressiver Wahrhaftigkeit zu modifizieren. Hierdurch wird es möglich, die Bindungskräfte rationaler Argumente im Rückgriff auf die Struktur der Sprecherperspektive zu erklären: Ein Sprechakt qualifiziert sich als sinnvoller Redebeitrag dadurch, daß er die kommunikativen Absichten der Opponenten reflektiert. Nur wenn hier ein Passungsverhältnis besteht, können die Teilnehmer motiviert werden, die Interaktion fortzusetzen.

Eine solche Konzeption affiziert freilich nicht die geltungstheoretischen Grundlagen der kommunikativen Legitimierung von Normen. Sie möchte vielmehr die Faktoren beschreiben, durch die Menschen einerseits die Bereitschaft entwickeln, an verständigungsorientierten Verfahren der Handlungskoordination teilzunehmen und andererseits ihr Handeln an prozedural begründete Normen zu binden. Beide Aspekte setzen eine starke intrinsische Motivation der Akteure voraus, die sich durch den Rekurs auf die schwach normativen Gehalte der Argumentationspraxis allein kaum plausibel machen läßt. Es ist daher

naheliegend, als Quelle einer derartigen Motivation eine existentielle Bindung der Akteure an diskursive Verfahren anzunehmen, die als Aspekt der kommunikativen Absicht artikuliert wird. Die intrinsische Motivation der Diskursteilnehmer kann auf diese Weise als unmittelbar tangibles ›*sentiment of rationality*‹ (James²) beschrieben werden, das als Eintritts- und Erfolgskriterium diskursiver Prozesse gleichermaßen fungiert.³ Da die Schwelle, ab der dieses Gefühl ausgelöst wird, in Abhängigkeit vom Stadium der soziokulturellen Entwicklung variiert, ist hier ein Indikator gegeben, mit dessen Hilfe pathologische Deviationen identifiziert werden können.

Diese primär kommunikations- bzw. diskurstheoretische Thematik soll vor dem erweiterten Horizont der Frage erörtert werden, in welcher Weise gesellschaftliche Strukturveränderungen Prozesse der Selbstverständigung affizieren und inwieweit hierdurch die Medien der Handlungskoordination beeinflusst werden. Hier soll versucht werden, einen Widerspruch zwischen Wille und Wirklichkeit der zeitgenössischen Entwicklung aufzuzeigen: Zwar tritt die neoliberale Umgestaltung der europäischen Demokratien mit dem Anspruch auf, die Autonomie der Individuen gegenüber staatlicher Bevormundung zu verteidigen. Gleichwohl hat es den Anschein, daß der negative Freiheitsbegriff des Liberalismus⁴ ein partikularistisches Selbstverständnis fördert, das die gesellschaftlichen Akteure für die Zumutungen struktureller Gewalt (Habermas) desensibilisiert. Das heißt, es soll versucht werden zu zeigen, daß der sozialpathologischen Einschränkung kommunikativer Strukturen eine Veränderung des individuellen Selbstverhältnisses korrespondiert. Diese Veränderung zeigt sich als Erosion der kommunikativen Selbstverständigung.

Unter den Bedingungen eines entfesselten Kapitalismus werden die Problemlösungskapazitäten der Individuen durch stetig neu erzeugte Kontingenzen zusätzlich belastet. Durch die Privatisierung der Verantwortung für bisher von

² Vgl. James 1897/8c.

³ Das *sentiment of rationality* steht gewissermaßen für die leibliche Komponente menschlicher Rationalität im Sinne von *Damasio* (vgl. Damasio 1999).

⁴ Eine überzeugende Kritik des negativen Freiheitsbegriffs in Taylor 1988/3.

gesellschaftlichen Konventionen gedeckte Handlungsmuster, steigert sich der Legitimationsdruck auf den Einzelnen. Die Flexibilisierung der Arbeitswelt und die Diskontinuität der Beschäftigungsverhältnisse erschwert zudem die Identifikation durch narrative Beschreibung der biographischen Entwicklung, d. h. der individuellen Geschichte als Erwerb von Fähigkeiten und Sammeln von Erfahrungen. Beide Aspekte werden gegenwärtig als qualifizierende Merkmale auf dem Arbeitsmarkt zunehmend entwertet, während persönliche Eigenschaften – vor allem die Fähigkeit und Bereitschaft, sich an veränderte Situationen anzupassen – in diesem Zusammenhang an Bedeutung gewinnen. Aufgrund dieser Fokussierung, vollzieht sich die Positionierung der Akteure daher weitgehend als Erkundung einer inneren Topographie, deren gesellschaftliche Vermittlung weitgehend ausgeblendet wird.

Wenn diese Struktur als Korrelat jenes staatsbürgerlichen Privatismus interpretiert werden kann, der die Grundlage der nahezu widerstandslosen Preisgabe sozialstaatlicher Errungenschaften und der Akzeptanz der Einschränkung bürgerlicher Freiheitsrechte darstellt, so wäre zumindest ein Indiz für die o. g. Vermutung gewonnen.

Die oben umrissene Fragestellung weist vielfältige Berührungspunkte mit den breitgefächerten Themen der aktuellen sozialphilosophischen Diskussion⁵ auf. Dennoch schließt die vorliegende Untersuchung nicht unmittelbar an eine der einschlägigen Debatten an (zu nennen wären hier u. a. die durch *John Rawls' ›Theory of justice‹* (1971) ausgelöste Diskussion um Gerechtigkeitsfragen⁶, die damit eng verbundene Auseinandersetzung zwischen Liberalismus und Kommunitarismus⁷ und die Diskurse, die sich mit Fragen sozialer Anerkennung⁸ oder den ethischen Aspekten gesellschaftlicher Entscheidungsprozesse⁹ beschäftigen). Der Grund hierfür liegt in der bewußten Entscheidung,

⁵ Eine vorzügliche Darstellung der Entwicklung in Joas, Knöbl 2004.

⁶ Vgl. hierzu z. B.: Forst 1994 u. Gosepath 2004.

⁷ Vgl. hierzu z. B.: Honneth 1993/1. Ein Querschnitt durch die Debatte in Brumlik, Brunkhorst 1993, in bezug auf das Thema dieser Arbeit besonders Apel 1993.

⁸ Vgl. hierzu z. B.: Honneth 1992 u. Fraser, Honneth 2003.

⁹ Vgl. hierzu z. B.: Apel, Kettner 1992, Nida-Rümelin 1994 u. Fehige, Wessels 1998.

anstelle einer Vertiefung eines Detailspektes der genannten Themen zu versuchen, durch eine Diskussion von Texten, deren Kombination sich in diesem Kontext nicht unmittelbar aufdrängt, einen neuen Zugang zu den bekannten Fragestellungen und damit hoffentlich auch ungewohnte Perspektiven auf die erörterten Topoi zu eröffnen.

So wäre z. B. zu erwarten, daß durch die Explikation der expressiven Bestandteile kommunikativer Akte gezeigt werden kann, wie sich auf den verschiedenen Ebenen kommunikativer Interaktion in den expressiven Bestandteilen hermeneutische und normierende Aspekte miteinander verbinden. Die Pointe dieser Darstellung läge darin zu zeigen, daß auch die entpersonalisierten Diskurse prozeduraler Normlegitimierung jene Erfahrungen der Selbsttranszendenz ermöglichen, die im Zentrum intersubjektivistischer Individuierungsmodelle stehen. Auf diese Weise wäre es möglich, der Intuition gerecht zu werden, daß individuelle Vorstellungen des Guten einen irreduziblen Bestandteil moralischen Handelns darstellen, daß also eine intrinsische Motivation durch werthafte Vorstellungen auch dann unverzichtbar ist, wenn der sprachpragmatisch begründeten Forderung nach prozeduraler Legitimierung von Handlungsmaximen genüge getan werden soll.

b) Thematische Durchführung

Das oben skizzierte Programm wird vor allem in der Auseinandersetzung mit Texten von *Richard Sennett* und *Jürgen Habermas* entwickelt. In fünf hermeneutischen Zirkeln, die zwei thematischen Schwerpunkten zugeordnet sind, soll das Phänomen der Artikulation der Perspektive der ersten Person Singular in kommunikativen Prozessen aus verschiedenen Richtungen eingekreist werden.

Der erste Teil der Arbeit [A] dient dazu, die zentralen Charakteristika öffentlicher Kommunikation vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen Strukturveränderungen in Europa seit dem Beginn der frühen Neuzeit zu umreißen. Im

zweiten Teil [B] werden die dabei gewonnenen Erkenntnisse für eine Modifikation des sprechakttheoretischen Kerns der ›*Theorie des kommunikativen Handelns*‹ (TkH, Habermas 1981) genutzt, auf deren Grundlage die Frage nach der Bedeutung Perspektive der ersten Person Singular auf den verschiedenen Ebenen der Handlungskoordination und Konfliktlösung erörtert werden kann.

Im ersten Kapitel wird Richard Sennetts Expressivitätsbegriff rekonstruiert. Sennett entwickelt in ›*The Fall of Public Man*‹ (1977) ein Konzept menschlicher Expressivität, das – unausgesprochen – einen gehaltvollen Begriff des Verstehens im Sinne *Wilhelm Diltheys*¹⁰ mit Motiven von *George Herbert Meads* Theorie der Selbstkonstitution¹¹ kombiniert: er bindet das Verstehen des inneren Erlebens und damit die Prägung der individuellen Persönlichkeit an artikulierte, expressive Interaktion. Das heißt, er geht davon aus, daß sich das menschliche Selbstverständnis primär in kommunikativen, nicht notwendigerweise rein sprachlichen Vollzügen ausbildet, in denen sich die Subjekte über ihre innere Wahrnehmung verständigen. Sennett beschreibt die Artikulation der Perspektive der ersten Person Singular als die gezielte Variation konventionalisierter Ausdrucksgestalten mit dem Ziel, füreinander verständlich zu werden.

Er interpretiert die soziale Evolution seit dem 17. Jhd. als einen Prozeß, in dessen Verlauf sich zunächst Privatsphäre und Öffentlichkeit als eigensinnige Sphären der Erfahrung und des Handelns ausdifferenziert hätten, ehe eine Tendenz eingesetzt habe, durch die die spezifischen Interaktionsformen der Öffentlichkeit zunehmend an Bedeutung verloren. In diesem Zusammenhang versucht er zu zeigen, daß eine Abhängigkeit besteht zwischen der Art und Weise, in der Menschen sich als gesellschaftliche Akteure präsentieren und der Möglichkeit, Interessenkonflikte politisch beizulegen. Er vertritt die Auffassung, daß sich unter dem Einfluß des modernen Individualismus Vorstellungen bezüglich der emotionalen Gratifikation, die in öffentlichen Interaktionen erzielt

¹⁰ Vgl. Dilthey GS7, besonders 191-248, vorzügliche Darstellungen von Diltheys Hermeneutik in: Jung 1996 und 2001, 71-91.

¹¹ Vgl. Mead 1934.

werden können, etabliert haben, die mit den Erfordernissen vernünftiger politischer Handlungskoordination unvereinbar sind.

Diese Kritik thematisiert mit veränderten Vorzeichen jenen Zwiespalt zwischen den Ansprüchen desengagierter Vernunft und expressiver Selbstdarstellung wieder, den Charles Taylor in ›*Sources of the Self* (1989)¹² als charakteristisches Merkmal moderner Subjektivität postuliert hat. Mit einem zwischengeschalteten Exkurs soll untersucht werden, inwieweit Sennetts Expressivitätskonzept die Bedingungen aufzeigt, unter denen diese Kluft zwanglos überbrückt werden kann.

Im zweiten Kapitel wird im Rückgriff auf Jürgen Habermas' ›*Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1961) Sennetts Beschreibung der gesellschaftlichen Evolution perspektivisch erweitert: Nicht die sozialpsychologischen Aspekte stehen im Vordergrund von Habermas' Analyse, sondern die Entwicklung und Veränderung politischer Institutionen unter dem Einfluß der sich als politische Kraft etablierenden bürgerlichen Öffentlichkeit. Von einer Diskussion dieses Textes kann also eine klarere Definition des Begriffs der politischen Öffentlichkeit als diejenige Sennetts erwartet werden. Zudem lenkt Habermas den Blick auf den Rationalitätsanspruch, mit dem das ›Publikum rasonierender Privatleute‹ auftritt. Er macht die gesellschaftlichen Antagonismen sichtbar, die den Strukturwandel der Öffentlichkeit vorantreiben und wirft die Frage auf, unter welchen Bedingungen eine rationale Lösung von Handlungskonflikten möglich wäre.

Beide Autoren analysieren also aus sehr unterschiedlichen Perspektiven, wie sich einerseits die Eigenwahrnehmung der gesellschaftlichen Akteure im gesellschaftlichen Evolutionsprozeß verändert und wie im Gegenzug die Artikulation dieser Eigenwahrnehmung die soziale Entwicklung beeinflusst. Während in Sennetts Text die (sozial-)psychologische Bedeutung der expressiven Qualitäten öffentlicher kommunikativer Prozesse für die personale und soziale Integration

¹² Deutsch: ›*Die Quellen des Selbst*‹, zitiert als Taylor 1989/1.

und die Gemeinschaftsbildung im Mittelpunkt steht, entwickelt Habermas ein Modell kritischer politischer Öffentlichkeit, dem eine rudimentäre Theorie kommunikativer Rationalität zugrundeliegt. Wenn diese beiden Ansätze auf den ersten Blick auch sehr unterschiedlich scheinen mögen, so kommen sie doch darin überein, daß sie Störungen der kommunikativen Medien als Ursache zeitgenössischer Sozialpathologien nennen. Im zweiten Teil der Arbeit wird daher untersucht, welcher systematische Zusammenhang zwischen Sennetts Befund bezüglich der Erosion des öffentlichen Expressivitätsvermögens und Habermas' Kritik an der Suspendierung kommunikativer Rationalität besteht.

Hierzu wird im dritten Kapitel zunächst Habermas' ›*Theorie des kommunikativen Handelns*‹ (1981) vorgestellt und die Rolle von Expressivität im Rahmen dieses Konzeptes erörtert. Auf der Grundlage von *William Lyons'* kausal-evaluativer Emotionstheorie wird in einem zweiten Exkurs der sprechakttheoretische Kern der *TkH* durch die Integration eines Modells der expressiven Modalisierung zweiter Ordnung dahingehend modifiziert, daß den performativen Charakteristika des Sprachgebrauchs adäquat Rechnung getragen werden kann. In diesem Zusammenhang soll gezeigt werden, daß in metasprachlichen Diskursen die expressiven Bestandteile sprachlicher Äußerungen vor allem dazu dienen, die Opponenten an das Prinzip diskursiver Verständigung zu binden. Dies erreichen sie dadurch, daß sie sich wechselseitig ihrer entsprechenden kommunikativen Absichten versichern. Auf Diskursniveau bedeutet das, daß die Akteure eine Entschränkung ihrer individuellen Teilnehmerperspektive vornehmen und ihre Beiträgen dementsprechend expressiv modalisieren.

Auf der Grundlage dieser Überlegungen kann im vierten Kapitel gefragt werden, welche Rolle die Artikulation von Sprecherperspektiven im "Kerngeschäft" kommunikativer Rationalität, in praktischen Diskursen nämlich, erfüllt. Zu diesem Zweck wird in einem ersten Schritt das diskursethische Konzept von Habermas mit Blick auf die Bedeutung moralischer Gefühle diskutiert. Hierbei wird deutlich, unter welchen Bedingungen praktische Probleme einer rationalen Lösung zugänglich sind. Weiterhin kann gezeigt werden, daß die Wirkung der

kognitivistischen Reduktionismen, die in der Erörterung des kommunikativen Rationalitätskonzeptes aufgezeigt werden konnten, sich auch auf die Diskursethik erstreckt. Weil Habermas die affektiven Qualitäten diskursiver Praktiken als Teil der expressiven Artikulation der in ihnen engagierten Teilnehmer ausblendet, gelangt er zu einer pessimistischen Bewertung der Bindungskräfte, die prozedural begründete Normen entfalten können.

In einem zweiten Schritt werden die entwicklungspsychologischen und soziologischen Voraussetzungen dargestellt, die nach Habermas Auffassung erfüllt sein müssen, damit eine gesellschaftliche Praxis der diskursiven Handlungskoordination etabliert werden kann. Habermas kommt zu dem Schluß, daß nur durch ›entgegenkommende Lebensformen‹, d. h. durch die Einübung in entsprechende Praktiken eine Bindung der Akteure an prozedural begründete Normen erreicht werden kann.

In der Auseinandersetzung mit Habermas' bikategorialem Gesellschaftsbegriff der *TkH* (›System und Lebenswelt‹) werden die Grenzen einer Moralisierung der sozialen Interaktionszusammenhänge ebenso deutlich, wie die Irreduzibilität einer kommunikativ integrierten, lebensweltlichen Sphäre, in der die funktional strukturierten Gesellschaftsbereiche symbolisch miteinander vermittelt werden. Mit dem Modell der Gesellschaft als System und Lebenswelt steht eine Beschreibung zeitgenössischer Sozialpathologien zur Verfügung, die den Befund des ›*Strukturwandels*‹ systematisch aktualisiert: Die Strukturveränderungen der europäischen Gesellschaften werden nun nicht mehr ausschließlich als Richtungswechsel der öffentlichen Meinungsbildung interpretiert und empirisch mit der Integration der pauperisierten Massen ins Publikum rasonierender Privatleute begründet, sondern entwicklungslogisch als Reaktion auf das Ansteigen der lebensweltlichen Komplexität erklärt. Die ›Kolonialisierung der Lebenswelt‹ erscheint aus dieser Perspektive als Produkt eines gesellschaftlichen Rationalisierungsprozesses, dessen Ziel gerade die Bewahrung der autonomie-sichernden, lebensweltlich-kommunikativen Integrations- und Steuerungsleistungen gewesen ist.

Um das Dilemma aufzulösen, in das der soziale Evolutionsprozeß von System und Lebenswelt geführt hat, entwickelt Habermas in ›*Faktizität und Geltung*‹ (1992) eine Theorie prozeduraler Rechtskonstitution, die er mit einem deliberativen Demokratiekonzept koppelt. Dieses Modell, das im 5. Kapitel diskutiert wird, sieht die Institutionalisierung kommunikativer Rationalität in einem politisch-legislativen Komplex vor, der eine hohe Sensibilität für Problematisierungen in der gesellschaftlichen Peripherie aufweisen soll. Mit dieser Strategie möchte Habermas eine weitgehende Entlastung der gesellschaftlichen Akteure von den »Zumutungen kommunikativer Freiheit« durch das Recht erreichen. Da jedoch die Voraussetzungen, die ein deliberatives Demokratiekonzept an die politische Öffentlichkeit stellt, nicht minder anspruchsvoll sind, als die der Diskursethik an das einzelne Individuum, muß Habermas ein reformiertes Sozialstaatsmodell einführen, dessen Ziel darin bestehen soll, die Staatsbürger für die Teilnahme am politischen Prozeß zu qualifizieren.

Sowohl diese Strategie als auch schon die zuvor in der Diskussion der Diskursethik zitierte Angewiesenheit auf entgegenkommende Lebensformen zielen darauf ab, die von Sennett als Voraussetzung erfolgreicher rationaler Handlungskoordination und Konfliktlösung genannte emotionale Gratifikation möglich zu machen. Während die sozialstaatliche Umverteilung vor allem den Abbau sozialer Macht intendiert, womit die Hoffnung verbunden ist, die gesellschaftlichen Anerkennungsverhältnisse zu symmetrisieren, zielt die Einübung in verständigungsorientierte Praktiken auf deren Integration ins ethische Profil der Individuum: durch die Erfahrung der autonomiesichernden Kraft solcher Prozesse soll eine existentielle Wertschätzung von Seiten der Akteure erreicht werden, die hinreichende Bindungsmomente mobilisieren kann. An diesem Punkt tritt die Doppelfunktion von Expressivität als Medium der Erschließung und Gestaltung von Selbst und Welt und ihre grundlegende Funktion für die Integration und Steuerung moderner Gesellschaften deutlich zutage. Die Möglichkeit, das Zusammenleben in einer posttraditionalen pluralistischen Gesellschaft befriedigend zu gestalten, hängt in nicht unerheblichem Maße

davon ab, inwieweit es den Akteuren gelingt, ihre Handlungskonflikte auf eine Weise zu lösen, die allen Beteiligten das Gefühl vermittelt, ihre individuellen Interessen seien gleichberechtigt zum Zuge gekommen.

Die Hermeneutik des sozialen Selbst erweist sich als eine Theorie des Selbst, die die artikulierte Expressivität als Brückenprinzip zwischen Selbstverständnis und Selbstbestimmung ansiedelt. Durch den verständigungsorientierten Austausch ihrer binnenperspektivischen Evaluationen von Dingen und Sachverhalten knüpfen die Akteure ein Netz ethisch-existentieller Bedeutsamkeiten, mit dessen Hilfe sie den *space of reason* (Sellars) in der geteilten Lebenswelt verankern. Je mehr es ihnen gelingt, ihre individuellen Teilnehmerperspektiven zu entschränken und je glaubhafter sie diese Entschränkung in ihren Redebeiträgen expressiv artikulieren, desto wahrscheinlicher wird ein Grad der Selbstaufklärung, der jene Symmetrie der Anerkennungsverhältnisse als wünschenswert erscheinen läßt, die prozedural gewonnenen Normen dadurch handlungsmotivierende Schubkraft verleiht, daß sie in den Adressaten das *sentiment of rationality* auslöst.

Die vorliegende Studie wird abgeschlossen durch Hinweise auf konvergierende Tendenzen zwischen dem zuvor erarbeiteten Konzept und der pragmatischen bzw. der phänomenologisch-hermeneutischen Tradition. So soll gezeigt werden, welche Anknüpfungspunkte mit *Hans Joas'* Begriff des › kreativen Handelns‹ (in: Joas 1992) und der Theorie der Wertgenese (in: Joas 1997) bestehen. Hierbei geht es vor allem darum, zwei Aspekte herauszustreichen: Zum einen bietet der kreative Handlungsbegriff die Möglichkeit, das Spektrum jener Einflüsse, die die Akteure zur Revision ihrer Handlungsentwürfe benötigen, größtmöglich zu erweitern. Auf diese Weise kann die ebenso kontraintuitive wie kontrafaktische Beschränkung auf sprachlich artikulierte Widerstände, die das kommunikative Handlungsmodell von Jürgen Habermas kennzeichnet, überwunden werden. Die Theorie der Wertgenese bietet sich andererseits als Ergänzung einer › *Hermeneutik des sozialen Selbst*‹ an, weil sie die oben postulierte Notwendigkeit einer existentiell bedeutsamen, werthaften Besetzung

prozeduraler Verfahren der Handlungskoordination und Konfliktlösung auf der Grundlage des oben erwähnten kreativen Handlungsbegriffs überzeugend darstellt.

Im Anschluß an diese Diskussion wird eine Deutung des Daseinskonzept von *Martin Heidegger* aus der Perspektive seiner frühen Lehrtätigkeit (1919-1928) vorgeschlagen, die den verstreuten und marginalisierten Bestimmungen zur Bedeutung sprachlicher Intersubjektivität zur Geltung verhelfen möchte. In diesem Zusammenhang soll die These vertreten werden, daß die weitgehende Ausblendung der intersubjektiven Charakteristika des Daseins in ›*Sein und Zeit*‹ (1927) durch ein gegenüber den Vorlesungen gewandeltes Forschungsinteresse Heideggers und nicht systematisch begründet ist. Vor diesem Hintergrund soll eine Rekonstruktion erprobt werden, die die charakteristischen Limitierungen von ›*Sein und Zeit*‹ überwindet und den Daseinsbegriff in ein Konzept eigentlichen Mitseins überführt.

Die Diskussion des Daseinskonzeptes verfolgt daher ebenfalls zwei Ziele: Zum einen soll Heideggers existenziale Analytik als ein exemplarischer Prozeß der Selbstaufklärung gelesen werden, der aufgrund seiner spezifischen historisch-kulturellen Situierung signifikanten Limitierungen unterliegt und auf diese Weise die in der Auseinandersetzung mit Sennett spezifizierte These von Habermas bestätigt, derzufolge die zentralen Sozialpathologien der Gegenwart ihre Ursache in Einschränkungen und Deformationen kommunikativer Strukturen haben. Andererseits aber soll gezeigt werden, daß die phänomenologisch-hermeneutische Analyse lebensweltlicher Erfahrung, die Heidegger in den Vorlesungen seiner Lehrtätigkeit bis zur Veröffentlichung von ›*Sein und Zeit*‹ vorstellt, einen Zugang zur Selbstproblematik eröffnet, der mit Blick auf die oben diskutierten Fragen als ausgesprochen fruchtbar erscheint.

A. Selbstinszenierung und Handlungskoordination – Öffentlichkeit als Sphäre spezifischer intersubjektiver Verständigungsformen

1. Individuierung und Gemeinschaftsbildung – Sennetts Theorie öffentlicher Expressivität

1.1 Allgemeines

Richard Sennetts ›*The Fall of Public Man*‹ bietet sich als Einstieg in die Diskussion an, weil der Autor in diesem Text eine Ausdruckstheorie entwickelt, die Aspekte der Selbstverständigung und der Selbstbestimmung miteinander verschränkt. Auf dieser Grundlage formuliert Sennett eine Kritik der Verständigungsverhältnisse in den westlichen Industrienationen der Gegenwart. Er präsentiert sie in Form einer umfassenden Kulturkritik, die in Auseinandersetzung mit der alltäglichen Lebenswelt entwickelt wird.¹³ Im Mittelpunkt der Darstellung steht hierbei der historische Strukturwandel von Rollenverständnissen. Das heißt, Sennett interessiert sich besonders für die Veränderungen der individuellen Selbstwahrnehmung und die Art und Weise, in der diese in den verschiedenen Stadien der soziokulturellen Entwicklung die *öffentliche* Kommunikation geprägt hat.

Motiviert wird diese Studie durch die allgegenwärtige Kritik an einer gesellschaftlichen Öffentlichkeit, deren unpersönliche Umgangsformen als unbefriedigend empfunden werden. Sennett hält diese Kritik für ungerechtfertigt. Er vertritt die These, daß die relative Fremdheit der Akteure und die durch sie bedingten Interaktionsformen konstitutive Charakteristika von Öffentlichkeit darstellen, durch die sich spezifische Erfahrungs- und Handlungsmöglichkeiten eröffnen. Die genannte Kritik demaskiere daher nicht ein Defizit sozialer Interaktionsformen, vielmehr offenbare sich im Unbehagen am Fremden eine narzißtische Störung der gesellschaftlichen Akteure¹⁴.

¹³ Sennetts Studie liegt ein sehr weit gespanntes Konzept der Lebenswelt zu Grunde – wobei Sennett selbst den Lebensweltbegriff nicht verwendet: Er analysiert vielmehr alle behandelten Phänomene mit Blick auf ihre lebensweltlichen Aspekte.

¹⁴ Sennett bezeichnet mit diesem Begriff – und hier schließt er vor allem an *Freud* und *Kohut* an – einen Zustand der *Selbstabsorbtion*: »As a character disorder, narcissism is the very opposite of

Um diese Kritik adäquat zu deuten, scheint es sinnvoll, *Axel Honneths* Theorie des ›*Kampfes um Anerkennung*‹¹⁵ einzuführen. Dieser soll als Motivation sozialer Interaktion und damit als die Grundlage gesellschaftlicher Entwicklung verstanden werden. Wenn vor diesem Hintergrund das Empfinden mangelnder Befriedigung in öffentlichen Handlungskontexten als ein Zeichen dafür interpretiert werden kann, daß Menschen in ihnen nicht die Anerkennung erfahren, die sie erwarten, so wäre dies, Honneth zufolge, ein Verweis auf eine schlichtungsbedürftige soziale Konfliktsituation. Sennetts Kritik an dem oben zitierten zeitgenössischen Unbehagen in der Öffentlichkeit bestreitet nun keinesfalls das Vorhandensein gesellschaftlicher Widersprüche. Sie zielt vielmehr darauf, den modernen Individualismus als Ursache einer Umorientierung jener Anerkennungsbedürfnisse zu benennen, die Menschen glauben, in der Öffentlichkeit befriedigen zu können. Hierdurch werden Anerkennungsbedürfnisse an die Öffentlichkeit herangetragen, die in ihr schlechterdings nicht zu befriedigen sind, wenn sie ihrer eigentlichen Funktion, der Schlichtung gesellschaftlicher Probleme, gerecht werden soll, daß aber – und dies ist die eigentliche Pointe seines Konzeptes – durch die Besinnung auf die ursprünglichen Aufgaben öffentlicher Interaktion jene Strukturen intersubjektiver Anerkennung hergestellt

self-love. Self-absorption does not produce gratification, it produces injury to the self; erasing the line between self and other means that nothing new, nothing "other", ever enters the self; it is devoured and transformed until one thinks one can see oneself in the other – and then it becomes meaningless. This is why the clinical profile of narcissism is not of a state of activity, but of a state of being. There are erased the demarcations, limits and forms of time as well as relationship. The narcissist is not hungry for experiences, he is hungry for Experience.» (324 f.) – Charles Taylor (Taylor 1989/1) illustriert den grundlegenden Konflikt einer auf die Artikulation starker Werte angewiesenen neuzeitlichen Subjektivität, angesichts schwindender Ressourcen tradierter Werte, mit dem von Psychanalytikern festgestellten grundlegenden Wechsel der Psychopathologien in der jüngsten Vergangenheit (er verweist in diesem Zusammenhang auf die einschlägigen Texte von C. Lasch (Lasch 1979) und J. Malcolm (Malcom 1981)). Taylor (a. a. O., 42 f.) beschreibt Narzißmus als »Ichverlust«, ein Gefühl der Leere, Fadheit, Vergeblichkeit, Zwecklosigkeit oder Verlust der Selbstachtung« (43) äußert und sich in »extremen Fällen von sogenannter »narzißtischer Persönlichkeitsstörung«, die die Form völliger Ungewißheit hinsichtlich der eigenen Person und der eigenen Wertvorstellungen annehmen« (56), bis zum Verlust der Kontrolle über den eigenen Standpunkt im physikalischen Raum steigern kann. Im Gegensatz zu Sennett versteht Taylor diese Psychopathologie aber nicht als Folge einer einseitigen Fokussierung der Akteure auf ihre expressiven Bedürfnisse. Er vertritt vielmehr die Auffassung daß sie durch die Kollision dieser Bedürfnisse mit dem Anspruch, eine desengagierte Haltung einzunehmen, hervorgerufen wird. – Zum Verhältnis von Sennett und Taylor vgl. unten S. 55.

¹⁵ Vgl. Honneth 1992.

werden können, die als gesellschaftlicher Rahmen der privaten Primärbeziehungen unverzichtbar sind.

Um seine These zu belegen, versucht Sennett nachzuweisen, daß die Fremdheit der Akteure eine spezifische Form der Expressivität ermöglicht und auch erfordert, die in bezug auf die Integration pluralistischer Gesellschaften und die Möglichkeit, Handlungskonflikte in ihnen problemorientiert beizulegen, unverzichtbar ist. Sennett möchte zeigen, daß sie die Grundlage dafür ist, daß das Zusammenleben in kulturell und ethnisch heterogenen sozialen Gruppen nicht nur zuerst möglich wird, sondern auch als befriedigend erfahren werden kann.¹⁶

Zu diesem Zweck skizziert er den Evolutionsprozeß der westlichen Gesellschaften mit Blick auf jene Veränderungen, denen die menschliche Expressivität seit dem Beginn der frühen Neuzeit unterworfen war und macht Verbindungslinien zwischen der Entstehung des individualistischen Bewußtseins und der Genese demokratischer Gesellschaftsstrukturen sichtbar, die auf ein wechselseitiges Abhängigkeitsverhältnis zwischen Prozessen der Selbstverständigung und Prozessen der Handlungskoordination hinweisen.

Sennett vertritt die These, daß expressive Akte eine tragende Rolle in vielfältigen Verständigungsprozessen spielen, so z. B. in Hinsicht auf die Ausprägung der individuellen Persönlichkeitsstrukturen, aber auch bezüglich der intersubjektiven Formulierung von Situationsdeutungen und Handlungsregeln. Das heißt, er geht davon aus, daß die Eigenwahrnehmung primär in kommunikativen Akten der Selbstdarstellung geprägt wird. Er versteht Expressivität als einen

¹⁶ *Fink-Eitel* versteht diesen Sachverhalt als Inkompatibilität der kommunikativen Praktiken von Privatsphäre und Öffentlichkeit: »Die öffentliche Sprache ist in ihrer notwendigen Allgemeinheit immer auch *zu* allgemein für das individuelle Ausdrucksbedürfnis einzigartiger Subjekte.« Er kritisiert das kommunitaristische Gemeinschaftskonzept, weil es den intersubjektiven Kern von Gemeinschaft negiert und dadurch die ebenso fundamentale wie notwendige Differenz zwischen dem Individuum und seiner Gemeinschaft verschleift. Die Anerkennung dieses Sachverhaltes würde aber bedeuten: »[...] intersubjektive Anerkennung des Anderen *als* Anderen, dessen Einzigartigkeit immer auch ein Moment unauflöslicher Fremdheit enthält. Diese *Inter*-Subjektivität kann nicht auf die *Über*-Subjektivität vertrauter, kultureller Wertzusammenhänge reduziert werden, deren transzendente Bedeutung darin besteht, individuelle *Selbst*verständigung zu ermöglichen.« (Fink-Eitel 1993, 312)

sozialen Prozeß, in dem sich das durchschnittliche Alltagsverständnis von Subjektivität gleichermaßen formt und darstellt. Dieses Alltagsverständnis, d. h. der lebensweltliche Durchschnittscharakter expressiver Selbstdarstellung bzw. -verständigung bildet die Folie, auf der diskursive Prozesse der Handlungskoordination und Konfliktlösung geführt werden: Die Weise, in der kommunikative Akte auf die innere Erfahrung des Individuums bezogen sind (d. h. die artikulierte Sozial- und Welterfahrung des erlebenden Subjektes), zeigt an, mit welcher Verständigungsabsicht die Akteure einander begegnen. Der Artikulationsmodus der Sprecherperspektive ist daher ein Index für die spezifischen Verständigungsstrukturen einer Kommunikationsgemeinschaft. Diese Verständigungsstrukturen sind charakteristisch für die Art und Weise, in der versucht wird, Handlungskonflikte zu schlichten und damit für das soziokulturelle Evolutionsniveau dieser Gemeinschaft.

Auf der Grundlage dieses Konzeptes zieht Sennett den Schluß, daß mit dem modernen Individualismus ein Verständnis expressiver Selbstdarstellung verbunden ist, das die Leistungsfähigkeit sowohl der persönlichkeitsbildenden Verständigungsprozesse als auch der kommunikativen Medien für die soziale Integration und Handlungskoordination einschränkt. Er konstatiert eine Diskrepanz zwischen den verfügbaren kommunikativen Ressourcen und den Anforderungen, die Prozesse der Identitätsfindung und der Interessenmediation in pluralistischen, posttraditionalen Gemeinschaften an diese stellen.

Als Ursache hierfür sieht Sennett, daß im Zuge der Evolution des modernen Individualismus die individuelle Persönlichkeit zu einer dominanten Kategorie kommunikativer Interaktion geworden ist. Darunter versteht er eine thematische und geltungstheoretische Bindung kommunikativer Akte an die Teilnehmersubjekte. Dieser liege eine einseitige Fokussierung der Eigenwahrnehmung auf die spontanen Aspekte emotionaler Reaktionen zugrunde. Die Folge hiervon sei eine Fehlbewertung des expressiven Charakters kommunikativer Akte, die nicht nur die Artikulation von Emotionen betrifft, sondern auch auf andere Äußerungen ausgedehnt wird. So werden kommunikative Interaktionen von

den Teilnehmern immer auch als Prozeß der Selbstdarstellung und -erkundung wahrgenommen. Dieses Expressivitätsverständnis verbindet sich im modernen Individualismus mit der Überzeugung, daß ein authentisches Profil der individuellen Persönlichkeit nur gewonnen werden kann, wenn die Erforschung der inneren Topographie von äußeren Einflüssen freigehalten wird und damit den Charakter kommunikativer Prozesse in weiten Teilen prägt. Aus der Teilnehmerperspektive bemißt sich der Erfolg expressiver Interaktion daran, ob sie einen produktiven Beitrag im Prozeß der Selbstfindung darstellen und inwiefern sie geeignet sind, persönliche Nähe zwischen den Akteuren herzustellen. Durch die derart veränderten Ansprüche, die die Menschen an expressiv gehaltvolle Kommunikation stellen, wird eine Entwicklung in Gang gesetzt, die Sennett als die Usurpation der Öffentlichkeit durch Ausdrucks- und Verhaltensweisen interpretiert, die ursprünglich in der Privatsphäre beheimatet waren.

1.2 Sennetts Zeitdiagnostik: Individualismus als Faktor des gesellschaftlichen Strukturwandels

Die mit der Entwicklung des individualistischen Bewußtseins verbundene Wahrnehmungsveränderung zeitigt besonders in bezug auf die spezifisch öffentlichen Kommunikationsprozesse weitreichende Folgen. Der Grund hierfür liegt darin, daß durch sie eine Differenz entsteht, zwischen der emotionalen Gratifikation, die die Teilnehmer von gelingender öffentlicher Interaktion erwarten und dem Befriedigungspotential, das ihr *per definitionem* innewohnt.

Sennett charakterisiert die Öffentlichkeit als jene gesellschaftliche Sphäre, in der Menschen sich zunächst und zumeist als Fremde begegnen.¹⁷ Diese relative Fremdheit der Akteure wiederum ist ein konstitutives Moment öffentlicher Interaktion: Sie ermöglicht Handlungs- und Erfahrungsweisen, die aufgrund ihres spezifischen expressiven Gehaltes für die sozialen Integrations- und

¹⁷ Vgl. hierzu Sennett 1977, 3. Kapitel., besonders 48 f. zur Doppelbedeutung des ›Fremden‹ als ›unknown‹ bzw. ›alien‹ und als ›outsider‹.

Koordinationsprozesse unverzichtbar sind. Sennett versteht die Fremdheit der Akteure als wichtiges Antriebsmoment gesellschaftlicher Dynamik und als notwendige Voraussetzung einer gerechten Lösung sozialer Konflikte¹⁸, daher hält er es für kontraproduktiv, diese Fremdheit beseitigen zu wollen. Unter den Bedingungen einer beschleunigten Globalisierung und der fortschreitenden soziokulturellen Ausdifferenzierung der Gesellschaften ist der Wunsch nach einer effektiven Komplexitätsreduzierung darüberhinaus auch unrealistisch.

Unter dem Einfluß des individualistischen Selbstbewußtseins haben sich die Erwartungen der Akteure gewandelt. Deshalb wird diese unpersönliche Art des Umgangs in zunehmendem Maße als unbefriedigend empfunden. In dieser Unzufriedenheit erblickt Sennett das Motiv einer Kompensationsbewegung, die auf die Erzeugung persönlicher Nähe auch in der Öffentlichkeit gerichtet ist. Unter ihrem Einfluß wandelt sich die Rolle des Menschen in der Öffentlichkeit: Der *citoyen* wird verdrängt und durch den *homme* ersetzt. Der öffentliche ›Kampf um Anerkennung‹ findet nunmehr unter veränderten Voraussetzungen statt: Neben den Bedürfnissen nach kognitiver Achtung im Rechtsverhältnis und sozialer Wertschätzung aufgrund der Leistungen für die Gemeinschaft, die das Individuum durch seine Fähigkeiten im Rahmen der von ihm ausgefüllten sozialen Rolle erbringen kann, tritt zunehmend das Streben nach der Anerkennung persönlicher Eigenschaften. Diese Erweiterung des Spektrums der Anerkennungsbedürfnisse, die die Akteure im öffentlichen Miteinander befriedigen wollen, beeinflusst die Leistungsfähigkeit der gesellschaftlichen Steuerungs- und Koordinationsmedien. In dem Maße, in dem das Streben nach sozialer Wertschätzung unter den Einfluß des Bedürfnisses nach emotionaler Zuwendung gerät, sinkt die Wahrscheinlichkeit, daß die Ursachen sozialer Konflikte adäquat lokalisiert und behoben werden.

Dieser Prozeß beginnt schon in der Mitte des 18. Jahrhunderts.¹⁹ Er setzt damit ein, daß die bis dahin übliche, strikte Trennung von Privatsphäre und

¹⁸ Vgl. Sennett 1998, 8. Kapitel, besonders 142 ff.

¹⁹ Vgl. Sennett 1977, 5. Kapitel, besonders 99-106.

Öffentlichkeit durchbrochen wird und politische Akteure erstmals als individuelle Persönlichkeiten die von ihnen vertretenen Ansichten und Ideale repräsentieren.²⁰

Das Eindringen des Individuums in die Öffentlichkeit verändert nicht nur die Eigenwahrnehmung der gesellschaftlichen Akteure sondern auch die Art und Weise, in der sich diese in der Öffentlichkeit artikulieren. Als Folgen dieses Wandels benennt Sennett einerseits eine weitgehende Reduktion öffentlich ausagierter Emotionalität, deren Ursache darin liegt, daß mit der Überzeugung, in expressiven Akten offenbare sich die individuelle Persönlichkeit, auch die Angst vor unwillkürlicher Selbstenthüllung verbunden war. Auf diese Weise sei im 19. Jhd. ein asymmetrisches Verhältnis zwischen einigen wenigen auch emotional expressiven Akteuren und einem großen passiven Publikum entstanden.²¹ Diese Differenzierung hat nicht nur in bezug auf die emotionale Expressivität, d. h. mit Blick auf die individuelle Selbstdarstellung in der Öffentlichkeit große Bedeutung, sie prägt auch die politische Kultur in entscheidender Weise: Der Rückzug eines großen Teils der Bevölkerung auf eine Beobachterposition ist ein wesentlicher Bestandteil des charakteristischen staatsbürgerlichen Privatismus der modernen Demokratien. Anstatt zu versuchen, soziale

²⁰ Sennett verweist in diesem Zusammenhang exemplarisch auf *John Wilkes* (1727-1797), dessen politischer Erfolg nicht zuletzt darauf gegründet war, daß er die abstrakte Vorstellung persönlicher Freiheit durch seinen Lebenswandel mit einem greifbaren Gehalt füllte (Sennett 1977, 99-106).

²¹ Vgl. Sennett 1977, 9. Kapitel; öffentliche Emotionalität wird das "Privileg" bestimmter Personengruppen (Künstler, Politiker), während der überwiegende Teil der Bevölkerung sich spontaner emotionaler Reaktionen in der Öffentlichkeit enthält. Sennett spricht in diesem Zusammenhang auch von einer Verkümmerng der Urteilskraft: Wenn Emotionen nicht mehr kommuniziert werden können, weil sie als genuiner Ausdruck einer einzelnen Persönlichkeit verstanden werden, geht auch das Gespür für die Angemessenheit einer emotionalen Reaktion verloren. (Im Kontext ästhetischer Erfahrung verweist Sennett auf die Entstehung der professionalisierten Kritik; vgl. Sennett 1977, 209) Dieser Unsicherheit bezüglich der eigenen Gefühle korrespondiert eine Achtung jenen gegenüber, die keine Scheu kennen, in öffentlichen Kontexten emotional expressiv zu handeln. Öffentlich ausagierte Emotionalität wird zum Zeichen »starker Persönlichkeit« und damit zu einem Faktor der Machtausübung. (vgl. hierzu 196: Sennett konstatiert im 19. Jhd. eine Entwicklung, durch die es akzeptabel wurde, die Glaubwürdigkeit eines Politikers nach dem gleichen Kriterium zu bewerten, wie die eines Schauspielers, nämlich anhand der Fähigkeit eine bzw. ihre Persönlichkeit überzeugend zu präsentieren: »The public personality does dominate the silent spectators in a brute sense – they no longer "point" or "settle" him.«)

Konflikte zu lösen, ist man bemüht, sich diesen durch die regionale Konzentration homogener Sozialgruppen zu entziehen.

Die zweite wichtige Tendenz neben dem Rückzug in die Privatsphäre ist in diesem Zusammenhang die Transformation von politischen in psychologische Kategorien. Sie bewirkt, daß die gesellschaftlichen Akteure ihre soziale Funktion und die daraus resultierende Interessenlage nicht als soziale Rolle verstehen, sondern als Ausdruck gruppenspezifischer, kollektiver Persönlichkeitsmerkmale. In dem Maße aber, in dem sich solche Vorstellungen kollektiver Persönlichkeit als soziales Integrationsprinzip bzw. -kriterium etablieren, wächst die Gefahr der segmentären Ausdifferenzierung einer Gesellschaft. Eine weitere Folge des skizzierten Wechsels besteht darin, daß soziale Konflikte, d. h. Konflikte, die aus den widerstreitenden Interessen unterschiedlicher sozialer Gruppen resultieren, nicht als solche wahrgenommen werden, sondern als Probleme, die durch das Aufeinandertreffen miteinander inkompatibler Persönlichkeiten entstehen.

Aufgrund dieser Wahrnehmung berühren (politische) Prozesse der Interessenmediation gegenwärtig immer auch die Quellen der individuellen Identität. Dadurch wird eine problemorientierte Vermittlung zwischen den konfligierenden Parteien erschwert. Dem korrespondiert die Tatsache, daß die Aufmerksamkeit der Wahlbevölkerung sich auf die Persönlichkeit der politischen Akteure richtet, wobei die Frage nach deren Kompetenz gegenüber der Frage nach ihrer Persönlichkeit in den Hintergrund tritt.

Unter dem Einfluß der genannten Tendenzen (Privatismus und Fokussierung auf die Persönlichkeit politischer Akteure) wandelt sich der Charakter politischer Prozesse. In dem Maß, in dem sich die öffentliche Wahrnehmung auf die persönlichen Eigenschaften des politischen Personals fixiert, wird dieses dazu verleitet, seine Aufgabe unter dem Aspekt der Selbstdarstellung zu betreiben. Die Qualifizierung für eine weitere Machtausübung ist unter diesen Voraussetzungen nicht ein Nebenprodukt der erfolgreichen Vertretung von

Bürgerinteressen, sondern ein zentrales Motiv politischer Tätigkeit. Ohne kritische Bewährungsinstanz verliert der politische Prozeß somit sein eigentliches Ziel aus den Augen. An die Stelle dialogischer Auseinandersetzung zwischen dem administrativ-legislativen System und seiner sozialen Peripherie tritt ein einseitiger Vermittlungsprozeß, dessen Zweck die Positionierung der politischen Akteure in der Gunst des Wählerpublikums ist.

Natürlich betrifft die derart veränderte Eigenwahrnehmung nicht nur das öffentliche Handeln der Menschen und die politischen Prozesse im engeren Sinne. Sie läßt nach Sennetts Auffassung ganz allgemein die expressive Interaktion zwischen den Individuen ins Leere laufen. Zwar gewinne durch die Wendung auf das innere Erleben dessen Artikulation an Bedeutung. Da jedoch aus dem Zugangsprivileg die Inkommensurabilität der individuellen Erfahrung abgeleitet werde, sei eine verständnisbildende Kontextualisierung der individuellen Binnenwahrnehmungen nicht herzustellen. Trotz eines erhöhten Einsatzes kommunikativer Ressourcen erreiche solch eine private Selbsterforschung daher nicht ihr Ziel: Weil ihr jedes Erlebnis nur als Mittel der Selbsterkenntnis gilt, verschwimmt die Grenze zwischen Selbst und Welt zunehmend; jeder Gegenstand wird primär als Spiegel der eigenen Persönlichkeit wahrgenommen. Auf diese Weise gerät die expressive Selbstverständigung zu einem Prozeß der Selbstabsorbtion. Die Plausibilität dieses Befundes wird durch die zeitgenössische Dominanz narzißtischer Persönlichkeitsstörungen in der psychologischen bzw. psychotherapeutischen Praxis eindrucksvoll belegt.

Diese zunächst nur grob skizzierte Position wird in ›*The Fall of Public Man*‹ im Zusammenhang einer Kritik am subjektivistischen Expressivismus der 1960/70er Jahre entwickelt.²² Aus diesem Grund ist die Untersuchung stark durch zeitdiagnostische Motive beeinflusst, die aus der heutigen Perspektive z. T. nicht mehr überzeugen können. Zwar läßt der kritische Impetus von Sennetts

²² Der subjektivistische Expressivismus (z. B. Bellah et al. 1985) wird hier nur beispielgebend genannt, für die verschiedenen Spielarten des romantisierenden Gemeinplatzes, daß der Mensch nur als Naturwesen authentische Gefühle habe, die durch die soziale Prägung korrumpiert werden. Vgl. auch Sennett 1977, 73.

Analysen keinen Zweifel daran aufkommen, daß der von ihm skizzierten Verfallsgeschichte öffentlicher Expressivität ein präzise Vorstellung gelingender expressiver Interaktion zugrunde liegt. Da Sennett seine Untersuchung jedoch primär als historische Studie begreift, vermeidet er es, ein normativ gehaltvolles Konzept expressiver Interaktion explizit zu formulieren.

Die Hauptlast des ersten Kapitels dieser Arbeit besteht folglich darin, den systematischen Gehalt von Sennetts Expressivitätstheorie herauszupräparieren und die Plausibilität seiner politischen Analysen zu überprüfen. Weil Sennett einen ausgeprägt narrativen Stil pflegt, kann dies zumeist nur rekonstruktiv geschehen. Dieses Vorgehen verleitet mitunter dazu, die Diskussion von der ursprünglichen Intention des Autors abzukoppeln. Berücksichtigt man jedoch, daß diese Arbeit nicht durch ein textexegetisches Interesse motiviert ist, sondern eine systematische Fragestellung verfolgt, so mag dies zu entschuldigen sein, insofern die Darstellung nicht grob sinnentstellend ist.

Unter der Prämisse, daß die verschiedenen Stadien dieses Strukturwandels nicht nur historische Manifestationen menschlicher Expressivität darstellen, die im Verlauf der soziokulturellen Evolution konsekutiv als prägnanzbildende Ausdrucksgestalten historischer Gestalten des Selbstbewußtseins hervortreten, sondern außerdem als überzeitlich verfügbare Artikulationsmodi verstanden werden können, die das breite Spektrum möglicher Expressivität repräsentieren, scheint es aussichtsreich, die verschiedenen Expressivitätstypen als Indikatoren spezifischer Verständigungsstrukturen zu interpretieren bzw. mit diesen zu korrelieren. Unabhängig vom Aspekt der historischen Prozessualität wäre ›*The Fall of Public Man*‹ unter diesen Voraussetzungen als ein theoretischer Entwurf zu lesen, der die Abhängigkeit beschreibt, die besteht zwischen Typen der Selbst- und Weltwahrnehmung, der mit ihnen verbundenen Artikulationsformen erstpersonaler Wahrnehmungen und der Bedeutung, die diese in Verständigungsprozessen hat. Aus dieser Perspektive dienen die historischen Szenarien lediglich der Exemplifikation jener spezifischen Konstellationen der drei genannten Faktoren (Selbstwahrnehmung, Artikulation der Binnenperspektive,

Verständigungsmodus), durch die ein kommunikativer Zusammenhang charakterisiert wird. Wenn sich die eben angedeutete Korrelation als stichhaltig erweist, so scheint es naheliegend zu behaupten, daß die verschiedenen Ebenen und Ziele kommunikativer Interaktion je spezifische Formen von Expressivität fordern, damit das Verständigungsziel erreicht werden kann.

Sennetts Untersuchung ist von systematischem Interesse, weil sie einerseits, darauf war oben (S. 11) schon hingewiesen worden, die intersubjektiven Quellen menschlichen Selbstverständnisses im Rahmen eines dreistelligen Begriffs des Verstehens im Sinne Wilhelm Diltheys darstellt und andererseits die Möglichkeit, Konflikte problemorientiert zu lösen von solchen Persönlichkeitsstrukturen abhängig macht, die es den Akteuren erlauben, ihre Sprecherperspektiven in einem Maß zu dezentrieren bzw. zu entschränken, das dem Verständigungsziel und der Kommunikationssituation angemessen ist. In beiden Fällen geht es darum, die Sprecherperspektive durch den Artikulationsakt kommunikativ aufzuschließen. Ist es einerseits notwendig, daß die Akteure die Fähigkeit erwerben, ihre inneren Erlebnisse im Rückgriff auf die gemeinsame Lebenswelt und die in ihr gespeicherten Wahrnehmungsweisen adäquat zu deuten, so müssen sie andererseits lernen, einander in der Öffentlichkeit als Agenten objektiver Interessen gegenüberzutreten und hierdurch eine Mediationsbasis zu gewinnen, die von den individuell unterschiedlichen Lebensformen und -entwürfen entkoppelt ist.

Die Stärke dieser Konzeption liegt darin, daß sie den Zusammenhang zwischen Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung auf der Ebene der Artikulation innerer Erlebnisse intuitiv überzeugend darstellt. Von besonderer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang der Hinweis auf die expressiven Charakteristika gerade jener Kommunikationsprozesse, die aus dem Blickwinkel des subjektivistischen Expressivismus als unbefriedigend gelten, weil sie sich durch Unpersönlichkeit auszeichnen. Hier gibt Sennett wichtige Hinweise darauf, daß das Spektrum expressiver Möglichkeiten wesentlich breiter ist, als vom zeitgenössischen Alltagsverständnis wahrgenommen wird und daß die Interaktion ›*at a distance*

*from the self*²³ originäre Erfahrungs- und Handlungsmöglichkeiten eröffnet, die besonders in bezug auf die politischen Gestaltungsmöglichkeiten gesellschaftlicher Verhältnisse von großer Bedeutung sind.

Die größte Schwäche von Sennetts Modell besteht hingegen darin, daß es aufgrund seiner intensiven thematischen Konzentration als Beschreibung kommunikativer Strukturen im Ganzen ebenso unterkomplex ist, wie hinsichtlich der Darstellung der sozialen und politischen Evolution der europäischen Gesellschaften. Sein analytisches Potential läßt sich daher erst im Kontext avancierter Einzelstudien ganz realisieren. Es wird die Aufgabe des zweiten Kapitels dieser Arbeit sein, dies im Rückgriff auf Habermas' diskurstheoretische Modelle zu versuchen. Um die hierfür notwendige Basis zu gewinnen, sollen im Folgenden die zentralen Motive von Sennetts Untersuchung diskutiert werden.

1.3 ›Man as actor‹: Expressive Selbstdarstellung als Mittel der Selbst- und Welterkenntnis

Sennett analysiert in ›*The Fall of Public Man*‹, in welcher Weise sich die Rolle von Expressivität seit dem Beginn der frühen Neuzeit verändert hat. Sein Interesse gilt vor allem der Bedeutung expressiver Akte in der binnenperspektivischen Wahrnehmung der expressiv handelnden Menschen selbst. Das heißt, er möchte das zeitgenössische Alltagsverständnis von Expressivität in den Zusammenhang des historischen Evolutionsprozesses der westlichen Industrienationen einordnen und damit einerseits geltungstheoretisch relativieren. Andererseits jedoch geht es ihm darum, durch diese Kontextualisierung Abhängigkeiten darzustellen, die er zwischen der Eigenwahrnehmung der Akteure, ihrer expressiven Artikulation und deren Rolle in sozialen und vor allem politischen Prozessen der Interessenmediation beobachtet. Im Hintergrund steht hierbei stets die Frage nach den Ursachen jener sozialpathologischen Phänomene, auf die sich Sennetts Narzißmuthese beruft.

²³ Sennett 1977, 87.

Da Sennett die Geschichte menschlicher Expressivität als einen Prozeß der Verengung des verfügbaren Spektrums expressiver Mittel interpretiert, dient die historische Analyse nicht zuletzt dazu, die Wahrnehmung für jene Aspekte expressiver Interaktion zu schärfen, die vom individualistischen Selbstbewußtsein verdrängt oder unterdrückt werden. Zu diesem Zweck entfaltet er materialreiche *Tableaus*, in denen die vielfältigen Formen von Expressivität in der urbanen und der höfischen Kultur des 18. Jhd. vorgeführt werden und stellt das Selbstverhältnis von Kindern in Spielsituationen dar.

Auf der Basis dieser Studien entwickelt Sennett ein dramaturgisches Handlungskonzept, das, in Verbindung mit einem sozial-kognitiven Emotionsbegriff, den Kern seiner Expressivitätstheorie bildet. Dieses Handlungskonzept ist mit einem Modell sozialer Rollenübernahme verschränkt, das den öffentlichen Auftritt nach dem Muster schauspielerischer Darstellung beschreibt. Im Zentrum dieser Konzeption steht die Unterscheidung zwischen der *Präsentation* und der *Repräsentation* von Emotionen: »The differences between presentation and representation of feeling are not between the expressive and the inexpressive, per se. They are rather between the kind of emotional transaction in which people can call upon the powers of a particular art and emotional transactions in which they cannot. The work of presenting emotion is akin to the work an actor does; it is making manifest to another a feeling tone or state which will have a meaning once it is given a shape. Because this feeling has a conventionalized form, it can be repeatedly expressed; [...].«²⁴

In Auseinandersetzung mit dem klassischen Bild des *theatrum mundi*²⁵ möchte Sennett zeigen, wie im *ancien régime*²⁶ durch das Aufeinandertreffen von starken Ausdrucks- und Verhaltenskonventionen und einer spezifischen, einstellungsmäßigen Distanziertheit gegenüber der eigenen Person und ihren Äußerungen²⁷ im

²⁴ Sennett 1977, 314.

²⁵ Vgl. Sennett 1977, 6. Kapitel.

²⁶ Sennett orientiert sich mit seiner Verwendung des Terminus ›*ancien régime*‹ an Tocqueville. Er bezeichnet hiermit die Spätphase des Feudalismus im 18. Jahrhundert. Vgl. Sennett 1977, 47.

²⁷ Vgl. Sennett 1977, 4. Kapitel.

öffentlichen Bereich Formen expressiver Interaktion möglich wurden, die nicht nur aufgrund ihrer Intensität und Outriertheit aus der heutigen Perspektive frappieren, sondern auch einen wesentlichen Beitrag zur Entstehung demokratischer Strukturen leisteten, insofern sie die Konstituierung einer kritischen Öffentlichkeit förderten.

Sennett beobachtet in den spätf feudalen Gesellschaften des 18. Jhd. eine strenge Trennung von Privatsphäre und Öffentlichkeit. Diese schlägt sich in einer signifikanten Differenzierung der Bedeutung nieder, die expressive Akte im jeweiligen Kontext zugeschrieben bekommen. Während die Privatsphäre als der Bereich gilt, in dem Menschen als Naturwesen interagieren, wird die Öffentlichkeit als eine Sphäre gedeutet, in der menschliches Handeln sich an kulturellen Normen orientiert. Diese Unterscheidung ist für die Bewertung emotionaler Ausdrücke von großer Bedeutung: gerade die stark konventionalisierte Äußerung von Emotionen in der Öffentlichkeit, wurde im *ancien régime* als expressiv wahrgenommen. Die emotionalen Äußerungen im privaten Bereich hingegen erschienen als unwillkürliche, naturnotwendige Reaktionen ohne signifikante Ausdrucksqualität. Sennett erklärt diese binnenperspektivische Wahrnehmung der eigenen Expressivität damit, daß in diesem Stadium der soziokulturellen Evolution das Private noch nicht mit dem Individuellen gleichgesetzt wurde.²⁸ Der Fokus der Eigenwahrnehmung lag im privaten Bereich auf der *conditio humana*, d. h. auf den Motivationen, die für den Mensch als Exemplar der Gattung typisch sind.²⁹ Mit dem Eintritt in die Öffentlichkeit verlagerte sich der Schwerpunkt der Selbstdeutung. Die trieb- und reflexhaften Reaktionen des Naturwesens traten in den Hintergrund, während das Kulturwesen sich dadurch individuierte, daß es eine soziale Rolle übernahm. Natürlich dürfen diese Selbstbeschreibungen nicht *at face value* genommen werden, weil expressive Akte, unabhängig davon in welchem sozialen Kontext sie vollzogen

²⁸ Vgl. Sennett 1977, 89.

²⁹ Die theoretische Grundlage dieses Verständnisses ist die Sympathienlehre gewesen, deren Kernaussage in diesem Zusammenhang darin besteht, daß die Interaktionen im privaten Bereich durch gattungsspezifische Interessen motiviert werden, und nicht durch persönliche Präferenzen der Individuen. Vgl. Sennett 1977, 96.

werden, immer durch natürliche *und* kulturelle Einflüsse geprägt sind. Dennoch ist Sennetts Darstellung dieser historischen Selbstwahrnehmung wichtig für eine Theorie der Rolle von Expressivität in kommunikativen Prozessen. Ihr instruktiver Kern besteht darin, einen ersten Hinweis darauf zu geben, welche spezifischen kommunikativen Potentiale durch die skizzierte Selbst- und Weltperspektive eröffnet werden.

Die Basis des sozialen Rollenverhaltens im *ancien régime* besteht Sennett zufolge in einem Verhältnis zum eigenen Körper und zu den sprachlichen Äußerungen, das sich von unserer heutigen Auffassung signifikant unterscheidet.³⁰ So interpretiert er die aus heutiger Sicht geradezu grotesk anmutende Ausstaffierung des eigenen Körpers in der Öffentlichkeit als ein Zeichen dafür, daß die leibliche Gestalt nicht als solche expressive Qualitäten zugeschrieben bekam, sondern diese erst durch die Applikation von Kleidung, Perücken und Schminke, durch die sie ästhetisch nahezu vollkommen neutralisiert wurde, gewann. Er ist der Ansicht, die Differenz zwischen der einfachen, körpergerechten Kleidung für den privaten Bereich und der üppig dekorierten und zumeist unpraktischen, in Hinblick auf den sozialen Status der Träger jedoch vielfältig differenzierten Kostümierung für den öffentlichen Auftritt sei ein Zeichen dafür, daß die expressive Darstellung der eigenen Person in der Öffentlichkeit vor allem als strukturbildendes Mittel genutzt wurde: Die öffentliche Stilisierung des Körpers diene nach dieser Auffassung also weniger der Darstellung der individuellen Persönlichkeit im modernen Sinne, als vielmehr der Gestaltung der sozialen Rolle des Individuums.

Eine ähnliche Struktur diagnostiziert Sennett in bezug auf die sprachlich-performative Expressivität im öffentlichen Raum. Hier habe die strenge Konventionalisierung der Umgangsformen einen Rahmen gebildet und die Mittel für expressive Interaktionen bereitgestellt, die aufgrund ihrer Offenheit und Intensität aus der heutigen Perspektive befremdend wirken. Expressive Äußerungen und Verhaltensweisen in der Öffentlichkeit hatten vor diesem Hintergrund

³⁰ Vgl. Sennett 1977, 65-87.

Zeichen- nicht Symbolcharakter. Sie wurden daher nicht als Repräsentationen der Akteurpersönlichkeit empfunden, sondern als Bestandteile einer sozialen Rolle, die dem expressiv Handelnden aufgrund seiner gesellschaftlichen Stellung und Funktion zukam. Die Rede vom ›*theatrum mundi*‹ behauptet also strukturelle Parallelen zwischen dem Auftritt im öffentlichen Raum und dem auf einer Theaterbühne.³¹ Diese Parallelen bestehen vor allem in der Art und Weise, in der die Akteure in beiden Handlungskontexten durch expressive Akte Glaubwürdigkeit erzeugen und ihre sozialen Verhältnisse und Bindungen stabilisieren.

Die Gleichsetzung von öffentlicher Interaktion und Schauspielerei scheint auf den ersten Blick die modernen Ressentiments gegenüber der spätfudalen Gesellschaft und ihren konventionalisierten Verhaltensweisen, Handlungsmustern und Ausdrucksformen zu bestätigen: Sie gelten gemeinhin als artifiziell und frei von individuellem Ausdruck. Sennett macht hiergegen geltend, daß das öffentliche emotionale Gebaren im *ancien régime* durchaus als Ausdruck wirklicher Empfindungen und Gefühle verstanden werden sollte. Er ist der Auffassung, die Pointe der Rede vom ›*theatrum mundi*‹ erschließe sich nur dann, wenn man das zeitgenössische Verständnis schauspielerischer Darbietungen berücksichtigt. Sennett stellt fest, daß auch diesbezüglich große Differenzen zur modernen Wahrnehmung bestehen. Diese zeigten sich in einer veränderten Aufführungspraxis, dem Wandel im sozialen Status der Schauspieler selbst und nicht zuletzt auch in den Unterschieden der baulichen Gestaltung von Theaterräumen.³² Die Theateraufführungen des *ancien régime* seien im Gegensatz zur heutigen Praxis durch einen intensiven, betont emotionalen Austausch zwischen Publikum und Darstellern gekennzeichnet gewesen, der u. a. dadurch möglich war, daß die heute übliche Trennung zwischen Bühne und Zuschauerraum nur ansatzweise zu finden war; die besten Plätze befanden sich *auf* der Bühne. Weil Schauspieler zum Dienstpersonal gezählt wurden, hatten die Zuschauer keine Hemmungen, ihre Meinung zum Bühnengeschehen zu äußern und gegebenenfalls auch in die Handlung einzugreifen. Diese Faktoren und die Tatsache, daß auch Kostümierung und

³¹ Vgl. zum Folgenden Sennett 1977, Kap. 6; hier: 108.

³² Vgl. Sennett 1977, 73-80; 174-176; 195-212.

Inszenierung kaum geeignet waren, das Publikum in eine Phantasiewelt zu entführen, veranlassen Sennett zu der Schlußfolgerung, der Sinn der Parallelisierung von Schauspielerei und öffentlicher Interaktion bestehe gerade darin, auf die realitätsgestaltende und -erzeugende Kraft solcher expressiven Handlungen hinzuweisen, die durch eine starke Konventionalisierung des Ausdrucks und eine Distanz zur eigenen Person gekennzeichnet sind. Die Schauspielmetapher dient unter diesen Voraussetzungen nicht dazu, das öffentliche Handeln als artifiziell und leer zu qualifizieren. Sie zeigt vielmehr, warum diese Art kommunikativer Interaktion dazu geeignet ist, die Realität zu formen.

Sennett glaubt zeigen zu können, daß aufgrund der binnenperspektivischen Trennung von privater und öffentlicher Existenz und durch die tiefe Internalisierung konventionalisierter Ausdrucksformen die Menschen des 18. Jhd. der Artikulation ihrer inneren Erlebnisse eine andere Bedeutung zuschrieben, als es heute der Fall ist. Wegen der oben skizzierten Wahrnehmungsstrukturen war es ihnen möglich, ihre Gefühle öffentlich in einer Weise zu artikulieren, die aus heutiger Perspektive geradezu als peinlich empfunden würde.³³ Wichtiger aber als die Tatsache, daß die Menschen des *ancien régime* in dieser Rückhaltlosigkeit expressiv agieren konnten, ist für Sennett die Art und Weise, in der ihnen durch die Bedeutung, die sie ihren emotionalen Artikulationen beimaßen, ihr inneres Erleben erschlossen war.

Er sieht diese Erschlossenheit durch eine diffizile Vermittlung von Binnen- und Beobachterperspektive, von Originalität und Konvention in der Äußerung emotionaler Zustände gekennzeichnet und nur dieser Vermittlungsakt ermöglicht ein Verstehen des inneren Erlebens im strengen Sinn. Sennett gibt mit dieser Deutung, den limitierenden Aspekten sozialer Rollen und Konventionen eine positive Bedeutung. Indem er sie als notwendigen Rahmen für die Ausprägung einer individuellen Persönlichkeit interpretiert, anerkennt er ihren konservativen Aspekt. Dieser sei jedoch unverzichtbar, weil erst im Prozeß der

³³ Vgl. Sennett 1977, 73.

intersubjektiven Kontextualisierung die innere Wahrnehmung ihr selbst- und welterschließendes Potential entfaltet.

In der Auseinandersetzung mit der Vorstellung des ›*theatrum mundi*‹ gewinnt Sennett eine erste Definition von Expressivität, die den spezifischen Anforderungen der Öffentlichkeit Rechnung trägt. Expressivität zeichnet sich nach dem Gesagten dadurch aus, daß das Handlungssubjekt seine Emotionen durch die Integration konventionalisierter Verhaltens- und Ausdrucksmuster kontextualisiert und reflektiert. Expressive Handlungen erscheinen unter diesen Voraussetzung als solche Äußerungen inneren Erlebens, die eine spezifische Verständigungsabsicht verfolgen: Durch den expressiven Akt variiert und aktualisiert der Akteur das lebensweltlich gespeicherte *set* möglicher Erfahrung. Auf diese Weise bestätigt er den soziokulturellen Horizont, in den er sich performativ einordnet, und er profiliert sich als Individuum, indem er die etablierten Ausdrucksmuster variiert. Aus dieser Perspektive qualifizieren sich expressive Akte als irreduzibles Konstitutum der lebensweltlichen Erschlossenheit, durch die die Alltagsdiskurse einer Kommunikationsgemeinschaft geprägt sind.

1.4 Kognition und Artikulation – die implizite Binnenstruktur von Expressivität in Sennetts Theorie

Durch die Überlegungen zum Verhältnis von Privatsphäre und Öffentlichkeit im *ancien régime* und die Diskussion der Parallelisierung von öffentlicher Handlungen und Schauspielerei kann Sennett die Grundlinien des kommunikativen Charakters und der hermeneutischen Funktion expressiver Akte herauspräparieren. Aufgrund der vagen Binnendifferenzierung des Expressivitätsphänomens ist diese Skizze jedoch nur begrenzt aussagefähig mit Blick auf die Frage nach der Bedeutung der Artikulation der Perspektive der ersten Person Singular in kommunikativen Prozessen. Insbesondere der Zusammenhang zwischen der Verständigungsintention und der welt- und selbsterschließenden Funktion expressiver Akte wird von Sennett nicht befriedigend dargestellt.

Dadurch bleibt ungeklärt, aufgrund welcher spezifischen Eigenschaft sich die expressiven von den übrigen kommunikativen Akten unterscheiden. Außerdem wird die Rolle der Emotionen im Gesamtkomplex des Expressiven nur sehr ungenügend erörtert, so daß zentrale Aspekte der Erschließungsleistungen unterbestimmt bleiben. Um diesbezüglich mehr Klarheit zu erlangen, soll versucht werden, Sennetts Bestimmungen analytisch zu vertiefen.

Sennett geht davon aus, daß das pathische Subjekt dadurch, daß es seiner inneren Wahrnehmung Ausdruck verleiht, diese für die Mitmenschen und sich selbst gleichermaßen erschließt. Die Äußerung von Emotionen stellt somit einen kommunikativen Akt dar, dessen Verständigungsintention in zwei Richtungen zielt: Er dient sowohl der Selbstdarstellung als auch der Selbstverständigung. Indem das Individuum seine Emotionen äußert, gibt es etwas von sich preis und erklärt sich hierdurch seinem Gegenüber. Gleichzeitig erfährt es aber auch etwas über sich selbst, denn der Erfolg eines kommunikativen, expressiven Aktes hängt davon ab, daß es *ego* gelingt, seine Empfindungen in einer Form äußern, die für *alter* verständlich ist. Dies kann vorzüglich dadurch erreicht werden, daß *ego* sich expressiver Mittel bedient, deren Verwendung ihm und *alter* bereits gleichermaßen bekannt ist. Die verständigungsorientierte Äußerung von Emotionen setzt also eine Reflexionsleistung voraus, die das innere Erleben mit dem soziokulturellen Horizont vermittelt.

Ein weiterer wichtiger Aspekt emotionaler Expressivität liegt darin, daß das emotionale *quale* Ausdruck einer evaluierenden Bewertung eines Gegenstandes, eines Sachverhaltes o. ä. durch das pathische Subjekt ist. Das heißt: Durch die Äußerung einer Emotion erfährt dieses auch etwas über sich selbst, weil es auf seine Umwelt emotional reagiert. Wichtiger ist jedoch, daß diese Reaktionen über die Persönlichkeit des Individuums hinausweisen und die *Umwelt* im Lichte der Interessen, Präferenzen und Ziele des Subjekts erschließen. Als ›*eudämonistische Werturteile*‹ sind Emotionen und folglich auch emotionale Expressionen immer auch auf wahrheitsfähige Überzeugungen bezogen, die im Urteil selbst unthematisk präsent sind. Diese Erschließungsleistung emotionaler

Äußerungen, so Sennett, hat aber nur dann einen Erkenntnisgewinn zur Folge, wenn sich der Akteur von seiner kontingenten Teilnehmerperspektive löst bzw. diese durch die Übernahme einer sozialen Rolle reflektiert und objektiviert, zumindest aber erweitert. Er geht also davon aus, daß die Artikulation der Perspektive der ersten Person Singular ein Ausdruck des jeweiligen soziokulturellen und individuellen Entwicklungsstadiums ist und in Abhängigkeit von diesem die Erschließungsleistung binnenperspektivischer Wahrnehmungen variiert.

Die Äußerung emotionaler Zustände im Kontext sozialer Rollenmuster kann darüberhinaus als ein Akt der Individuation durch Sozialisation interpretiert werden, weil sie sowohl das individuelle Wissen bezüglich des Gebrauchs emotionaler Ausdrucksformen aktualisieren als auch den soziokulturellen Horizont, auf den diese bezogen sind, bestätigen. Die kommunikative Artikulation binnenperspektivischer Wahrnehmungen reflektiert die soziokulturell gespeicherten Überzeugungen und Ausdrucksmuster als Bezugspunkt sozialer Interaktion und Identifikation. Expressive Interaktionen erbringen daher nicht nur (selbst- und welterschließende) hermeneutische Leistungen, sondern erfüllen auch eine integrative Funktion.

Diese Interpretation von Expressivität repräsentiert das normative Gerüst von Sennetts Analysen. Den systematischen Hintergrund dieser Verbindung aus einem sozialen Selbstbegriff und einem gehaltvollen Begriff des Verstehens bildet ein sozial-kognitives Emotionskonzept, wie es u. a. von *Ronald de Sousa* und *Antonio Damasio* vorgeschlagen wird.³⁴ Leider versucht Sennett, diese anspruchsvolle Grundkonzeption im Rahmen eines kategorialen Gerüsts zu entwickeln, das ungeeignet ist, die differenzierte Binnenstruktur des Expressivitätskomplexes adäquat abzubilden. Zwar mag die Differenzierung zwischen privaten ("natürlichen") und öffentlichen ("kulturell geprägten") Formen der Expressivität im *ancien régime* als Charakteristikum der Selbstwahrnehmung eine zentrale Rolle

³⁴ Vgl. Sousa 1980, 1987, 2000; Damasio 1994. – Vgl. hierzu auch den emotionstheoretischen Exkurs im dritten Kapitel dieser Arbeit.

gespielt haben, als Beschreibung der tatsächlichen Unterschiede emotionalen Ausdrucks in Privatsphäre und Öffentlichkeit ist sie jedoch kaum geeignet, weil die vermeintlich natürliche Emotionalität im privaten Bereich ebenso kulturell geprägt und Ausdruck einer individuellen Wahrnehmung war, wie die kulturell präformierte Emotionalität der Öffentlichkeit Einschlüsse "natürlicher" Emotionalität, d. h. gattungsspezifische Reaktionsmuster aufwies.

Um zum instruktiven Kern dieser Deutung von Expressivität vorzudringen und ihren analytischen Gehalt zu isolieren, ist es daher notwendig, den kommunikationstheoretischen Strang der Darstellung vom sozialkritischen Hintergrund und der Frage nach dem Verhältnis von privater und öffentlicher Expressivität zu lösen. Unter dieser Voraussetzung kann die Unterscheidung zwischen ›*natürlichen*‹ und ›*kulturell geprägten*‹ Formen von Expressivität als Hinweis auf die Quellen interpretiert werden, aus denen expressive Akte in wechselnden Verhältnissen schöpfen.

Nun vertritt Sennett die Auffassung, die kulturell geformte Artikulation innerer Erlebnisse besitze eine höhere Ausdrucksqualität als eine Gefühlsäußerung, die als unvermittelte Repräsentation einer emotionalen Reaktion verstanden werden kann. Diese Position weist eine deutliche Spannung auf zu einem zeitgenössischen Alltagsverständnis, das die Qualität einer emotionalen Äußerung nach ihrer Authentizität bemißt, d. h. danach, ob sie das innere Erleben des pathischen Subjektes vollständig und unverfälscht in allen Details wiedergibt. Um die Plausibilität von Sennetts Deutung zu erweisen, ist es notwendig, die Feinstruktur der genannten Unterscheidung präziser zu bestimmen.

Hierzu bieten sich intuitiv zwei Differenzierungen an: Die erste Differenzierung kann auch in Sennetts Analysen nachgewiesen werden, entfaltet jedoch aufgrund der thematischen Fokussierung auf das Verhältnis von Privatsphäre und Öffentlichkeit ihr Potential nicht. Sie bezieht sich auf die Motivation emotionaler Äußerungen. Diese können entweder *unwillkürlich* erfolgen (d. h.

als reizinduzierte Reaktionen) oder aber *bewußt* (d. h. intentional und reflektiert) vollzogen werden. Als Beispiele für die unwillkürliche Äußerung von Emotionen können somatische Reaktionen wie die Erhöhung der Herzfrequenz und das Erbleichen bzw. Erröten genannt werden, aber auch Angstschreie, Klagelaute oder Jubelrufe fallen zumeist in diesen Bereich. Die bewußte Äußerung von Emotionen hingegen findet sich exemplarisch in Narrationen, d. h. in der sprachlichen Wiedergabe emotionaler Erfahrungen. Diese Unterscheidung ist insofern analytisch unverzichtbar, weil sie der wichtigen emotionstheoretischen Kategorisierung von Gefühlen und Emotionen Rechnung trägt.³⁵

Die genannten Beispiele lenken den Blick schon auf die zweite Differenzierung, durch die die Struktur von Expressivität genauer bestimmt werden kann. Hierbei handelt es sich um die Unterscheidung von *unartikulierten* Expressionen einerseits und *artikulierten* Expressionen andererseits. *William Alston*³⁶ hat die Unterscheidung zwischen diesen beiden Weisen emotionaler Äußerungen als Kriterium zur Qualifizierung expressiver Akte eingeführt: Er interpretiert die unartikulierte Äußerung einer Emotion als einen deiktischen Akt. Unartikulierte emotionale Äußerungen, hierunter fallen Alston zufolge mimische und gestische Akte, aber auch lautliche Äußerungen wie z. B. Stöhnen und Seufzen, *zeigen* das innere Erleben lediglich an, ohne daß sie kommunikative Funktionen erfüllen könnten. Das heißt, sie übersetzen das emotionale *quale* in ein expressives Medium, ohne daß jedoch der mediale Ausdruck die notwendige prägnanzbildende Qualität aufweist, durch die er als Ausdruck einer bestimmten Emotion kritikfähig wäre. Diesen im engeren Sinne expressiven Charakter, so Alston, weisen ausschließlich *sprachliche* Gefühlsäußerungen auf, d. h. solche in der Form von Interjektionen und Deklarationsätzen.

Alston begründet diese Grenzziehung mit den unterschiedlichen Geltungsansprüchen von mimisch-gestischen und sprachlichen Äußerungen. Während die

³⁵ Vgl. hierzu Damasio 1994, 7. Kapitel; Dorschel 1994; Lyons 1980; Goldie 2000, 3. Kapitel; aber auch Bower, Forgas 2000, 89 ff. zur Unterscheidung von ›*emotion*‹ und ›*mood*‹.

³⁶ Vgl. Alston 1965.

sprachliche Artikulation an die normativ gehaltvollen, gesellschaftlichen Konventionen des Sprachgebrauchs gebunden ist, folgen die mimisch-gestischen Emotionsäußerungen Anwendungsbedingungen, die nur Regelcharakter aufweisen. Daher besteht zwischen dem Satz »Ich bin angewidert.« und einem angewiderten Gesichtsausdruck ein signifikanter Unterschied, weil der Sprecher durch anspruchsvollere Geltungskriterien gebunden ist als der Grimasseur. Alston sieht also geltungstheoretische Parallelen zwischen deklarativen Äußerungen und assertiven Mitteilungen. Der wesentliche Unterschied zwischen Assertionen und Deklarationen besteht darin, daß der expressive Charakter der Deklaration nicht allein in den verbalsprachlichen Mitteln begründet ist, sondern auch die sprachperformativen Aspekte eine wichtige Rolle spielen.³⁷ Der Sprecher muß durch Tonfall, Mimik und Gestik glaubhaft machen, daß seine verbale Artikulation eines inneren Erlebnisses ein adäquater Ausdruck dessen ist, was ihm widerfahren ist. Der expressive Akt muß daher einerseits den Differenzierungsansprüchen spontaner Individualität gerecht werden, andererseits aber auch die Strukturierungs- bzw. Kontextualisierungsbedürfnisse lebensweltlich situierter Akteure erfüllen. Seine Ausdrucksqualität bestimmt sich danach, inwieweit er als spontane Äußerung einer binnenperspektivischen Wahrnehmung im jeweiligen soziokulturellen Kontext überzeugen kann. Das heißt, er muß ein ausbalanciertes, stimmiges Verhältnis von performativen und artikulatorischen Mitteln aufweisen.

Dieses Postulat einer zweifachen Fundierung des expressiven Gehaltes von Deklarationen wirft die Frage auf, ob hiermit nicht ein Hinweis darauf gegeben

³⁷ Vgl. hierzu Alston 1965, 28 ff. – In diesem Zusammenhang ist noch darauf hinzuweisen, daß Alstons Limitierung der Expressivität auf die sprachlichen Artikulationsformen sich nicht mit Sennetts Verständnis deckt. Sennett spricht auch in bezug auf mimisch-gestische Ausdrucksgestalten von expressiven Akten, sofern sie hinreichend konventionalisiert sind. Hierzu ist allerdings zu bemerken, daß einerseits Alston eine unauflösbare Verbindung sieht, zwischen dem expressiven Charakter einer sprachlichen Äußerung und ihren nonverbalen Bestandteilen. Sennett wiederum bezieht sich mit seiner Feststellung auf jene mimisch-gestischen Expressionen, die aufgrund ihrer tiefen kulturellen Verwurzelung einen ähnlichen artikulatorischen Grad erreicht haben und eine ähnliche kommunikative Kraft ausüben, wie sprachliche Ausdrücke: die Positionen beider Autoren sind in dieser Hinsicht also nicht so weit voneinander entfernt, wie es auf den ersten Blick scheinen möchte.

ist, daß sprachliche Äußerungen generell aufgrund der artikulatorischen Leistungen des Sprechersubjektes einen expressiven Gehalt aufweisen. Was darunter zu verstehen sein könnte, soll im Folgenden kurz anhand einiger Beispiele erläutert werden.

Wenn Expressivität als eine Artikulationsform verstanden wird, die dadurch charakterisiert ist, daß sie eine Referenz auf den Sprecher herstellt, so können unmittelbar drei Weisen benannt werden, in denen sprachliche Äußerungen dies leisten können. Das heißt, es gibt drei Modi, in denen die Sprecherperspektive thematisiert werden kann. Zwei dieser Modi sind auf der verbalsprachlichen Ebene angesiedelt: nämlich (1) Aussagen, die ein inneres Erlebnis zum Gegenstand haben. Hier wäre zu unterscheiden zwischen (a) der Schilderung von *Gefühlen* (»Ich habe Herzklopfen.«) und (b) der Artikulation einer *Emotion* (»Ich bin verliebt.«). Der zweite verbale Modus der Bezugnahme zeigt sich in der Form von (2) Deklarationen, in denen die Stellung des Sprechers zu einem Sachverhalt, einer Situation o. ä. zum Ausdruck gebracht wird. Auch hier bestehen wieder verschiedene Möglichkeiten, nämlich hinsichtlich der Art der Perspektive, die der Stellungnahme des Sprechers zugrundeliegt. Diese kann (a) eine *subjektive Perspektive* (»Ich freue mich, daß die Sonne scheint.«) sein oder (b) eine *objektivierte* oder *entschränkte Perspektive* (»Es ist schön, daß die Sonne scheint.«). – Hierbei ist zu beachten, daß das Spektrum möglicher Sprecherperspektiven natürlich eine Vielzahl differenzierter Abstufungen zwischen diesen beiden Polen zuläßt. (3) Auf der performativen Ebene kann schließlich ein weiterer Modus der Bezugnahme lokalisiert werden. Oben war schon auf die Bedeutung der performativen Faktoren hinsichtlich der expressiven Qualitäten deklarativer Aussagen hingewiesen worden. Deren Funktion sollte bekanntlich darin bestehen, die Wahrhaftigkeit des Sprechersubjektes darzustellen. Dies ist nur dadurch möglich, daß der Sprecher seine Aussage in einer Weise vorträgt, die innerhalb des soziokulturellen Horizontes der Kommunikationsgemeinschaft als angemessen gilt. Unter Berücksichtigung der Tatsache, daß prinzipiell jede sprachliche Äußerung über derartige performativische Qualitäten verfügt,

wäre es naheliegend zu vermuten, daß diese auch in bezug auf Äußerungen, die nicht explizit der Artikulation innerer Erlebnisse dienen, eine kommunikative Funktion erfüllen. Da die Wahrhaftigkeit des Sprechers hinsichtlich der Geltung propositionaler und regulativer Aussagen nur von nachgeordneter Bedeutung ist, bietet es sich an, die performativen Bestandteile einer Äußerung als Indikator von Sprecherintention und -perspektive zu interpretieren. In dieser Funktion stehen sie in direkter Verbindung mit den verschiedenen verbalen Artikulationsmodi der Sprecherperspektive: Beide Faktoren weisen gemeinsam darauf hin, in welchem kommunikativen Kontext eine Aussage steht. Die expressiven Bestandteile kommunikativer Interaktion bilden dieser Auffassung zufolge gleichsam den Leitstrahl, an dem sich die eigentlichen Verständigungsprozesse orientieren.

Eine solche Deutung macht es möglich, Expressivität im Sinne Sennetts als ein Phänomen zu verstehen, dessen Kern zwar die artikulierte, verständigungsorientierte Äußerung von Emotionen bildet, das jedoch als Strukturmoment kommunikativer Prozesse aller Art von grundlegender Bedeutung ist. Nicht nur die explizite Äußerung innerer Erlebnisse bringt die jeweilige Teilnehmerperspektive zum Ausdruck. Diese prägt auch alle anderen Artikulationsakte und spricht auf diese Weise in die sozialen Integrations- und Koordinationsmedien zurück. Sennett entwickelt diesen Gedanken in der Auseinandersetzung mit der Selbstwahrnehmung von Kindern in Spielsituationen. Hierbei transformiert er die Bestimmungen, die er in der Diskussion der historischen Eigenwahrnehmung im *ancien régime* gewonnen hat, in ein allgemeines Modell der Interessensuspendierung durch reflexive Distanzierung von der eigenen Person. Auf diese Weise möchte er das Anforderungsprofil charakterisieren, dem die (politischen) Akteure in pluralistischen Gesellschaften genügen müssen.³⁸

³⁸ Vgl. Sennett 1977, 316-323.

1.5 Spiel: Distanz zum Selbst und Interessensuspendierung – Die Bedeutung von Expressivität in Prozessen der Handlungskoordination und Konfliktlösung

Die Analyse der Selbstwahrnehmung von Kindern in Spielsituationen verfolgt genaugenommen zwei Interessen. Sennett möchte primär die Bestimmungen expressiver Interaktion, die in der Diskussion der Vorstellung vom ›*theatrum mundi*‹ gewonnen wurden präzisieren. Dem liegt einerseits die Überzeugung zugrunde, daß kindliches Spiel und Schauspiel in Hinsicht auf ihre expressive Qualität weitgehend strukturell identisch sind. Andererseits aber geht Sennett davon aus, daß beide Handlungsweisen, wie oben schon in bezug auf die schauspielerische Tätigkeit angedeutet, nicht als Mittel zu Erzeugung von Illusionen bzw. als Wechsel des Akteurs in eine Phantasiewelt verstanden werden dürfen, sondern als Arbeit an der Realität.³⁹ Darüberhinaus möchte Sennett zeigen, daß unter dem Einfluß des zeitgenössischen Individualismus die historische, soziokulturelle Fokussierung der Eigenwahrnehmung auf die Akteurpersönlichkeit in der individuellen Entwicklungsgeschichte nachvollzogen wird.

Sennett formuliert seine Beschreibung kindlicher Spielhandlungen als bewußten Gegensatz zu zeitgenössischen Positionen, die Spontaneität und Kreativität als zentrale Merkmale spielerischer Interaktion postulieren. Sennett glaubt dagegen zeigen zu können, daß Kinder im Spiel vielmehr lernen, regelgeleitete Interaktionen spontanem Handeln vorzuziehen.⁴⁰ Er meint, sie entwickelten ein Gespür für die Notwendigkeit, die Regeln, die das Spiel ihren Handlungen auferlegt, zu modifizieren, um das Vergnügen, daß ihnen dieser unpersönliche Umgang miteinander bereitet, dadurch zu steigern, daß sie eventuelle Chancenungleichheiten beseitigen und hierdurch die Spieldauer verlängern. Diese Art der Interaktion sieht Sennett dadurch gekennzeichnet, daß die

³⁹ Hierbei ist zu beachten, daß Sennett keineswegs behauptet, Kinder unterschieden nicht zwischen Realität und Spielhandlung. Er versteht das Spiel als Training für jene sozialen Handlungsmodi, die für die Öffentlichkeit charakteristisch sind.

⁴⁰ Vgl. Sennett 1977, 315: »The element of aesthetic training that goes on in play lies in accustoming the child to believe in the expressivity of impersonal behaviour, when it is structured by made-up rules. Play for the child is the antithesis to expressing himself spontaneously.«

Teilnehmer an einem Spiel dadurch, daß sie auf dessen Regeln vertrauen und sich ihnen unterwerfen, eine eigentümliche Distanz zu ihrer eigenen Person herstellen: Der Fokus ihrer Wahrnehmung verlagert sich. Die unmittelbaren Interessen, die sie als Individuen verfolgen, werden ausgeblendet. An ihre Stelle tritt das Bedürfnis, das Spiel als solches, d. h. den Interaktions*prozeß* in der oben dargestellten Weise – nämlich durch Regelanpassung – zu optimieren. Spielhandlungen dienen nach Sennetts Auffassung also der Einübung eines Perspektivenwechsels, der es den Mitgliedern einer Gemeinschaft ermöglichen soll, losgelöst von den Kontingenzen ihrer privaten Existenz, das soziale Miteinander befriedigend zu gestalten. Der Aspekt der ›Befriedigung‹ ist für Sennett wichtig. Sennett geht davon aus, daß nur solche Prozesse fungibel sind, die aus der Teilnehmerperspektive eine hinreichende Attraktivität entwickeln, um die Akteure zur Fortsetzung des Interaktionsprozesses zu motivieren. Es geht ihm also darum, zu zeigen, unter welchen Bedingungen selbstdistanzierte und “desinteressierte” Interaktionen als befriedigend erfahren werden können. Genauer: Sennett versucht zu zeigen, daß der zeitgenössische Stand der sozialen Evolution spezifische Integrations- und Koordinationsleistungen erfordert und daß diese nur durch selbstdistanzierte und interessensuspendierte Interaktion erbracht werden können. Diese Prozesse erfordern eine spezifische Art der Selbstwahrnehmung, die ihrerseits aus spezifischen Quellen emotionale Gratifikation schöpft.

Aus dem Akt der Selbstdistanzierung erwächst so die Fähigkeit zu ›desinteressiertem‹ Handeln⁴¹. Sennett knüpft mit dem Begriff des desinteressierten Handelns auf recht eigenwillige Art an Johan Huizingas ›*Homo Ludens*‹⁴² an, denn er modifiziert – anscheinend ungewollt – Huizingas Position entscheidend, wenn er zwischen ›desinteressiertem‹ und ›uninteressiertem‹ Handeln differenziert: Huizinga spricht dezidiert vom ›uninteressierten Charakter des Spiels‹⁴³ und betont die Distanz zwischen Spielhandlung und wirklicher Handlung. In der englischen Übersetzung des Textes von Huizinga wurde nun offensichtlich

⁴¹ Vgl. Sennett 1977, 317.

⁴² Vgl. Huizinga 1939, 12-14.

⁴³ Huizinga 1939, 14.

das Wort ›*disinterested*‹ verwendet, wodurch Sennett sich zu einer folgenreichen Unterscheidung anregen ließ: »Disinterested does not mean uninterested. Children at sport could hardly be bored. Huizinga means disinterested in the sense of stepping away from immediate desire or instant gratification. That stepping away permits people to play together.«⁴⁴ Nun sieht Sennett in dieser Art der Selbstdistanzierung die Grundlage öffentlichen Handelns: »“Public” behaviour is a matter, first, of action at a distance from the self, from its immediate history, circumstances, and needs; second, this action involves the experiencing of diversity.«⁴⁵

So unglücklich der Terminus des ›desinteressierten Handelns‹ auch gewählt sein mag: er macht deutlich, daß die Distanzierung vom eigenen Selbst nicht nur einen perspektivischen Wechsel (bzw. eine perspektivische Erweiterung) in der Selbst- und Weltwahrnehmung der Individuen bedeutet. Wichtiger noch erscheint die Suspendierung der unmittelbaren Bedürfnisse. Erst dadurch, daß die gesellschaftlichen Akteure ihre Wünsche erster Ordnung zurückstellen, schaffen sie die kommunikativen Freiräume, in denen sie die soziale Realität gestalten können.

Sennetts Interpretation des kindlichen Spielverhaltens geht auf Versuche zurück, die er selbst Anfang der 1970er Jahre am *Laboratory of Social Psychology* der *University of Chicago* durchgeführt hat. Dabei beobachtete er u. a. eine Gruppe von Kindern im Alter von viereinhalb, fünf und sechs Jahren in einer Wettbewerbssituation (Murmelspiel). Es zeigte sich, daß die Kinder die grundlegenden Regeln eines Spiels so abänderten, daß die unterschiedlichen Fähigkeiten der Teilnehmer weitestgehend kompensiert wurden, ohne jedoch die Grundidee des Spiels, d. h. den Sieg eines Spielers über alle anderen dabei aufzugeben. Die Wettbewerbssituation als solche blieb also in jedem Stadium des Spiels der motivierende Hintergrund der Interaktion, doch wurden die Rahmenbedingungen so modifiziert, daß das Ende des Spiels möglichst lange hinauszögert werden

⁴⁴ Sennett 1977, 317.

⁴⁵ Sennett 1977, 87.

konnte. Daß durch diese Modifikation der Rahmenbedingungen die Regeln des Spiels immer komplexer wurden, empfanden die Kinder nicht als Problem. Jede externe Intervention zum Zweck der Vereinfachung des Regelwerks stieß auf den Widerstand der Mitspieler.

Diese Strategie der Einführung von *handicaps* zur Kompensation von Asymmetrien und des Hinauszögerns des Spielendes interpretiert Sennett als Akte selbstdistanzierten Handelns: Obwohl das Ziel des Spiels darin besteht, daß ein Kind Dominanz über die anderen erlangt und obwohl ältere Kinder bei nahezu allen Spielen einen entwicklungsbedingten Vorteil haben, dieses Ziel zu erreichen, verändern die Kinder die Spielregeln in einer Weise, die das Erreichen dieses Ziels möglichst lange aufschiebt. Sennett folgert: »To play requires a freedom from the self; but this freedom can be created only by rules which will establish the fiction of initial equality in power between the players.«⁴⁶ Nur weil Kinder im Spiel diese Distanz zum eigenen Selbst aufbauen können sei es ihnen möglich, trotz der Frustration durch konstanten spielerischen Mißerfolg nicht das Spiel als solches zu beenden, sondern mit ihren Mitspielern über eine Regeländerung zu verhandeln, die eine größere Gleichheit der Gewinnchancen bewirkt.

Wenn ein Kind lernt, sich nicht auf seinen persönlichen Erfolg oder Mißerfolg zu konzentrieren, sondern auf die Spielsituation und die ihm zur Verfügung stehenden Modifikationsmöglichkeiten, erwirbt es die Voraussetzungen für eine Form expressiver Interaktion, die Sennett folgendermaßen charakterisiert: »The work on the quality of the rules is pre-aesthetic work. It is focus on the expressive quality of a convention. It teaches a child to believe in these conventions. It prepares the child for a specific kind of aesthetic work, performing, because the child learns to orient himself to the expressive content of a "text." Play teaches a child that, when he suspends his desire for immediate gratification, and replaces this by interest in the content of rules, he achieves a sense of control over and

⁴⁶ Sennett 1977, 319.

manipulability over what he expresses.«⁴⁷ Das Kind lernt in Spielhandlungen somit, (1) daß Regeln mangelhaft sein können, (2) daß sie verändert werden können und (3) daß die Modifikation von Regeln eine Distanzierung von der eigenen Person voraussetzt. Darüberhinaus erfährt es, (4) daß es durch diesen Akt der Selbstdistanzierung in die Lage versetzt wird, die Bedingungen unter denen es handelt, zu kontrollieren und daß (5) das Medium durch das es diese Kontrolle ausüben kann, die kommunikativen Prozesse sind, in denen es gemeinsam mit seinen Mitspielern die Regeln optimiert: »Self-distance creates a certain attitude about expression; in equal measure it creates a certain attitude about other people. Children at play learn that the relationship of being together depends on making rules together.«⁴⁸ Die Fähigkeit eine Perspektive einzunehmen, deren Horizont über die eigene Person hinausreicht und diese expressiv zu artikulieren, wird so zum Zugangskriterium zu einer Welt, in der weder die sozialen Rahmenbedingungen noch die Charakteristika der individuellen Existenz ein gestaltungsresistentes *datum*, sondern formbares Material des sozialen Prozesses sind.

Zwei Folgerungen zieht Sennett aus seiner Analyse des kindlichen Spiels:

(1) Selbstdistanziertes Handeln ist die zentrale Grundlage sozialer Integration und Handlungskoordination. Durch die Suspendierung der Interessen erster Ordnung werden Interaktionsspielräume eröffnet, die durch die Fixierung auf die Persönlichkeiten der Akteure verschlossen waren. Hierdurch wird der Blick auf die Gestaltungsfähigkeit der gesellschaftlichen Realität freigegeben. Mit dieser perspektivischen Erweiterung wird also die Frage virulent, welche Bedeutung die expressive Struktur kommunikativer Akte für die Expressivität zweiter Ordnung aufweist (d. h. die Bestimmung der normativen Grundlagen sozialer Existenz.)

(2) Die zeitgenössische Alltagskultur setzt die Akteure einem starken Individuierungsdruck aus, der dazu führt, daß die im kindlichen Spiel erworbenen

⁴⁷ Sennett 1977, 321.

⁴⁸ Sennett 1977, 322.

Fähigkeiten zur Selbstdistanzierung und Interessensuspendierung wieder verloren gehen. Aus diesem Grund, so Sennett, sei gegenwärtig das Vermögen, in solcher Weise expressiv zu agieren, bei Erwachsenen nur noch ansatzweise im Bereich künstlerischer Tätigkeit vorhanden. Prinzipiell haben sich unter dem Persönlichkeitsparadigma Interaktionsformen etabliert, in denen die Distanzierung vom Selbst als störend empfunden werde. Der Evolutionsprozeß der westlichen Gesellschaften hat dieser Auffassung zufolge Sozialisationsstrukturen hervorgebracht, die die Verständigungsstrukturen in den modernen Industriegesellschaften nachhaltig beschädigt haben. Sennett konkretisiert also mit der Analyse der kindlichen Selbstwahrnehmung in Spielsituationen das normative Gerüst, auf das sich seine Kritik an der ›intimen Gesellschaft‹ bezieht. Diese Kritik soll im Folgenden kurz resümiert werden, um die sozialen Kosten aufzuzeigen, die aus Sennetts Sicht durch den zeitgenössischen Individualismus entstehen.

1.6 Destruktive Gemeinschaft: die sozialen Kosten des zeitgenössischen Individualismus

Wie oben dargestellt, deutet Sennett kindliche Spielhandlungen als Protostruktur sozialer Integrationsprozesse. Die Funktion des Expressiven erschöpft sich in diesem erweiterten Verständnis also nicht darin, Emotionalität als Moment des Verstehens der eigenen Individualität wie auch der der Mitmenschen zu erschließen. Diese spielt darüberhinaus auch eine tragende Rolle in Prozessen der Handlungskoordination und in normgenerierenden Prozessen. Der Pointe von Sennetts Konzeption liegt nun darin, wie sie diese beiden Aspekte im expressiven Handeln miteinander verschränkt.

Durch den Akt der Selbstdistanzierung werden die Charakteristika der Handlungssituation von der Person des Akteurs gelöst und dadurch ein Freiraum für die eigentlich expressiven Handlungsmomente eröffnet. Innerhalb dieses Freiraums erarbeitet sich das Individuum durch expressive Interaktion

Möglichkeiten des Verstehens von Selbst und Situation, die zwar nicht von der konkreten Perspektive des handelnden Individuums abhängig, gleichwohl aber nicht perspektivenlos sind⁴⁹. Die Verkoppelung von Momenten der Handlungskoordination und des Selbstverstehens im expressiven Austausch desinteressierter Subjekte versteht Sennett als *conditio sine qua non* der sozialen Integration pluralistischer Gesellschaften: Nicht die Gemeinsamkeiten, sondern die Bewältigung von Differenzen (d. h. der *Prozeß* des Aushandelns von Modalitäten des Miteinanderlebens) sei das geeignete Ferment, um Menschen unterschiedlichster Herkunft, Überzeugung und Kultur in einer Gesellschaft zu vereinen⁵⁰.

Diese Argumentation wendet sich gegen solche Positionen, die die soziale Integration als Prozeß der Nivellierung von Unterschieden verstehen. Egal, ob dies, wie z. B. bei den Kommunitaristen, als prinzipiell offener Prozeß der Formulierung starker Wertungen (die gleichwohl *als Werte* den Kern der *community* ausmachen) gedacht wird oder im Sinn neoliberal-konservativer Wertegemeinschaften: durch die Negierung des Fremden, so Sennett, kehrt sich eine Gemeinschaft gegen sich selbst. Sie vernichtet das basale Moment des *Anderen* als Motivation von Interaktion schlechthin und beraubt die Mitglieder einer solchen Gemeinschaft einer wesentlichen Erfahrung: »To erase this strangerhood, you try to make intimate and local the scale of human experience – that is, you make local territory sacred. It is celebration of the ghetto. Now precisely what gets lost in this celebration is the idea that people grow only by processes of encountering the unknown. [...] Love of the ghetto, especially the middle-class ghetto, denies the person a chance to enrich his perceptions, his experience, and learn the most valuable of all human lessons, the ability to call the established conditions of his life into question.«⁵¹

Sennett bündelt diese Kritik unter dem Topos der »destruktiven Gemeinschaft«⁵². Dieser Titel soll das desintegrierende Potential sozialer

⁴⁹ Vgl. hierzu unten S. 200-204.

⁵⁰ Sennett knüpft in diesem Punkt an *Lewis Coser* (1976) an (vgl. Sennett 1998, 143).

⁵¹ Sennett 1977, 295.

⁵² Vgl. hierzu Sennett 1977, 10. Kap. – Besonders instruktiv ist in diesem Zusammenhang die

Gruppen indizieren, deren Integration in der oben dargestellten Weise auf der Idee einer *kollektiven Persönlichkeit* beruht. Sennett weist darauf hin, daß eine derartige Gemeinschaftsbildung notwendig exklusiven Charakter hat: soziale Integrationsprozesse bestehen unter solchen Voraussetzungen vor allem darin, den jeweilig zugrundeliegenden Typus zu definieren. Die Vorstellung kollektiver Persönlichkeitsstrukturen läßt keine interne Ausdifferenzierung zu. Sie bewirkt im Gegenteil die Aussonderung alles Fremden und damit die Abspaltung sozialer Subsysteme. Sennett vertritt daher die These, daß in Gesellschaften die nach dem Prinzip kollektiver Persönlichkeit integriert sind, innere Ausdifferenzierungsprozesse nur um den Preis sozialer Segmentierung vollzogen werden können.

Eine problematische Folge dieser Tendenz ist u. a. die oben genannte Beschneidung des individuellen Erfahrungsspektrums, weil hierdurch eine wichtige Quelle der Persönlichkeitsentwicklung zum Versiegen gebracht wird. Als nicht weniger gefährlich erachtet Sennett die Folgen, die das Paradigma der kollektiven Persönlichkeit auf die politische Sphäre zeitigt. Aufgrund der Abschottung sozialer Subgruppen gegenüber einer von ihnen als unfreundlich, wenn nicht gar feindlich empfundenen Umwelt⁵³, bricht eine immer größere Distanz auf,

Darstellung der Dreyfus-Affaire, S. 240-250.

⁵³ Vgl. Sennett 1977, 13. Kapitel. – Ähnliche Phänomene werden auch in der psychologischen Literatur dargestellt. Vgl. z. B. Staub 1993: Hier eine Zusammenfassung einer Vielzahl von Untersuchungen. Staub beschreibt Zusammenhänge zwischen sozialintegrativen Strukturen und moralischer Entwicklung bzw. Regression, die ihn als Grundlage von Diskriminierung und Gewalt gegenüber sozialen Subgruppen interessieren. Die hierfür besonders prädestinierten *defensiven Charaktere* (>*defensives Selbst*) differenziert er hinsichtlich der Abhängigkeit ihres Selbstverständnisses vom sozialen Umfeld als: (a) eingebettetes Selbst (>*embedded self*), (b) Beziehungs-Selbst (>*self-in-relation*) bzw. als relationales oder gebundenes Selbst (>*connected self*) und (c) ungebundenes Selbst (>*disconnected self*). Alle drei Typen werden als Produkt defizitärer psychosozialer Entwicklungen interpretiert. So versteht Staub (a) als eine Persönlichkeitsstruktur, die nur unzureichend von der Identität ihrer Bezugspersonen oder -gruppe abhebt und daher nicht die für autonome moralische Entscheidungen notwendige Distanz zu dieser Kollektividentität herstellen kann. Im Unterschied hierzu versteht er (b) als eine Form der Persönlichkeit, die die Beziehung zu Anderen als Kern des eigenen Ich interpretiert. Eine solche Persönlichkeitsstruktur kann im Gegensatz zu (a) ein beschränktes Maß an Eigenständigkeit entwickeln. Der Typ (c) wiederum unterscheidet sich vom autonomen Selbst durch die Unfähigkeit zu Empathie und alter-orientierten Werteinstellungen. Die Parallelen zu verschiedenen Aspekten von Sennetts Konzepten privater Individualität und destruktiver Gemeinschaft sind offensichtlich. Gleichwohl fallen die für Sennett zentralen Fragen nach den Bedingungen der Möglichkeit selbstdistan-

zwischen administrativen und politischen Prozessen einerseits und der sie zwar prinzipiell legitimierenden, sich aber gleichwohl ihren Folgen nach Möglichkeit entziehenden Bevölkerung andererseits.

Das Hauptproblem dieses Auseinanderdriftens sieht Sennett nun wiederum darin, daß sich die Menschen, die derart aus dem politischen Prozeß ausscheren, der Möglichkeit begeben, tatsächlich etwas zu ändern. Er formuliert dies in bezug auf eine innerurbane⁵⁴ Konfrontation wie folgt: »When a community “fights” city hall on these terms, it fights to be left alone, to be exempted or shielded from the political process, rather than to change the political process itself. And this is why the emotional logic of community, [...], winds up at a bizarre kind of depoliticized withdrawal; the system remains intact, but maybe we can get it to leave our piece of turf untouched.«⁵⁵

Was Sennett in diesem Zusammenhang als ›*the emotional logic of community*‹ bezeichnet, bindet die Argumentation an das grundlegende Phänomen des Verlusts selbstdistanzierter Expressivität unter dem individualistischen Paradigma. Indem der *homme* im politischen Prozeß an die Stelle des *citoyen* tritt, werden politische in psychologische Kategorien umgewandelt. Öffentlichkeit ist nicht länger ein Medium, in dem die Bevölkerung das Handeln der politischen Akteure kritisch bewertet. Die Installation der Persönlichkeitskategorie als Erfolgskriterium sämtlicher, auch und gerade der öffentlichen Interaktionszusammenhänge bringt die öffentliche Meinung in diesem Sinne zum Verstummen. Die Bürger ziehen sich in die Rolle von Beobachtern zurück. Die Entwicklung, die sich in der Zeitspanne vom 18. zum 19. Jhd. im Verhältnis zwischen Schauspieler und Publikum vollzogen hat⁵⁶, wiederholt sich hier in der politischen Sphäre. Im gleichen Zug, in dem sie ihre Rolle als kritische Instanz verlieren, werden die gesellschaftlichen Akteure zu Adressaten

zierter Expressivität aus der analytischen Perspektive Staubs heraus.

⁵⁴ Da Sennett Urbanität als Prägnanzform von Öffentlichkeit versteht, gilt dies *cum grano salis* auch für einen allgemeineren Kontext.

⁵⁵ Sennett 1977, 295 f.

⁵⁶ Vgl. oben ab S. 30.

meinungsbildender Aktivitäten.⁵⁷ Der Verlust der Fähigkeit, in den spezifischen Formen öffentlicher Expressivität die eigene Persönlichkeit performativ zu gestalten, führt schließlich dazu, daß auch die gesellschaftlichen Verhältnisse nicht mehr in ihrer Plastibilität erfahren werden. Die kontingenten Bedingungen unter denen z. B. ökonomisches Handeln koordiniert wird, werden als ebenso naturwüchsig interpretiert, wie die individuelle Persönlichkeit.⁵⁸

Diese wiederum entzieht sich zunehmend einer genauen Bestimmung: Sennett attestiert dem Selbsterkenntnistrieb des modernen Menschen einen stark obsessiven Charakter. Die Aufklärung über die eigene Person sei reiner Selbstzweck ohne einen Bezug zu weitergehenden Erkenntnisinteressen; die Artikulation individueller Empfindungen diene einzig der Selbstdarstellung. Das welterschließende Moment von Emotionalität, durch das eine Brücke zwischen dem eigenen Selbst und der Welt geschlagen werden kann und diese in ihrer Bedeutung für dieses Selbst unmittelbar verständlich wird, geht hierbei verloren. Weil Gefühle keine Bedeutung mehr entfalten können, die über den engsten Kreis individueller Persönlichkeit hinausgeht, schwindet die Basis, auf der Kommunikation über Emotionen überhaupt noch sinnvoll möglich ist. Je mehr die Individuen sich auf diese Weise in sich selbst versenken, desto mehr Ressourcen beansprucht diese

⁵⁷ Sigmund Freud beschreibt ein ähnliches Phänomen des Ichverlustes in »Massenpsychologie und Ich-Analyse« (Freud 1921) als Ersetzung des Ichideals durch ein idealisiertes Objekt (z. B. den Führer einer Gemeinschaft). Die soziale Integration solcher Gemeinschaften gründet dann auf der Identität des solchermaßen in die eigene Persönlichkeit integrierten Ideals. Anstelle des kollektiven Ichs, von dem Sennett in diesem Zusammenhang spricht, tritt in Freuds Deutung, als vermittelnder Schritt sozusagen, die gemeinschaftliche Aufgabe des individuellen Ichideals zugunsten eines für alle gleichermaßen verbindlichen Objekts. Beide Konzeptionen differieren hier insofern, als Freud sich in seiner Analyse auf Militär und Kirche und damit auf Organisationen mit vergleichsweise konkret greifbaren Idealfiguren bezieht, während Sennett von den wesentlich diffuseren kollektiven Leitbildern auch informeller und regionaler Gemeinschaften ausgeht. Die strukturellen Gemeinsamkeiten scheinen jedoch recht groß zu sein; ebenso verhält es sich mit den konstatierten Folgen dieser kollektiven Identitätsbestimmung.

⁵⁸ Hier wäre allerdings noch zu fragen, welche Rolle die wissenschaftliche Ökonomie einerseits und entsprechend interessierte Akteure in Politik und Wirtschaft andererseits in diesem Kontext spielen: Sowohl Sennett als auch Habermas weisen darauf hin, daß in der Frühphase des Kapitalismus wirtschaftlicher Erfolg als eine Frage des *fortune* wahrgenommen wurde. Der Gedanke, das Marktgeschehen folge naturwüchsigen Gesetzen, ist also vergleichsweise jung. Es leuchtet freilich unmittelbar ein, daß diese Idee für jene, die am Markt aus einer starken Position heraus agieren, eine sehr hohe Anziehungskraft aufweist, weil der Glaube an die Invarianz der Marktgesetze ihr Handeln gegenüber Kritik immunisiert.

Form der Selbstfindung – und desto weniger können sie über sich selbst erfahren. Sennett hierzu: »Each person's self has become his principal burden; to know oneself has become an end, instead of a means through which one knows the world. And precisely because we are so self-absorbed, it is extremely difficult for us to arrive at a private principle, to give any clear account to ourselves or to others of what our personalities are. The reason is that, the more privatized the psyche, the less it is stimulated, and the more difficult it is for us to feel or to express feeling.«⁵⁹

1.7 Sennetts Gegenentwurf: das expressive Selbst und die Bestimmung der normativen Grundlagen der sozialen Existenz

Hier schließt sich nun der Kreis von Sennetts Argumentation: Narzißmus und staatsbürgerlicher Privatismus erscheinen als zwei Seiten einer Medaille. Durch die Fixierung der individuellen Eigenwahrnehmung auf die Selbsterschließungsfunktion des inneren Erlebens, beschränkt sich der Gestaltungshorizont expressiver Artikulation auf diese hermetische Subjektivität. Die spezifischen Erschließungs- und Gestaltungsleistungen sozialer Mediationsprozesse werden unter diesen Voraussetzungen nicht mehr in ihrer Bedeutung für das Einzelsubjekt wahrgenommen und fallen als Quellen der Selbstverständigung aus. Diese wiederzuerschließen, ist das Ziel von Sennetts Expressivitätstheorie. Er entwickelt das Modell selbstdistanzierter Interaktion um zu zeigen, unter welchen Bedingungen Menschen in der Lage sind, diese Expressivität zweiter Ordnung zu nutzen. Mit seiner Charakterisierung des selbstdistanzierenden Aktes als Modifikation der Binnenperspektive durch die Suspendierung der Interessen erster Ordnung hat Sennett deutlich gemacht, daß er die Verklammerung von Persönlichkeitseigenschaften und Überzeugungen als das Grundproblem des zeitgenössischen Individualismus versteht, denn: »The more personal and self-involving belief becomes, that is, the less likely it is to be changed«⁶⁰

⁵⁹ Sennett 1977, 4.

⁶⁰ Sennett 1977, 252.

“Desinteressierte” Interaktion impliziert daher eine Selbstinterpretation der Akteure, in der sich die Bedeutung von Überzeugungen nicht auf ihre inhaltliche Bestimmung gründet, sondern auf die Art und Weise, in der sie gewonnen und begründet werden. Das handelnde Subjekt wird hierdurch zu einer operationalen Instanz in Interaktionsprozessen verflüssigt, die auf der Basis kognitiver, emotionaler und volitiver Erfahrungsmomente agiert und dadurch an der Gestaltung der Realität teilhat. Die Frage ist nun, unter welchen Bedingungen dieses Konzept eine Beschreibung des Personseins darstellt, die aus der Binnenperspektive des Handelnden selbst überzeugend ist. Mit einem Exkurs zu *Charles Taylor* soll anhand der zentralen Thesen von ›*Sources of the Self* (Taylor 1989) untersucht werden, inwieweit Sennetts Modell als ein Beitrag zum Prozeß der Selbstaufklärung gewertet werden kann, dem es gelingt, die Spannung zwischen dem Bedürfnis nach expressiver Selbstdarstellung und den Forderungen desengagierter Vernunft zumindest konzeptionell aufzulösen. Zu diesem Zweck werden im Folgenden die identitätsstiftenden Leistungen der Moral diskutiert. In der Auseinandersetzung mit Taylors Postulat der Irreduzibilität starker Wertungen als Quelle personaler Identität, ist zu fragen, wie stringent der mit Sennetts Modell verbundene Entwurf ist, der Vollzug der Bildung von Überzeugungen (wozu auch die Teilhabe an sozialen Mediations- und Koordinationsprozessen gezählt werden muß), könne einen Teil der identitätskonstitutiven Leistungen übernehmen. Hierbei wird ein besonderes Augenmerk der Frage nach dem emotionalen Gratifikationspotential gelten, das einer derartigen prozeduralen Identitätsstiftung innewohnt.

1.8 Exkurs: Charles Taylors ›*Quellen des Selbst*‹ – Individualität zwischen Desengagement und Expressivität

Ehe die Rolle von desengagierter Vernunft und erstpersonaler Artikulation des individuellen Selbst, wie sie Charles Taylor analysiert, dargestellt werden kann, ist es notwendig, einige grundlegende Prämissen dieser Untersuchung zu charakterisieren, da erst durch diesen Rahmen die eigentliche Pointe des Taylorschen Modells verständlich wird.

Taylor beantwortet die Frage nach dem Selbstverständnis des modernen Menschen mit einer Darstellung der Art und Weise, wie wir unsere Vorstellungen vom Guten (genauer: vom guten Leben) formulieren. Weil wir Autonomie in Handlungsfragen als irreduzibles Konstituens unseres Personseins betrachten, hält er es für ausgeschlossen, das Selbst unabhängig vom Guten bzw. der Moral zu erörtern: »Das Selbst und das Gute oder, anders gesagt, das Selbst und die Moral sind Themen, die sich als unentwirrbar miteinander verflochten erweisen.«⁶¹

⁶¹ Taylor 1989/1, 15. – Allerdings legen entwicklungspsychologische Studien die Vermutung nahe, daß »die beiden Aspekte, aus denen eine konkrete Identität besteht, nämlich die spezifischen Inhalte, aus denen das Selbst-Empfinden konstruiert wird (moralische Ideale sind *ein* derartiger Inhalt), und die Modi, in denen Identität subjektiv erfahren wird, [...] weitgehend – wenn nicht vollständig – unabhängig voneinander [sind].« (Blasi 1993, 140 f.) D. h., daß die von Taylor präparierte Prägnanzform einer Identität zwischen Desengagement und expressiver Selbsterkundung in der Praxis eine Vielzahl von individualgeschichtlich, soziokulturell o. ä. determinierten Mischformen der Integration von Moralität und Selbst-Erfahrung hervorbringt, die nicht notwendigerweise auf der Höhe des historischen Bewußtseins stehen müssen. Interessant ist weiterhin, daß die von Loevinger (1976) formulierte Stufenfolge der Ich-Entwicklung keine Entsprechung zur problematischen Stufe 6 der Kohlbergschen Sozialperspektiven- bzw. Moralentwicklungsschemata aufweist. So vermeidet sie es zwar mit Idealisierungen zu arbeiten, doch indem sie ihr Spektrum von vornherein darauf einschränkt, die Binnenperspektive als eindimensionale Erfahrung der eigenen Person zu verstehen, entgehen ihr die intersubjektiv-sozialen Einschlüsse, die für die Entwicklung der Selbstwahrnehmung, vor allem aber auch des moralischen Vermögens schlechterdings unverzichtbar sind. Die hieran anknüpfende Theorie moralischer Persönlichkeit kann als zentrales Kriterium allein das Ausmaß benennen, in dem »ein Mensch sein Selbst-Empfinden um moralische Anliegen herum errichtet.« (Blasi 1993, 145) Eine Qualifizierung von Moralität vermag eine solche Theorie daher kaum zu leisten und zieht sich folglich auf die Feststellung zurück, daß: »offensichtlich Menschen hierbei verschieden [sind].« (Blasi 1993, 145) Diese Verschiedenheit im Kontext von Selbst- und Weltwahrnehmung zu erklären, ist aber nun gerade das Ziel kognitivistischer Theorien wie der von Kohlberg, und es scheint, daß ihr Vorteil darin liegt, ein Kategorienraster bereitzustellen, durch das diese wichtigen Unterschiede nicht hindurchfallen: Die Vermeidung subjektivistischer Reduktionismen einerseits und

Taylor's Frage nach den Quellen unseres Selbstverständnisses (bzw. deren historischer Entwicklung) wird somit von der Prämisse geleitet, daß Moralität ein zentraler Aspekt des Personseins ist und daß ein entfalteter Moralbegriff notwendig auf die Möglichkeit qualitativer Unterscheidungen rekurren muß. Eine Beschreibung menschlicher Subjektivität, die den Aspekt des guten Lebens ausblendet, sei reduktionistisch, so Taylor, weil mit den qualitativen Differenzierungen nicht nur die Basis eines, im engeren Sinne, moralischen Verständnisses, sondern zugleich auch die Grundlage jener Dimension des Sinnhaften negiert werde, ohne die menschliches Leben schlechterdings unmöglich ist. Die qualitativen Unterscheidungen, die sowohl Fragen des guten Lebens als auch der Moral zugrunde liegen, spezifiziert Taylor als ›starke Wertungen«, d. h. »[...] Unterscheidungen zwischen Richtig und Falsch, Besser und Schlechter, Höher und Niedriger, deren Gültigkeit nicht durch unsere eigenen Wünsche, Neigungen oder Entscheidungen bestätigt wird, sondern sie sind von diesen unabhängig und bieten selbst Maßstäbe, nach denen diese beurteilt werden können.«⁶² Unter die mit dieser Definition zu identifizierenden Wertungen, fallen vor allem solche, die sich, wie z. B. das Tötungsverbot, historisch und kulturell als nahezu invariant erweisen, auch wenn ihr Geltungs- bzw. Anwendungsbereich kontextabhängig stark differieren kann.⁶³

die darauf aufbauende Vorstellung postkonventioneller Moral andererseits bilden die Folie, vor der die Zusammenhänge zwischen den strukturellen Eigenheiten der Selbstwahrnehmung und den verschiedenen Modi von Moralität sichtbar werden und die Unzulänglichkeit des Modells von Loevinger/Blasi aufzeigen. Wenn Taylor nun darstellt, welche ideengeschichtlichen Entwicklungen zur Genese des zeitgenössischen Widerstreits zwischen Desengagement und Expressivität geführt haben, so stellen beide der genannten entwicklungspsychologischen Strömungen grundsätzliche Annahmen der Taylorschen Position in Zweifel: einerseits bezüglich der Kommensurabilität zwischen den Weisen der Bedeutung die starke Werte (a) im Kontext von explizit modernen Selbstverständnissen und (b) solchen, die einen quasi vormodernen Bezug auf diese ihnen zugrunde gelegten moralischen Ideale aufweisen haben, andererseits in bezug auf die Möglichkeit Desengagement und Expressivität auf dem Boden konventioneller Moralität miteinander in Einklang zu bringen.

⁶² Taylor 1989/1, 17.

⁶³ Habermas weist darauf hin (1991/4, 91), daß Taylor's Hinweis auf solche »höchsten Güter, die alle partikularen Lebensformen transzendieren«, insofern problematisch ist, weil die von ihm gewählten Beispiele Traditionen entstammen, »[...] die sich auf die Autorität der Vernunft, eines universellen Naturrechts oder des transzendenten Gottes berufen.« Diese seien zwar »Schrittmacher des moralischen Universalismus« gewesen, doch »[...] stützten sie sich auf kosmologische und religiöse Weltbilder, die mit der nachmetaphysischen Denkweise noch schwerer zu vereinba-

Einen entscheidenden Punkt sieht Taylor nun darin, welcher Status solchen Wertungen und besonders den von ihnen motivierten starken emotionalen Reaktionen⁶⁴ zugeschrieben wird. Er konstatiert in diesem Zusammenhang zwei Grundmuster, nach denen moralische Reaktionen auf solche starken Wertungen gedeutet werden. Weil wir spüren, daß diesen Wertungen eine besondere Dignität zukommt, neigen wir einerseits dazu sie als quasi instinktive Reaktionen zu verstehen, andererseits interpretieren wir sie als Bezugnahme auf ontologische Aspekte der Gegenstände unserer moralischen Konflikte.

Taylor kritisiert, daß diese zweite Facette moralischer Reaktionen aus dem zeitgenössischen Bewußtsein weitgehend ausgeblendet sei. Hier wendet er sich vor allem gegen jene, die, »[...] durch den Erfolg der neuzeitlichen Naturwissenschaft ermuntert, zu Anhängern empiristischer oder rationalistischer Erkenntnistheorien geworden sind.«⁶⁵ Gegen Versuche, die Bezugnahme moralischer Reaktionen auf intrinsische Eigenschaften der Gegenstände zu negieren, argumentiert Taylor, daß schon die Forderung der Widerspruchsfreiheit dieser Reaktionen nicht sinnvoll gestellt werden kann, ohne intrinsische Beschreibungen in Anspruch zu nehmen: »Die ganze Art und Weise, in der wir über das Thema Moral nachdenken, Schlüsse ziehen, Auseinandersetzungen führen und uns selbst befragen, setzt voraus, daß unsere moralischen Reaktionen zwei Seiten haben, nämlich: daß sie nicht nur »aus dem Bauch« kommende Gefühle darstellen, sondern implizit auch Behauptungen über ihre Gegenstände anerkennen.«⁶⁶

Daher sei es auch umgekehrt wenig sinnvoll, die emotionalen moralischen Reaktionen aus moralischen Entscheidungsmodellen ausschließen zu wollen, wie dies durch Übertragung naturwissenschaftlich inspirierter Modelle der Abwägung von Argumentationsstrategien der Fall ist. Denn: »[...] sobald wir in

ren sind als das teleologische Weltbild des Aristoteles«.

⁶⁴ Taylor versteht moralische Gefühle der Bewunderung und Verachtung als definierendes Kriterium für starke Wertungen (vgl. Taylor 1989/1, 17, Fußnote) – darüberhinaus sind sie die primäre moralische Instanz der Alltäglichkeit.

⁶⁵ Taylor 1989/1, 19. Zwar sieht auch Taylor die Gefahren, die ontologisch gehaltvolle starke Wertungen bergen, doch ist er der Überzeugung, daß z. B. rassistische Instrumentalisierungsversuche notwendig an den empirischen Fakten scheitern müssen. (vgl. Taylor 1989/1, 21 f.)

⁶⁶ Taylor 1989/1, 22 f.

dieser Weise verfahren, haben wir aus dem Blick verloren, worum es bei unserer Auseinandersetzung überhaupt geht. Ontologische Erklärungen haben den Rang von Artikulationen unserer moralischen Instinkte. Sie bringen die in unseren Reaktionen unausgesprochen enthaltenen Ansprüche zum Ausdruck. Sobald wir eine neutrale Haltung einnehmen und versuchen, die Fakten nach dem Vorbild des seit dem siebzehnten Jahrhundert in der Naturwissenschaft geübten Verfahrens unabhängig von unseren Reaktionen als solche zu beschreiben, können wir gar keine Auseinandersetzung über diese Ansprüche mehr führen.«⁶⁷ Moralische Objektivität, so Taylor, erfordere zwar die Neutralisierung bestimmter, kleinlicher Reaktionen oder unwürdiger Gefühle; als Kern moralischer Erfahrung jedoch seien sie unverzichtbar.

Taylors Grundintuition besteht also darin, daß Subjektivität, genauer: Moral und moralisches Empfinden als maßgebliche Konstituentien von Subjektivität zwei irreduziblen, einander widerstreitenden Anforderungen gerecht werden müssen, die das Selbstverständnis moderner Individuen formen: (a) die expressivistische Forderung der Artikulation eines individuellen Selbst und (b) die rationalistische Forderung des Desengagements.

zu (a): Die erste Anforderung folgt aus der Vorstellung, daß menschliche Individualität davon abhängig ist, inwieweit es dem Einzelnen gelingt, ein Selbst auszuformen. Diese Vorstellung bindet Individualität an den aktiven Vollzug eines Artikulationsprozesses, in dem das je eigene Selbst auslegend geformt und verstanden wird, sie stellt an den einzelnen Menschen die Forderung, sich als einzigartiges Individuum zu profilieren und dadurch dar- und herzustellen. Hierzu gehört bei Taylor natürlich vor allem die Artikulation starker Wertungen und eines Verständnisses vom guten Leben. Die Erkundung des eigenen Selbst ist verknüpft mit der Artikulation von Vorstellungen des Guten und Richtigen.

⁶⁷ Taylor 1989/1, 23 f.

zu (b): Die zweite Anforderung knüpft an die Vorstellung an, daß dem Mensch als Individuum deshalb eine besondere Dignität zukommt, weil er als vernunftbegabtes Wesen in spezifischer Weise für die von ihm getroffenen Handlungsentscheidungen verantwortlich sein kann. Historisch ist diese Vorstellung davon abhängig, daß das platonische Modell einer vernünftigen Ordnung der Welt (Rationalität als Eigenschaft der Dinge bzw. der durch sie repräsentierten Ideen) abgelöst wird, durch ein Verständnis von der Vernunft als Vermögen des Menschen (Rationalität als individuelles Tun), ein Verständnis mithin, das Rationalität als etwas sieht, das sich in einem Prozeß rationaler Erwägungen realisiert. Da die Vernunft durch diese Wendung nach innen ihren überindividuellen Charakter nicht verliert, stellt sie an jeden Menschen die Forderung, in seinen Entscheidungen und Überlegungen von den je individuellen Wünschen und Vorstellungen abzusehen und die Dinge, wie auch die eigene Person, aus einer objektivierten, drittpersonalen Perspektive wahrzunehmen und zu beurteilen. Dieser rationalistische Zug unserer modernen Subjektivität steht in der Tradition von Modellen der Handlungsorientierung, deren Grundmotiv die Selbstkontrolle, das heißt, die Beherrschung der Triebe und die Ausschaltung der Leidenschaften ist.

Nun sind diese beiden Forderungen (Desengagement und Expressivität) für das moderne Selbstverständnis gleichermaßen unverzichtbar, weil unsere individuelle Einzigartigkeit für uns ebenso gewiß ist wie die Überzeugung, daß wir durch (desengagierten) Vernunftgebrauch wahre Erkenntnis gewinnen und richtige Entscheidungen treffen können. Beide Ansprüche gehen also auf subjektivistische Denkmodelle zurück. Während der Expressivismus (von Augustinus über Montaigne zu Rousseau, Goethe und Wordsworth) den unmittelbaren Ausdruck des Subjektivismus darstellt, zeigt sich im Ideal der desengagierten Vernunft der objektivistische *backlash* der Radikalisierung subjektivistischen Denkens von Descartes zu Locke. Liefert auch die Philosophie des Desengagements und der Objektivierung eine Beschreibung des Menschen, die konsequent die Perspektive der dritten Person einnimmt, so ist es nur auf der Basis eines

radikalen Subjektivismus möglich, zu dieser objektivierten Sicht des Menschen vorzudringen: »The philosophy of disengagement and objectification has helped to create a picture of man, at its most extreme in certain forms of materialism, from which the last vestiges of subjectivity seem to have been expelled. It is a picture of man from a completely third-person perspective. The paradox is that this severe outlook is connected with, indeed, based on, according a central place to the first-person stance. Radical objectivity is only intelligible and accessible through radical subjectivity.«⁶⁸ Das heißt: Nur insofern das Subjekt im Sinne Lockes als ›punktförmige Handlungsinstanz‹⁶⁹ und mithin als etwas vorgestellt wird, das sämtlicher Individualität entkleidet wurde, hat eine rein drittpersonale Beschreibung überhaupt Sinn. Taylor attestiert daher der Desengagementsforderung einen performativen Widerspruch. Sie muß in Anspruch nehmen, was sie zu negieren sucht. Wenn das neuzeitliche Desengagement Selbstobjektivierung und also die Trennung von der eigenen Person fordere, so sei dies »[...] eine Übung, die sich nur aus der Perspektive der ersten Person vollziehen läßt.«⁷⁰

Die Anerkennung der Tatsache, daß menschliches Leben aus der Perspektive der ersten Person Singular gelebt wird und die Anerkennung der Notwendigkeit, daß diese Perspektive und die für sie charakteristischen qualitativen Unterscheidungen ein irreduzibler Bestandteil jeder Beschreibung von Subjektivität sein müssen, weil sonst die Sinndimension von Existenz als unverzichtbarer Hintergrund, nicht nur des individuellen Selbstverständnisses sondern auch (im Sinne der starken Wertungen) der Moral als Medium der Selbstbeherrschung, verloren geht, sind zentrale Anliegen Taylors in den ›*Quellen des Selbst*‹. Damit bestreitet er freilich nicht das Recht objektivierter Betrachtungsweisen. Er insistiert vielmehr, daß beides, Expressivität und desengagierte Vernunft, notwendige Aspekte unserer modernen Subjektivität sind und einander ergänzen müssen.

⁶⁸ Taylor 1989/2, 616; textidentisch mit Taylor 1989, 175 f.

⁶⁹ Vgl. Taylor 1989/1, Kap. 9, bes. 317.

⁷⁰ Taylor 1989/1, 316.

Sein Plädoyer für die Anerkennung der Bedeutung unseres expressiven Potentials greift Motive der u.s.-amerikanischen *human potential* Bewegung, der Studentenbewegung der 60er Jahre und des evangelikalen Protestantismus auf, die, auf je verschiedene Art und Weise, die Kräfte expressivistischer Subjektivität gegen die desengagierte, instrumentelle Lebensweise in der ›verwalteten Welt‹ (Adorno) mobilisierten.⁷¹ Diese von unterschiedlichsten gesellschaftlichen Gruppen versuchte Reanimation der individuellen Expressivität versteht Taylor als Reflex auf die Verabsolutierung der Ansprüche der desengagierten Vernunft, die, vom modernen Szientismus ausgehend, immer weitere Lebensbereiche dominiert. Er macht sich die Kritik zueigen, die in diesem Zusammenhang an der desengagierten Lebensweise geäußert wird. Über den schon oben genannten Aspekt des Sinnverlustes im Leben des Einzelnen hinausgehend, gefährde ein Selbstverständnis nach Maßgabe des Desengagements die öffentliche Freiheit und die Einrichtungen und Verfahrensweisen der Selbstregierung.⁷² Taylor sieht hier also eine Verbindung zwischen bestimmten Modi der Selbst-Erfahrung und dem Charakter einer politischen Öffentlichkeit, die darin besteht, daß beide ihre gemeinsame Wurzel im Desengagement haben und daher unauflöslich miteinander verknüpft sind.

Auf den ersten Blick besteht zwischen Taylors Konzept einer Subjektivität, die Desengagement und Expressivität vereint, und Richard Sennetts Modell desinteressierter Interaktion eine deutliche Spannung: Weil Taylor erstpersonale Erfahrung und die Frage nach dem eigenen Selbst als Quelle moralischer Orientierung stark macht und die Bedeutung starker Wertungen und die von ihnen ausgehenden sozialintegrativen Kräfte in eben dem Maß befürwortet, wie Sennett sie als Grundmuster destruktiver Gemeinschaften verwirft scheinen beide Positionen zunächst miteinander inkompatibel. Gewiß, die Kluft, die zwischen Taylors Kommunitarismus und Sennetts "Urbanismus" liegt, ist nicht

⁷¹ Allerdings bezieht sich Taylor auf diese Bewegungen nur, um zu belegen, welche hohe Bedeutung viele Menschen heute ihrer Expressivität zumessen. Für die Kritik Taylors am subjektivistischen Expressivismus vgl. Taylor 1989/1, Kap. 25.3, bes. 873-879.

⁷² Vgl. Taylor 1989/1, 862.

ohne weiteres zu überbrücken, und Sennetts Kritik an der selbstdestruktiven Struktur lokaler (Wert-)Gemeinschaften, an kollektiver Persönlichkeit und einem subjektivistischen Selbstbegriff ist ebenso überzeugend, wie Taylors Kritik am Desengagement. Andererseits jedoch verfolgen die beiden Ansätze durchaus ähnliche Intentionen. Dies belegt nicht zuletzt Sennetts Anerkennung der Bedeutung emotionaler Gratifikation für die Bindung der Individuen an soziale Interaktionsprozesse. Daher sollen im Folgenden einzelne Aspekte der beiden Konzepte gegeneinander gestellt werden, um die Divergenzpunkte genauer zu lokalisieren.

So ist (a) zu untersuchen, ob Taylors Modell der Identitätsbildung durch die Artikulation starker Wertungen jene Inflexibilität festschreibt, die Sennett als Folge der hermetischen Selbsterkundung versteht. Um diese Frage beantworten zu können, müßte dargestellt werden, wie Taylor die Artikulationsprozesse charakterisiert, in denen starke Wertungen ausgeprägt werden. In einem erweiterten Kontext gehört zu diesem Komplex auch (b) die Frage, ob Taylors kommunitaristisches Modell der Wertegemeinschaft als destruktive Gemeinschaft im Sinne Sennetts gelten muß. Daran anschließend wäre (c) zu fragen, ob dieses kommunitaristische Gemeinschaftsmodell eine notwendige Ergänzung zu Taylors Selbstkonzept darstellt oder ob dieses auch in einem sozialen Rahmen situiert werden kann, dessen Integrationsprinzip eine Form der Gemeinschaft darstellt, die sich in sozialen Verständigungsprozessen je neu herstellen muß. Weiterhin wäre (d) zu fragen, in welchem Verhältnis Sennetts Terminus ›Desinteresse‹ zu Taylors Verständnis von Desengagement steht, und es wären abschließend (e) die Expressivitätsbegriffe beider Autoren auf der Grundlage der gewonnenen Einsichten zu diskutieren.

zu (a) Diese Frage kann eindeutig verneint werden, denn Taylor geht davon aus, daß der Artikulationsprozeß, innerhalb dessen Menschen starke Wertungen formulieren, prinzipiell niemals abgeschlossen werden kann. Zudem gibt es keinen Hinweis darauf, daß Taylor die Bindungskraft starker Wertungen dadurch begründet sieht, daß sie als *Ausdruck* individueller oder kollektiver

Persönlichkeitsstrukturen wahrgenommen werden. Zwar schließt das Konzept der Wertgemeinschaft eine derartige Blickwendung nicht aus, aber es gibt deutliche Anzeichen dafür, daß Taylor die daran anknüpfende Problematik wahrnimmt und konzeptionell auszuschalten versucht:

Interessanterweise kombiniert Taylor seine These von der Irreduzibilität der expressiven Selbsterkundung mit einer starken Kritik am subjektivistischen Expressivismus und rückt hiermit sehr nah an Sennetts Kritik der ›intimen Gesellschaft‹ heran, jedoch, wie es scheint, mit veränderter Akzentsetzung: Beide Autoren beschreiben das Phänomen des aus einer eigentümlichen Verbindung von Desengagement und Instrumentalismus einerseits und Subjektivismus und Expressivismus andererseits hervorgehenden atomistischen Selbstverständnisses mit unterschiedlichen Intentionen. Bei Taylor steht die Frage nach einer Einschränkung der Forderung des Desengagements auf das notwendige Maß im Mittelpunkt, um der Marginalisierung des für das individuelle Selbstverständnis notwendigen Rahmens qualitativer Unterscheidungen entgegen zu wirken. Sennetts Analyse hingegen folgt der Vermutung, daß umgekehrt der Schwerpunkt zu einseitig auf die Erkundung der eigenen Individualität gelegt wird und dadurch, daß die Präsenz individueller Persönlichkeit auf sämtlichen Ebenen von Interaktion zum Ideal gesellschaftlichen Miteinander geworden ist, die Möglichkeiten, sich der sozialen Steuerungsmedien zu bedienen, stark reduziert worden sind. Während Sennett die subjektivistische Verkürzung expressiver Selbstentdeckung als Nährboden destruktiver Gemeinschaft und normative Grundlage der ›intimen Gesellschaft‹ versteht, sieht Taylor hierin die Ursache für die Negation von Gemeinschaft schlechthin. – Wobei freilich noch ungeklärt ist, in welchem Verhältnis die Gemeinschaftsbegriffe beider Autoren zueinander stehen.

Die Differenzen zwischen Sennett und Taylor bestehen aber offensichtlich mehr in der Wahl des normativen Bezugsrahmens, als auf der Analyseebene. Wenn Taylor die Verabsolutierung individueller Selbstverwirklichung kritisiert, weil sie die negativen Konsequenzen des Instrumentalismus reproduziere und

verstärke, so trifft dies genau den Nerv von Sennetts Darstellung; denn wie dieser konstatiert er in diesem Zusammenhang eine Neutralisierung der sozialen Bindungen des Individuums und die dadurch bedingte Hermetik der individuellen Selbstverständigung.⁷³ Mit seiner Kritik am subjektivistischen Expressivismus relativiert Taylor daher in einem gewissen Sinne die Bedeutung, die einer Identifikation durch Wertungen zukommt: Er geht davon aus, daß nicht allein der Wert als solcher Bindungskräfte entwickelt, sondern die zu seiner Artikulation verwendete Sprache. In diesem Zusammenhang spricht Taylor von der Notwendigkeit, der ›*persönlichen Resonanz*‹ Ausdruck zu verleihen.⁷⁴ Inwieweit er mit dieser Einschränkung dem vollzugshaften Moment des *Wertens*, eine tragende Rolle im Prozeß Selbstidentifikation durch *Wertungen* zuspricht, kann nicht unmittelbar entschieden werden.

Zunächst möchte Taylor mit diesem Hinweis nur zeigen, daß nach unserem neuzeitlichen Verständnis ein wie auch immer gearteter Bezug auf die individuelle Persönlichkeit ein irreduzibles Konstituens jener Wertungen darstellt, die einerseits handlungsleitende Relevanz im starken Sinne entwickeln und andererseits unser Selbstverständnis artikulieren. In der derart abgeschwächten Interpretation der Bedeutung expressiver Selbsterkundung wäre es abwegig, Taylors Gemeinschaftskonzept mit der ›intimen Gesellschaft‹ Sennetts in einen Zusammenhang bringen zu wollen.

Indem Taylor auf diese Weise der Intuition Rechnung trägt, daß die Akzeptanz einer Wertung immer abhängig ist, von der Weise ihrer Begründung, öffnet er seine Position partiell für Argumente eines prozeduralen Moralverständnisses: Denn welche Sprache – und wodurch sie – persönliche Resonanz erzeugt, hängt notwendig vom individuellen Selbstverständnis derer ab, die sich dieser Sprache bedienen; genauer: Von der in dieses Selbstverständnis integrierten Vorstellung von Expressivität. Taylors Kritik des subjektivistischen Expressivismus und des damit verbundenen atomistischen Selbstkonzepts zeigt deutlich, daß der

⁷³ Vgl. Taylor 1989/1, 874 ff.: ›Triumph des Therapeutischen‹ (875), ›Lebensstil-Enklaven‹ (877).

⁷⁴ Vgl. Taylor 1989/1, 883 ff.

Rückzug in die reine Innerlichkeit des Subjekts und der ausschließliche Bezug auf die Autorität der individuellen Persönlichkeit weder hinsichtlich moralischen Fragens, noch des Prozesses der Selbstentdeckung widerspruchsfrei zu denken ist. Auf diese Weise grenzt Taylor das Feld fungibler, befriedigender Selbst-Erfahrung gegen subjektivistische Reduktionismen ebenso wie gegen rationalistisch-instrumentalistische Desengagementsforderungen ab. Wenn sich nun aber einerseits im zeitgenössischen westlichen Bewußtsein das Fallibilismusprinzip durchgesetzt hat und andererseits die geltungstheoretische Differenz zwischen empirischen und moralischen Urteilen zumindest als eine diskussionswürdige Position etabliert hat⁷⁵, so wäre zu vermuten, daß eine Sprache, um die notwendige persönliche Resonanz hervorzurufen, sich verstärkt auf (soziale) Prozesse der Legitimierung von Wertungen beziehen müßte. Eine solche Akzentuierung würde genau dann der Taylorschen Konzeption entsprechen, wenn es den beteiligten Akteuren möglich wäre, solche Legitimationsprozesse einerseits als Befriedigung ihres Bedürfnisses nach *externen* Moralquellen zu erfahren, diese gleichwohl aber in einer Sprache zu führen, die im Inneren des Subjektes Resonanz findet. Taylor spricht hier vom »[...] Begreifen einer Ordnung, die unabtrennbar mit dem Index einer persönlichen Sichtweise versehen ist.«⁷⁶

Was jedoch als ›persönliche Sichtweise‹ gelten kann, scheint nach den vorangegangenen Erwägungen offensichtlich vom soziokulturellen Kontext abhängig zu sein. Daher wäre es durchaus möglich, daß sich unter dem Einfluß der zunehmenden internen Ausdifferenzierung der westlichen Industriegesellschaften die von Taylor dargestellte Selbst-Identifikation durch Wertungen als immer problematischer und auch unbefriedigender erweist, weil sie weder der alltäglichen Erfahrung differierender normativer Bezugsrahmen entspricht, noch der durch diese Erfahrung ausgelösten Verunsicherung sinnvoll gegensteuern kann, sondern schlimmstenfalls soziale Fragmentierungsprozesse begünstigt. Darüberhinaus könnte vermutet werden, daß sich unter posttraditionalen Bedingungen Formen von Subjektivität und der damit verbundenen erstpersionalen

⁷⁵ Eine Darstellung dieser Differenz in: Habermas 1992, eine Kritik hieran: Larmore 2001.

⁷⁶ Taylor 1989/1, 880.

Perspektivität entwickeln, für die zwar ebenfalls qualitative Differenzierungen konstitutiv sind, diese jedoch nicht im Bereich gemeinschaftstiftender Wertungen getroffen werden, sondern auf der Ebene der interaktionsleitenden Prinzipien.⁷⁷ Das heißt, daß hier nicht der Forderung umfassenden Desengagements nachzukommen ist, sondern vielmehr unter veränderten sozialen Rahmenbedingungen die Basis für eine Neuinterpretation des erstpersonalen individuellen Selbstverständnisses entstanden ist. Diese ist dadurch gekennzeichnet, daß sie durchaus den emotionalen und volitionalen Aspekten der Erfahrung Raum läßt, diese jedoch explizit als Produkte intersubjektiver Prozesse versteht, in denen das eigene Selbst sich als handelndes und argumentierendes im Vollzug der Teilnahme artikuliert. Soll Taylors These, daß es für menschliche Wesen unmöglich ist, ohne starke qualitative Unterscheidungen auszukommen, also nicht mit Blick auf die Lebensbedingungen in pluralistischen, posttraditionalen Gesellschaften in einer zunehmend miteinander vernetzten Welt riskante Widersprüche generieren, so scheint es unerläßlich, den Begriff des ›starken Wertes‹ bzw. der ›starken qualitativen Unterscheidung‹ so zu interpretieren, daß damit nicht inhaltlich konkrete, handlungsleitende Wertungen gemeint sind, sondern vielmehr jene Prinzipien identifiziert werden, die die Medien der Genese solcher Wertungen steuern.

zu (b) Die zweite Frage wäre gewissermaßen schon vorentschieden, wenn ein Verständnis von Persönlichkeit, das auf der Anerkennung qualitativer Unterschiede beruht, nur im Rahmen eines sozialen Kontextes gedacht werden könnte, der auf Vorstellungen kollektiver Persönlichkeit gründet und entsprechende Strukturen sozialer Integration fordert; eine Wertegemeinschaft nämlich, die, mit Sennett gesprochen, als Ausdruck kollektiver Persönlichkeitsstrukturen verstanden wird. Es war oben schon darauf hingewiesen worden, daß das kommunitaristische Gemeinschaftskonzept aus den ›*Quellen des Selbst*‹ zwar prinzipiell mit entsprechenden Strukturen der sozialen Integration vereinbar ist. Auch wenn Taylor selbst eine derartige Deutung ablehnt, so scheint es jedoch

⁷⁷ Zur Frage, inwieweit die Legitimierung durch Verfahren ihrerseits grundlegender Normen bedarf, vgl. z. B. Putnam 2001.

nicht möglich, auch diese Frage vorbehaltlos zu verneinen, weil die soziale Integration auf der Basis geteilter Wertvorstellungen eine strukturelle Affinität zu der von Sennett kritisierten Homogenisierung aufweist.⁷⁸

zu (c) Die Frage, inwieweit der Kommunitarismus eine notwendige Ergänzung des Taylorschen Selbstkonzepts ist, berührt die Diskussion darüber, inwieweit Gemeinschaft ein notwendiges Konstituens fungibler Sozialstrukturen ist.⁷⁹ Das heißt: welches Maß und welche Form der Gemeinschaft ist erforderlich, um ein soziales Gebilde zu integrieren und zu stabilisieren? Taylor bezieht hier eindeutig Position, wenn er anerkennend auf Tocquevilles Feststellung verweist, daß zu den wesentlichen Bedingungen für die Stabilität demokratischer Gesellschaften »[...] das ausgeprägte Gefühl der Staatsbürger gehört, sich mit ihren öffentlichen Einrichtungen und dem politischen Leben identifizieren zu können.«⁸⁰ Aber folgt daraus notwendig, daß eine derartige starke Identifikation mit den Mitmenschen und den politischen Institutionen eines Staates, nur durch eine Wertegemeinschaft zu erreichen ist?

Um diese Frage beantworten zu können, ist es instruktiv *Axel Honneths* ›Minimalbegriff der Gemeinschaft‹⁸¹ einzuführen. Dieser ruht auf zwei zentralen Postulaten: (1) Gemeinschaft entsteht in posttraditionalen Gesellschaften dort, wo Menschen einander als Individuen wertschätzen, »deren Eigenschaften von Wert für eine gemeinsame Lebenspraxis sind.«⁸² (2) Andere Menschen können dann als wertvoll für die gemeinsame Lebenspraxis wahrgenommen werden, wenn es einen Horizont geteilter Werte gibt, vor dem eine derartige

⁷⁸ Vgl. hierzu z. B. Fink-Eitels Kritik am Kommunitarismus: »Gemeinschaft im »starken Sinne« ist anfällig für den Sog der Macht. Als Machtphänomen übt der Vorrang des gemeinschaftlichen Werte- und Normengeflechts einen Zwang zum Konformismus aus, der die widerspenstige Individualität den Prozeduren wertkonformer »Normalisierung« aussetzt. Was die Außenperspektive homogener Gemeinschaften betrifft, so beinhaltet die Verbindung zwischen der Partikularität ihrer kontingenten Güterordnungen und dem universellen Geltungsanspruch, mit dem sie aufzutreten pflegen, die Gefahr eines militanten Ethnozentrismus, dem alles Andere und Fremde minderwertig erscheint.« (Fink-Eitel 1993, 312)

⁷⁹ Vgl. hierzu z. B. Tönnies 1912, Rehberg 1993 und Honneth 1993/2.

⁸⁰ Taylor 1989/1, 872.

⁸¹ Vgl. Honneth 1993/2, 262.

⁸² Honneth 1993/2, 263.

Wahrnehmung möglich ist. Diese Bestimmungen scheinen auf den ersten Blick die Intentionen Sennetts zu konterkarieren. Entscheidend ist aber, wie Honneth diesen Werthorizont beschreibt. Dieser verändert seinen Charakter in Abhängigkeit vom soziokulturellen Entwicklungsstand einer Gesellschaft. In dem Maße, in dem die transzendente Evidenzbasis der traditionellen Ordnungen erodiert und durch soziale Entscheidungsprozesse ersetzt wird, verblaßt der Objektivitätsanspruch der etablierten Wertordnung. Gleichzeitig emanzipiert sich das gesellschaftliche Ansehen einer Person von den werthaft besetzten Eigenschaften, die ihr aufgrund der Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe zugeschrieben wird.

Wenn Sennett seit dem 19. Jhd. solche Identifikationsmuster als Strategie zur Stabilisierung gesellschaftlicher Sub-Gemeinschaften durch die Abgrenzung gegenüber der Umwelt beobachtet, so zeigt sich hierin eine Tendenz, die zur soziokulturellen Gesamtentwicklung asynchron verläuft. Diese steht in Widerspruch zu dem von Honneth formulierten Anspruch, daß Gemeinschaft in posttraditionalen Gesellschaften nur dadurch entstehen könne, »daß jedes Mitglied einer Gesellschaft durch die radikale Öffnung des ethischen Werthorizontes in die Lage versetzt wird, so in seinen Leistungen und Fähigkeiten anerkannt zu werden, daß es sich selber wertzuschätzen lernt.«⁸³ Das heißt, daß sich aus den geteilten Werten keine Hierarchie der Lebensformen begründen lassen darf, so »daß jedes Subjekt ohne kollektive Abstufungen die Chance erhält, sich in seinen Leistungen und Fähigkeiten als wertvoll für die Gesellschaft zu erfahren.«⁸⁴ Wenn es also gelingt, die werthafte Orientierungen in einer Gesellschaft von den sozialgruppen- und schichtspezifischen Eigenschaften der Akteure abzukoppeln und diese werthafte Orientierungen nur insofern ethisch gehaltvoll sind, daß sie die Leistungen und Fähigkeiten des Einzelnen hinsichtlich ihrer Bedeutung für die gemeinsame Praxis evaluieren, kann ein Werthorizont gemeinschaftsbildend wirken, ohne die von Sennett beschriebenen desintegrativen Kräfte freizusetzen. Solche Werte zielen also nicht auf

⁸³ Honneth 1993/2, 269.

⁸⁴ ebd.

Handlungen, die der Realisierung eines konkreten Zieles dienen, sondern auf das Verhalten der Akteure in jenen Prozessen, in denen die Grundlagen dafür gelegt werden, daß die Individuen ihre jeweiligen Interessen verfolgen können.

Wenn also gefragt wird, wodurch ein solcher Werthorizont gemeinschaftsbildend wirken kann, so scheint es, daß Sennetts Argumente, nämlich (1) daß schon durch die Teilnahme an solchen Prozessen ein hinreichendes Maß an sozialer Integration erreicht werden kann und daß (2) die gemeinsame Bewältigung von Differenzen in deutlich höherem Maß gemeinschaftsstiftend wirkt, als die Stratifikation eines sozialen Gebildes nach kollektiv anerkannten Werten, eine große Plausibilität entwickeln können: Der Grund hierfür ist darin zu sehen, daß die Art und Weise, in der diese Interaktionen vollzogen werden, die gegebenen Verhältnisse von Anerkennung oder Mißachtung zum Ausdruck bringt und von den Teilnehmern unmittelbar wahrzunehmen ist. Aus dieser Erfahrung wiederum resultieren u. a. jene emotionalen Bindungskräfte, aus denen sich Gemeinschaft bildet. Wenn diese Form der Gemeinschaftlichkeit aus dem *Vollzug* wechselseitiger Anerkennung in dem von Honneth vorgeschlagenen Sinn entsteht, kann eine Wertegemeinschaft als notwendige Ergänzung von Taylors Selbstkonzept akzeptiert werden.

zu (d) Auch wenn Sennetts Terminus ›Desinteresse‹ auf den ersten Blick in enger Beziehung zu Taylors Verständnis von ›Desengagement‹ zu stehen scheint, so zeigen sich doch bei genauerer Betrachtung signifikante Unterschiede. Während Taylor unter dem Titel des Desengagements den Wechsel in eine Sichtweise meint, in der die erstpersonale Perspektivität des Subjekts negiert und durch eine durchgängig drittpersonale Weltbeschreibung ersetzt wird, versteht Sennett unter Desinteresse eine Wahrnehmungsperspektive, die die Persönlichkeit des Individuums, nicht jedoch seine Subjektivität als solche negiert. Solch ein Modell ist innerhalb der Taylorschen Konzeption zunächst unverständlich, weil sie im normativen Bezugsrahmen den konstitutiven Kern individueller Identität sieht, den zu verlassen gleichbedeutend wäre, »[...] mit dem Verlassen

eines Daseins, das nach unseren Begriffen noch das einer integralen, also unversehrten Person ist.«⁸⁵

Hier ist zu fragen, ob Sennett wirklich zum Verlassen dieses Rahmens auffordert. Bestreitet er die Notwendigkeit einen solchen Rahmen zu besitzen? Zunächst einmal ist zu bemerken, daß Sennett unter ›Desinteresse‹ nicht nur einen Wechsel bzw. eine Erweiterung der Wahrnehmungsperspektive versteht, sondern damit auch die Suspendierung der primären Interessen verbindet. Es geht ihm nicht nur um einen Akt der Selbstobjektivierung, sondern darum, daß als Bezugspunkt der Selbstidentifikation nicht die inhaltlich fixierten Überzeugungen und starken Wertungen des normativen Bezugsrahmens fungieren, sondern die Prozesse, in denen dieser Bezugsrahmen abgesteckt und bestätigt wird. Sennetts Konzept “desinteressierten” Handelns integriert auf diese Weise Aspekte des Desengagements, so z. B. die Reduktion situativer Determinanten und individueller Präferenzen.

Eine wichtige Differenz hingegen besteht in bezug auf die Rolle, die dem Emotionalen im Rahmen beider Konzepte zukommt. Während Taylor die Negation oder Beherrschung von Emotionen als wesentliches Merkmal desengagierter Subjektivität postuliert, sieht Sennett in selbstdistanzierter Expressivität das Medium, in dem Emotionen eigentlich erschlossen werden. Zudem hatte die Rekonstruktion von Sennetts Expressivitätskonzept gezeigt, daß dessen Pointe darin besteht, die kognitiven, volitionalen und emotionalen Aspekte kommunikativer Interaktion miteinander zu verknüpfen. Die besondere Funktion der expressiven Bestandteile kommunikativer Akte konnte auf diese Weise dahingehend spezifiziert werden, daß sie ein Netz emotional tangibler Vorverständnisse knüpfen, welches die im engeren Sinne kommunikativen Verständigungsprozesse zusammenhält.

Sennetts Konzeption “desinteressierter”, selbstdistanzierter Subjektivität ist nach dem bisher Dargelegten offensichtlich nicht kongruent mit Taylors

⁸⁵ Taylor 1989/1, 55

Verständnis von Desengagement. Es scheint aber, als könne mit diesem Modell der Selbstinterpretation, die von Taylor beschriebene »[...] Suche nach Moralquellen *außerhalb* des Subjekts durch Sprachen, die im *Inneren* des Subjekts Resonanz finden [...]«⁸⁶ in Angriff genommen werden, ohne daß es zu jenen Konflikten kommt, die im Rahmen einer Selbstidentifikation durch starke Werte zwischen den Forderungen der desengagierten Vernunft und dem Bedürfnis expressiver Selbsterkundung auftreten. Indem Sennetts Konzept sowohl rationale Verständigung als auch emotionale Artikulation als soziale Prozesse begreift, werden die Quellen jener starken Wertungen, die den Bezugsrahmen des Alltagshandelns formen, in einen Bezirk außerhalb des individuellen Selbst verlegt, gleichwohl aber sind sie von der formalen Subjektivität der konkreten Prozeßteilnehmer (d. h. deren perspektivendifferenzgenerierender Funktion) abhängig. Hierdurch kehrt sich das Verhältnis zwischen den in diesen normativen Prozessen verwendeten Sprachen und der durch sie erzeugten ›persönlichen Resonanz‹ um: die Subjektivität der Teilnehmer resoniert im Rasonnement normativer Diskurse.

zu (e) Bezüglich der Frage, in welchem Verhältnis die Expressivitätskonzepte von Taylor und Sennett zueinander stehen, ist zunächst zu klären, welches systematische Interesse jeweils die Analyse des individuellen Ausdrucksvermögens leitet. Beide Autoren interessieren sich zunächst dafür, welche Rahmenbedingungen⁸⁷ notwendig waren, damit sich die Vorstellung von der individuellen Einzigartigkeit des Menschen und ihrer Artikulationsfähigkeit und -bedürftigkeit entwickeln konnte.

Während Sennett jedoch diese Geschichte skizziert, um die Probleme und Widersprüche des damit verbundenen subjektivistischen Expressivismus sichtbar zu machen, verfolgt Taylor diesen Prozeß, um das Recht der Perspektive der ersten Person Singular gegenüber den Ansprüchen der szientistischen, drittpersonalen Weltansicht zu sichern. Taylor interessiert somit die Entwicklung des

⁸⁶ Taylor 1989/1, 880.

⁸⁷ Sennetts Darstellung akzentuiert die sozialen Aspekte, Taylor betont vor allem die geistes- und ideengeschichtlichen Einflüsse.

Expressivismus vor allem im Sinne der Artikulation des je einzigartigen Selbst, weil er die notwendige Verschränkung beider Perspektiven im alltäglichen Selbstverständnis der Moderne darstellen möchte. Sennett hingegen möchte jenes hermetische Alltagsbewußtsein überwinden, dem die innere Erfahrung ausschließlich als Mittel der Selbsterkundung gilt, weil er hierin eine zentrale Ursache für die Erosion des Erfahrungshorizontes sieht, aus dem heraus Menschen ihre Realität schöpferisch gestalten können.

Aufgrund dieser unterschiedlichen *settings*, weisen die Expressivitätsbegriffe von Taylor und Sennett Differenzen auf, die nicht allein systematische, sondern auch argumentationsstrategische Ursachen haben. Während Sennett den subjektivistischen Expressivismus als dominantes Grundmuster zeitgenössischer Selbsterfahrung sieht, nimmt Taylor ihn als eine zwar ernstzunehmende Irritation wahr und schildert die Probleme, die aus ihm resultieren, sehr eindrücklich⁸⁸. Aber im Gegensatz zu Sennett sieht er hier keine Eigendynamik subjektivistischer Vorstellungen am Werke, sondern erkennt Desengagement und Instrumentalismus als kongeniale Wurzeln dieses atomistischen Selbstverständnisses. Daher beschränkt sich seine Kritik am subjektivistischen Expressivismus darauf, negative Folgen wie soziale Bindungsschwäche und Verlust der Sinnerfahrung zu benennen. Den bekannten antisubjektivistischen Lösungsvorschlägen⁸⁹, die dieses Problem zu vermeiden suchen, wirft Taylor wiederum vor, die Frage der persönlichen Resonanz nicht hinreichend zu berücksichtigen. So steht auch hier wieder die Frage nach der Behauptung der erstpersonalen Erfahrung gegenüber den Ansprüchen der desengagierten Vernunft im Zentrum: eine Überwindung der partikularistischen Interpretation von Expressivität steht für ihn daher nicht zur Debatte. Sennett hingegen versucht zu zeigen, daß ein derartiges Expressivitätsverständnis nicht nur in seiner subjektivistischen Übersteigerung problematisch ist, sondern generell all jene Modelle, die nicht die soziale Dimension des Expressiven, seine

⁸⁸ Vgl. Taylor 1989/1, 872-878.

⁸⁹ Hier nennt Taylor einerseits Robert Bellah, andererseits Jürgen Habermas. Vgl. Taylor 1989/1, 878.

kommunikative Struktur und den Zeichencharakter (d. h. die kognitive Funktion) emotionaler Ausdrucksgestalten integrieren. Ihn interessiert Expressivität nicht nur in dem Rahmen, in dem diese historisch das Selbstverständnis der Menschen bestimmt. Er erweitert den Geltungsbereich der Kategorie expressiver Selbstdarstellung und -erkundung bis in die Zeit des *ancien régime* zurück, um ein Muster selbstdistanzierter Expressivität zu gewinnen, das einerseits den genannten sozialen Aspekten Rechnung trägt, andererseits aber auch dem Artikulationsbedürfnis des modernen Menschen entspricht. Die Gegenüberstellung von Taylor und Sennett hat gezeigt, daß der Erfolg dieser Strategie davon abhängt, inwieweit es gelingt, den Wertungsprozeß in der Selbstwahrnehmung der Individuen an die Stelle inhaltlich fixierter Werte treten zu lassen.⁹⁰ Um

⁹⁰ Zweifel an der Möglichkeit einer solchen Verschiebung klingen schon in Hegels Kritik der Kantischen Moralphilosophie an und werden auch gegen deren zeitgenössische Rekonstruktionen immer wieder ins Feld geführt. Vgl. z. B. Bubner 1984b, 202-206: Der ›Rückzug der Vernunft aus der Lebenswelt‹ bedeutet, ›die konkrete Praxisanleitung einer Durchsetzung reiner Vernunft im Praktischen zu opfern‹, und daraus folgt, daß das ›praktische Bedürfnis nach Lebensformen für gemeinsames Handeln‹ unbefriedigt bleibt. Dieses Bedürfnis erfordert, daß die Subjekte sich *als Subjekte* in ihrer Welt wiederfinden. »Dies gelingt, wenn das institutionelle Angebot an verbindenden Lebensformen den Ansprüchen genügt, die ein jeder vor anderen vertreten kann, sofern er von der Privatheit seiner Neigungen und der Partikularität fallweiser Interessen absieht.« (203) Bubner sieht – mit Hegel – als Voraussetzung einer solchen Konstellation einen ›Bildungsprozeß‹, »[...] der die in Frage stehenden Subjekte mit dem Niveau der historisch erreichten Lebensformen vermittelt.« (204) Der Erfolg dieses Bildungsprozesses, so Bubner, könne sich allerdings nur im Rahmen institutioneller Einrichtungen einstellen, die »auf den verschiedenen Handlungsebenen Selbstverwirklichung gestatten, ohne daß in jeglicher Hinsicht alle allen anderen gleich sind und deshalb jeder dasselbe tut wie jeder andere.« (204) Habermas (1991/2) argumentiert in seiner Replik auf diesen Aufsatz Bubners, daß als Kriterium des Erfolgs der Vermittlung von postkonventioneller Moral und Sittlichkeit bzw. den konkreten Formen der Lebenswelt ein Rationalitätsbegriff ungeeignet sei, der, wie von Bubner vorgeschlagen, am Modell des klugen oder ratsamen Handelns sich orientiert, da »[...] Moralität nicht nahtlos aus Zweckrationalität hervorgeht.« (42) Er schlägt daher vor, Moralität und Sittlichkeit konsequent voneinander zu scheiden und die Rationalität einer Lebenswelt daran zu bemessen, inwieweit sie zur Bewältigung der beiden zentralen Probleme postkonventioneller Moral beiträgt: (a) das *kognitive Problem* der Anwendung allgemeiner Prinzipien auf gegebene Situationen und (b) das *motivationale Problem* der Verankerung eines Verfahrens der moralischen Rechtfertigung im Persönlichkeitssystem. (vgl. 41 ff.) Als notwendige Voraussetzung für die Bewältigung von (b) nennt er (1) die *Internalisierung von allgemeinen Prinzipien*, »die sich der Diskursethik als Implikate eines Verfahrens der Normbegründung zu erkennen geben.« (44), (2) ein *soziales Milieu*, das »die Individuierungsvorgänge über die Grenzen einer traditionellen, an bestimmten sozialen Rollen haftenbleibenden Identität« hinaustreibt. (44 f.) und (3) einen »reflexiven *Modus der Überlieferung*, der die Erneuerung von Traditionen stärker von der Kritikbereitschaft und der Innovationsfähigkeit der Individuen abhängig macht.« (45). – Vgl. aber auch Habermas 1991/4, 92 ff.: Hier weist Habermas die Vorstellung zurück, daß eine postkonventionelle Moraltheorie

diese Frage beantworten zu können, soll im Folgenden untersucht werden, welche Potentiale emotionaler Motivation und Gratifikation den Moralkonzeptionen innewohnen, die in der bisherigen Diskussion aufeinandergetroffen sind. Grundlegend hierfür ist die Intuition, daß sowohl die Bindungskraft regulativer Sätze als auch die Befriedigung, die ein Akteur durch die Anerkennung eines solchen Satzes erfährt, in Relation steht zu dem Maß, in dem er sich mit ihnen identifizieren kann.

1.9 Moralische Gefühle: Motivation und Gratifikation durch die Anerkennung von Werten und Vollzügen

Die Frage nach den Motivations- und Gratifikationspotentialen moralischer Überzeugungen soll in zwei Teildiskussionen erörtert werden: (a) Können moralische Entscheidungsprozesse bzw. die ihnen zugrundeliegenden Verfahrensregeln für das individuelle Selbstverständnis in ähnlicher Weise konstitutiv sein, wie inhaltlich definierte normative Setzungen? (b) Können sie moralische Gefühle motivieren und worauf sind diese bezogen?

zu (a): Zunächst einmal scheint es offensichtlich, daß die Verfahrensregeln, die im Zentrum einer prozeduralen Moralauffassung stehen, notwendigerweise einen anderen Status für das Selbstverständnis des einzelnen Menschen haben müssen, als konkrete moralische Güter bzw. Normen: Während letztere einen unmittelbaren Maßstab für die eigenen Handlungen und die der anderen Menschen darstellen, beziehen sich erstere allein auf jene Prozesse in denen diese konkreten Bezugspunkte der Evaluation alltäglicher Praxis formuliert werden. Dieser Unterschied erklärt, warum moralische Güter einen irreduziblen Bestandteil lebensweltlicher Erfahrung darstellen, wohingegen die

die Frage nach dem Sinn moralischen Handelns bzw. dem motivationalen Potential moralischer Einsichten müsse beantworten können. »Unter Prämissen nachmetaphysischen Denkens ist nicht einzusehen, warum Theorien die nötige Kraft haben sollten, Menschen zu *motivieren*, auch dann noch ihren Einsichten zu folgen, wenn das, was moralisch geboten ist, gegen ihre Interessen verstößt. Dispositionen zu verantwortlichem Handeln hängen von Sozialisationsvorgängen und mehr oder weniger gelungenen Identitätsformationen ab.« (94)

Verfahrensregeln einer prozeduralen Moral in einer gewissen Distanz zu ihr stehen. Allerdings muß daraus nicht notwendig folgen, daß diese nicht in gleicher Weise das individuelle Selbstverständnis bestimmen können wie jene – das hatte die obige Diskussion als Kernaussage der Sennettschen Expressivitätstheorie herauszupräparieren versucht.

Aber würde diese Argumentation nicht erheblich an Plausibilität einbüßen, wenn sich herausstellen sollte, daß aufgrund des eben skizzierten Unterschiedes zwar Güter und Wertvorstellungen moralische Gefühle motivieren können, Verfahrensregeln jedoch nicht? Wäre eine solche Feststellung nicht auch ein Hinweis darauf, daß der von Sennett postulierte Perspektivenwechsel der Selbstinterpretation keineswegs geeignet ist, eine zwanglose Vermittlung zwischen den konfligierenden Anforderungen von Desengagement und Expressivität herzustellen? Dies wäre dann zu bejahen, wenn es überzeugende Argumente dafür gäbe, daß Menschen eine Antwort auf die Frage »Wer bin ich?« nur dann als befriedigend empfinden können, wenn sie sich auf die von ihnen anerkannten Grundwerte und moralischen Güter bezieht, und sie eine Antwort auf diese Frage, die sich hingegen auf die von ihnen gestellten Anforderungen an normgenerierende Prozesse bezieht, notwendig als unzureichend ablehnen müßten.

Gewiß ist es unmittelbar einsichtig, daß eine Definition des individuellen Selbstverständnisses, die sich auf grundlegende Werte bezieht, im Rahmen eines traditional geprägten und ethnisch-kulturell homogenen sozialen Umfeldes eine größere Überzeugungs- und Bindungskraft entfalten kann, als ein Rekurs auf prozedurale Charakteristika. Allerdings stellt sich mit Blick auf die fortschreitende Auflösung solch traditional abgesicherter Rahmenbedingungen in den pluralistischen Gesellschaften des industrialisierten Westens die Frage, inwieweit ein konventionell abgesichertes Moralverständnis überhaupt noch eine realistische Option darstellt. Hier wäre abzuwägen, ob die mit den Legitimationsanforderungen eines postkonventionellen Modells einhergehende Komplexitätssteigerung sich nicht vergleichsweise harmlos ausnimmt, gegenüber

den destabilisierenden Momenten, denen ein konventionelles Begründungskonzept unter solchen Bedingungen ausgesetzt ist.

Aus diesem Blickwinkel erscheint eine traditional-konventionelle Begründung des identitätsstiftenden moralischen Profils als zwar bequeme, aber nicht notwendige Flucht in genau jene gesellschaftlichen Enklaven, die Sennett als Keimzellen destruktiver Gemeinschaft verdächtigt.⁹¹ Das identitätsstiftende Potential eines prozeduralen Moralverständnisses ist insofern schwieriger zu mobilisieren, als das einer konventionellen Moral, weil es nicht durch die vergleichsweise stabile Basis geteilter Wertvorstellungen fundiert werden kann, sondern auf der dynamischen, d. h. *praktizierten* Gemeinschaft basiert, die durch die Teilnahme an normgenerierenden und -legitimierenden Prozessen zustande kommt. Dennoch könnte es sein, daß im glücklichen Fall, daß diese Vereinigung gelingt, die hierdurch erzeugte identitätsstiftende Kraft weniger strukturbedingte Probleme aufwirft, als jene von Wertgemeinschaften, weil, im Gegensatz zu diesen, ihr Integrationsprinzip explizit die Inklusion aller anstrebt.

Wenn nun die Möglichkeit realistisch erscheint, daß auch die Verfahrensregeln einer prozeduralen Moral in ähnlich grundlegender Weise das individuelle Selbstverständnis prägen können, wie inhaltlich definierte Werte, läßt sich dann hieraus folgern, daß sie deswegen ebenfalls geeignet sind, moralische Gefühle zu motivieren wie diese? Mit Blick auf den oben (S. 74) dargestellten Unterschied zwischen moralischen Werten und Verfahrensnormen hinsichtlich ihres Bezuges auf das Alltagshandeln scheint es unzweifelhaft, daß auch in bezug auf die Motivation moralischer Gefühle eine entsprechende Differenz besteht. (In der Tat wäre eine Nivellierung dieses Unterschiedes wohl nur in Fällen professionalisierter Teilnahme an normgenerierenden Prozessen – also im Bereich der Legislative, in beratenden Gremien etc. – in Betracht zu ziehen.) Allerdings ist diese Differenz sicher nicht so gravierend, daß davon ausgegangen werden muß, Verfahrensregeln könnten keine emotionale Reaktion motivieren. Das Bewußtsein, eine Verfahrensregel zu verletzen, kann sicher in ähnlicher Weise ein

⁹¹ Vgl. Sennett 1977, 13. Kapitel, besonders 301-312.

Gefühl von Schuld, Scham oder Entrüstung hervorrufen, wie das Wissen davon, nicht gemäß einer anerkannten, starken Wertung gehandelt zu haben. Es ist jedoch zweifelhaft, inwieweit diese Gefühle als moralisch im engeren Sinn bezeichnet werden können, möchte man nicht die kategorische Trennung zwischen Werten und Verfahrensregeln preisgeben.

Davon ausgehend, daß ein wesentliches Charakteristikum moralischer Gefühle darin besteht, eine unmittelbare, retrospektive Bewertung von Handlungen vorzunehmen, aber auch in Konfliktsituationen eine intuitive Leitfunktion im Entscheidungsprozeß ausüben zu können, so können diese beiden Funktionen in bezug auf die Verfahrensregeln einer postkonventionellen Moral nur in einem sehr vermittelten Sinne, nämlich im eng umgrenzten Bereich der lebensweltneutralen, normgenerierenden Prozesse, als handlungsrelevant bezeichnet werden. Mit Blick auf die Ausgangsfrage nach der Relevanz moralischer Gefühle im Kontext eines postkonventionellen Moralverständnisses, kann somit festgestellt werden, daß auch in bezug auf die im eigentlichen Sinn handlungsentlasteten normgenerierenden Prozesse emotionale Leit- und Kontrollmechanismen greifen.

Es ist allerdings wichtig, zu bemerken, daß eine signifikante Akzentverschiebung stattfindet, beim Wechsel von der Ebene direkt handlungsrelevanter emotionaler Reaktionen auf Normverletzungen, zur Ebene der nur mittelbar handlungsbezogenen Normgenese und -kontrolle: Während moralische Gefühle auf der sozusagen ersten Stufe unkritisch das Vorhandensein starker Wertungen bzw. die Anerkennung einer bestimmten Norm anzeigen⁹², führen emotionale

⁹² Vgl. hierzu: Montada 1993, 261: Moralische Gefühle sind der »[...] Indikator für die wirksame Existenz einer moralischen Norm.« Und: »Die wirksame »Existenz« moralischer Normen ist nicht an ihre ethische Begründung gebunden. Eine persönliche Norm kann sich in einem ethischen Diskurs als schlecht begründet oder gar als falsch erweisen und trotzdem wirksam im Sinne eines kategorischen Imperativs sein.« Montada weist hier sehr eindrücklich auf die Differenz zwischen der Begründungsfähigkeit einer Norm und ihrer faktischen Überzeugungskraft für das Individuum hin und daß sich moralische Gefühle, insofern sie Reaktionen auf Normverletzungen darstellen, lediglich auf diesen zweiten Aspekt beziehen. Dieser Feststellung liegt ein Emotionsbegriff zugrunde, der ausdrücklich auch die aktiven Momente des Emotionalen (266 f.) und seine kognitiven Aspekte (267 f.) betont. Sie stellen daher eine »engagierte Bewertung« dar, wodurch deutlich wird, daß – in welchem Sinn auch immer – eine persönliche Betroffenheit mit

Reaktionen auf inadäquate Verfahren der Normgenese unmittelbar in jene Prozesse zurück. Dieser Unterschied soll im Folgenden noch genauer untersucht werden.

zu (b): Hier geht es nun einerseits um die Frage, inwieweit moralische Gefühle ein irreduzibler Bestandteil von Moralität überhaupt sind. Darüberhinaus wird zu erörtern sein, welche unterschiedlichen Charakteristika moralische Gefühle im Rahmen konventioneller und postkonventioneller Moralkonzepte aufweisen und inwiefern sie, in Abhängigkeit davon, eine nützliche Funktion in Prozessen der Handlungskoordination und sozialen Integration erfüllen können oder nicht.

Oben war auf den Unterschied im Handlungsbezug hingewiesen worden, der zwischen den moralischen Gefühlen erster Stufe (d. h. jenen im Rahmen eines konventionellen Moralverständnisses) und solchen zweiter Stufe⁹³ (d. h. der postkonventionellen Moral) besteht. Es hatte sich gezeigt, daß im ersten Fall moralische Gefühle zwar unmittelbar handlungsevaluierend und -leitend wirksam werden, die Grundlagen dieser Bewertungen und Entscheidungsimpulse jedoch, d. h. die ihnen zugrunde liegenden starken Wertungen, nur

im Spiel ist. Im Anschluß an Sennett drängt sich nun die Vermutung auf, daß auf der ersten Stufe moralischer Gefühle diese persönliche Betroffenheit den Blick für mögliche Rechtfertigungsschwächen handlungsleitender starker Wertungen trübt, während sie auf der zweiten Stufe eine Motivation darstellt, solche Mängel der Begründbarkeit zu beseitigen.

⁹³ In diesem Zusammenhang von einer Stufenfolge zu sprechen, ist insofern sinnvoll, als im Rahmen einer postkonventionellen Moral, die Ebene der starken Wertungen nicht einfach entfällt. Entscheidend ist jedoch, daß diese starken Wertungen nicht die Grundlage der Moral sind, sondern ein Ergebnis moralischer Prozesse. Sie sind nicht die Basis des individuellen Selbstverständnisses, sondern in dieses eingebettet. – Vgl. Habermas 1991/5, 104. Habermas erörtert hier die Differenz zwischen pragmatisch-instrumentellen und ethisch-existentialen Diskursen. Die Begründung starker Wertungen versteht er als ein Ziel hermeneutischer Selbstverständigung. Daraus folgt jedoch m. E. nicht, daß Habermas die Selbstwahl auf solch ethisch-existentialen Argumentationen reduziert. Diese wiederum lassen sich nur sinnvoll vor dem Hintergrund moralisch-praktischer Auseinandersetzungen führen, die die Medien solcher Selbstwahl *qua* Teilnahme an argumentativer Auseinandersetzung und der damit notwendig verbundenen Anerkennung des Diskursprinzips festlegen. Die von Habermas in diesem Text vorgenommene dreifache Differenzierung der praktischen Vernunft hinsichtlich eines pragmatisch-instrumentellen, eines ethisch-existentialen und eines moralisch-praktischen Aspekts greift über den Stand der Argumentation an dieser Stelle noch hinaus und wird nur der Vollständigkeit halber eingeführt.

hinsichtlich ihres bloßen Vorhandenseins angezeigt werden. Auch wenn hier also Handlungen in bezug auf Normen oder Werte evaluiert werden, so fehlt diesem Vorgang doch eine eigentlich moralische Dimension, weil das Handeln nur als lebensweltliche Realisierung von vorgängig feststehenden Wertungen und Normen verstanden wird. Das von Sennett dargestellte realitätsformende Moment von Expressivität (und der von diesem ausgeübte normative Druck) findet hier jedoch keinen Platz.

Auf dieser Stufe leisten moralische Gefühle zwar einerseits einen wichtigen Beitrag zur Handlungskoordination, weil sie die intuitive Orientierung zwischen den gegebenen Optionen der alltäglichen Lebenswelt ermöglichen und dadurch die Problemlösungskapazitäten des Individuums entlasten. Andererseits jedoch können sie im Rahmen eines konventionellen Moralverständnisses Konflikte generieren: So z. B., wenn aus dem Beharren auf kulturell tradierte Werte im Kontext pluralistischer Gesellschaften starke moralische Gefühle resultieren, die zu starren Fronten zwischen den scheinbar unversöhnlichen Positionen sozialer Subgruppen führen.

Auf der zweiten Stufe hingegen können emotionale Reaktionen zwar keine unmittelbar handlungsleitende Kraft entwickeln, doch entfalten sie hier ein moralisches Potential im avancierteren Sinne: Weil sie nicht auf das Passungsverhältnis zwischen Handlungen und Normen bzw. Wertungen rekurrieren, sondern deren Genese (d. h. den eigentlich moralischen Prozeß) in bezug auf die Grundprinzipien vernünftiger Normfindung⁹⁴ evaluieren, erweitern sie den Bezugsrahmen der moralischen Intentionalität von Handlungen. Dieser erstreckt sich unter solchen Bedingungen über die rein wertorientierte Lösung von Handlungskonflikten hinaus in die Dimension einer prinzipiengeleiteten

⁹⁴ Habermas (1983/3) entwickelt in Auseinandersetzung mit den von Alexy (1987) formulierten Argumentationsregeln eine "Grundausrüstung" rationaler normgenerierender Prozesse, die (1) den *Universalisierungsgrundsatz* und (2) den *diskursethischen Grundsatz* umfaßt. Ziel dieser beiden Prinzipien ist es, die Legitimierung von Normen in Abhängigkeit davon zu beurteilen, inwieweit alle Beteiligten (a) gleichermaßen die Chance hatten, ihre Position darzulegen und (b) zu einem Einverständnis bezüglich der Gültigkeit dieser Norm gelangt sind.

Kritik, der das je schon gegebene und zumeist fraglos akzeptierte Profil starker Wertungen und Normen unterworfen wird.

Entscheidend ist nun, daß hier nicht davon ausgegangen wird, daß sich die moralischen Gefühle auf konventioneller bzw. postkonventioneller Stufe der Moralentwicklung hinsichtlich ihrer emotionalen Qualität notwendig voneinander unterscheiden müssen. Ja es ist nicht einmal sicher, daß sie sich hinsichtlich des empfundenen *quale* überhaupt voneinander unterscheiden *können*. Es erscheint im Gegenteil wesentlich einleuchtender davon auszugehen, daß, je nach situativem Kontext und moralischem Urteilsvermögen, lediglich Anlaß und Bezugsebene der moralisch-emotionalen Reaktion variieren. Das würde bedeuten, daß Handlungen, die einer anerkannten Norm zuwiderlaufen, ebensolche Gefühle von Schuld oder Entrüstung hervorrufen können, wie Handlungen, die einer nicht hinreichend legitimierten Norm entsprechen. Der Unterschied zwischen beiden Szenarien bestände darin, daß im einen Fall die Handlung (und nur diese) in Frage gestellt wird, während im anderen Fall die Bewertung der Handlung reflexiv auf die Geltung der ihr zugrundeliegenden Normen bezogen ist.

Moralische Gefühle, so scheint es, haben also auch im Rahmen einer postkonventionellen Moral ihren Platz, doch leiten sie nicht primär zu normkonformem Handeln an, sondern motivieren Prozesse, die die Absicherung bzw. gegebenenfalls die Änderung bestehender Normen zum Ziel haben. Solche Prozesse können z. B. zwischen konfligierenden Wertprofilen sozialer Subgruppen vermitteln, indem sie zu zeigen vermögen, daß bestehende Differenzen als gleichermaßen gerechtfertigte Interpretationen geteilter Grundüberzeugungen zu verstehen sind, wodurch eine wechselseitige Akzeptanz wenigstens möglich wird.

Darüberhinaus, das hat die Diskussion der Rolle moralischer Gefühle im Rahmen der beiden skizzierten Moralverständnisse gezeigt, ist das Moment der persönlichen Resonanz ein irreduzibler Bestandteil auch der normgenerierenden

Diskurse postkonventioneller Moral: Gerade weil die Verfahrensregeln diskursiver Verständigung nur in einer erstpersionalen Einstellung ihre unbedingte Sollgeltung durchsetzen können⁹⁵, bleiben auch moralische Strukturen, die nicht auf Werte, sondern auf Rechtfertigungsprinzipien gründen, an eine solche Perspektive gebunden und weisen folglich auch ein Moment individueller Betroffenheit auf. Insofern sind sie also durchaus, wie von Taylor behauptet (vgl. oben S. 55 f.), mit einer Vorstellung vom guten Leben verkoppelt. – Allerdings verlagert sich der Schwerpunkt sowohl der individuellen Sinnerfahrung als auch der Integration in den Bereich der verfahrensabhängigen Legitimierung der Normen, die den Hintergrund dieser Vorstellung selbst bilden.

1.10 Resümee

Die vorstehenden Diskussionen haben gezeigt, wie Sennett auf der Grundlage eines zweistufigen Expressivitätskonzeptes eine Kritik am modernen Individualismus formuliert, die diesen als Ursache einer Anzahl zeitgenössischer Sozialpathologien ausweist. Dabei wurde deutlich, daß Sennett zwar durchaus überzeugend das Ineinandergreifen von welt- und selbsterschließenden hermeneutischen Zirkel in expressiven Interaktionen darstellen kann, daß aber der Schritt von der emotionalen Expressivität zum expressiven Charakter normgenerierender Prozesse nur dann plausibel erscheint, wenn sozial-kognitive Emotionskonzepte zur Ergänzung herangezogen werden und die Unterscheidung zwischen artikulierten und unartikulierten Ausdrucksformen eingeführt wird. Durch diese Bezugnahme wurde eine Ausdifferenzierung von Sennetts Expressivitätsbegriff möglich, durch die eine genauere, wenn auch nur vorläufige Bestimmung der expressiven Aspekte sprachlicher Kommunikation erarbeitet werden konnte.

Im Zuge der Fokussierung auf die Modi sprachlicher Expressivität stellte sich die Aufgabe, die Rolle der Sprecherperspektive (d. h. vor allem ihre interne

⁹⁵ Vgl. Habermas 1991/2, 42 u. ff.

Wahrnehmungsstruktur) genauer zu bestimmen. In diesem Zusammenhang wurde deutlich, daß einerseits nicht nur solche sprachlichen Äußerungen expressiv sind, die explizit der Artikulation innerer Erlebnisse dienen, sondern prinzipiell jeder Redebeitrag expressive Momente aufweist, insofern die performativen Charakteristika, mit denen er vorgetragen wird, einen Verweis auf die Binnenwahrnehmung des Sprechers enthalten. Andererseits zeigte sich, daß die artikulierten Sprecherperspektiven strukturell variieren, wodurch die propositionalen und regulativen Bestandteile sprachlicher Äußerungen eine entsprechende Modalisierung erfahren.

Welche spezifische Bedeutung diese expressiven Modalisierungen und die ihr zugrundeliegenden Einstellungen aufweisen, zeigte sich in der Diskussion von Sennetts Analyse kindlicher Spielhandlungen: hier soll die Distanzierung von der eigenen Persönlichkeit und die damit verbundene Suspendierung der individuellen Primärinteressen das Entstehen eines kommunikativen Klimas begünstigen, in dem der normative Rahmen des gemeinsamen Handelns formbar wird. Sennett glaubt in diesem Zusammenhang feststellen zu können, daß die Gestaltung der Spielregeln darauf zielt, den Spielprozeß durch Maßnahmen, die die Stärken und Schwächen der Teilnehmer ausgleichen, in die Länge zu ziehen, ohne jedoch das eigentliche Ziel des Spieles – die Dominanz eines Spielers über die anderen – preiszugeben. Er ist der Auffassung, daß Kinder in einem relativ frühen Stadium ihrer Entwicklung genau jene Fähigkeiten erwerben, die für das erfolgreiche Handeln in heterogenen Sozialgruppen nützlich sind – und daß diese Fähigkeiten in einem Sozialisierungsprozeß, der sich an partikularistischen Individualitätsvorstellungen orientiert, wieder verloren gehen.

Mit dieser Konzeption war die Grundlage dafür geschaffen, die Formulierung von Regeln und Normen als ›Expressivität zweiter Ordnung‹ zu interpretieren. Um genauer bestimmen zu können, was hierunter zu verstehen ist, wurde zunächst Sennetts Modell der destruktiven Gemeinschaft vorgestellt. Auf diese Weise konnte die Wahrnehmung für die Grenzen sensibilisiert werden, die der kollektiven Identifikation auf der Grundlage einer Wertgemeinschaft gesetzt

sind. In der Auseinandersetzung mit Charles Taylors Theorie der Fundierung personaler Identität in starken Werten konnte dargestellt werden, wie Sennett zu zeigen versucht, daß im Rahmen pluralistischer, posttraditionaler Gemeinschaften die gehaltvollen, handlungsleitenden Wertes als Quelle des individuellen Selbst in den Hintergrund treten müssen gegenüber den Legitimierungsleistungen normgenerierender Prozesse, in denen sich die Akteure gemeinsam über die Grundlagen verständigen, auf denen sie ihre je individuellen Ziele verfolgen wollen. Es stellte sich heraus, daß die Pointe von Sennetts Entwurf darin besteht, nicht die kognitive Einsicht in die (vermeintliche oder tatsächliche) rationale Überlegenheit einer derartigen Begründung von Normen zum Motiv der persönlichen Identifikation zu machen, sondern daß er zu zeigen versucht, wie diese im Gegenteil gerade durch affektive Bindungen identitätskonstituierend wirksam wird.

Durch die Diskussion von Sennetts Expressivitätstheorie ist es also gelungen, einen ersten Überblick über die vielfältigen Weisen zu gewinnen, in denen die Artikulation der Perspektive der ersten Person Singular kommunikative Prozesse prägt. Vor dem Hintergrund der Einsicht, daß der Bildung dieser Perspektive ihrerseits ein intersubjektiver Verständigungsprozeß zugrundeliegt, der auf die identitätskonstituierenden Überzeugungen und Wertsetzungen bezogen ist, konnte gezeigt werden, auf welche Art Selbstverständigung und Selbstbestimmungen im Expressivitätsmedium miteinander verzahnt sind. Eingebettet in ein Modell der historischen Entwicklung expressiver Interaktions- und Ausdrucksformen tritt dieser Entwurf an, eine Kritik an zeitgenössischen Verständigungsstrukturen zu begründen.

Auch wenn diese Kritik intuitiv in ihren Grundzügen überzeugen mag, so muß doch festgestellt werden, daß Sennett weder eine kommunikationstheoretisch hinreichende Analyse der expressiven Aspekte kommunikativer Interaktion durchführt, noch eine Darstellung des sozialen Strukturwandels gibt, die differenziert genug ist, um seine weitreichenden und vielfältig verzweigten Schlußfolgerungen zu begründen. So bleibt zum Beispiel unklar, welchen

Zusammenhang Sennett zwischen dem historischen Entstehen einer kritischen Öffentlichkeit und der institutionellen Fixierung demokratischer Strukturen sieht. Seine Kritik am negativen Einfluß privater Ausdrucksformen und an der Bedeutung, die die individuelle Persönlichkeit im politischen Prozeß in der Gegenwart hat, läßt sich auf der Basis von Sennetts Bestimmungen sinnvoll nur auf die Beeinflussung der Wahlbevölkerung und damit auf die Legitimierung der politischen Stellvertreter anwenden, während der Status dieser Faktoren im eigentlichen politischen Diskurs unterbestimmt bleibt. Dies liegt nicht zuletzt daran, daß Sennett die verschiedenen Subsphären der Öffentlichkeit nicht hinsichtlich ihrer kommunikativen Charakteristika differenziert. Durch diese simplifizierende Darstellung gelingt es ihm zwar, auf höchst überzeugende Weise den performativen Aspekten sprachlicher Verständigung Geltung zu verschaffen, den spezifischen Verfahrensweisen und Interaktionsbedingungen in funktional geprägten Handlungsbereichen wird er jedoch nicht gerecht.

Um die fraglichen Aspekte von Sennetts Expressivitätstheorie und der an sie anknüpfenden Gesellschaftskritik klären zu können, werden im Folgenden die zentralen Motive des bisher Erörterten im Zusammenhang der Philosophie von *Jürgen Habermas* neu verhandelt. Hierdurch soll es möglich werden, den gesellschaftlichen Strukturwandel und die Entwicklung der modernen, westlichen Demokratien als Folge eines dialektischen Prozesses zu verstehen, in dessen Frühphase kommunikative Rationalität als Triebfeder sozialer Entwicklungen zunächst die Genese demokratischer Strukturen ermöglicht, in dessen weiterem Verlauf sie jedoch aufgrund der Steigerung der Umweltkomplexität in vielfältigen gesellschaftlichen Handlungskontexten notwendig durch funktionale Imperative eingeschränkt wird. Auf diese Weise wird eine tragfähige Basis gewonnen, auf der Sennetts Kritik der politischen Steuerungsmedien erneuert werden kann.

Das kommunikative Rationalitätskonzept, das dieser Theorie der sozialen Evolution zugrundeliegt, ist wiederum als Ergänzung von Sennetts Expressivitätsmodell bestens geeignet. Einerseits kann mit seiner Hilfe ein differenziertes

Profil der internen Struktur und der verschiedenen Geltungsaspekte artikulierter Äußerungen erarbeitet werden, andererseits zeigt sich, daß aus dem Verständigungstelos der Sprache normative Aussagen über die Bedingungen der Möglichkeit rationaler Handlungskoordination abgeleitet werden können, die sowohl die Interaktionsmodi der Verständigung betreffen, als auch die individuelle Wahrnehmungsstruktur.

Im Gegenzug kann auf der Grundlage der oben eingeführten Ausdruckstheorie von Richard Sennett gezeigt werden, daß der sprechakttheoretische Kern des kommunikativen Rationalitätskonzept nicht alle Geltungsbezüge gleichermaßen differenziert abbildet, sondern zentrale Aspekte des Expressiven ausblendet. Aufgrund dieses Reduktionismus geraten die diskurstheoretische Modelle von Habermas in eine kognitivistische Schiefelage, die auf der Grundlage von *William Lyons' Emotionstheorie* und unter Einbeziehung neuerer Erkenntnisse der Kognitionsforschung austariert werden soll. Durch eine angemessene Gewichtung der expressiven Bestandteile sprachlicher Verständigung eröffnet sich die Möglichkeit, die Erklärungsdefizite, die in Habermas' Diskursethik und Rechtstheorie bezüglich der motivationalen Momente prozedural begründeter Normen bestehen, zu beheben. So kann einerseits gezeigt werden, auf welche affektiven Voraussetzungen kommunikative Prozesse der Handlungskoordination und Konfliktlösung angewiesen sind, andererseits wird deutlich, wie diese prozeduralen Medien der Generierung von Normen in der Alltagskultur posttraditionaler Gesellschaften verankert werden können.

2. Publizität als Prinzip der Neutralisierung von Machtverhältnissen – Habermas' ›Strukturwandel der Öffentlichkeit‹

2.1 Allgemeines

Die Kategorie der Öffentlichkeit stellt einen zentralen Bezugspunkt der Philosophie von Jürgen Habermas dar. Manifestester Ausgangspunkt dieser Fokussierung ist die Habilitationsschrift zum ›*Strukturwandel der Öffentlichkeit*‹ aus dem Jahr 1961. Hier entwickelt Habermas schon die grundlegenden Fragestellungen, die wie ein roter Faden die unterschiedlichen Stationen seiner weiteren philosophischen Entwicklung miteinander verknüpfen. Dieser Text bietet sich als Einstieg in die weitere Diskussion jedoch nicht nur deswegen an, weil er *in nuce* die Kernthemen der Habermasschen Philosophie vorstellt bzw. entwickelt. Er ist hierfür vor allem deswegen geeignet, weil Habermas selbst im Jahr 1992, anlässlich der englischsprachigen Erstveröffentlichung des ›*Strukturwandels*‹, die dort entwickelte Position vor dem Hintergrund gewandelter Einsichten, kritischer Anmerkungen und neuer Forschungsergebnisse, sowie einer grundlegend veränderten weltpolitischen Szenerie diskutiert und teilweise revidiert hat. Hierdurch steht eine kritische Würdigung durch den Autor selbst zur Verfügung, an der sich die Interpretation der Habilitationsschrift mit Blick auf das spätere *œuvre* orientieren kann.

Habermas wählt als Analysandum dieser Untersuchung jenen Typ von Öffentlichkeit, wie er sich in den europäischen Nationalstaaten seit dem Ende des 17. Jhd. entwickelte und im 18. Jhd. zur Blüte gelangte: die *bürgerliche Öffentlichkeit*.⁹⁶ Er legt seiner Analyse somit von vornherein deutliche, qualitativ gehaltvolle Differenzierungen zugrunde, die auf eine Akzentsetzung hinweisen, die sich von Sennetts Darstellungsweise signifikant unterscheidet. Während Sennett die Veränderung der Öffentlichkeit hinsichtlich ihrer Auswirkungen auf

⁹⁶ Genauer: des *liberalen* Modells bürgerlicher Öffentlichkeit. Vgl. Habermas 1961, 8. In Habermas 1992b/1, 424-427 kritische Anmerkungen zu Zulässigkeit und Sinn einer solch selektiven Betrachtungsweise bzw. die Notwendigkeit, Gegen- und Ausschlussöffentlichkeiten (z. B. die *plebejische* Öffentlichkeit) in einer Studie wie dem ›*Strukturwandel*‹ angemessen zu berücksichtigen.

die erstpersonale Selbst- und Welterfahrung thematisiert und er daher den historischen Prozeß aus der Perspektive eines wesentlich auf Kontinuität angelegten Bewußtseins rekonstruiert, setzt Habermas den Schwerpunkt auf grundlegende qualitative Differenzen zwischen der vorbürgerlichen, repräsentativen Öffentlichkeit einerseits und der bürgerlichen Öffentlichkeit, sowie der aus ihr sich entwickelnden Öffentlichkeiten der spätindustriell-spätkapitalistischen Gesellschaften andererseits. Er akzentuiert vor allem jene Differenzen, die die beiden zuerst genannten Öffentlichkeitstypen voneinander unterscheiden. Indem er die Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft als einen folgenschweren qualitativen Sprung in der Entwicklung der sozialen Verhältnisse in Mitteleuropa darstellt, koppelt er sie systematisch von den bis dahin dominierenden, vormodernen Formen von Öffentlichkeit ab.⁹⁷

Als wesentliches Charakteristikum dieses von ihm in den Mittelpunkt gestellten Öffentlichkeitstypus sieht Habermas die spezifische Struktur ihrer Interaktionsformen. Aufgrund ihres egalitären und inklusiven Anspruchs (der sich historisch freilich nur rudimentär realisieren ließ) und des herrschaftskritischen Potentials, das ihr innewohnt, erlangen sie in Habermas' Interpretation den Status der Präganzform von Öffentlichkeit schlechthin: Nicht nur tritt die bürgerliche Öffentlichkeit als historisch erste Manifestation sozialer Strukturen auf, die dem Begriff ›Öffentlichkeit‹ im modernen Sinne entspricht. Darüberhinaus verknüpft Habermas den Typus der bürgerlichen Öffentlichkeit mit der Vorstellung kritischer, basisdemokratischer Meinungsbildung (nämlich: eines Publikums informierter Privatpersonen), aus dem ein emphatischer – wenn auch im historischen Prozeß letztlich höchst ambivalenter – Begriff öffentlicher Meinung abgeleitet wird.⁹⁸

⁹⁷ Zwar nimmt auch Sennett die historische Einmaligkeit der sozialen Situation an der Wende vom 17. zum 18. Jhd. wahr, doch bemüht er sich in seiner Darstellung um eine wesentlich kontinuitätsbetonendere Perspektive. Es ist ihm wichtig, die antagonistischen Elemente der bürgerlichen Gesellschaft, die sich über den Niedergang der repräsentativen Öffentlichkeit des *ancien régime* hinaus erhalten haben, nachzuweisen, um die Dialektik von Privatsphäre und Öffentlichkeit, die für diese Stufe gesellschaftlicher Entwicklung kennzeichnend war, in ihrer Widersprüchlichkeit und Labilität auf einander widerstrebende Momente sozialer Realität zurückzuführen.

⁹⁸ Vgl. Habermas 1961, Kap. IV, bes. §§ 12-14.

Diese beiden Momente bürgerlicher Öffentlichkeit, der diskursive Prozeß der Artikulation eines Gemeinwillens und dessen Funktion als Kritik (spätfeudal-)administrativen Handelns und korrigierender Impuls, weisen auf die drei zentralen Themen der Habermasschen Philosophie: (1) das rationale Potential von Kommunikation und die zu seiner Realisierung notwendigen Bedingungen diskursiver Verständigung, (2) die geltungslogische Differenz zwischen deskriptiven und normativen Sätzen und die aus ihr resultierende Notwendigkeit einer prozeduralen, postkonventionellen Fundierung von Normen und (3) die besondere Bedeutung des rechtsstaatlichen Prinzips in posttraditionalen, pluralistischen Gesellschaften und die hieraus, sowie aus (1) und (2) erwachsenden Anforderungen an administrative und legislative Prozesse. Diese drei Themenkomplexe weisen recht unterschiedliche Bezüge zur Öffentlichkeitsfrage auf. Während (1) und (2) ganz allgemein Aspekte von Intersubjektivität betreffen und daher nur mittelbar Probleme von Öffentlichkeit als spezifischer Form zwischenmenschlichen Handelns thematisieren, spricht (3) direkt jene Fragen an, die sich bezüglich der Organisation des Zusammenlebens im Rahmen staatlicher Gebilde stellen.

Dadurch, daß Habermas der bürgerlichen Öffentlichkeit des 18. Jhd. einen derart exponierten Status einräumt, er aber gleichwohl ihren ideologischen Kern und die daher rührenden Widersprüche nicht leugnen kann⁹⁹, stellt sich für ihn angesichts der grundlegenden strukturellen Veränderungen, denen Öffentlichkeit im Prozeß der sukzessiven Beseitigung von Zugangsbeschränkungen unterworfen war, die Frage, wie es unter den für die westlichen Wohlfahrtsstaaten charakteristischen Bedingungen (umfassende Annexion der politischen Institutionen durch eine Oligarchie der Parteiapparate einerseits¹⁰⁰, staatsbürgerlicher

⁹⁹ Vgl. Habermas 1961, 67 f.; Die Differenz zwischen dem zur literarischen und dem zur politischen Öffentlichkeit zu rechnenden Personenkreis ist ein Indiz für den nicht einzulösenden Widerspruch zwischen dem egalitär-inklusive Anspruch der bürgerlichen Ideologie und der faktischen Ausgrenzung all' jener Menschen, die mangels Eigentum oder *qua* Geschlecht nicht als gleich anerkannt wurden: »Die entfaltete bürgerliche Öffentlichkeit beruht auf der fiktiven Identität der zum Publikum versammelten Privatleute in ihren beiden Rollen als Eigentümer und als Menschen schlechthin.« (68).

¹⁰⁰Habermas selbst spricht in diesem Zusammenhang von einem »alle Staatsgewalten integrieren-

Privatismus andererseits) noch möglich sein könnte, Öffentlichkeit als Sphäre kritischer Meinungsbildung wiederzubeleben und erneut als treibende Kraft im politischen Prozeß zu etablieren.

Hier wird Habermas von einer ähnlichen Intuition geleitet wie Sennett, aber im Gegensatz zu diesem nimmt Habermas eine systematisch eindeutige Trennung vor, zwischen Fragen der spezifisch politischen Funktion von Öffentlichkeit einerseits und dem damit nur mittelbar verbundenen Komplex der Persönlichkeitsbildung im Wechselspiel von Vergesellschaftung und Individuierung andererseits. Zudem entscheidet er sich für eine stark kognitivistisch eingengte Perspektive, wodurch die von Sennett thematisierten Probleme der Verankerung einer sozialen Praxis in der lebensweltlichen Selbstwahrnehmung der Subjekte marginalisiert werden. Inwieweit diese konzeptionelle Vorentscheidung einen Vorteil darstellt, weil durch sie vermieden werden kann, Fragen der Realisierung von Gerechtigkeit mit Fragen der Sinnstiftung zu vermengen, oder ob sie nicht umgekehrt gerade in bezug auf die argumentationstheoretischen Grundlagen von Habermas' kommunikativer Handlungstheorie und die darauf aufbauende Diskursethik Schwierigkeiten aufwirft, wird noch zu untersuchen sein.

Mit Blick auf die Zusammenhänge zwischen emotionalen und normativen Vollzügen im Prozeß von Selbst- und Welterschließung, die in der Diskussion von Sennetts Expressivitätstheorie erörtert wurden, stellt sich die Frage, inwieweit (a) die als Kern des Diskursprinzips postulierte Überprüfung von Geltungsansprüchen sinnvoll als rein kognitiver Prozeß interpretiert werden kann (und vor allem: inwieweit jene performativ-kommunikativen Interaktionsmodi, die argumentationstheoretisch *unterhalb* der Diskursebene rangieren, nicht doch primär auf emotionale Evaluationen als Entscheidungshilfen angewiesen sind – und dennoch in einem spezifischen Sinn als *rational* qualifiziert werden müssen) und (b) in welcher Weise normgenerierende Diskurse eines “emotionalen

den Machtkartell, das in der Verfassung – aus guten Gründen – nicht vorgesehen ist.« (Habermas 1992, 524)

Ferments“ bedürfen und zwar hinsichtlich der Bindungskraft sowohl von Argumenten im Prozeß der Abwägung als auch der solchermaßen legitimierte normativen Setzungen.

Ehe diese eigentlich philosophisch-systematischen Fragen diskutiert werden können, müssen zuerst die unterschiedlichen soziologischen Grundannahmen beider Autoren miteinander abgeglichen werden. Eine Darstellung der wesentlichen Punkte der *TkH* soll dann die Basis für die Diskussion der oben formulierten Fragen erarbeiten.

2.1.1 Der Öffentlichkeitsbegriff bei Habermas und Sennett

Sowohl Sennetts ›*The Fall of Public Man*‹ als auch Habermas' ›*Strukturwandel der Öffentlichkeit*‹ bestimmen die grundlegenden Kategorien ihrer jeweiligen Theorien durch eine Analyse des Phänomens der ›bürgerlichen Öffentlichkeit‹. Wenn auch beide Autoren thematisch auf den ersten Blick recht unterschiedliche Projekte verfolgen (Sennett fragt nach der Bedingung der Möglichkeit befriedigender Interaktion mit Fremden, die er als Grundlage fungibler expressivistischer Selbstverständigung und Konfliktlösung betrachtet; Habermas untersucht das spezifische Potential diskursiver Praktiken in bezug auf die Mediation von Interessenkonflikten und die Artikulation kollektiver Interessen von sozialen Subgruppen), so besteht doch eine weitgehende Übereinstimmung darüber, welches die entscheidenden Momente sind, die diese epochentypische soziale Konstellation als Bezugspunkt beider Ansätze empfehlen: Hierzu zählt vor allem das historische *novum* der konsequenten Trennung von Privatsphäre und Öffentlichkeit, die Entwicklung des Pressewesens und die Etablierung infrastruktureller Neuheiten (wie das Kaffeehaus in England bzw. später der Lesezirkel in Deutschland), durch die die Entstehung kommunikativer Praktiken begünstigt wird, mit deren Hilfe sich Öffentlichkeit als Sphäre kritischer Meinungsbildung, zunächst im Bereich der Literatur- und Kunstinterpretation,

dann, in der weiteren Entwicklung, als politisches Gegengewicht zur feudalen Administration konstituiert.

Öffentlichkeit¹⁰¹ fungiert bei beiden Autoren als Titel für ein emanzipatorisches Prinzip, das sich historisch in der Entstehung eines bestimmten Typus von Öffentlichkeit, der *bürgerlichen Öffentlichkeit* des 18. Jhd. nämlich, manifestiert. Kernphänomen dieses Öffentlichkeitstypus, darin stimmen Habermas und Sennett überein, sind spezifische diskursive Praktiken. Deren Kommunikationsstruktur ist, zumindest nach dem Selbstverständnis der Teilnehmer¹⁰², dadurch gekennzeichnet, daß soziale Unterschiede (und die daher rührenden, unterschiedlichen Machtpotentiale) nivelliert und die partikularen Interessen der Teilnehmer suspendiert werden. Daher ermöglichen sie – einmal auf das Niveau postkonventioneller Moralität gehoben – eine optimalrationale Lösung von Handlungskonflikten (Habermas), weil sie Normgenerierung und Selbstentdeckung auf eine emotional befriedigende Weise integrieren (Sennett).

Während Habermas' Öffentlichkeitsbegriff also auf die spezifischen sozialen Rahmenbedingungen der Realisierung kommunikativer Rationalität zielt (in dieser Ausschließlichkeit freilich nur im ›*Strukturwandel*‹; im Folgenden fokussiert sich Habermas' Denken wechselweise auf die demokratie-, moral-, und rechtstheoretischen Aspekte, die in dieser Studie angesprochen werden), fließen in Sennetts Expressivitätskonzept Ansätze dieser beiden Momente ein, ohne jedoch detailliert ausgearbeitet zu werden: Sennetts Öffentlichkeitsbegriff thematisiert vor allem die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen für die Realisierung des kognitiven *payoff* einer sozial vermittelten Emotionalität. Diese soll der Abfederung narzißtischer Kränkungen dienen, die dem modernen Selbst durch die szientistisch motivierte Desengagementsforderung zugefügt werden bzw. soll sie umgekehrt helfen, den Narzißmus zu überwinden, in den der Imperativ der

¹⁰¹Habermas: ›Publizität‹, Sennett: ›*publicness*‹.

¹⁰²Habermas legt ausführlich den Scheincharakter dieses Selbstverständnisses offen. Darüberhinaus aber versucht er zu zeigen, daß sich durch konsequente Selbstanwendung des Publizitätsprinzips jene Form von kommunikativer Rationalität entfalten läßt, durch die die skizzierten Effekte erzielt werden können.

Individuation und der subjektivistische Expressivismus das moderne Selbst getrieben haben.

Diese unterschiedlichen Erkenntnisinteressen und die mit ihnen verbundenen konzeptionellen Schwerpunkte bedingen die schon oben angedeuteten Differenzen bezüglich der Interpretation des gesellschaftlichen Strukturwandels (vgl. oben S. 86). Sennett lokalisiert das Grundmuster seines Expressivitätskonzeptes in der spätfeudalen/frühbürgerlichen Gesellschaft des *ancien régime* (d. h. der spezifischen sozialen Situation, die die europäischen Großstädte – also Paris und London – des 18. Jhd. auszeichnet): Die öffentliche Persönlichkeit dieser im Mittelalter wurzelnden Sozialstruktur versteht er als Präsentationsfigur konventionalisierter Rollenmuster und emotionaler Ausdrucksgestalten. Den Terminus ›Öffentlichkeit‹ verwendet Sennett hier zunächst in einem sehr schwachen Sinn zur Kennzeichnung jenes Bereiches, in dem Fremde interagieren.

Primär bezeichnet ›Öffentlichkeit‹ in diesem Sinn einerseits einen geographischen Ort (den Königshof, die öffentlichen Plätze und Einrichtungen wie das Kaffeehaus) und andererseits die ihm angemessenen Verhaltens- und Interaktionsweisen. Erst in zweiter Linie kommt auch jene Differenz zum Ausdruck, die zwischen Öffentlichkeit als durch die Allgemeinheit kontrolliertem Bereich und der Privatsphäre entweder als administrationsunterworfenem Bezirk oder familiärem Refugium besteht.¹⁰³ Auf diese Weise geht Sennett von Anfang an davon aus, daß ›Öffentlichkeit‹ eine Kategorie ist, die, mit gewissen Einschränkungen freilich, auf die Lebenswelt *jedes* Menschen dieser Zeit angewendet werden kann. Öffentlichkeit ist durch konventionalisiertes Rollenspiel gekennzeichnet, das heißt durch Handlungsmuster, aber auch durch Trachten, Kostümen und Uniformen, mit deren Hilfe die Menschen füreinander erkennbar werden. Mithin ist Öffentlichkeit in diesem schwachen Sinn also durch Praktiken strukturiert, die dazu dienen, die Umweltkomplexität zu reduzieren, und Sennett versucht zu zeigen, daß diese kommunikative Grundstruktur und die

¹⁰³Vgl. hierzu Sennett 1977. Zu den Wandlungen der Bedeutung von ›privat‹ und ›öffentlich‹: 16-24. Zum Rollenbegriff: 28-44. Zur Präsentationsstruktur öffentlicher Personen: 36-43, 64-72 u. 107-122.

skizzierten kommunikationserleichternden Strategien auch in der bürgerlichen Gesellschaft des 18. Jhd. noch gültig waren. Das heißt, er versteht diese als eine Mischform des Öffentlichen, in der Aspekte der spätmittelalterlichen Feudalgesellschaft mit solchen der kapitalistischen Bürgergesellschaft vereint waren.

Im Gegensatz hierzu interpretiert Habermas einerseits die Öffentlichkeit des Spätfeudalismus als exklusiven Ort der Repräsentation von Macht, andererseits sieht er einen grundlegenden Bruch zwischen dieser feudalen Sozialstruktur und der aufdämmernden bürgerlichen Gesellschaft. Aufgrund dieser Differenz wirft Habermas Sennett vor, er habe seine Diagnose vom Zusammenbruch der *bürgerlichen Öffentlichkeit* an einem falschen Öffentlichkeitsmodell orientiert.¹⁰⁴ Ehe die Relevanz dieser Kritik überprüft werden kann, soll Habermas' Charakterisierung der ›repräsentativen Öffentlichkeit‹ dargestellt werden.

2.1.2 Habermas' Konzept der repräsentativen Öffentlichkeit

Habermas führt den Begriff der ›repräsentativen Öffentlichkeit‹ im § 2 des ›*Strukturwandel*‹ ein.¹⁰⁵ An *Carl Schmitt* und *Alois Dempf*¹⁰⁶ anknüpfend, versteht er hierunter jenen vormodernen Modus der Inszenierung von Herrschaft, wie er für die Rituale und Zeremonien der feudal-ständischen Gesellschaft des Mittelalter kennzeichnend war: ihr Ziel ist es, »[...] ein unsichtbares Sein durch die öffentlich anwesende Person des Herrn sichtbar zu machen [...]«¹⁰⁷. Grundlegend für dieses Verständnis von Öffentlichkeit ist eine Bedeutungsverschiebung der germanisch-rechtlichen und römisch-rechtlichen Kategorien *gemeinlich* und *sunderlich* bzw. *publicus* und *privatus* unter dem Einfluß der feudalen

¹⁰⁴Habermas 1992b/1, 426: »Had he kept this contrast in mind, Richard Sennett might have been able to avoid orienting his diagnosis of the collapse of the bourgeois public sphere toward a wrong model.« Zu beachten ist hier, daß Sennett den Typus bürgerlicher Öffentlichkeit nicht im gleichen Maß wie Habermas als historische Gestalt isoliert und auch nicht begrifflich eindeutig definiert, auch wenn er natürlich die spezifische ›dialectic of inwardness and publicness‹ (Habermas) sehr wohl wahrnimmt und in sein Expressivitätskonzept integriert. Vgl. Sennett 1977, 98 f.

¹⁰⁵Habermas 1961, 14-22.

¹⁰⁶Habermas zitiert Schmitt 1928 und verweist auf Dempf 1954.

¹⁰⁷Habermas 1961, 17.

Verfassung: »Jener Gegensatz bezieht sich auf genossenschaftliche Elemente, soweit sich diese unter feudalen Produktionsverhältnissen behauptet haben. Die Allmende ist öffentlich, publica, der Brunnen, der Marktplatz sind für den gemeinsamen Gebrauch öffentlich zugänglich, loci communes, loci publici. Diesem »Gemeinen«, von dem sprachgeschichtlich eine Linie zum gemeinen oder öffentlichen Wohl (common wealth, public wealth) führt, steht das »Besondere« gegenüber.«¹⁰⁸ Dieses habe in der germanischen und römischen Rechtstradition bisher die Bedeutung des Abgesonderten, des Privaten gehabt. Unter dem Einfluß der feudalen Verfassung sei nun dies Besondere auch mit dem Privilegierten, Herrschaftlichen identifiziert worden. Der einfache (*common*) Mann sei folglich Privatperson, weil er der Herrschaftssphäre nicht zugehört. Umgekehrt würden die herrschaftlichen Akte (z. B. in Urkunden) und Insignien als öffentlich bezeichnet.

Habermas stellt zwar fest, daß sich Öffentlichkeit »als ein eigener von einer privaten Sphäre geschiedener Bereich [...] für die feudale Gesellschaft des hohen Mittelalters soziologisch, nämlich anhand institutioneller Kriterien, nicht nachweisen«¹⁰⁹ läßt, so daß Öffentlichkeit mit Blick auf diese Gesellschaftsform lediglich als Statusmerkmal verstanden werden kann. Weil aber dieser Status, nämlich die Zugehörigkeit zur herrschenden Schicht, durch spezifische Verhaltensweisen und Symbole dargestellt, eben: repräsentiert wird, und weil der Begriff der Repräsentation auch in der neueren Verfassungslehre mit Öffentlichkeit identifiziert wird, hält Habermas es für gerechtfertigt, hier von *repräsentativer Öffentlichkeit* zu sprechen.

Allerdings verschleift Habermas in der weiteren Diskussion der repräsentativen Öffentlichkeit die Differenzierung von Status und sozialer Sphäre zunehmend. Er konstatiert einen exklusiven Charakter dieses Öffentlichkeitstypus, der als Darstellung *vor dem Volk vollzogen wird*.¹¹⁰ Dieses sei zwar insofern

¹⁰⁸Habermas 1961, 15 f.

¹⁰⁹Habermas 1961, 16.

¹¹⁰Schon hieran wird deutlich, daß sich die – begriffsgeschichtlich sinnvolle – Begrenzung des Terminus »repräsentative Öffentlichkeit« auf den Status des Herrschers nicht recht der histori-

integriert als es als Adressat von Repräsentation z. B. auf den Straßen präsent und daher, das räumt Habermas in seiner Selbstkritik 1992 ein, auch durchaus konstitutiv für die repräsentative Öffentlichkeit ist.¹¹¹ Doch da es selbst nicht repräsentieren könne, bleibe es vom eigentlichen Geschehen ausgeschlossen.¹¹²

Dies sind für Habermas die entscheidenden Punkte der repräsentativen Öffentlichkeit: (a) daß die Masse der Bevölkerung von der Öffentlichkeit ausgeschlossen bleibt, weil sie nicht Teil der Herrschaftssphäre ist, (b) daß sie zwar als Publikum für die Öffentlichkeit von Herrschaft konstitutiv ist, dennoch aber auf eine Empfängerrolle eingeschränkt wird (er sieht folglich in der repräsentativen Öffentlichkeit den historischen Hintergrund für die modernen, d. h. zeitgenössischen Formen öffentlicher Kommunikation.¹¹³) und (c) daß keine eindeutig zu definierende Grenze besteht, zwischen dieser Öffentlichkeit und einer ihr korrespondierenden Privatsphäre, sondern daß vielmehr eine derartige Differenzierung überhaupt noch nicht stattgefunden hat.

schen Praxis fügt: das Gebaren des Herrschers und die Insignien seiner Macht, sind auf ein Publikum angewiesen, das diese Zeichen wahrnimmt und zu deuten weiß – und das auch in entsprechender Weise auf sie reagiert. Zwar repräsentiert nur der Herrscher die Macht, mit der er ausgestattet ist, doch konstituiert der bloße repräsentative Akt selbst noch keine Öffentlichkeit. Erst die Anwesenheit des Publikums stellt diese her. Wenn Habermas feststellt, daß der *Status des Grundherren* gegenüber den Kategorien ›öffentlich‹ und ›privat‹ neutral sei, sein *Inhaber* ihn aber öffentlich repräsentiere (1961, 16), so offenbart sich eine wichtige Unstimmigkeit in Habermas Konzeption der ›repräsentativen Öffentlichkeit‹. Denn in der Tat konstituiert der repräsentative Akt des Herrschers nicht die Öffentlichkeit, er findet vielmehr in ihr statt. Wenn sich Öffentlichkeit nicht »soziologisch, nämlich anhand institutioneller Kriterien« (1961, 16) für diese Zeit als eigener Bereich nachweisen läßt, so liegt dies augenscheinlich daran, daß die Differenz der Status von Herrscher und Volk weder eine Entsprechung in der Präsentationsstruktur hatte, der sich ihre Inhaber bedienten, noch diese an unterschiedliche Topographien gebunden waren. Der gemeine Mann ebenso wie der privilegierte Herrscher stellten ihren gesellschaftlichen Status dar, indem sie sich spezifischer Mittel (Gestus, Habitus, Kleidung etc.) bedienten. Und es ist diese *Struktur* der Vermittlung des gesellschaftlichen Status, die Distanz zwischen Status und Inhaber, die Sennett als spezifisches Charakteristikum von Öffentlichkeit versteht. Habermas begeht hier m. E. den Fehler, die zwei Bedeutungen von ›Repräsentation‹ nicht hinreichend zu unterscheiden, nämlich (a) Repräsentation als Vermittlungsstruktur zwischen Zeichen und Bezeichnetem und (b) als Zurschaustellung eines hervorgehobenen, besonders wertgeschätzten gesellschaftlichen Status.

¹¹¹Habermas 1992b/1, 425 f.

¹¹²Eine Kritik an dieser Darstellung bezogen auf das Herzogtum Preußen im 16. Jhd. in: Körper 1998, 9-14; vgl. auch 71-76: ›*Bauern in Preußen als Teil der Machtöffentlichkeit*‹.

¹¹³Vgl. Habermas 1992b/1, 426; zu den modernen Formen öffentlicher Kommunikation: 1961, §§ 18, 20-23.

Repräsentative Öffentlichkeit entbehrt unter diesen Voraussetzungen all jener Merkmale, die für Öffentlichkeit im emphatischen Sinn (den Habermas der Idee der bürgerlichen Gesellschaft zugrundegelegt sieht) charakteristisch sind: Sie ist Öffentlichkeit nur dem Namen nach, weil sie aufgrund der ihr zugrundeliegenden kommunikativen Strukturen nicht als soziale Sphäre gefaßt werden kann, sondern lediglich als Inszenierung einer auf Einseitigkeit angelegten Herrschaftsbeziehung.

Weil Habermas ›Repräsentation‹ mit ›Herrschaft‹ identifiziert (bzw. weil er sich für den mit Herrschaft verbundenen Begriff der *Repräsentation* entscheidet, anstatt den neutraleren Terminus *Präsentation* zu verwenden), gerät der Begriff der repräsentativen Öffentlichkeit zwangsläufig reduktionistisch.¹¹⁴ Die ideologiekritische Intention des Autors verhindert die Einsicht in die tragende kommunikative Grundstruktur dieser sozialen Konstellation: nämlich die performative Vermittlung des sozialen Status *jedes* ihrer Mitglieder durch die Präsentation von rollenspezifischen Verhaltensmustern, die Applikation habitueller *codes* etc. – Gewiß würde eine einfache begriffliche Modifikation nicht die Feststellung widerlegen, daß von Öffentlichkeit im starken Sinne mit Blick auf die feudalen Gesellschaften des ausgehenden 17. Jhd. noch nicht gesprochen werden kann. Hier stellte sich, dies einmal zugestanden, nach wie vor das Problem, daß nur retrospektiv bestimmte kommunikative Muster als protopublizitiv bezeichnet werden könnten.

¹¹⁴Hierbei ist allerdings zu beachten, daß Habermas die im ›*Strukturwandel*‹ gegebene Definition von ›Repräsentation‹ in bezug auf das *dramaturgische Handeln* relativiert. Vgl. Habermas 1984/11, 581: »Der Begriff des *dramaturgischen* Handelns bezieht sich primär weder auf den einsamen Akteur noch auf das Mitglied einer sozialen Gruppe, sondern auf Interaktionsteilnehmer, die füreinander ein Publikum bilden, vor dessen Augen sie sich darstellen. Der Akteur ruft in seinem Publikum ein bestimmtes Bild, einen Eindruck von sich hervor, indem er seine Subjektivität mehr oder weniger gezielt enthüllt. [...] Der zentrale Begriff der *Selbstrepräsentation* bedeutet deshalb nicht ein spontanes Ausdrucksverhalten, sondern die zuschauerbezogene Stilisierung des Ausdrucks eigener Erlebnisse.« Habermas deutet also emotionale Expressivität in ähnlicher Weise als Vermittlungsfigur, wie dies bei Sennett der Fall ist. Weil er aber im ›*Strukturwandel*‹ Repräsentation mit Herrschaft (und *ergo* als Darstellung eines Status) identifiziert, bleibt ihm die Einsicht in die Strukturanalogie zwischen beiden Artikulationsmodi verwehrt.

Entscheidend wäre jedoch, daß auf diesem Weg ein durchgehendes Grundmotiv der Interaktion lokalisiert werden könnte, das auf eine prägnante Kontinuität kommunikativer Praktiken im Übergang von der feudalen zur bürgerlichen Gesellschaft bzw. Öffentlichkeit hinweist, die für das Verstehen der spezifischen Potentiale jener zweiten Form von Öffentlichkeit sehr hilfreich ist. – Denn es ist die Einsicht in die Modifikation des Interpretationsmusters emotionaler Ausdrucksgestalten von einem Modell der Präsentation zu einem Verständnis repräsentationaler Selbstdarstellung, die als Basis für Sennetts Analyse der defizitären Kommunikationsstrukturen intimer Gesellschaften fungiert.

Zwar ist Habermas' herrschaftskritisch motivierter Reduktionismus insofern hilfreich, als er eine pointierte Darstellung von Reinterpretation und der daraus resultierenden Reorganisation staatlich-administrativer Machtgefüge als Folge der Etablierung von Öffentlichkeit als Sphäre der diskursiven Meinungsbildung eines ›Publikums rasonierender Privatleute‹¹¹⁵ ermöglicht. Er ist jedoch insofern problematisch, als er die Analyse der bürgerlichen Gesellschaft desensibilisiert gegenüber jenen spezifischen Veränderungen der Selbstdeutung der gesellschaftlichen Akteure, durch die die Grundlagen kommunikativer Interaktion und argumentativer Auseinandersetzung grundlegend modifiziert werden (so nämlich, daß der Geltungsanspruch expressiver Wahrhaftigkeit autoritativen Charakter annimmt).

Bevor allerdings die Frage nach dem Charakter dieser Modifikation der kommunikativen Strukturen gestellt werden kann muß geklärt werden, wodurch diese sich auszeichnen und wie sie überhaupt zuerst entstehen. Das heißt: Wie beschreiben beide Autoren den Differenzierungsprozeß, in dem sich Privatsphäre und Öffentlichkeit als zwei voneinander getrennte soziale Sphären konstituieren und welche Funktion erfüllt diese Differenzierung im historischen Prozeß?

¹¹⁵Habermas 1961, 38; Habermas spricht auch von der ›Aneignung‹ der obrigkeitlich reglementierten Öffentlichkeit durch das Publikum der rasonierenden Privatleute, auf dem Wege der Infragestellung der Arkanpraxis absoluter Herrschaft mittels des Prinzips der Publizität. Vgl. Habermas 1961, 63 f.

2.1.3 Habermas vs. Sennett: die Ausdifferenzierung der Gesellschaft in Privatsphäre und Öffentlichkeit

Sowohl Habermas als auch Sennett bestimmen die urbanen Zentren Europas als das Entstehungsmillieu jenes Öffentlichkeistypus, der im Zentrum ihrer jeweiligen Analysen steht. Hierbei ist zu beachten, daß Sennett sich nahezu ausschließlich auf die Verhältnisse in Paris und London konzentriert, während Habermas darüberhinaus auch die davon abweichende Entwicklung im deutschsprachigen Raum diskutiert. Dementsprechend präsentieren sich, das wurde oben schon angedeutet, die hermeneutischen Vorgriffe unter denen Öffentlichkeit interpretiert werden soll: Sennett argumentiert von einem Öffentlichkeitsverständnis ausgehend, das sich wesentlich auf die urbane Situation bezieht, d. h. auf die Stadt als Synonym für ein lebensweltliches *setting* in dem der *Kontakt mit Fremden*¹¹⁶ zu den alltäglichen Wahrscheinlichkeiten gehört.

Diese Ausgangsdefinition von Öffentlichkeit ist für Sennett deswegen interessant, weil mit dem Bevölkerungszuwachs in den genannten Kapitalen einerseits und der Reorganisation des Erwerbslebens im Gefolge der Ausbreitung kapitalistischer Produktionsverhältnisse andererseits, ein deutlicher Anstieg der Umweltkomplexität verbunden ist und er versuchen möchte, die Entstehung der bürgerlichen Öffentlichkeit von den Bewältigungsstrategien her zu deuten, mit denen die sich ausdifferenzierende Gesellschaft hierauf reagiert. Als Beispiel nennt Sennett die Adaption der überkommenen Formen feudal-ständischer Öffentlichkeit¹¹⁷, d. h. ihre Kleiderordnungen, Verhaltensmuster etc., an die veränderten Beziehungen zwischen den sozialen Subgruppen. So konnte die

¹¹⁶Sennett unterscheidet hier zwischen fremd im Sinne von unbekannt (>*unknown*) und fremd im Sinne von fremdartig (>*alien*). Unbekannt ist ein Fremder dann, wenn er aufgrund von *gestus* und *habitus* einer sozialen, ethnischen oder sonstigen Gruppe zugeordnet werden kann; der fremdartige Fremde hingegen fällt aus sämtlichen Deutungsschemata heraus und bewahrt dadurch (zunächst) seinen erratischen Charakter. Vgl. Sennett 1977, 48.

¹¹⁷Überkommen waren diese Formen deswegen, weil (a) der gesellschaftliche Wandel eine derartige Vielzahl neuer Muster erforderlich gemacht hätte, daß die notwendige Komplexitätsreduktion nicht zu erreichen gewesen wäre, (b) weil in der Menschenmenge, die die Straßen und Plätze der europäischen Großstädte bevölkerte eine Kontrolle der korrekten Anwendung dieser Muster ohnehin nicht möglich gewesen wäre. Vgl. Sennett 1977, 64-88.

neue gesellschaftliche Vielfalt dadurch strukturiert werden, daß man die traditionellen Formen des *ancien régime* aufrechterhielt, obwohl das integrierende feudale Prinzip zunehmend an Kraft verlor. Eine gegenläufige Strategie bestand darin, soziale Gruppenzugehörigkeit und individuelle Interessenlagen im öffentlichen Verkehr bewußt voneinander zu trennen. Sennett illustriert diesen Gedanken, indem er auf die Gepflogenheiten in den vielzitierten englischen Kaffeehäuser verweist.

Die Öffentlichkeit der Übergangszeit von der feudalen zur bürgerlichen Gesellschaft erscheint aus dieser Perspektive als eine soziale Sphäre, deren Interaktionsformen ein besonderes Verständigungspotential aufweisen. Sennett interpretiert sie als ein Forum der Meinungsbildung, dessen spezifisches Charakteristikum darin besteht, diskursive Auseinandersetzungen zu ermöglichen, die von den Implikationen der persönlichen Situation der Teilnehmer – zumindest vordergründig – entlastet sind. Hiermit berührt er einen wichtigen Aspekt der politischen Umgestaltung Europas im 18. Jhd., doch verbleibt seine Darstellung zu sehr im Vagen: Weder analysiert er die besondere Bedeutung der diskursiven Meinungsbildung im spezifischen gesellschaftlichen Kontext dieser Zeit (nämlich die dem Publizitätsprinzip verpflichtete Installation eines artikulierten, kritischen Gegenpols zur fürstlichen Gewalt), noch berücksichtigt er die wichtigen Veränderung der politischen Institutionen.

Diese Aspekte stehen nun im Fokus von Habermas' ›*Strukturwandel der Öffentlichkeit*‹. In dieser Studie wird das Entstehen der bürgerlichen Öffentlichkeit als die Usurpation des feudalen Herrschaftsbereichs durch eine neu sich konstituierende soziale Gruppe begriffen: das frühkapitalistische Handelsbürgertum.¹¹⁸ Motiviert werde dessen Eintritt in die politische Sphäre dadurch, daß der obrigkeitliche Eingriff in die vitalen Interessen der Betroffenen, nämlich durch die zunehmende Reglementierung des Produktionsprozesses im Übergang von der merkantilistischen Phase des Kapitalismus zur

¹¹⁸Die folgende Darstellung ist um der Übersichtlichkeit willen stark gerafft. Zur Darstellung, die Habermas von diesem Prozeß gibt, vgl. Habermas 1961, §§ 3 u. 4.

manufakturwirtschaftlichen, mit deren Selbstverständnis nicht länger vereinbar ließ. Habermas macht hier gegen *Schumpeter* geltend, daß der durch die ›Privatisierung des Reproduktionsprozesses‹ bedingten Fokussierung der familiären Lebenszusammenhänge auf individualwirtschaftliche Aspekte (und das damit verbundene Entstehen der Privatsphäre) notwendig eine Bewegung in die Öffentlichkeit korrespondiert: »Die privatisierte wirtschaftliche Tätigkeit muß sich an einem unter öffentlicher Anleitung und Aufsicht erweiterten Warenverkehr orientieren; die ökonomischen Bedingungen, unter denen sie sich nun vollzieht, liegen außerhalb der Schranken des eigenen Haushalts; sie sind zu ersten Mal von allgemeinem Interesse.«¹¹⁹

Habermas interpretiert das Entstehen der bürgerlichen Öffentlichkeit also als Reaktion auf einen Klassenantagonismus: Die Geltungsansprüche feudaler Herrschaft konfliktieren mit dem neu sich formierenden bürgerlichen Selbstverständnis. So lassen sich in einem veränderten geistigen Horizont (hier ist vor allem an die von Charles Taylor konstatierte Verlagerung der Moralquellen ins Innere des Individuums und die wachsende Bedeutung szientistischer Denkmotive zu denken) nicht mehr rechtfertigen und angesichts der, durch die gewachsene ökonomische Potenz der bürgerlichen Handelsherren, verschobenen objektiven Machtverhältnisse auch immer schwieriger durchsetzen. Der Aneignung der politischen Sphäre durch das Bürgertum korrespondiert daher eine ›Versachlichung der persönlichen Herrschaftsbeziehungen‹¹²⁰. Exemplarisch hierfür, so Habermas, ist die Entwicklung des modernen Steuerstaates, der erst durch die Trennung von fürstlichem Hausgut und Staatsgut möglich wird. Indem auf diese Weise die repräsentative Öffentlichkeit immer mehr schrumpft, kann sich jene Sphäre entwickeln, »die mit dem Namen der Öffentlichkeit im modernen Sinne verknüpft ist: [die] Sphäre der öffentlichen Gewalt.«¹²¹ Allerdings stehen die Institutionen dieser öffentlichen Gewalt dem Publikum der Privatleute (also all' jener, die kein öffentliches Amt bekleiden) immer noch als

¹¹⁹Habermas 1961, 30.

¹²⁰Für dies und das folgende vgl. Habermas 1961, 28.

¹²¹Habermas 1961, 28.

obrigkeitliche Instrumente gegenüber. Weder können sie auf diese Einfluß nehmen, noch sind sie zur Kritik an deren Handeln ermächtigt.

Dieses Verhältnis zwischen Obrigkeit und Untertan ändert sich erst, als ein spezifischer Teil des bürgerlichen Publikums, den Habermas als ›Lesepublikum‹ bezeichnet, unter dem Einfluß des sich entwickelten Pressewesens – und unter dessen Zuhilfenahme – die Rolle des Adressaten obrigkeitlicher Verordnungen teilweise abstreift und zu deren Beurteilung sich aufschwingt.¹²² Dieser Prozeß, der zu Anfang des 18. Jhd. auch in den deutschen Staaten in Gang kommt (mit knapp hundert Jahren Verzögerung zu entsprechenden Prozessen in England und Frankreich), führt dazu, daß »die zum Publikum versammelten Privatleute sich [anschicken], die öffentliche Gewalt zur Legitimation vor der öffentlichen Meinung zu zwingen. Das publicum entwickelt sich zum Publikum, das subjectum zum Subjekt, der Adressat der Obrigkeit zu deren Kontrahenten.«¹²³

¹²²Vgl. Habermas 1961, 33-37. Habermas beschreibt diese Phase der Entstehung bürgerlicher Öffentlichkeit im Sinne einer ›Sphäre des Publikums rasonierender Privatleute‹ als Prozeß der inneren Ausdifferenzierung des Bürgertums: das Lesepublikum, das den Kern dieser Öffentlichkeit bildet, rekrutiert sich vor allem aus den Beamten der landesherrlichen Verwaltung, Juristen, Ärzten, Pfarrern, Offizieren und Professoren, evtl. noch Schulmeister und Schreiber. Die bis dahin die Masse der Bürgerlichen stellenden Handwerker und Krämer sind zu diesem Zeitpunkt sozial abgestiegen »[...] sie haben mit den Städten selbst, auf deren Bürgerrecht ihre Stellung beruhte, an Bedeutung verloren. Gleichzeitig sind die großen Handelskaufleute aus dem engeren Rahmen der Stadt herausgewachsen und haben sich über die Kompagnien unmittelbar mit dem Staat verbunden. So gehören auch die »Kapitalisten«, Händler, Bankiers, Verleger und Manufakturisten, [...], zu jener Gruppe der »Bürgerlichen«, die ebensowenig im traditionellen Sinne »Bürger« sind wie der neue Stand der Gelehrten.« (33 f.)

¹²³Habermas 1961, 36.

2.1.4 Öffentliches Raisonement – das Publizitätsprinzip als Grundlage kommunikativer Rationalität

Im Gegensatz zu Sennett bindet Habermas die diskursive Verständigung in einem öffentlichen Kontext zunächst unmittelbar und ausschließlich an die kritische Auseinandersetzung mit Herrschaft und ihren Institutionen. Zwar sieht auch er die Bedeutung der Kunstkritik für die Entstehung solcher kommunikativen Praktiken (er betont ausdrücklich die Bedeutung der ›literarischen Öffentlichkeit‹, der Lesezirkel, für das Selbstverständnis jener Bürger, die dann die politische Öffentlichkeit bilden¹²⁴), doch anders als Sennett blendet er die rudimentäre Normativität, die dieser in den alltäglichen Diskursen der Lebenswelt beobachtet, in seiner Analyse aus. Während Sennett nach den Möglichkeiten der Reduzierung von Umweltkomplexität und nach den grundlegenden Modi der Handlungskoordination fragt, interessiert sich Habermas im ›*Strukturwandel*‹ vor allem für den Einfluß öffentlichen Vernunftgebrauches auf Strukturen und Institutionen einer religiös-traditional legitimierten Herrschaftsform.

Hier zeigt sich, daß das mit dem Prinzip der Publizität verbundene Raisonement nicht die Teilung von Herrschaft anstrebt, sondern deren Aufhebung: »Der im öffentlichen Raisonement sich darstellende Machtanspruch, der eo ipso auf die Form eines Herrschaftsanspruchs verzichtet, müßte, wenn er sich durchsetzen würde, zu mehr als nur zu einer Auswechslung der Legitimationsbasis einer im Prinzip aufrechterhaltenen Herrschaft führen.«¹²⁵ Als grundlegend für diese Charakteristik öffentlichen Raisonements erachtet Habermas die spezifische Selbst-Erfahrung der gesellschaftlichen Akteure. Diese werde möglich, weil die neuentstandene Privatsphäre der bürgerlichen Kleinfamilie durch ein Verständnis von Individualität im Sinne ›gesättigter und freier Innerlichkeit‹ gekennzeichnet wird. Habermas postuliert, daß »der antike Sinn des »Privaten« – einer von Lebensnotdurft verhängten Zwangsläufigkeit – [...] zugleich mit den Anstrengungen und den Abhängigkeitsverhältnissen der gesellschaftlichen

¹²⁴Habermas 1961, 40, 61 ff., ausführlich zum Verhältnis von literarischer und politischer Öffentlichkeit § 7.

¹²⁵Habermas 1961, 39.

Arbeit [...] aus dem inneren Bezirk der Privatsphäre, aus dem Hause verbannt«¹²⁶ ist. Die Auslagerung der materiellen Reproduktion aus dem intimen Bereich familiären Zusammenlebens läßt diesen zu einer Ort werden, an dem Menschen von gesellschaftlichen Zwängen unbelastet *als Menschen* miteinander umgehen können.

Allerdings weist Habermas' Wendung vom ›Menschen schlechthin‹ eine eigentümliche Ambivalenz auf: Er zielt hier nicht wie Sennett auf einen Begriff bloßer Menschlichkeit im Sinne der *conditio humana*. Vielmehr weist einerseits seine Rede von der ›gesättigten und freien Innerlichkeit‹ auf eine Selbstinterpretation, die schon stark in Richtung des subjektivistischen Expressivismus tendiert. Andererseits jedoch deutet sein Hinweis auf die Identifikation von Warenbesitzer und Familienvater – d. h. von Eigentümer und ›Mensch schlechthin‹ – in der Person des Privatmannes, auf die für den ökonomischen Liberalismus folgenschwere Gleichsetzung der Menschennatur mit den kapitalistischen Produktionsverhältnissen. Diese Identifikation, so Habermas, bildet letztlich die Grundlage des politischen Selbstverständnisses der bürgerlichen Öffentlichkeit; und es ist dieser zentrale Widerspruch, an dem sie historisch scheitern mußte: Sowohl das Prinzip allgemeiner Zugänglichkeit als auch der Universalitätsanspruch des öffentlichen Rasonnements und die Ausdehnung des Geltungsbereiches der *qua* Rasonnement ertrotzten Bürgerrechte machte die Aufhebung jener Identifikation notwendig und ermöglichte den Wandel zur modernen Massenöffentlichkeit.¹²⁷

¹²⁶ebd.

¹²⁷Durch diesen Prozeß, so Habermas, verlagerte sich das Problem jedoch nur, da die ökonomisch immer noch abhängigen Massen ihren Beitrag zur Bildung der öffentlichen Meinung, auch unter idealen Kommunikationsbedingungen, nur in dem Maße leisten konnten, in dem sie die *soziale* Unabhängigkeit von Privateigentümern erlangten. Die Teilnahme an einem kapitalistisch organisierten und privatrechtlich geregelten Markt stellte für diese Menschen kein geeignetes Mittel dar, um Kontrolle über ihre Existenzbedingungen auszuüben. Habermas stellt hierzu fest: »Their [i. e.: the propertiless masses, TS] private autonomy had to be secured through reliance on the status guarantees of a social welfare state. This derivative private autonomy, however, could function as an equivalent of the original private autonomy based on control over private property only to the degree to which the citizens, as clients of the social-welfare state, came to enjoy status guarantees that they *themselves* bestowed on themselves in their capacities as citizens of a democratic state. This in turn appeared to be possible in proportion to the expansion of democratic control

Hierbei ist zu beachten, daß Habermas den identifikatorischen Akt, der den ›Eigentümer‹ mit dem ›Menschen schlechthin‹ gleichsetzt, nicht nur insofern als den ideologischen Kern der bürgerlichen Gesellschaft interpretiert, als er »das gesellschaftlich notwendige Bewußtsein in seiner Falschheit schlechthin« anzeigt. Darüber hinaus berge er einen positiven Impuls, weil er »utopisch das Bestehende über sich selbst [...] hinaushebt« und dadurch ein Moment der Wahrheit enthält, mittels dessen für einen glücklichen historischen Augenblick »das Interesse der Klasse, durchs öffentliche Raisonement vermittelt, den Schein des Allgemeinen annehmen« und Herrschaft mit ihrer Auflösung in bare Vernunft identifiziert werden kann. Jedoch: »[...] mit Hilfe ihres Prinzips [d. i. Publizität; TS], das der eigenen Idee zufolge aller Herrschaft entgegengesetzt ist, war eine politische Ordnung begründet, deren gesellschaftliche Basis Herrschaft nun doch nicht überflüssig machte.«¹²⁸

Im Prozeß der Durchsetzung des bürgerlichen Rechtsstaats gegen die feudale Ordnung erweist sich die Macht von Publizität; die im öffentlichen Vernunftgebrauch geübte Vermittlung von Politik und Moral fegt nicht allein die Legitimation des Gottesgnadentums hinweg, sondern mit ihr zugleich die Grundlage von Herrschaft überhaupt. Die konsequente Durchsetzung dieser mit dem Publizitätsprinzip verbundenen Ideen scheitert allerdings an der historischen Situation. In Kapitel IV des ›*Strukturwandels*‹ diskutiert Habermas den Widerstreit

to the economic process in its entirety.« (Habermas 1992b/1, 434 f.) Dieser letzten Folgerung, die u. a. von *Forsthoff* und *Abendroth* propagiert wurde und die auch noch im ›*Strukturwandel*‹ (§ 23) gezogen wird, schließt Habermas sich mittlerweile allerdings nicht mehr an: Der Niedergang der staatssozialistischen Systeme des Ostblocks illustrierte sinnfällig die Unmöglichkeit ökonomische Prozesse auf demokratisch organisierte, administrative Steuerung umzustellen, ohne ihre Leistungsfähigkeit gravierend zu beeinträchtigen. Zudem erwiesen sich die aktuellen Probleme der westlichen Wohlfahrtsstaaten als Resultate der Eigendynamik von Bürokratisierung und Verrechtlichung, die sich auf ökonomische Prozesse deshalb verhängnisvoll auswirkt, weil sie aus den oben genannten Gründen einer legal-administrativen Steuerung sinnvoll nicht unterworfen werden könnten. (Vgl. Habermas 1992b/1, 436) Diese Argumente entkräften zwar keinesfalls die Forderung nach effektiven Medien der Selbstgesetzgebung bzw. den Hinweis auf die Probleme, die im Spannungsfeld zwischen dieser und einer kapitalistisch-marktwirtschaftlich organisierten Ökonomie auftreten können. Sie können jedoch plausibel machen, warum weder das staatssozialistische noch das bürokratisch-wohlfahrtsstaatliche Modell taugliche Lösungen dieser Probleme bereitstellen können.

¹²⁸Alle Zitate dieses Absatzes: Habermas 1961, 101.

zwischen ›Idee und Ideologie der bürgerlichen Öffentlichkeit‹ am Beispiel der Entwicklung des Begriffs der *öffentlichen Meinung*. Als signifikant erachtet Habermas den Begriff ›öffentliche Meinung‹ deswegen, weil sich in ihm das Selbstverständnis der Funktion der bürgerlichen Öffentlichkeit ausdrückt. Er zeigt, wie sich diese Bedeutung, d. h. öffentliche Meinung verstanden als die Formulierung wahrer Aussagen durch öffentlichen Vernunftgebrauch, historisch durchsetzt, gegenüber jener älteren – von polemischer Kritik immer wieder neu belebten – Bedeutung von *opinio* im Sinne der platonischen *doxai*, d. h. als ungewisses, nicht ausgewiesenes Urteil.¹²⁹

Diese beiden Bedeutungen des Begriffs ›öffentliche Meinung‹ haben sich sowohl in normativ gehaltvollen staats- und rechtstheoretischen Konzeptionen niedergeschlagen, die für die Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft wegweisend waren, als auch notwendige Kritik an deren jeweils konkreter Gestalt provoziert. Habermas diskutiert zunächst beide Aspekte im Kontext der deutschen philosophischen Tradition von *Kant* bis *Marx*. Er zeigt, daß Kant, in Einklang mit dem Selbstverständnis der bürgerlichen Öffentlichkeit, die Integration des Publizitätsprinzips in den politischen Prozeß noch als Rationalisierung desselben auf moralischer Grundlage interpretieren konnte, während *Hegel* aus Einsicht in den Scheincharakter der Vorstellung, in der bürgerlichen Gesellschaft verwirklichten sich allgemein-menschliche Prinzipien, öffentliche Meinung zur bloßen *opinio* degradiert. Marx wiederum bestätigt zwar grundsätzlich die Kritik Hegels, doch entwickelt er zudem die Utopie, daß durch die konsequente Anwendung bzw. Ausweitung des Publizitätsprinzips sich die *politische* Emanzipation der Warenbesitzer zur *menschlichen* Emanzipation aller gesellschaftlichen Gruppen wandeln ließe. Im Anschluß an diese Darstellung erörtert Habermas den Topos der ›öffentlichen Meinung‹ mit Blick auf den Liberalismus, vertreten durch *Mill* und *Tocqueville*.

Die Rezeption dieser vier Interpretationen des Begriffs ›öffentliche Meinung‹ soll im Folgenden skizziert werden, weil hierdurch die Quellen sichtbar werden,

¹²⁹Vgl. hierzu Habermas 1961, § 12.

aus denen Habermas' Modell von Öffentlichkeit gespeist wird. Außerdem können die Entwicklungslinien herauspräpariert werden, in denen sich die diskurstheoretischen Modelle von Habermas ausprägen und schließlich dient die Vergegenwärtigung der zitierten Positionen auch dazu, die geistesgeschichtliche Entwicklung nachzuvollziehen, in der das von Sennett kritisierte, individualistische Selbstverständnis geformt wird. Im Durchgang durch die skizzierten Theorien kann nachvollzogen werden, wie sich historisch das Selbstbewußtsein der gesellschaftlichen Akteure gewandelt hat: Vom bürgerlichen Privateigentümer, der sich als Agent universaler Interessen wahrnehmen konnte, zum rationalen Egoisten, der davon überzeugt ist, mit seinem individuellen Vorteilsstreben einen Beitrag zum größten Glück der größten Masse zu leisten. Neben dem unbestreitbar positiven Aspekt der Überwindung von Selbsttäuschungen kristallisiert sich in Habermas' Darstellung der zunehmende Verzicht auf die spezifische Rationalität des ›öffentlichen Rasonnements‹ als problematischer Kern dieser Entwicklung heraus. Als Folge davon sieht Habermas – ähnlich wie Sennett – ein passives Publikum, dessen Meinung sich nicht in diskursiven Prozessen herausbildet, sondern von meinungsbildenden Initiativen gesteuert wird.

Besonders aufschlußreich ist Habermas' Darstellung der Evolution des Öffentlichkeitsbegriffs, weil sie einen Zusammenhang herstellt, zwischen der öffentlichen Artikulation von Vorstellungen, Wünschen und Überzeugungen und der Rolle, die ihnen im Rahmen der jeweils akzeptierten Rationalitätsvorstellungen im politischen Prozeß zugebilligt wurde. Habermas macht durch seine Rezeption der genannten Positionen deutlich, wie sehr der gesellschaftliche Strukturwandel, verstanden als Geschichte der Rationalisierung von Herrschaft, unter dem Einfluß lebensweltlicher Erfahrungen (vor allem auch der Mißachtung und Marginalisierung) steht, deren Artikulation nicht nur die Selbstwahrnehmung der Akteure beeinflusst, sondern auch ihre Vorstellungen von Rationalität und, daran anknüpfend, die von ihnen akzeptierten Formen staatlicher Institutionen.

2.2 Vier Begriffe öffentlicher Meinung

2.2.1 Habermas' Kantrezeption im ›Strukturwandel‹

Der zentrale historisch-systematische Bezugspunkt für Habermas' eigenes Öffentlichkeitskonzept ist Kant, der in der Habilitationsschrift besonders umwillen seiner staats- und rechtstheoretischen Untersuchungen zitiert wird: Habermas liest Kant im ›Strukturwandel‹ als einen Autor, der Publizität, dem Selbstverständnis der bürgerlichen Gesellschaft entsprechend, als Rationalisierung der Politik im Namen der Moral interpretiert.

In § 13 des ›Strukturwandel‹ stellt Habermas dar, wie dem Publizitätsprinzip in Kants Philosophie einerseits die Funktion einer ›pragmatischen Wahrheitskontrolle‹ zugeschrieben wird – nämlich in der *Kritik der reinen Vernunft*¹³⁰ –, andererseits aber – in der praktischen Philosophie Kants und in seiner Rechtsphilosophie – Publizität sowohl als Prinzip der Rechtsordnung als auch als Methode der Aufklärung¹³¹ fungiert. Der *öffentliche* Vernunftgebrauch, den Kant als eine Praxis des Gebens¹³² von Argumenten vor dem ›Publikum der

¹³⁰Habermas zitiert die ›*Kritik der reinen Vernunft*‹, A848: »Der Probestein des Fürwahrhaltens, ob es Überzeugung oder bloße Überredung sei, ist also äußerlich die Möglichkeit, dasselbe mitzuteilen und das Fürwahrhalten für jedes Menschen Vernunft gültig zu befinden; denn alsdann ist wenigstens eine Vermuthung, der Grund der Einstimmung aller Urtheile ungeachtet der Verschiedenheit der Subjecte unter einander werde auf dem gemeinschaftlichen Grunde, nämlich dem Objecte, beruhen, mit welchem sie daher alle zusammenstimmen und dadurch die Wahrheit des Urtheils beweisen werden.«

¹³¹Habermas zitiert aus Kants ›*Was ist Aufklärung?*‹ (Kant 1784): »Es ist für jeden einzelnen Menschen schwer, sich aus der ihm beinahe zur Natur gewordenen Unmündigkeit herauszuarbeiten ... Daß aber ein Publikum sich selbst aufkläre, ist eher möglich; ja es ist, wenn man ihm nur Freiheit läßt, beinahe unausbleiblich.« (a. a. O., 170)

¹³²Auch wenn Kant dem öffentlichen Vernunftgebrauch eine entscheidende Rolle im politischen Prozeß zubilligt, so darf doch nicht übersehen werden, daß er diesen weniger als dialogisches Verfahren begreift, sondern mehr als performativen Akt vor einem primär rezeptiv gedachten Publikum, so wie ja überhaupt Kants Moralphilosophie prinzipiell *monologisch* konzipiert ist. Apel stellt hierzu fest: »[...] im Sinne des Kantschen Dualismus von „innen“ und „außen“ impliziert diese Unterscheidung ja (nämlich zwischen Legalität und Moralität; TS), daß zumindest „Moralität“ *nicht als öffentliches Phänomen erkannt* werden kann, sondern statt dessen bestenfalls ein äußerlich pflichtgemäßes Handeln im Sinne der „Legalität“. (Apel 1983, 606 f.) Indem die Diskursethik die Kantische Unterscheidung zwischen dem Reich des Intelligiblen und dem Reich des Phänomenalen aufgibt, kann sie diese Monologizität und die kontraintuitive ihr zugrundeliegende vorgängige Harmonisierung der empirischen Subjekte mit dem transzendentalen Bewußtsein überwinden. Vgl. Habermas 1991/1, 20 f.; außerdem: Wellmer 1986, 9 f. und 38-43.

Leserwelt¹³³, d. h. den zum Publikum versammelten Privatpersonen versteht, soll also gewisse Rationalitätsstandards der gesellschaftlichen Praxis dadurch sichern, daß Politik als eine Frage der Moral gedeutet und hierdurch Legalität an Moral, mithin an Vernunftprinzipien gebunden wird.

Habermas erachtet diese Konstruktion als signifikant für die dem Selbstverständnis der bürgerlichen Gesellschaft eigene Präention, sie realisiere in ihren Interessen die Zwecke der Menschheit. Er weist darauf hin, daß Kant den Scheincharakter dieses Anspruchs durchaus wahrgenommen habe¹³⁴. Dennoch werde in Kants Modell die aktive Teilnahme am legislativen Prozeß und somit die vollständige Wahrnehmung der bürgerlichen Rechte von der ökonomischen Autonomie eines Menschen abhängig gemacht. Hiermit intendiere Kant die Negation der gesellschaftlichen Widersprüche auf der Ebene der Interessenmediation: Der ›vereinigte Wille des Volkes‹, dem Kant die alleinige Befugnis zur Gesetzgebung zuspricht, soll folglich allein von jenen artikuliert werden, die *qua* Eigentum aufgrund ihrer ›bürgerlichen Selbständigkeit‹ nicht nur ›Staatsgenossen‹, sondern ›Staatsbürger‹ und daher in einem privilegierten Sinne Rechtsgenossen sind.

Kant meinte, diese Ungleichheit durch die Annahme rechtfertigen zu können, daß ein jeder mit Talent, Fleiß und Glück ökonomische Autonomie erlangen und somit potentiell die Aufnahme in den Kreis der aktiven Staatsbürger erwirken könne.¹³⁵ Habermas bemerkt hierzu: »Kant teilte das Vertrauen der

¹³³Vgl. Kant 1784, 171 f..

¹³⁴Vgl. Habermas 1961, 123 u. Kant 1795, 452 f.

¹³⁵*Friedrich Kaulbach* bietet eine noch forciertere Kantinterpretation (Kaulbach 1990, 121 f.): Er konstatiert bei Kant ein wechselseitiges Fundierungsverhältnis von Menschsein und Eigentumsrecht, weil Kant gegen Locke geltend gemacht habe, daß solches Recht nicht aus den von der Natur verliehenen Produktivkräften des menschlichen Leibes hergeleitet werden könne, sondern vielmehr die körperlichen Fähigkeiten und deren Ausbildung einen Akt der Selbstwahl voraussetzen. Mangel an Eigentum und der daraus resultierende Ausschluß aus dem bürgerlichen Verhältnis wäre unter diesen Prämissen als Versäumnis des Einzelnen zu interpretieren, die ihm von der Natur übertragene Pflicht der Kultivierung seiner Anlagen mit der notwendigen Energie betrieben zu haben. Daher gründe, so Kaulbach, der politische Gedanke Kants von der Selbständigkeit der Bürger, »auf Selbst-Bildung in der Aneignung seiner Fertigkeiten des Produzieren gesellschaftlicher Güter. Dadurch setzt sich der selbständige Bürger in den Stand, aktives Rechts-subjekt zu sein und Verträge abzuschließen. Politische Selbständigkeit beruht auf Aneignung je

Liberalen, daß sich mit der Privatisierung der bürgerlichen Gesellschaft solche sozialen Voraussetzungen als die Naturbasis des Rechtszustandes und einer politisch funktionsfähigen Öffentlichkeit von selber herstellen würden, ja fast schon eingespielt haben mochten; und weil eine gesellschaftliche Verfassung dieser Art als der *ordre naturel* so deutlich, wie es schien, sich schon abzeichnete, fällt es Kant nicht schwer, geschichtsphilosophisch *den* rechtlichen Zustand als aus dem Naturzwang hervorgehend zu unterstellen, der es ihm erlaubt Politik zu einer Frage der Moral zu machen. Die Fiktion einer dem freien Warenverkehr immanenten Gerechtigkeit macht die Gleichschaltung von *bourgeois* und *homme*, der interessierten Privateigentümer mit autonomen Individuen schlechthin plausibel.«¹³⁶

Habermas thematisiert also die Kantische Philosophie im ›*Strukturwandel*‹ vor allem hinsichtlich der Art und Weise, in der sie die Vermittlung von Politik und Moral durch die bürgerliche Öffentlichkeit an spezifische Produktionsverhältnisse kettet. Ihn interessiert dabei jedoch nicht allein die historische Kontrafaktizität dieser grundlegenden Annahme. Darüberhinaus möchte Habermas zeigen, daß »die Verdoppelung des eigennützigen *bourgeois* in Gestalt des uneigennütigen *homme*, des empirischen Subjekts im intelligiblen«, also die »Betrachtung des *citoyen*, des stimmberechtigten Staatsbürgers, unter dem doppelten Aspekt von Moralität und Legalität«¹³⁷ im Rahmen der Kantischen Philosophie auch systematisch problematisch ist. Habermas diskutiert in diesem Zusammenhang zwei unterschiedliche Modelle, die Kant entwirft, um die bürgerliche Gesellschaft als Idealtypus einer Vermittlung von Moral und Politik interpretieren zu

meiner Natur, die auf dem Umwege des Schaffens meiner Handlungswelt geschieht, welche den Stempel der Gesetzgebung des eigentlichen Selbst trägt.« (122) Allerdings unterstützt Kaulbach die Kantkritik von Habermas, insofern er die Theoriebildung Kants als abhängig von einer Wahl der Weltperspektive sieht: Ihr liege die Entscheidung zugrunde, in einer vernunftgemäßen Welt leben zu wollen, da diese im Rahmen eines rationalistischen Weltbildes einen hohen *payoff* für die individuelle Sinnerwartung erwarten lasse. Die bürgerliche Ideologie kann somit als Strategie verstanden werden, eine dem individuellen Sinnbedürfnis entsprechende Weltperspektive einzunehmen. [Mit P. Helm wäre nun zu fragen, auf welche Weise Menschen für die Wahl einer Weltperspektive verantwortlich gemacht werden können.]

¹³⁶Habermas 1961, 125.

¹³⁷Habermas 1961, 126.

können. Er unterscheidet zwischen einer ›offiziellen‹ und einer ›inoffiziellen‹ Version der Kantischen Öffentlichkeitstheorie¹³⁸. Während Kant in seiner politischen Philosophie die weltbürgerliche Ordnung allein auf Naturzwang gründe, »unter deren Voraussetzung sodann die Rechtslehre die politischen Handlungen in der Art von moralischen Handlungen ableiten kann«¹³⁹, entstehe diese weltbürgerliche Ordnung in der Kantischen Geschichtsphilosophie durch ein Zusammenwirken von Naturzwang und moralischer Politik.

Kann in der ersten Version (zumal unter der Voraussetzung eines ohnehin schon bestehenden Rechtszustandes) moralische Politik als »rechtliches Handeln aus Pflicht unter positiven Gesetzen«¹⁴⁰ verstanden werden, so erfordert die zweite Version eine komplexere Konstruktion: die Positivierung der Gesetze ist hier der eigentliche Gegenstand politischen Handelns und bedarf daher »[...] der Rücksichtnahme auf einen allgemeinen Zweck des Publikums, nämlich dessen Wohlfahrt, kollektiv vereinigten Willen.«¹⁴¹ Gewährleistet im ersten Fall die Naturbasis des Rechtszustandes die Funktionsfähigkeit der Öffentlichkeit und damit die Herrschaft der Gesetze, so muß im zweiten Fall »[...] Öffentlichkeit Politik und Moral in einem spezifischen Sinne vermitteln; in ihr soll eine intelligible Vereinigung der empirischen Zwecke aller zustande kommen, soll Legalität aus Moralität hervorgehen.«¹⁴²

Die erste Argumentationsstrategie (1) bedient sich der Annahme, daß mit der Entwicklung frühkapitalistischer Produktionsverhältnisse jene soziologischen Voraussetzungen schon bestehen, auf deren Basis eine vernünftige (d. h.: *moralische*) gesellschaftliche Praxis sich allein errichten läßt. Eine zweite Argumentation (2) entwickelt Kant anhand der Frage, auf welchem Wege der Eintritt in ein Rechtsverhältnis überhaupt zu bewerkstelligen sei. Hier zeigt Habermas, daß Kant die für das Freiheitspostulat grundlegende Entkoppelung von Wirkung

¹³⁸Vgl. Habermas 1961, 129.

¹³⁹Habermas 1961, 129.

¹⁴⁰ebd.

¹⁴¹ebd.

¹⁴²ebd.

und intelligibler Ursache bei gleichzeitiger Einordnung ihrer empirischen Erscheinung in den Kausalzusammenhang der Sinnenwelt in seiner politischen Philosophie nicht konsequent durchhalten kann. In diesem Kontext spielen zwei zentrale Motive eine Rolle, die einander widersprechende Folgerungen nahelegen: Ein gewaltfreier Übergang ins Rechtsverhältnis ist nur unter der Annahme der *kollektiven* Einheit des vereinigten Willens aller Beteiligten denkbar. Da diese Voraussetzung jedoch schlechthin unrealistisch ist, muß Kant davon ausgehen, daß dieser Übergang alternativ entweder durch einen ›Zwang der Natur‹ eintreten kann oder aber dadurch, daß sich eine Gemeinschaft unter dem Einfluß von Meinungsführern dem Zustand des Rechtsverhältnisses sukzessive annähert, daß also eine moralische Politik zu diesem Zwecke ›Volksaufklärung‹ leistet¹⁴³. Die erste Annahme bedingt eine Interpretation des Übergangs in den Rechtszustand, die von einem Fortschritt der *Legalität* ausgeht, während dieser für die Moralität folgerichtig verneint wird. Die zweite Annahme hingegen läßt sich nur sinnvoll denken, wenn man umgekehrt den Fortschritt der Legalität von einem Fortschritt der *Moralität* abhängig macht.

ad (1) Hier geht Kant davon aus, daß mit der faktischen Gestalt der bürgerlichen Öffentlichkeit als Versammlung der Privateigentümer die notwendige Naturbasis des Rechtszustandes schon bereit steht. Solange nun der Schein aufrecht zu erhalten ist, daß der *citoyen* (weil er als *bourgeois* über jene materiale Grundlage verfügt, die es ihm erlaubt *homme* zu sein) zwei heterogene Gesetzgebungen in seiner Person vereinigen kann, ohne daß diese miteinander in Konflikt geraten, kann Kant der notwendigen Differenzierung zwischen Naturkausalität und intelligibler Freiheit genüge tun. Sobald sich aber die Fragwürdigkeit dieser Naturbasis des Rechtszustandes erweist, weil offenbar wird, daß der *citoyen* tatsächlich – ganz im Sinne Marx' – durch seine Eigenschaft als Privateigentümer im Rahmen der existierenden Produktionsverhältnisse auf die soziale Rolle des *bourgeois* festgelegt ist, wird die in der ›*Kritik der reinen Vernunft*‹ (*KrV*, Kant 1787) postulierte Trennung von Phänomenalem und Noumenalem

¹⁴³Vgl. Kant 1798, 402 f.

aufgehoben: Politik kann unter dieser Prämisse nicht mehr als Derivat von Moral interpretiert werden, weil sonst der moralische Vernunftgebrauch an die Kausalität der Natur assimiliert würde und mithin die Gesetze der praktischen Vernunft von empirischen Bedingungen abhängig wären.

ad (2) Diese zweite Option, die Kant sowohl im ›*Fakultätenstreit*‹ (Kant 1798) als auch in der Schrift ›*Zum ewigen Frieden*‹ (Kant 1795) darlegt, ist ihrerseits, so Habermas, problematisch, weil sich die Vorstellung, daß der Rechtszustand nur durch Einflußnahme auf die Willkür der Betroffenen herzustellen ist, nicht mit dem Selbstverständnis der bürgerlichen Öffentlichkeit vereinbaren läßt: Diese versteht sich historisch zunächst nicht als politische, sondern als moralische Instanz. Dieses Selbstverständnis gebietet nun freilich – auch wenn die historische Erfahrung dem nicht entspricht – Enthaltensamkeit gegenüber politischer Gewalt zur Errichtung des Rechtszustandes. Das Postulat einer gewaltfreien, moralischen Einwirkung auf die potentiellen Rechtsgenossen führt allerdings in systematische Schwierigkeiten. Habermas referiert hierzu Kant: »Eine Einflußnahme auf die Willkür anderer, wenn sie moralisch verfährt, gebietet indessen eine Orientierung am allgemeinen Zweck des Publikums, eben am Bedürfnis der Wohlfahrt der bürgerlichen Gesellschaft im ganzen. Die moralische Absicht einer Handlung muß mithin im Bereich ein solchen Politik an ihrem möglichen Erfolg in der Sinnenwelt kontrolliert werden. Der politischen Tugend darf die Glückseligkeit nicht gleichgültig sein [...]«¹⁴⁴

Da Kant jedoch fast im gleichen Atemzug¹⁴⁵ feststelle, die politischen Maximen müßten eben nicht dem ›Prinzip der Staatsweisheit‹, sondern vielmehr ausschließlich ›dem reinen Begriff der Rechtspflicht‹ genügen, so zeige sich, daß der Anspruch der moralischen Einflußnahme in Konflikt gerät zu den (unzweifelhaft politischen) Möglichkeiten seiner Realisierung. Dies drückt sich in der Annahme Kants aus, daß die bürgerliche Gesellschaft als *Ideal* jeder staatlichen Konstitution zu grunde liegt und diese, auf je eigene Weise, im historischen

¹⁴⁴Habermas 1961, 127, mit Bezug auf Kant 1795, 473 f.

¹⁴⁵Kant 1795, 466.

Prozeß auf die Realisierung jenes Ideals zusteuern. Diese, aber vor allem auch die weitergehende Behauptung, daß eine der »Idee einer mit dem natürlichen Rechte der Menschen zusammenstimmenden Konstitution [...] gemäß organisierte bürgerliche Gesellschaft [...] die Darstellung derselben nach Freiheitsgesetzen durch ein Beispiel der Erfahrung«¹⁴⁶ sei, steht in einer deutlichen Spannung zu dem in der *KrV* entwickelten Begriff des »Ideals«¹⁴⁷. Um auch ohne die Annahme einer schon existierenden Naturbasis den Eintritt in den Rechtszustand plausibel machen zu können, sieht sich Kant gezwungen, die *res publica phaenomenon* zum Produkt der *res publica noumenon* zu erklären. Damit fügt sich aber, so resümiert Habermas, das Verhältnis beider nicht mehr »dem theoretisch festgestellten Verhältnis von Wesen und Erscheinung«¹⁴⁸. Unter den realistischeren Prämissen der zweiten Argumentationsstrategie werden somit jene Widersprüche offenbar, die die erste durch das kontrafaktische Postulat eines schon existenten Rechtszustandes verschleiern kann. Indem Kant die Geschichtsphilosophie zum Medium der Aufklärung erklärt¹⁴⁹, koppelt er den Verlauf der Geschichte an ihre theoretische Rekonstruktion – mit gravierenden Folgen: »Die systemsprengenden Konsequenzen einer ihre politische Absicht und Wirkung selbst noch implizierenden Geschichtsphilosophie treten gerade an der Kategorie der von ihr beanspruchten Öffentlichkeit hervor: Vernunft fordert, auf geschichtlichem Wege ihrer Verwirklichung, als Entsprechung zur intelligiblen Einheit des Bewußtseins überhaupt eine Geeinheit der empirischen Bewußtseine; Öffentlichkeit soll jene zu dieser vermitteln; ihre Allgemeinheit ist die eines empirischen Bewußtseins überhaupt [...]«¹⁵⁰

¹⁴⁶Kant 1798, 403 f.

¹⁴⁷Vgl. Habermas 1961 128 f. u. Kant 1787, B 395 ff.

¹⁴⁸Habermas 1961, 128.

¹⁴⁹Vgl. Kant 1798, zweiter Abschnitt, besonders Punkte 7-10.

¹⁵⁰Habermas 1961, 130.

2.2.2 Habermas' Hegelrezeption im ›Strukturwandel‹

Der Begriff der Öffentlichkeit kann also nur solange in der politischen Philosophie Kants eine positive Rolle spielen, wie die Fiktion sich aufrechterhalten läßt, daß sich in der historisch kontingenten Gestalt der bürgerlichen Gesellschaft jene natürliche Ordnung realisiert, durch die die Wahrnehmung privater Interessen als Verwirklichung von Allgemeininteressen verstanden werden kann. Ist dies nicht mehr der Fall, so stellt Habermas fest, kehrt sich Öffentlichkeit gegen die Grundlagen des politischen Systems selbst. Dieses systemsprengende Potential von Öffentlichkeit, das sich in Kants ambivalenten Postulaten zum Verhältnis von Moralität und Legalität andeutet, hat Hegel deutlich gesehen und gegen Kant geltend gemacht. Allerdings, so zeigt Habermas in seiner Hegelrezeption, impliziert dessen Kritik an der bürgerlichen Öffentlichkeit eine so grundsätzliche Negation der emanzipatorischen Kraft öffentlicher Meinung, daß er die faktische Intervention politischer Gewalt *von oben*, mit der der bürgerliche Rechtsstaat ihrer desintegrierenden Wirkung entgegenzusteuern versucht, rechtfertigen zu müssen glaubt. So votiert er denn auch für eine ständestaatliche Verfassung gegenüber der republikanischen Variante einer entwickelten bürgerlichen Gesellschaft.

Unter Rekurs auf Hegel¹⁵¹ zeigt Habermas, wie notwendige Kritik an der realen bürgerlichen Gesellschaft reaktionärer Polemik sich annähert, wenn sie – zwar nicht ohne Grund – deren idealisierten Begriff der öffentlichen Meinung denunziert und für die Aufhebung der von dieser proklamierten subjektiven Freiheit im Subjekt des Monarchen optiert. Hegel sehe zwar den Unterschied zwischen einem monologischen und dem diskursiven Vernunftgebrauch, doch erkenne er letztlich, daß der öffentlichen Meinung »auch das Zufällige der bloß formellen Allgemeinheit an[haftet], die ihre Substanz in einem anderen außer ihr findet: sie ist das Erkennen bloß als Erscheinung.«¹⁵² Hegel differenziere, so Habermas, explizit zwischen (ansatzweise formalisierten) Spezialistendiskursen –

¹⁵¹Vgl. Habermas 1961, § 14. Eine differenziertere Diskussion der Hegelschen Kantkritik, die deren Relevanz in bezug auf die Diskursethik untersucht in: Habermas 1991/1.

¹⁵²Habermas 1961, 132.

wie sie in den Wissenschaften geführt werden – und dem öffentlichen Rasonnement der Privatleute. Während in ersteren das Erkennen durchaus über seine bloße Erscheinung hinaus gehe, blieben letztere dieser Sphäre verhaftet: Hegels »Einsicht in den zugleich anarchischen und antagonistischen Charakter dieses Systems der Bedürfnisse¹⁵³ zerstört entschieden die liberalen Fiktionen, auf denen das Selbstverständnis der öffentlichen Meinung als der baren Vernunft beruhte.«¹⁵⁴

Da für Hegel öffentliche Meinung mit dem *hautgoût* des bloß Zufälligen behaftet bleibe¹⁵⁵, sehe er in ihr eine Gefahr für die staatliche Ordnung, die sie selbst errichtet hat. Dementsprechend ist in Hegels Konzeption das öffentliche Rasonnement als Moment gesellschaftlicher Integration disqualifiziert; diese bleibt notwendig angewiesen auf persönliche Herrschaft. Denn: »Die fürstliche Gewalt hat [...] in der Unmittelbarkeit jener sittlichen Welt ihre Grundlage, aus der die Subjekte sich erst zum Recht ihrer Subjektivität emporgearbeitet haben.«¹⁵⁶ Das heißt, Hegel hält es einerseits angesichts der offensichtlichen Widersprüche zwischen Idee und Realität der bürgerlichen Gesellschaft, andererseits mit Blick auf den ambivalenten Charakter öffentlicher Meinungsbildung und den von ihm postulierten Begriff substantieller Sittlichkeit für notwendig, ein Konzept der staatsbürgerlichen Integration von oben zu entwerfen. Die Aufrechterhaltung des Herrschaftsprinzips erscheint in einem solchen Theorieprofil unproblematisch, weil der Wille des Herrschers quasi automatisch in Einklang mit einem ›Volksgeist‹ steht, »[...] der mit der naturwüchsigen Ordnung substantieller Sittlichkeit eins ist.«¹⁵⁷. Auch wenn Habermas diese Konsequenz nicht mittragen möchte¹⁵⁸, so hält er die Hegelsche Kantkritik doch insofern für notwendig als sie die systematischen Probleme der Kantischen Rechtslehre aufzeigt.

¹⁵³Habermas bezieht sich hier auf Hegels Rezeption der Politischen Ökonomie von *Smith, Say* und *Ricardo*.

¹⁵⁴Habermas 1961, 132.

¹⁵⁵Vgl. Hegel RPh4, §§ 316-319.

¹⁵⁶Habermas 1961, 135.

¹⁵⁷Habermas 1961, 136.

¹⁵⁸Zu Habermas' Hegelkritik vgl. auch Habermas 1991/1 und 1991/2.

2.2.3 Habermas' Marxrezeption im ›Strukturwandel‹

Der § 14 des ›Strukturwandel‹ führt aus, in welcher Weise der frühe Marx¹⁵⁹ Hegels Kritik der bürgerlichen Gesellschaft fortführt. Zwei Aspekte stehen für Habermas hier im Zentrum des Interesses: Zum einen interpretiert Marx Entstehung und Wandel der bürgerlichen Gesellschaft von ihrer ökonomischen Grundlage her als einen Trennungsprozeß von Staat und Gesellschaft. In diesem etablierte sich neben der politischen Öffentlichkeit die bürgerliche Gesellschaft als ein Bereich quasi-privater Interessenvertretung. Zum anderen versucht er zu zeigen, daß im Gefolge der "Veröffentlichung" der privaten Interessen der Wareneigentümer auch jene, die bis dahin als Mitglieder der Gesellschaft politisch wie ökonomisch marginalisiert waren, mit ihren Interessen in die Öffentlichkeit vordringen und dadurch die Gleichsetzung von Kapitalverwertungsinteressen und allgemeinmenschlichen Bedürfnissen nicht mehr schlüssig funktioniert. Dies wiederum sei die Ursache dafür, daß erstere zum Thema einer Öffentlichkeit werden, der die Eigentümer ebenso angehören wie die – mit Marx zu sprechen – im Produktionsprozeß Enteigneten: Durch das Raisonement der Nichteigentümer wird die vermeintliche Privatheit der Reproduktion zerstört.¹⁶⁰

Hierin sieht Marx die Voraussetzung für die von Öffentlichkeit versprochene Rationalisierung von Herrschaft. Durch die Auflösung der Klassengegensätze fände die Herrschaft des Menschen über den Menschen ihr Ende, würden »[...]

¹⁵⁹Habermas bezieht sich in diesem Kontext auf Marx 1843 und 1844.

¹⁶⁰Die hierdurch bedingte Verschränkung von Staat und Gesellschaft hat sich historisch allerdings nicht in den von Marx vorhergesagten Bahnen vollzogen. Habermas stellt hierzu fest: »Marx teilte noch die Perspektive der besitzlosen und ununterrichteten Massen, die, ohne die Zulassungsbedingungen der bürgerlichen Öffentlichkeit zu erfüllen, dennoch in sie vordrangen, um die ökonomischen Konflikte in die einzig erfolgversprechende Form des politischen Konflikts umzusetzen. Seiner Meinung nach würden sie die rechtsstaatlich institutionalisierte Plattform der Öffentlichkeit nicht benützen, um sie zu zerstören, sondern um sie zu dem zu machen, was ihr liberaler Schein nach wie vor versprach. In Wirklichkeit führte jedoch die Okkupation der politischen Öffentlichkeit [...] zu jener Verschränkung von Staat und Gesellschaft, die der Öffentlichkeit ihre alte Basis entzog, ohne ihr eine neue zu geben. Der Integration des öffentlichen und des privaten Bereichs entsprach nämlich eine Desorganisation der Öffentlichkeit, die einst Staat und Gesellschaft vermittelte.« Habermas 1961, 195.

die gesellschaftlichen Evolutionen aufhören, politische Revolutionen zu sein«¹⁶¹. Im Gegensatz zur Auffassung Hegels, der glaubte den Widersprüchen des sich entwickelnden Kapitalismus wäre mit restaurativen Mitteln gegenzusteuern, ist Marx' Kritik durch einen gewissen Rigorismus gekennzeichnet: Ihr gelten die Antagonismen der bürgerlichen Gesellschaft als Hinweise darauf, welche Motive deren Auflösung *von innen* bewirken werden. Zwar beschädigt auch sie die Aura, mit der Kant die öffentliche Meinung umgeben hatte. – Habermas bemerkt hierzu, daß »die Auffassung, in der die zum Publikum versammelten Privatleute nach Rede und Gegenrede übereinstimmen, [...] nicht mit dem Richtigen und Rechten verwechselt werden [darf]: auch die dritte, die zentrale Identifikation der öffentlichen Meinung mit Vernunft zerbricht.«¹⁶² – Trotzdem oder vielleicht besser gerade weil der Schein des Vernünftigen erlischt, der der Interessenartikulation der zum Publikum versammelten Eigentümer ihre eigentümliche Dignität verlieh, kann das Publizitätsprinzip weiterhin als *movens* gesellschaftlicher Verhältnisse fungieren. Allerdings sind nun die Rollen vertauscht: »[...] in dem Maße, in dem die nichtbürgerlichen Schichten in die politische Öffentlichkeit eindringen und sich in den Besitz ihrer Institutionen setzen, an Presse, Parteien und Parlament teilhaben, wendet sich die vom Bürgertum geschmiedete Waffe der Publizität mit der Spitze gegen es selbst.«¹⁶³

Indem die Nichteigentümer in die Öffentlichkeit eindringen und sich am Rasonnement über die (Re-)Produktionsbedingungen beteiligen, verschieben sich die Grenzen zwischen Privatsphäre und Öffentlichkeit: Einerseits kann nun nicht länger der private Charakter von Entscheidungen behauptet werden, durch die die Wareneigentümer die Reproduktionsbedingungen auch der Nichteigentümer bestimmen. Andererseits, und dies ist Habermas besonders

¹⁶¹Marx 1847, 182.

¹⁶²Habermas 1961, 139.

¹⁶³Habermas 1961, 140. – Allerdings wendet sich das Publizitätsprinzip nicht nur gegen seine Väter, es verändert in diesem Prozeß auch sich selbst in dem Maße, in dem die zum Publikum Versammelten immer weniger dem entsprechen, was Habermas im Anschluß an Kant als *Lesepublikum* bezeichnet. Dem trägt Habermas im ›*Strukturwandel*‹ Rechnung, wenn er in Kapitel V die Entwicklung vom *kulturräsonierenden* zum *kulturkonsumierenden* Publikum skizziert bzw. in Kapitel VI diese Verschiebung in bezug auf die politische Sphäre diskutiert.

wichtig, soll nach Marx' Vorstellung Autonomie nicht mehr auf Eigentum beruhen. Sie soll nicht mehr in der Privatsphäre, d. h. aufgrund der substantiellen Eigenschaft des Eigentums, sondern in der Öffentlichkeit, d. h. durch wechselseitige Anerkennung begründet werden. So ersetzt Marx die Gleichsetzung von *bourgeois* und *homme* durch jene von *citoyen* und *homme*. Hierdurch, so Habermas, würden nun nicht allein die öffentlichen Verhältnisse der Menschen affiziert: »[...] vielmehr sichert das autonome Publikum durch die planmäßige Gestaltung eines in der Gesellschaft aufgehenden Staates sich als Privatleuten eine Sphäre persönlicher Freiheit, Freizeit und Freizügigkeit.«¹⁶⁴ Während Marx also einerseits davon ausgeht, daß zur Beseitigung der Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft eine durchgreifendere Realisierung des Publizitätsprinzips erforderlich ist – und damit verbunden eben auch eine Erweiterung der Öffentlichkeit auf den bis *dato* als Teil der Privatsphäre verstandenen Bereich der gesellschaftlich notwendigen Arbeit –, sieht er andererseits als wichtigste Folge dieser Ausdehnung der Öffentlichkeit die Möglichkeit, überhaupt und im eigentlichen Sinne eine Privatsphäre allererst zu begründen.

2.2.4 Habermas' Rezeption des Liberalismus (Mill und Tocqueville)

Habermas interpretiert den Liberalismus im ›*Strukturwandel*‹ als Gegenmodell zur Marxschen Utopie. Er stellt ihn als eine Reaktion auf jene Veränderungen der bürgerlichen Gesellschaft dar, der diese unter dem Einfluß des sich entwickelnden Kapitalismus und einer sich erweiternden Öffentlichkeit ausgesetzt war. Wie auch Marx beobachteten *Mill* und *Tocqueville*, die Habermas als Gewährsmänner der liberalen Theorie heranzieht, zeitgenössische Entwicklungen und suchten nach Perspektiven für die Lösung von Konflikten, die in den von ihnen analysierten Prozesse aufbrachen. Während Marx allerdings, ganz wie Kant, seinen Entwurf an der Vorstellung einer Naturbasis von Öffentlichkeit orientiert hat, geben die Vordenker des Liberalismus, und das macht diese Position

¹⁶⁴Habermas 1961, 143.

für Habermas im ›*Strukturwandel*‹ interessant, diesen Topos preis. Damit reagieren sie auf zeitgenössische Phänomene, die sich mit der Idee der Rationalisierung von Politik kaum noch vereinbaren lassen.

Das heißt: Nicht nur hat sich Marx' Utopie von der Auflösung der Klassen und dem Absterben des Staates in einer zum Sozialismus strebenden Gesellschaft nicht erfüllt; es ist auch das Gegenteil einer Zementierung und Verschärfung der gesellschaftlichen Gegensätze nicht eingetreten: »Die Ausdehnung der politischen Gleichheitsrechte auf alle sozialen Klassen gelang im Rahmen dieser Klassengesellschaft selbst.«¹⁶⁵ Somit war zwar durch das Eindringen der sozial Marginalisierten in die Öffentlichkeit zu erreichen, daß auch diesen gleiche Bürgerrechte eingeräumt werden. Doch die von Marx angenommene Abschaffung des Privateigentums, das in der frühen bürgerlichen Gesellschaft als Basis für die Teilnahme an politischen Entscheidungsprozessen fungierte, hat nicht stattgefunden. Als Folge dieser Konstellation formuliert der Liberalismus einen Begriff von ›öffentlicher Meinung‹, der dieser veränderten Lage Rechnung trägt.

Sowohl Mill als auch Tocqueville nehmen wahr, daß in einer zunehmend ausdifferenzierten Öffentlichkeit jener vernünftige Konsens, der der bürgerlichen Ideologie als Leitbild diente, nicht mehr zu erreichen ist. Die gewandelte Sozialstruktur der Öffentlichkeit bedinge ein sinkendes Bildungsniveau, wodurch eine kritische Funktion der politischen Öffentlichkeit kaum noch zu erwarten sei. Im Gegenteil stellen Mill und Tocqueville in ihren Argumentationen auf die zunehmende Macht *numerischer*, aufgrund von Interessengleichheit gebildeter Mehrheiten ab; der Terminus ›öffentliche Meinung‹ steht in diesen Theorien folgerichtig für die "Macht der Straße". Daher, so Habermas, reden diese Autoren der ›Konservierung einer relativierten Gestalt *bürgerlicher* Öffentlichkeit‹¹⁶⁶ das Wort, die eindeutig elitistische Züge trägt. So vertreten sie u. a. die Ansicht, daß nicht der Konsens mit der öffentlichen Meinung ein Verdienst ist, sondern im Gegenteil die Abweichung von ihr. Überhaupt, so

¹⁶⁵Habermas 1961, 143.

¹⁶⁶Habermas 1961, 145.

Mill, sei eine rationale Übereinstimmung in *einer* öffentlichen Meinung nicht länger möglich; vielmehr müsse versucht werden, aus der Verschiedenheit der Meinungen eine aussichtsreiche Basis für Prozesse der Wahrheitsfindung zu gewinnen, weshalb in dieser Konzeption Toleranz an die Stelle von Kritik treten soll.¹⁶⁷

Ein weiteres wichtiges Charakteristikum von Mills Konzeption sieht Habermas in dessen *votum* für Stellvertreterdiskurse. Hierin stimmt er mit Tocqueville überein, der ein Elitebürgertum fordert, dessen Raisonement die öffentliche Meinung bestimmen soll.¹⁶⁸ Der Liberalismus möchte also gegen den Zwang der öffentlichen Meinung, der sich unter den Bedingungen der modernen Massengesellschaft bildet, selbst wieder Öffentlichkeit der Meinung aufbieten, nun allerdings vorgestellt als ein exklusives Verfahren, inszeniert von einer gebildeten, wirtschaftlich unabhängigen Elite. Es soll also eine Gegenöffentlichkeit hergestellt werden, die sich strukturell der *repräsentativen* Öffentlichkeit annähert – mit interessanten Folgen: Vor dem Hintergrund von Sennetts Analysen ist Mills Bemerkung aufschlußreich, die Wähler möchten für ihre Kandidaten eher aufgrund von Charakter und Talenten stimmen – und weniger mit Blick auf die von ihnen zu lösenden Probleme.¹⁶⁹ Der Liberalismus präsentiert sich hier als eine Theorie der Öffentlichkeit, deren normativer Kern die

¹⁶⁷Vgl. Habermas 1961, 149.

¹⁶⁸Vgl. Habermas 1961, 150 f.

¹⁶⁹Habermas (1961, 152) zitiert Mill (1835, 248 f.): »Es ist nicht nothwendig, daß die Vielen selbst vollkommen weise sind; es genügt, wenn sie den Werth einer überlegenen Weisheit gebührend zu schätzen wissen, wenn sie überzeugt sind, daß bei der Mehrzahl der politischen Fragen Erwägungen maßgebend sein sollten, die sie und alle nicht für diesen Zweck besonders herangebildeten Personen nicht hinreichend zu beurtheilen vermögen, und daß sie in der Regel mehr den Charakter und die Talente der Personen, welche sie berufen diese Fragen statt ihrer zu entscheiden, als die Fragen selbst zum Gegenstand ihrer Beurtheilung zu machen haben.« – Er interpretiert diese Invektive gegen die Urteilkraft des proletarischen Publikums ganz im Sinne der Sennettschen Kritik kollektiver Persönlichkeit, wenn er bemerkt, daß »nur zu leicht [...] das pro und contra von Argument und Gegenargument durch den Mechanismus der Personalisierung verdrängt [wird und] sich objektive Verhältnisse in biographischer Verkleidung dar[stellen].« (152) Wie dieser moniert er die Suspendierung von Klasseninteressen, die sich in Mills Konzeption als Resignation angesichts »der Sozialpsychologie des Massenpublikums« feststellen lasse und dessen Forderung nach »eine[r] buchstäblich deklassierte[n], eine[r] repräsentativ abgestufte[n] Öffentlichkeit« (152) motiviere.

Zementierung gerade jenes zentralen Widerspruchs bewirkt, gegen den sie sich dem eigenen Anspruch nach wendet.

Indem objektive Klasseninteressen als integrierendes Medium politischer Mehrheiten zugunsten charakterlicher Eigenschaften abgewertet werden, wird ein eventueller Rationalitätsgewinn auf Verhandlungs- und Entscheidungsebene durch ein entsprechendes Defizit an kontrollierter Einflußnahme auf diese Prozesse und informierter Kritik an ihnen wieder verspielt. Die Kritik, die Hegel (und an ihn anknüpfend auch Marx) an der bürgerlichen Gesellschaft übte, kann also mit Blick auf den Liberalismus unter veränderten Vorzeichen erneuert werden: dadurch, daß die Stoßrichtung des Publizitätsprinzips verkehrt wird (nämlich gegen den als schlechte Öffentlichkeit denunzierten "Druck der Straße"), präsentiert sich der liberalistische Öffentlichkeitsbegriff, von ideologischem Ornament befreit, als ein Werkzeug zur Sicherung der privaten bzw. partikularen Interessen jener Akteure, die als politische Elite die öffentliche Meinung und damit die Geschicke der Gemeinschaft steuern. Die derart formulierte, "offizielle" öffentliche Meinung kann daher nicht als ein Instrument zur Neutralisierung von Herrschaft interpretiert werden, sondern als Mittel sie auszuüben.¹⁷⁰

Der realistische Verzicht auf den Anspruch, eine natürliche Bestimmung der Menschheit zu realisieren, erweist sich jedoch als Pyrrhussieg, weil durch die Institutionalisierung der meinungsbildenden Medien und deren exklusiven Charakter nicht nur die Kontrollfunktion von Öffentlichkeit verloren geht, sondern vor allem auch die Vorstellung preisgegeben werden muß, es gebe einen *politischen* Maßstab, an dem die Mediationserfolge gemessen werden können (bzw. an dem sich der innere Widerspruch des Systems als solchen offenbaren läßt): Die Assimilation politisch-administrativer Tätigkeit an die vermeintlich

¹⁷⁰Vgl. Habermas 1961, S. 160 f.: Eine ausschließliche Instrumentalisierung der staatlichen Institutionen kann allerdings nicht behauptet werden. Zwar habe der liberale Staat immer jenes Quantum an Macht ausgeübt, um den Kapitalverwertungsinteressen genügen zu können, doch sei es den ökonomisch Schwachen dennoch immer wieder gelungen, ihren Interessen zumindest teilweise Geltung zu verschaffen.

naturgesetzlichen Strukturen ökonomischer Prozesse diskreditiert von vornherein jeden Versuch, die gesellschaftlichen Antagonismen durch eine Kritik der herrschenden Produktionsverhältnisse zu interpretieren.¹⁷¹ Auf diese Weise bleibt der Machtausgleich, der Ziel und Zweck liberaler Öffentlichkeit darstellt, letztlich doch immer der Erhaltung dieser Strukturen verpflichtet und führt historisch in diesem Rahmen zum Phänomen des bürokratisierten Wohlfahrtsstaates – mit all seinen hinlänglich bekannten Problemen.

Habermas beendet die Diskussion der liberalen Theorie mit dem Hinweis darauf, daß sich die Öffentlichkeit des 20. Jhd. weder mit deren, noch mit dem sozialistischen Alternativmodell adäquat beschreiben läßt. Diese verweile in einem eigentümlichen Schwebezustand zwischen diesen beiden Konzepten und sei von zwei grundsätzlichen Tendenzen gekennzeichnet: (1) die zunehmende Erweiterung der Öffentlichkeit, d. h. immer weniger Lebensbereiche sind nicht administrativ normiert oder werden anderweitig zum Thema öffentlicher Diskussion gemacht, (2) den Verlust der *politischen* Funktion von Öffentlichkeit, d. h. in immer geringerem Maße werden soziale Mißstände der Kontrolle eines kritischen Publikums unterworfen (bzw. kann das Publikum wirklich als kritische Instanz bezeichnet werden). »Öffentlichkeit scheint in dem Maße die Kraft ihres *Prinzips*, kritische Publizität, zu verlieren, in dem sie sich als *Sphäre* ausdehnt und noch den privaten Bereich aushöhlt.«¹⁷² Diese Auffassung scheint sich allerdings nicht mit der Deutung Sennetts vereinbaren zu lassen, derzufolge sich umgekehrt die Privatsphäre in die Öffentlichkeit ausdehne und diese ihr kritisches Potential deswegen einbüße, weil die Vorstellung naturgegebener, partikularer Individualität sich in der zeitgenössischen Öffentlichkeit zum sozialintegrativen Prinzip kollektiver Persönlichkeit ausweite.

¹⁷¹Habermas weist im § 15 des ›*Strukturwandel*‹ zwar darauf hin, daß Mill *numerische* Mehrheiten zur Entscheidung politischer Fragen bzw. zur Legitimierung von Klasseninteressen ablehnt, aufgrund welcher Kriterien sich jedoch eine *qualitative* "Mehrheit" feststellen ließe wird nicht weiter erörtert.

¹⁷²Habermas 1961, 156. – In Habermas 1992b/1, 438 revidiert Habermas seinen Pessimismus bezüglich der Widerstandskräfte und des kritischen Potentials einer pluralistischen, intern hochdifferenzierten Massenöffentlichkeit allerdings zum Teil.

Nachdem anhand von Habermas' Rezeption klassischer Begriffe der ›öffentlichen Meinung‹ dargestellt wurde, wie sich die Veränderungen der Selbstwahrnehmung der gesellschaftlichen Akteure in der Theorieentwicklung spiegeln, soll das Spannungsverhältnis zwischen privater und öffentlicher Existenz in der lebensweltlichen Alltagserfahrung der bürgerlichen Gesellschaft charakterisiert werden. Damit ist die Hoffnung verbunden, es möge sich ein Kernbestand öffentlichkeitsspezifischer Kommunikationsformen ausweisen lassen, die in den Konzepten von Sennett und Habermas gleichermaßen als tragende Struktur von Sozialisation/Individuation fungiert und die Handlungskoordination bzw. Konfliktlösung prägt.

2.3 Habermas vs. Sennett: Lebensweltliche Erfahrung im Grenzbereich von Privatsphäre und Öffentlichkeit

Um die Frage entscheiden zu können, in welcher Richtung sich der gesellschaftliche Strukturwandel vollzogen hat, ist es nicht nötig, vorschnell Position zu beziehen. Egal ob nun die Privatsphäre von einer sich ausbreitenden Öffentlichkeit her in immer engere Grenzen verwiesen oder ob die Öffentlichkeit durch spezifisch private Verhaltensweisen erodiert wird: es ist offensichtlich, daß eine eindeutige Trennung beider Bereiche gegenwärtig kaum noch möglich ist und eine Vielzahl alltäglicher Vollzüge in einem eigentümlichen Zwischenreich stattfinden. Fraglich ist allerdings, ob die überraschende Übereinstimmung der pessimistischen Zeitdiagnosen, die Habermas und Sennett in den dargestellten Texten bezüglich der unterschiedlichen sozialen Funktionen zeitgenössischer Öffentlichkeiten formulieren, zufällig ist oder ob ihre auf den ersten Blick heterogenen Analysen einen gemeinsamen (d. h. sachlichen, problembezogenen) Kern aufweisen und zwar in Hinsicht auf die sich wandelnden Charakteristika erstpersonaler lebensweltlicher Erfahrung. Unter diesem Aspekt möchte ich daher die oben (ab S. 90) begonnene Diskussion wieder aufgreifen und zu klären

versuchen, in welchem Verhältnis die von Habermas respektive Sennett gegebenen Beschreibungen in dieser Hinsicht zueinander stehen.

Es wurde im bisherigen Verlauf dieses Kapitels dargestellt, welche sozialintegrativen und sozialhermeneutischen Funktionen Öffentlichkeit nach Maßgabe der verschiedenen historisch-kulturellen Evolutionsformen des gesellschaftlichen Bewußtseins erfüllen sollte¹⁷³; wobei – dies zeigte vor allem die Diskussion von Habermas' ›*Strukturwandel*‹ – die Realität diesem hinter ihr stehenden Anspruch selten genügen konnte. Gleichwohl gibt es bestimmte Tendenzen in der Entwicklung der Öffentlichkeit, die zwar im historischen Prozeß höchst unterschiedliche, ambivalente Funktionen ausübten, dennoch aber den Grundcharakter des Publizitätsprinzips verdeutlichen können. Drei wichtige Stichworte in diesem Kontext sind (1) kommunikative Rationalität, (2) Moral und (3) Recht. – Während Sennett in ›*The Fall of Public Man*‹ vor allem die Verbindung von (1) und (2) in der Entwicklung der modernen Industriegesellschaften thematisiert¹⁷⁴, steht in Habermas' ›*Strukturwandel*‹ der Zusammenhang von (1) und (3) im Vordergrund.¹⁷⁵ Allerdings werden diese Aspekte in den alltäglichen lebensweltlichen Diskursen nur mit Blick auf die Lösung konkreter Probleme verhandelt, nicht auf der Metaebene theoretischer Rekonstruktion. Die von beiden Autoren erörterten *systematischen* Aspekte der Entstehung und des Strukturwandels der (bürgerlichen) Öffentlichkeit, werden zwar auch von zeitgenössischen Theoretikern auf unterschiedliche Weise thematisiert, die konkreten Publikumsdiskurse werden jedoch von einem anderen Erkenntnisinteresse beflügelt.

¹⁷³So u. a. (1) die Artikulation von Meinungen (Klasseninteressen etc.), zum Zweck des *Selbstverständnisses*, der Gruppenidentifikation etc., (2) die Artikulation von Meinungen zum Zweck der *Einflußnahme*, (3) die Artikulation vernunftgemäßer Allgemeininteressen etc.

¹⁷⁴ Wahrscheinlich wäre es angemessener, hier noch neutraler von der Verbindung zwischen kommunikativer Rationalität und Fragen der Handlungskoordination zu sprechen. Sennett erörtert keine konkreten ethischen oder juristischen Aspekte, er diskutiert lediglich deren pragmatische Grundlagen.

¹⁷⁵Wobei Habermas die Identifikation von Moral und Politik (Rechtsetzung) zwar in ihrer Kantischen Gestalt ablehnt, unter den Prämissen einer postkonventionellen Moral und im Rahmen einer strikt nach Gerechtigkeitsprinzipien organisierten Politik jedoch zumindest die *Vereinbarkeit* des gesetzten Rechts mit dem ›moralischen Standpunkt‹ für eine unhintergehbare Forderung hält.

2.4 Die literarisch-urbane Öffentlichkeit als Ort der Genese individueller Persönlichkeit

Als wichtiges Charakteristikum der literarisch-urbanen Öffentlichkeit benennen Habermas und Sennett gleichermaßen das Bedürfnis, die eigene Individualität zu erforschen. Beide Autoren gehen davon aus, daß dieser Prozeß der Standortbestimmung wesentlich intersubjektiv angelegt ist: Ob im Lesezirkel oder im Kaffeehaus, ob in kritischer Auseinandersetzung mit Kunst oder bei der Diskussion alltäglicher Probleme, die Bezogenheit auf die Mitmenschen ist ein irreduzibler Bestandteil dieser Form der Selbsterkundung. Das heißt, diese Menschen erfahren sich nicht primär im Sinne einer kollektiven Identität; die öffentliche Rolle beruht auf der genuinen Erfahrung ihrer *privaten* Existenz. Die Verdoppelung der Privatsphäre in der literarisch-urbanen Öffentlichkeit zieht somit eine Verdoppelung der Selbst-Erfahrung nach sich: der unmittelbaren Erfahrung des Menschseins im intimen Kreis der Familie korrespondiert die literarisch-diskursiv reflektierte in der Öffentlichkeit.

Welche Rolle genau spielt nun aber die erstpersonale Erfahrung der gesellschaftlichen Akteure in den beiden dargestellten Konzeptionen und welchen Wandlungen ist sie, konkreter: die Selbstinterpretation dieser Menschen unterworfen? Entscheidende Hinweise hierzu geben die verschiedenen Bestimmungen dessen, was mit den Begriffen ›*homme*‹ bzw. ›*conditio humana*‹ zu fassen versucht wurde, denn sowohl Sennett als auch Habermas verwenden diese *termini*, um jene Aspekte individueller Persönlichkeit zu identifizieren, die dem historischen Selbstverständnis entsprechend als anthropologische Invarianten galten. Schon die Wahl der Begriffe zeigt indes, daß beide Autoren in diesem Zusammenhang von unterschiedlichen Erkenntnisinteressen geleitet werden. Verweist der Terminus ›*conditio humana*‹ auf ein Verständnis, das von einer Vorstellung von Charakter im ursprünglichen Sinne, d. h. als naturgegebene Prägung des individuellen Naturells dominiert wird (wie z. B. in der physiologischen Lehre von den *humores*, die erst im 18. Jhd. von der psychologischen Konzeption natürlicher Sympathien verdrängt wurde), so schwingt bei Habermas in der

Verwendung des Begriffs ›*homme*‹ immer schon eine im weitesten Sinne auf die soziale Situierung bezogene Bestimmung der menschlichen Natur mit. Dementsprechend thematisiert Sennett, wie gezeigt, die unterschiedlichen Erfahrungen, die die Menschen in ihrer Privatsphäre und der Öffentlichkeit machen, immer in Hinblick darauf, welche Bedeutung Menschen ihrer Persönlichkeit, indiziert durch die Charakteristik emotionaler Ausdrucksgestalten, im individuellen Selbstverständnis beimessen. Habermas hingegen siedelt den *homme* im Spannungsfeld zwischen dem *bourgeois* und dem *citoyen* an. Das heißt, daß hier eine primär kognitiv vermittelte Selbsteinschätzung der eigenen Persönlichkeit unter Rekurs auf das jeweilige Rollenverständnis im sozialen Prozeß zum tragen kommt; wobei der *bourgeois* jenen Pol des Selbstverständnisses besetzt, der durch eine partikularistische Vorstellung menschlicher Individualität, gestützt auf das spezifische Rollenmuster des Privateigentümers, charakterisiert wird. Der *citoyen* dagegen indiziert ein Selbstverständnis, das primär auf die Rolle des stimmberechtigten Bürgers bezogen ist.

Wenn Habermas nun darstellt, daß das bürgerliche Selbstverständnis seinem Ursprung nach auf einer eigentümlichen Verwechslung der eigenen Rolle im Produktionsprozeß mit allgemeinmenschlichen Interessen beruhte und einer daraus resultierenden Berufung zum politischen Eingreifen, so charakterisiert er hiermit nicht nur eine historische Stufe bürgerlichen Bewußtseins. Er unterwirft sie zugleich der Kritik, indem er ihren inneren Widerspruch aufzeigt. Dieser aber äußert sich, gemessen am eigenen Anspruch eines Vertretungsrechts schlechthin allgemeiner menschlicher Bedürfnisse, nicht nur angesichts der offensichtlichen Spannung zur gesellschaftlichen Realität. Er offenbart sich darüberhinaus an der Unhaltbarkeit des Invarianzdenkens überhaupt. Daher bleibt die von Marx erhoffte *menschliche* Befreiung des Menschen unmöglich, solange sich diese am Ziel einer wie auch immer gearteten Naturbasis orientieren soll. Umgekehrt jedoch ist deren Preisgabe durch die Theoretiker des Liberalismus vergebens, wenn den Medien zur Vermittlung gesellschaftlicher Konflikte aufgrund ideologischer Vorbehalte Restriktionen auferlegt werden.

Habermas geht wie Sennett davon aus, daß Öffentlichkeit und Privatsphäre als je eigensinnige Erfahrungsbereiche zu verstehen sind. Während Sennett jedoch dieses Verhältnis als zweistellige Relation interpretiert – Öffentlichkeit als Bereich kulturell geformter, die Privatsphäre als Ort naturgemäßer Interaktion –, erweitert Habermas die Dichotomie zu einem dreistelligen Verhältnis: der von Sennett als Privatsphäre bezeichnete Bereich schrumpft bei Habermas auf den Bezirk des intimen Zwischenmenschlichen zusammen¹⁷⁶. Öffentlichkeit dagegen wird einerseits verstanden als Titel für jene Vollzüge, die im engeren Sinne Publizität erzeugen, nämlich die auf die Privatsphäre bezogene bürgerliche Öffentlichkeit. Andererseits umfaßt dieser Terminus bei ihm aber auch solche Bezirke institutionalisierter, staatlicher Administration, als deren Gegenpol sich die bürgerliche Öffentlichkeit versteht.

Es zeigt sich allerdings, daß diese Dreiteilung nur solange aufrecht erhalten werden kann, wie das aus der Erfahrung der literarischen Öffentlichkeit¹⁷⁷ gewonnene bürgerliche Selbstverständnis und die auf diesem beruhende politisch-wirtschaftliche “Privat”-Öffentlichkeit nicht durch entsprechende Erfahrungen der ökonomisch und sozial Marginalisierten in Frage gestellt werden. Nur bis zu dem Zeitpunkt, da sich der Schein der Doppelrolle des *bourgeois* als *homme* und *citoyen* offenbart, kann die bürgerliche Öffentlichkeit sich als dritte Sphäre zwischen der Privatsphäre intimer Innerlichkeit und der repräsentativen Öffentlichkeit der staatlichen Institutionen behaupten. Das bedeutet aber auch, daß nur bis zu diesem Moment der *bourgeois* als historisches Subjekt seine Interessen, die durch die Rolle, die ihm im Rahmen der

¹⁷⁶Vgl. Habermas 1961, 56 ff.: »Die Linie zwischen Privatsphäre und Öffentlichkeit geht mitten durchs Haus. Die Privatleute treten aus der Intimität ihres Wohnzimmers in die Öffentlichkeit des Salons hinaus [...].« (58) Die Verdoppelung der Privatsphäre schlägt sich auch in der architektonischen Gestaltung der Häuser nieder. So verlieren die gemeinsam genutzten Räume an Bedeutung und werden kleiner angelegt, während die Privatgemächer der Familienmitglieder mehr Raum einnehmen: Auch wenn die Öffentlichkeit auf diese Weise in die Privatsphäre hinein sich ausdehnt, so gewinnt doch der ehemals intime Bereich, der nun das Private allein repräsentiert, absolut an Bedeutung.

¹⁷⁷Vgl. Habermas 1961, § 7.

herrschenden Produktionsverhältnisse zukommt, determiniert sind, als Ausdruck anthropologischer Invarianten verstehen kann.

Allerdings stellt die materielle Reproduktion nur *einen* Aspekt der bürgerlichen Öffentlichkeit dar: Wenn Habermas die Entstehung des bürgerlichen Selbstverständnisses von der Erfahrung der eigenen Innerlichkeit¹⁷⁸ her deutet und diese im Sinne des expressivistischen Individualismus interpretiert werden kann, so scheint sich diese Innerlichkeitserfahrung signifikant von jener Selbsterfahrung zu unterscheiden, auf die Sennetts Expressivitätstheorie sich bezieht. Dieser Eindruck verflüchtigt sich jedoch, spürt man dem exakten Sinn von Habermas' Wendung der ›publikumsbezogenen Privatheit‹ nach.

Jenseits der funktional determinierten Selbsterfahrung als Wareneigentümer, so Habermas, steht der *bourgeois* unter dem Eindruck einer spezifischen Subjektivitätserfahrung, die er als Mitglied der literarischen Öffentlichkeit macht und durch die er sich als im eigentlichen Sinne private Persönlichkeit, d. h. als Vater bzw. Familienoberhaupt, genauer: *als Mensch* wahrnimmt. Die oben dargestellte Identifikation der funktional bestimmten Forderungen des Wareneigentümers gegenüber der staatlichen Administration mit allgemein-menschlichen Bedürfnissen ist nur die eine Seite dieser Verdoppelung der Privatsphäre. Der Erfahrung, aufgrund der Rolle im Reproduktionsprozeß öffentlichkeitsrelevante Interessen zu vertreten, korrespondiert historisch die Entdeckung der *Artikulationsbedürftigkeit* der eigenen Individualität: Weil der Wareneigentümer sich nicht länger als Subjekt im Sinne von ›Untertan‹, sondern als eine Persönlichkeit wahrnimmt, die sich durch ihre spezifische Reproduktionsweise individuiert, stellt sich das Problem der Bestimmung seiner sozialen Rolle, und es ist der Wareneigentümer selbst, der dieses Problem lösen und die Frage nach dem eigenen Selbst beantworten muß.

Er bedient sich hierzu Formen der Selbstdarstellung, die neben der Person des Ich-Erzählers immer auch dessen Reflexion im Gegenüber suchen. Habermas

¹⁷⁸Vgl. Habermas, 1961, 39.

bemerkt hierzu: »Das Tagebuch wird zu einem an den Absender adressierten Brief; die Ich-Erzählung das an fremde Empfänger adressierte Selbstgespräch [...]«. ¹⁷⁹ Die Artikulation dieser Persönlichkeit findet also nicht im Rahmen intimer Abgeschlossenheit statt und ist nicht selbstreferentiell in dem Sinne, daß sie die Einzigartigkeit des Individuums durch die Inkommensurabilität seiner Erfahrung interpretiert. Vielmehr nimmt sie eine reflexive Form an, die je schon auf eine Öffentlichkeit und ihr Publikum hin konzipiert ist ¹⁸⁰; jene Öffentlichkeit des literarisch gebildeten Publikums nämlich, die Habermas als die Keimzelle der im eigentlichen Sinne bürgerlichen Öffentlichkeit versteht. Dieser Öffentlichkeit ist die Idee eines dissoziierenden individuellen Erfahrungshorizontes noch fremd. Ihre Mitglieder interpretieren die ungewohnte Erfahrung des eigenen Menschseins, die sie *als Wareneigentümer* machen, vor dem Hintergrund der aus dieser Rolle resultierenden, geteilten Interessen als Ausdruck eines allen gemeinsamen Wesens, das sie *als Gemeinschaft* zu verstehen versuchen. ¹⁸¹

Die Vorstellung, es bestehe ein Gegensatz zwischen der "natürlichen" Privatsphäre und kulturell-zivilisatorisch vermittelten Öffentlichkeit, setzt einen Prozeß der Selbstaussage in Gang, der das Individuelle der Akteure vor dem Hintergrund dieses alle verbindenden Menschseins in allgemein gültiger Form formulieren möchte. Folglich interpretiert Habermas diese Entwicklung als einen Brückenschlag, weil die literarische Öffentlichkeit einerseits »eine gewisse Kontinuität zu der repräsentativen Öffentlichkeit des fürstlichen Hofes« ¹⁸² wahrt, andererseits aber Momente herausbildet, die für die Öffentlichkeit als spezifisch *bürgerliche* grundlegend sein werden. Diese Konstellation schlägt sich in Formen der Selbsterkundung nieder, die in eigentümlicher Weise eine individuell-expressivistische Intention mit konventionalisierten Ausdrucksformen

¹⁷⁹Habermas 1961, 61.

¹⁸⁰Habermas nennt als Beispiel für diese Weise der Selbsterkundung die zur Veröffentlichung bestimmten Briefwechsel und den hieran orientierten Briefroman des 18. Jhd. Vgl. Habermas 1961, 60-63.

¹⁸¹Darauf zielt Habermas' Rede vom *kulturräsonierenden* im Gegensatz zum *kulturkonsumierenden* Publikum. Vgl. Habermas 1961, 52 f., 56, § 18.

¹⁸²Vgl. Habermas 1961, 40.

verbinden – indem sie nämlich zur *literarischen Gattung* sich entwickeln.¹⁸³ Das heißt, daß diese Artikulation erstpersionaler Wahrnehmungen und innerer Empfindungen zwar durchaus als Ausdruck einer prinzipiell einzigartigen Individualität verstanden werden können, gleichwohl aber in jedem Fall darauf angelegt sind, öffentlich, d. h. vor einen Publikum, das von der Auseinandersetzung mit den Emotionen der Mitmenschen Selbsterkenntnis erwartet, Wirkung zu erzielen. So wächst, sagt Habermas, »das psychologische Interesse [...] in der doppelten Beziehung auf sich selbst und auf den anderen [...]«¹⁸⁴. Und: »Der Gegensatz zur literarisch vermittelten Intimität ist Indiskretion, nicht Publizität als solche.«¹⁸⁵ Mit einer solchen Differenzierung scheint Habermas genau jene Grenze zu ziehen, die Sennett im Sinn hat, wenn er die schlechte Privatheit öffentlicher Expressivität, wie sie für die intime Gesellschaft charakteristisch ist, von jenen Modi öffentlichen Ausdrucks trennen möchte, in denen sich ein im strengen Sinne reflektiertes, da intersubjektiv vermitteltes Selbstverständnis herausprägen kann, dessen Fundament eine allseits überzeugende, emotionale Bewertung der gemeinsamen Situation ist¹⁸⁶ und das daher als Grundlage diskursiver, vollrationaler Handlungskoordination tauglich ist.

Grundlegend für solche Weisen der Selbsterkundung sind nun aber nicht allein bestimmte, kulturell vermittelte und *qua* Erziehung eingeübte Praktiken (wie die von Habermas als Beispiel genannte Rezeption literarischer Produkte oder die Artikulation individueller Erfahrung in Briefen). Darüberhinaus scheint es, als sei eine Weise der Selbstinterpretation unverzichtbar, in deren Zentrum eine Vorstellung vom Menschen steht, die dieser Verdoppelung der Privatsphäre Rechnung trägt.

¹⁸³Vgl. Habermas 1961, 60-63.

¹⁸⁴Habermas 1961, 61.

¹⁸⁵ebd.

¹⁸⁶Dieser zweite Punkt mag mit Blick auf Habermas sehr gewagt erscheinen. In der Tat läßt er sich an diesem Punkt der Darstellung nur durch den Verweis auf die oben gegebene Interpretation der »publikumsbezogenen Privatheit« der literarischen Öffentlichkeit rechtfertigen: allein der Hinweis auf die literarische Aufarbeitung der erstpersionalen Erfahrung und des individuellen Fühlens und Erlebens weicht von der ansonsten streng kognitivistischen Linie der übrigen Darstellung ab. Es wird allerdings weiter unten zu diskutieren sein, inwieweit die *Theorie des kommunikativen Handelns* auf eine derartige Ergänzung angewiesen ist.

Hier stellt sich nun freilich das Problem, daß diese doppelte Wahrnehmung des Privaten historisch dadurch an Überzeugungskraft eingebüßt hat, daß zunächst durch die Gleichsetzung von Kapitalverwertungsinteressen und menschlichen Bedürfnissen, d. h. durch die Politisierung des auf Publizität angewiesenen Teils der Privatsphäre – also jenes gesellschaftlichen Bereichs, der von der *literarischen* Öffentlichkeit besetzt worden war –, die Artikulation der emotionalen Aspekte menschlichen Handelns und Selbstverstehens marginalisiert, bzw. in ihren intimen Bereich abgedrängt wurde.¹⁸⁷ Auf einem zweiten Entwicklungsstrang, so könnte mit Blick auf Sennett ergänzt werden, führte dann die Ausdehnung der Öffentlichkeit auf den bisher noch als Teil der Privatsphäre verstandenen Bereich der materiellen Reproduktion dazu, daß die nichtkommunikative Entäußerung innerer Erlebnisse, die auf Publizität bezogene Selbsterkundung der Individuen, die für die literarische Öffentlichkeit charakteristisch gewesen war, verdrängte.¹⁸⁸

2.5 Resümee

Die Analysen von Habermas und Sennett berühren sich offensichtlich besonders in der Darstellung jener spezifischen historischen Konstellation, in der sich die literarische (Habermas) bzw. urbane (Sennett) Öffentlichkeit etabliert. Die unterschiedliche Wahl der sozialen Bezugsgruppen – deren Schnittmenge freilich nicht unerheblich ist – wurde oben (vgl. S. 92-97) in bezug auf den Aspekt der Präsentation/Repräsentation von Persönlichkeit in der vorbürgerlichen Öffentlichkeit diskutiert. Sennetts Präsentationsmodell hatte sich dabei insofern als

¹⁸⁷In diesem Zusammenhang spielen jene Überzeugungen eine wichtige Rolle, die einerseits die den Privatinteressen der Wareneigentümer korrespondierende öffentliche Meinung als Ausdruck kollektiver Vernunft und mithin als Mittel zur Rationalisierung von Herrschaft begreifen bzw. die andererseits den Markt als eine vernunftstrukturierte Handlungssphäre deuten, und daher die emotionalen gegenüber den kognitiven Aspekten von Rationalität abwerten.

¹⁸⁸Habermas zitiert das Selbstverständnis der bürgerlichen Akteure in ihrer intimen Privatsphäre als »von allen gesellschaftlichen Bezügen losgelöst, als Bereich der reinen Menschlichkeit«. (1961, 58) Zwar verblaßt auch dieser Schein angesichts der charakteristischen Rolle, die die bürgerliche Familie im Rahmen des Kapitalverwertungsprozesses ausfüllt, doch ist sie als Medium der Selbstverständigung, anders als die literarische Öffentlichkeit, nicht auf Publizität bezogen.

tragfähiger erwiesen, als es den Übergang von der Gesellschaft des *ancien régime* zur literarischen bzw. bürgerlichen Öffentlichkeit von den verbindenden Momenten der Kommunikationsstrukturen her erklärte und somit jene Aspekte individuellen Selbstverständnisses fixierte, durch die es seine Kohärenz in diesem Prozeß aufrecht erhalten konnte und die begriffliche Kontinuität zwischen beiden Öffentlichkeiten sicherte.

Die vergleichende Diskussion der Erfahrungsbegriffe von Habermas und Sennett hatte im weiteren Verlauf gezeigt, daß die Verdoppelung der Privatsphäre und die damit verbundene binäre Selbst-Erfahrung ohne weiteres als Ergänzung des Sennettschen Expressivitätskonzepts herangezogen werden können; daß also die sachlichen Differenzen die Habermas' Einwand gegen Sennett postuliert, sich durch den Hinweis auf Habermas' Verwechslung des Status des Herrschers mit seiner Person und die daraus resultierende Reduktion der vorbürgerlichen Öffentlichkeit auf die Momente der Repräsentation von Herrschaft beseitigen lassen. Folglich erscheint die Differenz der sozialen Bezugsgruppen nun vor allem als relevant für die Untersuchung der Folgephänomene des Strukturwandels der Öffentlichkeit: Habermas zielt auf die politischen Veränderungen, Sennett auf die Modifikationen des psychischen Haushaltes moderner Individuen. Beide Aspekte sollen aber im Rahmen dieser Arbeit hinsichtlich ihrer Bedeutung für das Verhältnis von Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung erörtert werden. Daher soll im Folgenden zunächst Habermas' Konzept kommunikativer Rationalität vorgestellt werden, das als implizite systematische Grundlage nicht nur dem herrschaftskritischen Publizitätsprinzip im ›*Strukturwandel*‹ zugrundeliegt, sondern auch die Basis für die späteren moral- und rechtsphilosophischen Entwürfe bildet. Dabei wird zu zeigen sein, daß mit bezug auf Sennetts Expressivitätstheorie auch in diesem Kontext Argumente formuliert werden können, die Modifikationen im Detail erforderlich werden lassen.

Eine eingehende Darstellung der Konzeption von Habermas und ihrer sprachakttheoretischen Grundlagen wird die in ihnen enthaltenen kontrafaktischen

Annahmen bezüglich der expressiven Geltungsaspekte von Sprechhandlungen sichtbar werden lassen. Diese können im Rückgriff auf William Lyons' kausal-evaluative Emotionstheorie dahingehend korrigiert werden, daß sie der vielfältigen Verschränkung von emotionalen und kognitiven Prozessen Rechnung tragen: Das ›*sentiment of rationality*‹ kann als Eingangs- wie auch Erfolgskriterium diskursiver Auseinandersetzungen interpretiert werden. Hierdurch erfährt nicht zuletzt die Rolle von Persönlichkeit in Diskursen eine Neubewertung. Die Relevanz einer regulativen Aussage bemißt sich auch daran, inwieweit es dem Sprecher gelingt, durch die Wahl seiner expressiven Mittel plausibel zu machen, daß z. B. eine von ihm geäußerte Aufforderung vom Standpunkt universaler Perspektivenentschränkung aus formuliert wurde.

Im Anschluß an diese Diskussion kann schließlich gefragt werden, wie realistisch unter den so veränderten Voraussetzungen die Verwirklichung jener politischen Strukturen erscheint, die Habermas in ›*Faktizität und Geltung*‹¹⁸⁹ als Grundlage erachtet, für die gleichmäßige Berücksichtigung der Interessen aller Beteiligten im politischen Prozeß und der als Voraussetzung hierfür unerläßlichen freien Persönlichkeitsentfaltung.

¹⁸⁹Habermas 1992, vgl. hierzu besonders das VII. und VIII. Kapitel; zu Habermas' eigener Einschätzung bezüglich der Chancen, eine deliberative Demokratie zu etablieren auch 627 f.

B. Diskurse im lebensweltlichen Kontext – Emotionale Aspekte kommunikativer Rationalität

3. Die sprachlichen Grundlagen der Vernunft – Habermas' ›Theorie des kommunikativen Handelns

Durch die ›*Theorie des kommunikativen Handelns*‹ erweitert Habermas in entscheidender Weise den theoretischen Rahmen seiner Analysen zum Öffentlichkeitsbegriff und der darauf aufbauenden kritischen Gesellschaftstheorie.¹⁹⁰ Anlaß für diese Erweiterung ist – unter anderem – die Einsicht, daß mit den theoretischen Mitteln des ›*Strukturwandels*‹, die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit, die öffentliche Meinung als kritische politische Instanz in den westlichen Industrienationen zu revitalisieren, nicht zu beantworten war.¹⁹¹ Erst auf der Basis eines entwickelten Begriffs kommunikativer Rationalität, so Habermas, kann ein zweistufiges Gesellschaftsmodell formuliert werden, das soziale Prozesse mit Blick auf die Doppelstruktur von System und Lebenswelt¹⁹² interpretiert. Die Einsicht in die grundsätzliche strukturelle Verschiedenheit dieser beiden Gesellschaftsbereiche soll es dann möglich machen, »den Typus der heute immer sichtbarer hervortretenden Sozialpathologien mit der Annahme [zu erklären], daß die kommunikativ strukturierten Lebensbereiche den Imperativen verselbständigter, formal organisierter Handlungssysteme unterworfen werden.«¹⁹³

Methodologisch wichtig ist die Wahl dieses systematischen Ausgangspunktes (d. i.: die Theorie kommunikativer Rationalität), weil sich in der Rationalitätsproblematik ein zentrales philosophisches Grundthema mit einer wichtigen sozialwissenschaftlichen Kategorie verbindet: Einerseits greifen hierdurch »die formale Explikation der Bedingungen von Rationalität und die empirische

¹⁹⁰Zu den verschiedenen Sichtweisen Habermas' die Rolle der *Theorie des kommunikativen Handelns* als ›sprachtheoretische Grundlegung der Sozialwissenschaften‹ betreffend, vgl. Habermas 1967, 10 u. 12; Habermas 1981, Bd. 1, 7; Habermas 1992b/1, 442 f.

¹⁹¹Vgl. Habermas 1992b/1, 441.

¹⁹²Habermas stellt Ansätze dieses Konzeptes erstmals vor in: Habermas 1973, 9-19.

¹⁹³Habermas 1981, Bd. 1, 8.

Analyse der Verkörperung und geschichtlichen Entwicklung von Rationalitätsstrukturen eigentümlich ineinander.«¹⁹⁴ Andererseits jedoch arbeitet die Analyse der Idealisierung einer prototypischen Öffentlichkeitsform – im Falle Habermas' jener der bürgerlichen Gesellschaft – entgegen, weil die *Rekonstruktion* der Rationalität von Alltagskommunikation die Grundlage für eine Interpretation der Gesellschaft als System *und* Lebenswelt bereitstellt, auf deren Basis eine Deutungsstruktur eingeführt werden kann, die die Untersuchung aus der Gebundenheit an eine spezifische historische Sozialformation befreit¹⁹⁵: Im einschlägigen Kapitel VI. der *Theorie des kommunikativen Handelns* demonstriert Habermas die universale Anwendbarkeit dieses bikategorialen Interpretationsansatzes in bezug auf verschiedene gesellschaftliche Entwicklungstypen, wobei dessen systematische Bedeutung darin liegt, Teilnehmer- und Beobachterperspektive miteinander zu integrieren und dadurch Entwicklungslinien sichtbar werden zu lassen, die bei einer ausschließlich lebensweltlich fokussierten oder systemtheoretischen Analyse nicht wahrgenommen werden können.¹⁹⁶ Zudem kann erst durch die Einführung dieser Deutungsstruktur die von Habermas konstatierte Entkoppelung von System und Lebenswelt (die eine wichtige, grundlegende Einsicht für seine politische Philosophie darstellt) als Differenzierungsvorgang *zweiter Ordnung* verstanden werden.¹⁹⁷

¹⁹⁴Habermas 1981, Bd. 1, 17, zur Bedeutung der Rationalitätsproblematik für die Soziologie vgl. auch a. a. O., 17-23.

¹⁹⁵Zur Selbstkritik Habermas' an der Parallelisierung von Handlungstypen und Handlungssystemen in Habermas 1968 vgl. Habermas 1992b/1, 443 f.

¹⁹⁶Vgl. hierzu Habermas 1981, Bd. 2, 229 ff.

¹⁹⁷Vgl. Habermas 1981, Bd. 2, 232. – Habermas insistiert auf diesem Differenzierungsmodell, da er der Ansicht ist, daß eine ausschließlich systemtheoretische oder lebenswelttheoretische Darstellung dem spezifischen Charakter dieses Prozesses nicht gerecht wird: nämlich der Verbindung von systemseitiger Komplexitätssteigerung und Rationalisierung der Lebenswelt. Erst die Zusammenführung beider Entwicklungslinien in *einem* theoretischen Modell, so Habermas, macht es möglich, die interne Verbindung zwischen beiden Momenten sichtbar zu machen. Habermas spricht hier von einem Differenzierungsprozeß *zweiter Ordnung*, weil die Entkopplung von System und Lebenswelt nur möglich wird durch die primordiale interne Ausdifferenzierung beider Sphären.

3.1 Zentrale Topoi der ›*Theorie des kommunikativen Handelns*‹

Wie oben angedeutet, steht im Zentrum der ›*Theorie des kommunikativen Handelns*‹ ein Begriff kommunikativer Rationalität¹⁹⁸, der, über den Rahmen der *TkH* selbst hinaus, den Ausgangspunkt sowohl für Habermas' Diskursethik als auch seine Rechts- und Demokratietheorie bildet.

Habermas möchte mit diesem Grundbegriff seiner Philosophie jene Handlungsweisen und Modi des Sprachgebrauchs identifizieren, die nicht auf instrumentelle Verfügung, sondern auf Verständigung abzielen.¹⁹⁹ In einem ersten Schritt geht er daher von einer grundsätzlichen Differenz zwischen kommunikativer Rationalität und Handlungsrationaltät in bezug auf die Verwendung des in Anschlag gebrachten Wissen aus: Während dieses sich unter handlungsrationalen Gesichtspunkten primär als ein *know-how*²⁰⁰ darstellt, d. h. die Fähigkeit zur Lösung einer Aufgabe die geeignete Strategie zu wählen, präsentiert es sich im Falle kommunikativer Rationalität, d. h. ohne diesen unmittelbaren Handlungsbezug, in veränderter Weise: Das Wissen, das in einem Sprechakt explizit geäußert wird, ist ein *know-that*. Beim Wechsel vom handlungs- zum verständigungsorientierten Gebrauch von Wissen verändert sich folglich der mit dem Wissen verbundene Anspruch. Statt der *Wirksamkeit* der durch es motivierten Handlung steht die *Wahrheit* des in ihm formulierten

¹⁹⁸Erläuternde Bemerkungen und Erwiderung auf Kritik in Habermas 1999/3.

¹⁹⁹Hierbei ist zu beachten, daß Habermas die Analyseebenen nicht sauber voneinander trennt. Einerseits behandelt er instrumentelles und kommunikatives Handeln als zwei empirische Fälle menschlicher Rationalität, andererseits thematisiert er beide Positionen als Teil der Theoriegeschichte.

²⁰⁰Zur Differenz von *knowing-how* und *knowing-that* vgl. Ryle 1949, 27-61 u. 1971/2/15. Wichtig ist hierbei das Postulat Ryles, daß *knowing-that* immer *knowing-how* voraussetzt, da (a) der Erwerb eines *know-that* eines Wissens davon bedarf, *wie* Erkenntnisse gewonnen werden können (*know-how*) und (b) Tatsachenwissen ohne eine Regel seiner Anwendung wertlos ist: »Effective possession of a piece of knowledge-that involves knowing how to use that knowledge, when required, for the solution of other theoretical or practical problems. There is a distinction between the museum-possession and the workshop-possession of knowledge.« (1971/2/15, 225) – Habermas hingegen versucht zu zeigen, daß (a) Diskurse die Begründung bzw. Klärung von *know-that* zum Gegenstand haben und daß (b) das zur Durchführung von Diskursen erforderliche *know-how* zwar im Prozeß der Sozialisierung erworben werden muß, seinerseits aber keiner weiteren Begründung bedarf, weil es aus jenen Rahmenbedingungen abzuleiten ist, die der Eintritt in einen Diskurs notwendig voraussetzt.

Sachverhaltes in Frage. Das heißt, das Wissen übernimmt hier nicht die Funktion, die Zielrichtung einer Handlung zu begründen, sondern dient der Verständigung über das dargestellte Weltwissen, einen Sachverhalt o. ä.

Dabei erweist sich die Rationalität selbst – und zwar sowohl des zielorientierten Handelns als auch des verständigungsorientierten Sprechaktes – daran, daß die von einer (Sprach-)Handlung gestellten Ansprüche kritisiert und verteidigt werden können: »Die Rationalität ihrer Äußerungen [d. h. des im Sprechakt behaupteten Sachverhaltes und der in der Handlung behaupteten Adäquatheit der Mittelwahl; TS] bemißt sich an den internen Beziehungen zwischen dem Bedeutungsgehalt, den Gültigkeitsbedingungen und den Gründen, die nötigenfalls für ihre Gültigkeit, für die Wahrheit der Aussage oder für die Wirksamkeit der Handlungsregel angeführt werden können. [...] Eine Äußerung [dies betrifft nicht nur die Wahrheit eines Satzes, sondern auch die von einer Handlung behauptete Effizienz der Mittelwahl; TS] erfüllt die Voraussetzungen für Rationalität, wenn und soweit sie fehlbares Wissen verkörpert, damit einen Bezug zur objektiven Welt, d. h. einen Tatsachenbezug hat, und einer objektiven Beurteilung zugänglich ist. Objektiv kann eine Beurteilung dann sein, wenn sie anhand eines *transsubjektiven* Geltungsanspruches vorgenommen wird, der für beliebige Beobachter und Adressaten dieselbe Bedeutung hat wie für das jeweilig handelnde Subjekt selbst. [...] So gilt für Behauptungen und für zielgerichtete Handlungen, daß sie um so rationaler sind, je besser der mit ihnen verknüpfte Anspruch auf propositionale Wahrheit oder Effizienz begründet werden kann.«²⁰¹ Die Merkmale von Rationalität, die Habermas hier aufführt (d. h. der Rationalität von Personen oder ihren Handlungen) zeigen deutlich, daß diesem Modell kommunikativer Rationalität ein konsens- bzw. diskurstheoretischer Begriff der Wahrheit zugrundeliegt.²⁰²

²⁰¹Vgl. Habermas 1981, Bd. 1, 27.

²⁰²Eine Apologie der Konsensstheorie der Wahrheit in: Habermas 1984/02; eine kritische Darstellung z. B. in: Freundlieb 1975, Höffe 1976 u. 1979, sowie Scheit 1987.

Dieses diskurstheoretische Konzept verbindet die Korrespondenztheorie der Wahrheit²⁰³ mit dem Popperschen Fallibilismus- und einem formalpragmatisch begründeten Diskursprinzip. Letzteres postuliert Habermas als unhintergehbaren Horizont der wahrheitskonstitutiven Ausweisung von Geltungsansprüchen²⁰⁴. Es fungiert somit als Garant für die optimalrationale Absicherung von Aussagen und Handlungen.

Durch diese konsenstheoretische Grundlegung erhält die *TkH* und der für sie zentrale Begriff kommunikativer Rationalität seine eigentümlich normative Ausrichtung: Kommunikative Rationalität, das wird sich in der weiteren Bestimmung des Begriffs immer deutlicher zeigen, entfaltet ihr besonderes Potential in Prozessen der Handlungskordinierung und Konfliktlösung.²⁰⁵ Dies erweist sich schon auf der Ebene zielorientierten Handelns, wenn, wie von Habermas dargestellt, auch in einem Bezugsrahmen gegebener Zwecke die Mittelwahl der Akteure unter Rechtfertigungsdruck steht. Daß allerdings zwischen den Begründungsmodi instrumenteller Vernunft und jenen verständigungsorientierten Handelns signifikante Unterschiede bestehen wird deutlich, wenn man ein differenzierteres Raster der Handlungstypen anwendet und dadurch die mit den jeweiligen Handlungsintentionen verbundenen normativen Bezüge genauer spezifizieren kann.

Zunächst einmal identifiziert Habermas als einen wichtigen Unterschied zwischen dem instrumentellen und dem kommunikativen Handeln die Stellung, die dem jeweiligen Akteur in bezug auf die Welt zugeschrieben wird, auf die er durch sein Handeln einwirken möchte. Das heißt: Habermas charakterisiert

²⁰³Vgl. Höffe 1979, 251ff.; zum Verhältnis zwischen der Korrespondenz- und der Kohärenztheorie der Wahrheit vgl. Davidson 1983.

²⁰⁴Eine Begründung dieser Überzeugung in: Habermas 1984/02, 159-174.

²⁰⁵Entscheidend für diese Interpretation kommunikativer Sprachverwendung ist die Erweiterung des analytischen Bezugsrahmens über den Modus der kooperativen Wahrheitssuche (auf den z. B. die Theorie von Peirce eingeschränkt ist) hinaus: »Solange Sprache nur als Medium für die Übertragung von Informationen und Redunzdanzen genutzt wird, läuft die Handlungskordinierung über die wechselseitige Einflußnahme zwecktätig aufeinander einwirkender Aktoren. Sobald hingegen die illokutionären Kräfte der Sprechhandlungen eine handlungskordinierende Rolle übernehmen, wird die Sprache selbst als primäre Quelle sozialer Integration erschlossen.« (Habermas 1992, 33 f.) Vgl. auch z. B. Pojana 1985, 63-91.

beide Handlungsweisen mit Blick auf die Intention in der die Handelnden ihr Wissen einsetzen – im Falle instrumentellen Handelns also als *know-how* zum Zweck der *Verfügung*, im Falle kommunikativen Handelns hingegen als *know-that* um *Verständigung* zu erzielen. Diesen Intentionen sollen nun bestimmte Weisen des Weltbezuges entsprechen. Während das instrumentelle (oder wie Habermas es auch nennt: ›realistische²⁰⁶) Handlungsmodell das Vorhandensein einer gemeinsam geteilten Welt nicht problematisiert und allein die Bedingungen untersucht, unter denen die Handelnden Zwecke setzen und die zu ihrer Erreichung notwendigen Mittel ergreifen können, stehen im Rahmen eines ›phänomenologischen‹ Modells kommunikativen Handelns ›die Bedingungen [...], unter denen sich die Einheit einer objektiven Welt für die Angehörigen einer Kommunikationsgemeinschaft konstituiert²⁰⁷ zur Debatte. Auf diese Weise kann ein phänomenologisches Modell jene Leistungen sichtbar machen, durch die der unter dem Titel ›Lebenswelt‹ gefaßte Interpretationszusammenhang geschaffen wird. In diesem Interpretationszusammenhang bewegen sich die gesellschaftlichen Akteure in ihrer Alltagspraxis. Er bildet den unthematischen Hintergrund ihres Handelns.

Rationalität stellt sich aus diesem Blickwinkel als die Gesamtheit jener Bedingungen dar, unter denen ein kommunikativ erzielter Konsens zustande kommen kann.²⁰⁸ Der Begriff der Lebenswelt ist in diesem Zusammenhang vor allem für Konzepte der Zurechnungsfähigkeit und Autonomie von Bedeutung: Indem der Bezugsrahmen von Handlungsentscheidungen über den Bereich der Fähigkeit, zielgerichtet in die objektive Welt zu intervenieren, erweitert wird und sowohl Fragen der Passung zur sozialen wie zur subjektiven Welt zu beantworten sind, werden an die Handlungsentscheidungen der Akteure deutlich höhere Anforderungen gestellt. Die Verständigung über die Koordinierung individuell verfolgter Handlungspläne setzt zum einen spezifische Interaktionskompetenzen voraus, zum andern erfordert sie eine besondere Sensibilität

²⁰⁶Vgl. Habermas 1981, Bd. 1, 30.

²⁰⁷Habermas 1981, Bd. 1, 31.

²⁰⁸Vgl. Habermas 1981, Bd. 1, 32.

gegenüber den unterschiedlichen Ansprüchen, die aus den drei möglichen Weltbezügen²⁰⁹ resultieren.

Anhand von vier theoriegeschichtlich bedeutsamen Handlungsbegriffen möchte Habermas zeigen, in welcher Weise ein eingeschränkter Weltbezug zu reduktionistischen Rationalitätsimplikationen führt. Er erweitert also die bisher zugrundegelegte bipolare Differenzierung um zwei weitere Handlungsmodi, so daß sich die folgende Liste ergibt: (1) teleologisches bzw. strategisches Handeln, (2) normreguliertes Handeln, (3) dramaturgisches Handeln (4) kommunikatives Handeln. Jeder dieser vier Handlungsbegriffe läßt sich einer bestimmten sozialwissenschaftlichen Strömung zuordnen. So wurzelt der teleologisch-strategische Handlungsbegriff in der Spiel- und Entscheidungstheorie im Anschluß an *Neumann* und *von Morgenstern*. Der Begriff normenregulierten Handelns hingegen spielt eine wichtige Rolle in den Konzeptionen von *Durkheim* und *Parsons* (Rollentheorie), während der Begriff des dramaturgischen Handelns von *Goffman* eingeführt wurde. Der Begriff des kommunikativen Handelns schließlich wird von Habermas in Anknüpfung an *Mead* und *Garfinkel* verwendet. Habermas' Darstellung dieser vier Handlungsmodelle soll im Folgenden skizziert werden, um sodann die darin vorgenommenen Differenzierungen im Kontext der Sennettschen Expressivitätstheorie diskutieren zu können. Dabei wird u. a. zu zeigen sein, daß die von Habermas dargestellte Hierarchisierung zumindest ergänzungsbedürftig ist. Eine detaillierte Auseinandersetzung mit dem Begriff des dramaturgischen Handelns kann dann interne Verschränkungen zwischen den einzelnen Handlungstypen aufzeigen, die möglicherweise eine Neugruppierung notwendig werden lassen.

²⁰⁹Habermas knüpft hier an die Poppersche Dreiweltentheorie an. Die Unzulänglichkeit des Popperschen Modells für die Zwecke der *TkH* verdeutlicht er an der Kritik Jarvies. Habermas ersetzt für den weiteren Verlauf der *TkH* das Poppersche Stufenmodell durch ein ›System von gleichursprünglichen Welten‹ (126) Vgl. Habermas 1981, Bd. 1, 115-126.

3.1.1 Vier Handlungsbegriffe

Ehe ich in die Darstellung der vier Handlungsbegriffe einsteige, möchte ich noch eine kurze Bemerkung zu ihrem Status einfügen: Zwar repräsentieren sie einerseits spezifische Stadien der Theoriegeschichte, doch zeigt Habermas' Darstellung, daß sie deshalb doch keinesfalls als Schritte einer systematischen Annäherung an eine ideale Beschreibung eines singulären Phänomens mißverstanden werden dürfen.²¹⁰ Im Gegenteil scheint jeder einzelne der vier Handlungsbegriffe die Idealform eines möglichen Modus der Handlungsdisposition zu identifizieren. Das heißt, daß alle vier Handlungstypen nicht nur nebeneinander auftreten können, sondern auch, daß die Zuordnung einer Handlung zu einem bestimmten Schema nicht ohne weiteres möglich ist, daß sich also Mischformen dieser Handlungstypen finden lassen. Mit der durch Habermas modifizierten Beschreibung des Typus kommunikativen Handelns wird zudem der Bereich empirisch nachweisbarer Handlungsmodi verlassen und ein normativer Fluchtpunkt definiert.

Abschließend sollte darauf hingewiesen werden, daß Habermas' Liste nicht das gesamte Spektrum möglicher Handlungstypen abdeckt. Eine wichtige Ergänzung stellt z. B. *Hans Joas'* Begriff des *kreativen Handelns* dar, der eng an Konzeptionen von Mead und Dewey anschließt.²¹¹ Die Kreativitätskategorie soll zwei Aspekte von Handlungen bzw. Handlungsentwürfen sichtbar machen: (1) die Erschließung von Handlungsoptionen, die sich aus den Möglichkeiten und Notwendigkeiten kontingenter Situationen ergeben und (2) die Spezifizierung des Guten oder Richtigen im Rahmen der so erschlossenen Möglichkeiten. Joas versteht diesen Handlungsbegriff vor allem als eine Kritik an teleologischen Handlungskonzepten. Handlungen, so sein Argument, dienen nicht primär der Realisierung vorgegebener Ziele, sie tragen vielmehr explizit dazu bei, diese Ziele allererst zu definieren. Ein weiterer interessanter Aspekt des kreativen

²¹⁰Die Zuordnung von Handlungstypen zu den verschiedenen Stufen eines Entwicklungsschema (die später in *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* (Habermas 1983/4) eine zentrale Rolle spielt) ist in der *Theorie des kommunikativen Handelns* noch von nachrangiger Bedeutung.

²¹¹Vgl. Joas 1992.

Handlungsbegriffs liegt in seiner Betonung der Irreduzibilität werthafter Setzungen in handlungsorientierenden Prozessen. (Vgl. hierzu auch unten S. 285)

Das erste wichtige Unterscheidungskriterium, das Habermas für die genannten vier Handlungsbegriffe darstellt, ist der jeweilige Weltbezug des Akteurs. Dieser läßt sich, das wurde oben angedeutet, in drei Richtungen differenzieren: (1) der Handelnde kann bezugnehmen auf das was der Fall ist. Dies wäre die Welt als Gesamtheit der Tatsachen, d. h. dies wäre die *objektive* Welt. (2) Weiterhin kann der Handelnde sich auf den normativen Kontext beziehen, in den er als Mitglied einer sozialen Gruppe eingebunden ist. Dies wäre die soziale Welt.²¹² (3) Schließlich kann sich der Akteur auf die *subjektive* Welt beziehen. Darunter versteht Habermas jenen Bereich der Wünsche, Absichten, Stimmungen und Gefühle, zu denen der Handelnde einen privilegierten Zugang genießt. – Habermas geht allerdings davon aus, daß der Begriff der *subjektiven Welt* nur dann sinnvoll zu verwenden ist, »[...] wenn die Bedeutung der subjektiven Welt in ähnlicher Weise expliziert werden kann, wie [...] die Bedeutung der sozialen Welt durch Bezugnahme auf ein zum Existieren von Sachverhalten analoges Bestehen von Normen [...].«²¹³ Daher sollen Wünsche und Gefühle nicht als “mentale Zustände” oder “innere Episoden” verstanden werden. Wünsche und Gefühle seien, so Habermas, nicht Eigenschaften des Akteurs, wie Farbe und Gewicht eines Gegenstandes: »Ein Akteur hat Wünsche und Gefühle in dem Sinne, daß er diese Erlebnisse nach Belieben vor einem Publikum, und zwar so äußern könnte, daß dieses Publikum die geäußerten Wünsche oder Gefühle dem Handelnden, wenn es seinen expressiven Äußerungen vertraut, als etwas Subjektives zurechnet.«²¹⁴

Weltbezüge sind insofern ein wichtiges Merkmal von Handlungstypen, als sie Implikationen bezüglich des jeweils zugrundeliegenden Rationalitätskonzepts

²¹²Habermas definiert genauer: »Eine soziale Welt besteht aus einem normativen Kontext, der festlegt, welche Interaktionen zur Gesamtheit berechtigter interpersonalen Beziehungen gehören. Und alle Akteure, für die entsprechende Normen gelten (von denen sie als gültig akzeptiert werden), gehören derselben sozialen Welt an.« Habermas 1981, Bd. 1, 132.

²¹³Habermas 1981, Bd. 1, 137.

²¹⁴ebd.

enthalten.²¹⁵ Habermas möchte zeigen, daß die von ihm diskutierten klassischen Handlungsbegriffe in dieser Hinsicht typische Reduktionen aufweisen, denen je spezifische Rationalitätsprofile entsprechen. Die Unterschiede zwischen den Weltbezügen der genannten vier Handlungstypen charakterisiert Habermas nun wie folgt: Ein *teleologisch* Handelnder bezieht sich ausschließlich auf etwas in der *objektiven* Welt, er wählt Mittel nach rein zielorientierten Aspekten aus, d. h. er erwählt aus einem *set* gegebener Handlungsoptionen diejenige, von der er glaubt, daß sich durch sie das von ihm verfolgte Ziel am besten realisieren läßt.

Ein *strategisch* Handelnder bezieht sich ebenfalls auf die *objektive* Welt, darüberhinaus nimmt er aber auch Kontakt zu mindestens einem andern Akteur auf. Das heißt, er wählt, wie im Fall des teleologischen Handelns, aus einem gegebenen *set* von Handlungsoptionen. Der Unterschied zum teleologischen Handeln besteht darin, daß er die Handlungsentscheidungen der anderen in sein Nutzenkalkül mit einbezieht und solange mit ihnen kooperiert, wie er glaubt, seinen eigenen Nutzen dadurch maximieren zu können.

Normreguliertes Handeln zeichnet sich dadurch aus, daß der Akteur in einem Bezug nicht nur zur *objektiven*, sondern auch zur *sozialen* Welt steht. Dieser gehört der Akteur als rollenspielendes Subjekt an. Er ist als solches in eine soziale Gruppe integriert und trifft seine Handlungsentscheidungen dadurch, daß er sie in Einklang mit den bestehenden Normen trifft. Neben dieser ersten Bezugnahme auf die soziale Welt stellt das normregulierte Handeln noch auf einer zweiten Ebene Bezug zu dieser her, nämlich mit Blick auf die Legitimität der in Anschlag gebrachten Normen. Diese, so Habermas, sei dann gewährleistet, wenn die Normen Werte verkörpern, »[...] die im Hinblick auf eine bestimmte Problemlage verallgemeinerungsfähige Interessen der Betroffenen zum Ausdruck bringen und somit eine Zustimmung der Normadressaten verdienen.«²¹⁶

²¹⁵Vgl. Habermas 1981, Bd. 1, 114.

²¹⁶Habermas 1981, Bd. 1, 134.

Der dritte Handlungstyp, das *dramaturgische* Handeln, steht primär in einer Verbindung zur *subjektiven* Welt. Hier ist der Handelnde weder einsamer Akteur noch Gruppenmitglied: an Goffman anknüpfend interpretiert Habermas das dramaturgische Handeln als kontrollierte Offenbarung der dem Subjekt privilegiert zugänglichen Erlebnissphäre für ein Publikum. Folglich versteht Habermas das dramaturgische Handeln als Inszenierung von Wünschen, Absichten, Gefühlen etc. für einen oder mehrere passive Rezipienten, mit dem Ziel, diese davon zu überzeugen, daß sie bezüglich des tatsächlichen Vorhandenseins dieser Wünsche, Absichten und Gefühle nicht getäuscht werden. Habermas rechtfertigt das Postulat eines singulären Weltbezuges dramaturgischen Handelns damit, daß Wünsche und Gefühle nicht einen ähnlichen Bezug zur *objektiven Welt* haben wie Meinungen und Absichten; zwar sieht er eine Verbindung zur *sozialen Welt*, doch können sie, die Wünsche und Gefühle, »[...] *nur* als etwas Subjektives geäußert werden. Sie können nicht *anders* geäußert werden, weder zur objektiven noch zur sozialen Welt in Beziehung treten. Deshalb bemißt sich die Expression von Wünschen und Gefühlen allein am reflexiven Verhältnis des Sprechers zu seiner Innenwelt.«²¹⁷ Dieses Postulat steht in offensichtlichem Gegensatz zu der im ersten Kapitel ausführlich erörterten Expressivitätstheorie von Richard Sennett. Die aus einem solch subjektivistisch-privatistischen Emotionsbegriff resultierenden Unstimmigkeiten in der Architektur der *TkH* werden im Kontext der Frage nach der Bindungskraft von Argumenten zu diskutieren sein.

Kommunikatives Handeln unterscheidet sich nun insofern signifikant von den übrigen Handlungstypen, als es einen vollständigen Weltbezug herstellt. Kommunikative Handlungen, also Handlungen, die der Verständigung dienen, beziehen sich immer auf alle drei Welten. Die Ursache hierfür liegt darin, daß durch das Handlungsziel der Verständigung die Rationalitätsproblematik aus der Perspektive der Handelnden selbst virulent wird, daß also im Verständigungsprozeß sich die Frage nach der Geltung der geäußerten Aussagen stellt und eine

²¹⁷Habermas 1981, Bd. 1, 138.

Beantwortung dieser Frage befriedigend nur dann zu leisten ist, wenn *alle möglichen* Bezüge in Betracht gezogen werden. Kommunikatives Handeln setzt daher eine bezüglich ihrer Rationalitätsimplikationen vergleichsweise anspruchsvolle Weise der Handlungskoordination voraus.

An diesem Punkt scheint es notwendig, das Verhältnis von Handlungen einerseits und den Modi der Handlungskoordination andererseits etwas genauer zu beleuchten, da die Terminologie Habermas' nahezu legen scheint, kommunikatives Handeln erschöpfe sich in Sprechakten oder sei mit ›Kommunikation‹ allgemein gleichzusetzen.

3.2 Handlungstypen und Koordinationsmodi – Handlungen und Sprechakte

Zunächst einmal ist festzustellen, daß Habermas' Charakterisierungen der genannten *topoi* nicht absolut trennscharf sind und daß der Autor in späteren Veröffentlichungen einige kleinere Modifikationen gegenüber seinen Bestimmungen aus der *TkH* vorgenommen hat. Zudem entwickelt er den Begriff ›kommunikatives Handeln‹ in der *TkH* Zug um Zug in der Auseinandersetzung mit verschiedenen Handlungs- und Sprachmodellen, so daß der Terminus in den verschiedenen Stadien der Argumentation ganz unterschiedliche Bedeutungsfacetten aufweist.²¹⁸

Generell verwendet Habermas den Terminus ›Handlung‹, um Initiativen zur Realisierung einer Aktorintention zu benennen. Eine Handlung kann also aus einer oder mehreren Bewegungen bestehen, sie kann Sprechakte enthalten etc.

²¹⁸So folgt der ersten Einführung des Begriffs in den Einleitungspassagen, die sich allein am Gegensatz Handlungs- vs. Verständigungsorientierung ausrichtet, eine weitere vorläufige Bestimmung in Auseinandersetzung mit der analytischen Handlungstheorie (ab Habermas 1981, Bd. 1, 143). In der ersten Zwischenbetrachtung (a. a. O., Bd. 1, 367-452) folgt sodann eine Korrektur dieser vorläufigen Fassung Mithilfe einer radikalisierten Interpretation der Sprechakttheorie von Austin. (374 ff.) In diesem Kapitel trifft Habermas zudem die Systematik der Handlungstypen (vgl. 384, Fig. 14): Das teleologische Handeln mutiert hier zum *instrumentellen* Handeln, normreguliertes und dramaturgisches Handeln werden vorläufig als eigenständige analytische Kategorien suspendiert.

Eine Handlung kann sich demnach als ein komplexes Gebilde auch medial unterschiedlicher Einzelaktionen darstellen. Aber auch im Falle, daß sich eine Handlung – wie z. B. das Einschalten einer Lampe – mit einer einzigen Bewegung (hier: das Betätigen des Schalters) vollziehen läßt, so wird die Bewegung erst dadurch zur Handlung, daß sie der Realisierung einer Aktorintention dient. Entscheidend ist der *symbolische Gehalt*²¹⁹ einer Folge verschiedener Bewegungen: Nur wenn der Akteur einen Bezug zu mindestens einer Welt (außer dem obligaten Bezug zur objektiven Welt) herstellt, läßt sich eine Bewegungsfolge als Handlung qualifizieren.²²⁰ Die mediale Basis ist ihrerseits kein definierendes Kriterium für bestimmte Handlungstypen.²²¹ Diese lassen sich vielmehr durch die Art und Weise bestimmen, in der die Handlungskoordination vollzogen wird.²²²

So ist das strategische Handeln durch das Ineinandergreifen egozentrischer Nutzenkalküle charakterisiert, d. h. die Handelnden stimmen ihre Aktionen mit Blick darauf ab, wie sie ihre Mitmenschen möglichst effektiv zur Realisierung ihrer eigenen Ziele einsetzen können. Das normregulierte Handeln hingegen zeichnet sich durch ein *qua* kulturelle Überlieferung und Sozialisation einreguliertes sozial-integrierendes Einverständnis über Werte und Normen aus, an dem sich die Akteure orientieren. Und das kommunikative Handeln präsentiert sich als Verständigung im Sinne eines kooperativen Deutungsprozesses, durch den

²¹⁹Vgl. Habermas 1981, Bd. 1, 144.

²²⁰Habermas kritisiert in diesem Zusammenhang Wittgenstein. Dieser habe den Unterschied zwischen Operationsregeln und Handlungsregeln nicht berücksichtigt. Durch Bezug auf erstere ließen sich Bewegungsfolgen zwar *begründen*, nicht aber *erklären* und dadurch als Handlungen darstellen. Vgl. Habermas 1981, Bd. 1, 146 ff.

²²¹Allerdings unterscheidet Habermas zwischen *kausal relevanten* und *semantisch relevanten* Bewegungen: Beispiele für erstere wären Bewegungen der Extremitäten, Beispiele für letztere die Bewegungen von Zunge, Lippen, Kehlkopf etc.

²²²Dies gilt im engeren Sinne freilich nur für die *sozialen* Handlungsbegriffe, also das strategische, normkontrollierte und kommunikative Handeln. Das teleologische Handeln zeichnet sich demgegenüber gerade durch die Verweigerung jeglicher Handlungskoordination aus und kann folglich nur *ex negativo* identifiziert werden. Das dramaturgische Handeln wiederum basiert in der an Goffman anschließenden Interpretation von Habermas auf einer Sozialstruktur, die nicht auf Reziprozität angelegt ist und bestenfalls im Überschlag zum Strategischen Momente der Koordination von Handlungsplänen sehen läßt.

die Akteure versuchen, ihre individuell verfolgten Ziele einvernehmlich aufeinander abzustimmen.

Habermas versucht offensichtlich in der *TkH* zunächst noch, eine weitgehende Parallelität zwischen den verschiedenen (sozialen) Handlungstypen herzustellen: sie weisen allesamt insofern eine teleologische Handlungsstruktur auf, »als den Akteuren die Fähigkeit zu Zwecksetzung und zielgerichtetem Handeln, auch das Interesse an der Ausführung ihrer Handlungspläne zugeschrieben wird.«²²³ Die Handlungsmodelle sollen sich also nur durch die Bedingungen unterscheiden, die sie als charakteristische Art und Weise der Realisierung individueller Ziele durch den jeweiligen Akteur ausweisen. Auch kommunikatives Handeln präsentiert sich unter diesen Prämissen primär als Intervention in die objektive Welt, mit dem Zweck ein aktorrelatives Ziel zu verfolgen. Die besondere Pointe kommunikativer Handlungskoordination besteht lediglich darin, daß der Akteur in diesem Fall die Mittel (und evtl. auch die Zwecke) so wählt, daß er auf ein Einverständnis von seiten seiner Mitmenschen rechnen kann.

Dieses Einverständnis wird möglich, weil die Handlungskoordination durch ein normatives Einverständnis und nicht aufgrund von Interessenlagen stattfindet²²⁴: »Der Begriff des kommunikativen Handelns ist so angesetzt, daß die Akte der Verständigung, die die teleologischen Handlungspläne verschiedener Teilnehmer verknüpfen und damit Einzelhandlungen zu einem Interaktionszusammenhang erst zusammenfügen, nicht ihrerseits auf teleologisches Handeln reduziert werden können.«²²⁵ Die diskursiven Verständigungsakte erscheinen im Lichte dieser Formulierung als das Ferment, durch das aus den primär teleologisch motivierten Einzelhandlungen der Interaktionsteilnehmer kommunikative Handlungen werden. In diesem Sinne scheint auch Habermas' Kritik an *Austin* zu verstehen zu sein: Dieser habe nicht gesehen, »daß Sprechhandlungen als Koordinationsmechanismen für *andere* Handlungen funktionieren. Aus solchen Zusammenhängen kommunikativen Handelns müssen sie

²²³Habermas 1981, Bd. 1, 151.

²²⁴Vgl. Habermas 1981, Bd. 1, 384.

²²⁵Habermas 1981, Bd. 1, S. 388.

ausgeklinkt werden, bevor sie in strategische Interaktionen einbezogen werden können. Dies ist wiederum nur darum möglich, weil Sprechhandlungen gegenüber dem kommunikativen Handeln, auf dessen Interaktionsstrukturen die Bedeutung des Gesagten stets verweist, eine relative Selbständigkeit besitzen.«²²⁶

Habermas stellt diese Struktur von Handlung und Koordinationsmedium erneut in ›*Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*‹ (Habermas 1983/4) dar – wobei nicht eindeutig zu sagen ist, inwieweit die hier gegebene Darstellung postkonventioneller Diskurse noch als Konkretisierung der Konzeption kommunikativen Handelns von 1981 unter moraltheoretischen Aspekten zu werten ist oder doch schon als deren Korrektur gelesen werden muß. In diesem Text gibt es eine deutliche Unterscheidung zwischen Diskursen im engeren Sinne und kommunikativem Handeln, d. h. jene werden explizit nicht als Spezialfall von diesem verstanden. Dies zeigt sich zum Beispiel, wenn Habermas beschreibt, wie sich die Akteure durch den Wechsel zu Prozessen postkonventioneller Konfliktlösung aus der ›naturwüchsigen sozialen Welt‹ und ihren Gewißheiten herausdrehen: »Von dieser metakommunikativen Ebene aus eröffnen sich nur noch Retrospektiven auf die gelebte Welt: im Licht hypothetischer Geltungsansprüche wird die Welt existierender Sachverhalte theoretisiert, die Welt legitim geordneter Beziehungen moralisiert. Sowie die Gesellschaft [...], moralisiert wird, erlahmt die normative Kraft des Faktischen – unter dem Gesichtspunkt deontologischer Geltung können sich Institutionen, die ihrer Naturwüchsigkeit entkleidet sind, in ebensoviele Fälle problematischer Gerechtigkeit verwandeln. *Diese Problematisierung hält gleichsam das Handeln an. Sie sistiert den Vollzug kommunikativen Handelns [...]*.«²²⁷

Mit dieser Aussage bestätigt Habermas das Postulat aus der *TkH*, demzufolge kommunikatives Handeln als »[...] Typus von Interaktionen [verstanden werden kann], die durch Sprechhandlungen koordiniert werden, nicht mit ihnen zusammenfallen«²²⁸. Heißt das also, daß die in Diskursen formulierten

²²⁶Habermas 1981, Bd. 1, 397.

²²⁷Habermas 1983/4, 172 f., Hervorhebung TS.

²²⁸Habermas 1981, Bd. 1, 151.

Situationsdefinitionen und normativen Setzungen zwar in radikalerer Weise die (soziale) Realität transformieren können, als dies mittels der meisten anderen Intervention möglich ist, sie aber im Sinne der Habermasschen Theorie nicht als (kommunikative) *Handlungen* gelten dürfen – und das, obwohl Habermas in der *TkH* Sprechhandlungen als ›Modell für verständigungsorientiertes Handeln‹²²⁹ bezeichnet? In der Tat scheint Habermas zunächst noch unsicher, in welches Verhältnis er die handlungskordinierenden Medien und die Handlungen selbst setzen soll. Die Analyse der soziologischen Handlungsbegriffe bietet offensichtlich keine hinreichende Basis für eine stimmige Systematik: weder stellt sie eine trennscharfe Differenzierung von Koordinationsmedien und Handlungen bereit, noch ermöglicht sie eine befriedigende Charakterisierung der Unterschiede sprachlicher Handlungskoordination in bezug auf die verschiedenen Handlungstypen. Erst die detaillierte Untersuchung der Charakteristika verständigungsorientierten Sprachgebrauchs versetzt Habermas in den Stand, nicht nur zwischen den verschiedenen Handlungstypen Unterschiede zu benennen, sondern auch in bezug auf das kommunikative Handeln eine interne Differenzierung durchzuführen, die der spezifischen Bedeutung sprachlicher Koordination für dieses gerecht wird und auf die Möglichkeit hinweist, daß es neben der Koordination von Zwecktätigkeiten auch Handlungszusammenhänge gibt, die »[...] ihrerseits Kommunikationen ermöglichen und stabilisieren – Unterhaltungen, Argumentationen, überhaupt Gespräche, die in bestimmten Kontexten zum Selbstzweck werden. In diesen Fällen löst sich der Prozeß der Verständigung aus der instrumentellen Rolle eines handlungskordinierenden Mechanismus; und die kommunikative Verhandlung von Themen verselbständigt sich zum Zweck der Kooperation. Ich spreche immer dann von ›Konversation‹, wenn sich die Gewichte in dieser Weise von der Zwecktätigkeit zur Kommunikation verschieben. Da hier das Interesse an den verhandelten Gegenständen überwiegt, kann man vielleicht sagen, daß *konstative Sprechhandlungen* eine konstitutive Bedeutung für *Konversationen* haben.«²³⁰

²²⁹Vgl. Habermas 1981, Bd. 1, 388.

²³⁰Habermas 1981, Bd. 1, 438. Vgl. hierzu auch Bubner 1984a, 280-297: Neben der Frage nach

Auf diese Weise ebnet Habermas die Kluft zwischen sprachlicher Koordination und kommunikativem Handeln ein. ›Konversation‹ (Dies eine terminologische Vorform von ›Diskurs‹ in der systematischen Architektur der *TkH*.) bezeichnet jenen Modus kommunikativen Handelns, in dem die Koordination mit dem eigentlichen Handlungszweck zusammenfällt bzw. mit diesem verschmilzt. Interessanterweise stellt die ›Konversation‹ nur einen von drei ›Grenzfällen des kommunikativen Handelns‹²³¹ dar. Neben ihr, die sich durch *konstative Sprechakte* auszeichnet, lassen sich noch zwei weitere Typen des “kommunikativen Quantensprungs” lokalisieren: nämlich normgeleitetes Handeln (*regulative Sprechakte*) und dramaturgisches Handeln (*expressive Sprechakte*).

Der Begriff des ›kommunikativen Handelns‹ tritt also in zwei Bedeutungen auf: zum einen meint er nur die kommunikativ-sprachlich koordinierten Zweckhandlungen (jene Fälle also in denen *ego* mit einer Sprechhandlung einen illokutionären Effekt bei *alter* erzielt), zum anderen aber bezieht dieser sich auf die

dem Handlungscharakter von Diskursen thematisiert Bubner das Problem der (Re-)Integration diskutierter Normen in die Praxis, d. h. die Möglichkeit der Übersetzung von Normen in Maximen. Bubner plädiert für eine Normprüfung “von innen”, die Rationalitätsprüfung von Normen darf keine Geltungssuspension zur Folge haben, »[...] denn die Norm an sich kann nicht abhängig sein von der Tatsache, daß jemand die Rationalität, die in ihrer Existenz liegt, begreift oder nicht.« (289) Während Habermas den Diskurs als einen Spezialfall des Handelns definiert, in dem der Bezug zur Zweckmäßigkeit, die Intervention in die objektive Welt unterbrochen wird, möchte Bubner diesen Bezug aufrechterhalten. Normprüfung, so seine Vorstellung, möge in Gestalt einer Überprüfung der aus ihnen abzuleitenden subjektiven Handlungsnormen vollzogen werden. Bubner gibt also die Intersubjektivität des Verfahrens und die daraus resultierende strenge Verbindlichkeit preis zugunsten einer kontinuierlich aufrechterhaltenen Handlungsanleitung. Bubner kann für dieses subjektivistische Modell nur deswegen votieren, weil er Normprüfungen offensichtlich nicht an einen konkreten Anlaß knüpft. Es geht ihm primär um die Frage, wie der Handelnde zu seinen Normen steht; in welcher Weise er sie verinnerlichen kann. Habermas hingegen geht bekanntlich davon aus, daß Normprüfungen durch Interaktionskonflikte motiviert werden. Zwar geht es auch ihm um Weisen der Infragestellung bisher unbestrittener Gültigkeit von Normen. Doch da diese Normen als Teil des lebensweltlichen Hintergrundwissens *je schon* akzeptiert waren, stellt sich für Habermas das von Bubner thematisierte Problem nicht in dieser Weise: Der Akteur muß nach diesem Modell nicht die Geltung hypothetisch annehmen, um sich dann der Rationalität versichern zu können. Daß eine Norm problematisch wird, weist vielmehr auf die bisherige Akzeptanz. Der Wechsel auf die Metaebene des Diskurses suspendiert daher nicht die Geltung der Norm in Bezug auf die objektive Welt; doch da der Handlungsbezug im Diskurs sich ändert, wird der Anwendungskontext vorübergehend verlassen.

²³¹Habermas 1981, Bd. 1, 438 f.

koordinierenden Sprechhandlungen selbst, dann nämlich, wenn ihre koordinierende Funktion das Handlungsziel darstellt. Das oben (S. 148) zitierte Postulat, demzufolge auf der Ebene diskursiver Verständigung²³² das kommunikative Handeln ausgesetzt würde, muß daher als Korrektur des Modells von 1981 verstanden werden: Diskurse stellen einen Spezialfall von Konversation dar, und zwar dergestalt, daß der Bezug auf die objektive Welt abgeblendet wird und stattdessen die bis dahin unthematischen und von allen Diskursteilnehmern stillschweigend vorausgesetzten Hintergrundvoraussetzungen zumindest partiell problematisiert werden.²³³ Auf diese Weise wird freilich das Handeln im engeren Sinne unterbrochen, aber – und dies ist wichtig – eben nur in bezug auf das Standardinterventionsziel der Akteure: die *objektive* Welt. Ein Handlungszusammenhang besteht jedoch nach wie vor. Nur zielt dieser jetzt nicht auf Modifikationen der objektiven Welt, sondern auf die je schon akzeptierten Interpretationsleistungen bzw. deren Legitimierungsbasis.

Diskurse bewegen sich daher auf einer kommunikativen Metaebene, jener nämlich auf der die Geltungsansprüche von Aussagen diskutiert werden.²³⁴ Folgerichtig unterscheidet Habermas in ›*Richtigkeit versus Wahrheit*‹ (Habermas 1999/7) in dieser Hinsicht zwischen den verschiedenen Diskursformen: »Praktische Diskurse sind auf eine andere Weise in lebensweltliche Kontexte

²³²Es ist an dieser Stelle auf eine Verlagerung des thematischen Akzentes in bezug auf den Diskursbegriff hinzuweisen: Während der Diskursbegriff in der *TkH* ganz allgemein als Titel für jene metasprachlichen Kommunikationszusammenhänge verwendet wird, in denen sich die Teilnehmer über fragliche Geltungsansprüche einer objektsprachlichen Aussage verständigen, fokussiert Habermas in *MkH* den Diskursbegriff auf die Erörterung normativer Fragen. Auch wenn aus dem Blickwinkel von *MkH* ›konventionelle Diskurse‹ strenggenommen eine *contradictio in adiecto* darstellen, weil die kommunikativen Strukturen zur Einlösung von Geltungsansprüchen auf dieser Stufe der Interaktionskompetenz notwendigerweise zu sehr durch traditional-kulturelle Setzungen restringiert sind, werde ich zunächst ausschließlich mit der in der *TkH* eingeführten Differenzierung zwischen objektsprachlicher Alltagskommunikation und metasprachlichem Diskurs operieren, da für die nachfolgenden Erörterungen die Berücksichtigung dieser zweiten Darstellungsebene (jene der Moralentwicklung) noch nicht erforderlich ist.

²³³Berger und Luckmann prägen in einem ähnlichen Zusammenhang den treffenden Ausdruck ›*universe-maintenance*‹ (vgl. Berger, Luckmann 1966, 96-118).

²³⁴Vgl. auch Habermas 1983/4, Kap. IV (169-200, bes. 169 ff.): Hier stellt Habermas dar, daß er sich durch die Auseinandersetzung mit Kohlbergs und Selmans Stufenschemata der Sozialperspektiven und Moralentwicklung dazu veranlaßt sieht, den Diskurs als dritte Interaktionsstufe (Stufe (1): präkonventionell/ strategisch; Stufe (2): konventionell/normenreguliert) einzuführen.

eingebunden als empirische oder theoretische – auch moraltheoretische – Diskurse. Moralische Einstellungen und Gefühle, über die sich die Interaktionskonflikte im Alltag regulieren, sind zwar intern mit Gründen und diskursiven Auseinandersetzungen verknüpft; aber diese Diskurse *unterbrechen* die Alltagspraxis nicht, sondern bilden einen Bestandteil von ihr.«²³⁵

3.2.1 Die Rolle der Sprache im Modell des kommunikativen Handelns

In diesem Abschnitt soll die Frage erörtert werden, worin die spezifische Bedeutung der Sprache für das Konzept kommunikativer Rationalität besteht. Für ihre Beantwortung ist die oben getroffene Feststellung instruktiv, daß der Begriff des kommunikativen Handelns sich sowohl auf Sprechhandlungen als auch auf nichtsprachliche Akte beziehen kann, daß also Sprachlichkeit weder ein notwendiges noch ein hinreichendes Kriterium für Kommunikativität darstellt, sondern vielmehr die Verständigungsorientierung eines (Sprech-)Aktes, d. h. die Art und Weise, wie sie an andere (Sprach-)Handlungen anschließt oder diese zu motivieren sucht, zu dieser Qualifizierung berechtigt: Sprachliche Äußerungen müssen nicht notwendig in kommunikativer Absicht getätigt werden. Gleichwohl erachtet Habermas das der Struktur von Sprache eingeschriebene Verständigungstelos als die Grundlage von Kommunikativität überhaupt. Nichtsprachliche kommunikative Handlungen sind nur möglich aufgrund dieser sprachlichen Fundierungsleistung. Diese im Gefolge des *linguistic turn* etablierte Vorstellung eines *Sprachaprioris* ist von grundlegender Bedeutung für sämtliche Teilbereiche der Habermasschen Philosophie. Sie begründet den Primat sprachlicher Koordinationsmedien und -leistungen in der Diskursethik und der Rechtstheorie und bietet mit dem Postulat der Unhintergebarkeit sprachlicher Weltbeschreibungen ein starkes Argument gegen jene Positionen, die eben diese Grenze zu durchbrechen trachten.

²³⁵Habermas 1999/7, 314.

Welche Rolle spielt nun die Sprache in der *Theorie des kommunikativen Handelns*, genauer: welche Bedeutung hat sie im Konzept der kommunikativen Rationalität? Kommunikative Handlungen, so Habermas, dienen dem ›Aushandeln konsensfähiger Situationsdefinitionen‹²³⁶. Daher – und dies ist ein wichtiger Unterschied zwischen dem kommunikativen Handeln und den anderen Handlungstypen – ist kommunikatives Handeln in viel höherem Maß als jene auf Sprache angewiesen.²³⁷ Zwar spielt die Sprache und z. T. auch die Konsensbildung in bezug auf die anderen Handlungsmodelle eine wichtige Rolle. Allerdings wird in diesen Modellen Sprache in je spezifischer Hinsicht *einseitig* konzipiert: »Allein das kommunikative Handlungsmodell setzt Sprache als ein Medium unverkürzter Verständigung voraus, wobei sich Sprecher und Hörer aus dem Horizont ihrer vorinterpretierten Lebenswelt gleichzeitig auf etwas in der objektiven, sozialen und subjektiven Welt beziehen, um gemeinsame Situationsdefinitionen auszuhandeln.«²³⁸

Sprache erfüllt im kommunikativen Handlungsmodell, so Habermas beim ersten Anlauf, dieses im Anschluß an Mead, Wittgenstein, Austin und Gadamer zu charakterisieren²³⁹, jene drei Funktionen gleichzeitig, die in der oben formulierten Charakterisierung der übrigen Handlungstypen segmentiert aufgetreten waren. Hierzu zählen: (1) die Auslösung lokutiver Effekte²⁴⁰, (2) die Herstellung

²³⁶Vgl. Habermas 1981, Bd. 1, 128: »Der zentrale Begriff der *Interpretation* bezieht sich in erster Linie auf das Aushandeln konsensfähiger Situationsdefinitionen.« Diese Situationsdefinitionen bilden die Basis der eigentlichen Handlungskoordination.

²³⁷Dies gilt obwohl Habermas darauf hinweist, daß »Äußerungen in der kommunikativen Alltagspraxis meistens keine explizit sprachliche oder oft überhaupt keine verbale Form haben« (a. a. O., Bd. 1, 387). Denn Sprechakte bilden nach Habermas' Verständnis den greifbaren Rahmen und das überzeugende Modell für verständigungsorientierte Interaktionsstrukturen schlechthin. Er geht davon aus, daß sie zwar für andere Handlungstypen ebenfalls charakteristische Funktionen ausüben können, »aber nur für kommunikative Handlungen eine konstitutive Bedeutung haben.« (a. a. O., Bd. 1, 397.)

²³⁸Habermas 1981, Bd. 1, 142 – Hier weist Habermas u. a. auf die Gefahr hin, »soziales Handeln auf die Interpretationsleistungen der Kommunikationsteilnehmer« zu reduzieren, so daß »Handeln an Sprechen, Interaktion an Konversation« angeglichen wird. Sprachliche Verständigung soll aber nur der ›Mechanismus‹ sein, über den Handlungskoordination stattfindet.

²³⁹Vgl. Habermas 1981, Bd. 1, 143.

²⁴⁰Die Pointe des kommunikativen Handlungsmodells besteht allerdings darin, daß es nicht einfach die genannten Sprachfunktionen miteinander verbindet: Kommunikatives Handeln zeichnet sich dadurch aus, daß es *direkt und unmittelbar* handlungsmotivierende Kräfte freisetzt –

interpersonaler Beziehungen und (3) die Expression von Erlebnissen. Kommunikatives Handeln wird somit als ein Interaktionstypus beschrieben, in dem alle bisher dargestellten Rationalitätsimplikationen zusammengeführt werden. Jeder Akteur erhebt die bekannten drei Geltungsansprüche von (propositionaler) Wahrheit, (normativer) Richtigkeit und (expressiver) Wahrhaftigkeit, die von seinen Diskurspartnern akzeptiert oder bestritten werden können. Die Pointe besteht nun darin, daß die drei Weltbezüge im Falle kommunikativen Handelns nicht nur aus einer externen Perspektive konstatiert werden können, sondern sich in der erstpersionalen Wahrnehmung der Interaktionsteilnehmer selbst nachweisen lassen sollen: »Für das kommunikative Handlungsmodell ist Sprache allein unter dem pragmatischen Gesichtspunkt relevant, daß Sprecher, indem sie Sätze verständigungsorientiert verwenden, Weltbezüge aufnehmen, und dies nicht nur wie im teleologischen, normengeleiteten oder dramaturgischen Handeln direkt, sondern auf eine reflexive Weise.«²⁴¹ Dazu kommt, daß der Prozeß der Konsenssuche darauf hinausläuft ein Passungsverhältnis herzustellen, zwischen einer gemachten Aussage und den drei Welten, auf die der Sprecher sich bezieht: dies wird dadurch möglich, daß die jeweils aktuell thematisierten Ausschnitte des im übrigen unthematischen Hintergrundverständnisses zur Disposition gestellt werden.

Es geht also nicht nur darum, einen sprachlichen Ausdruck diesem Vorverständnis anzupassen, vielmehr muß auch dieses sich im Lichte neuer Einsichten o. ä. wandeln können.²⁴² Die Auflösung der hierbei zu erwartenden Dissense bezüglich einer Situationsdeutung stellt an die Diskurspartner die Aufgabe, »[...] die Situationsdeutung des anderen in die eigene Situationsdeutung derart einzu beziehen, daß in der revidierten Fassung »seine« Außenwelt und »meine«

und nicht, wie strategisch-teleologisches Handeln, seine eigentlichen Zwecke maskiert. – Die Analyse dieser sogenannten *illokutionären* Kräfte von Sprechakten soll schließlich, so Habermas, den Begriff des kommunikativen Handelns von den Implikationen einer Wahrheitssemantik befreien, wodurch es möglich wird, den Anwendungsbereich einer entsprechenden Theorie über den Bereich assertorischer Sätze auch auf interrogative und appellative Funktionen auszuweiten. Vgl. Habermas 1981, Bd. 1, 374 f.

²⁴¹Habermas 1981, Bd. 1, 148.

²⁴²Vgl. Habermas 1981, Bd. 1, 150.

Außenwelt vor dem Hintergrund »unserer Lebenswelt« an »der Welt« relativiert und die voneinander abweichenden Situationsdefinitionen hinreichend zur Deckung gebracht werden können.«²⁴³

Eine wesentliche Voraussetzung dafür diese Aufgabe zu bewältigen, besteht nun laut Habermas darin, zwischen den konfligierenden Parteien ein *Einverständnis* bezüglich der Deutung einer gegebenen Situation herzustellen. Der wechselseitige Abgleich der zunächst inkompatiblen Individualinterpretationen, den Habermas vorstehend als Perspektivenübernahme skizziert hat, kann nur dann erfolgreich sein – und das heißt in diesem Zusammenhang: Für alle Diskursteilnehmer ein hinreichend befriedigendes und *ergo* bindendes, weil intrinsisch motivierendes Ergebnis zeitigen –, wenn er (1) allen Beteiligten eine rational motivierte Zustimmung ermöglicht, weil er (2) ohne Zwang vollzogen wurde.

Habermas leitet diese zwei Kriterien aus grundsätzlichen Charakteristika des Sprachgebrauchs ab. Damit wehrt er einerseits die Vorstellung ab, kontingente, bloß faktisch bestehende Übereinstimmung könne als Erfüllungsfall von Verständigung gelten. Andererseits kann er auf diese Weise jene Rationalitätsimplikationen ins Spiel bringen, die er zuvor in der Darstellung der verschiedenen Handlungstypen skizziert hat: Zunächst einmal geht Habermas davon aus, daß die Verständigungsfunktion ein konstitutives Moment der menschlichen Sprache ist.²⁴⁴ Aber hieraus folgt nicht notwendigerweise, daß Verständigung die primäre Intention hinter *jedem* Sprechakt ist. Habermas weist im Gegenteil explizit darauf hin, daß eine Vielzahl von sprachlichen Äußerungen gerade nicht der Verständigung wegen vollzogen werden, sondern auf strategische Nebeneffekte (*perlokutive* Effekte) abzielen. – Darüberhinaus besteht die kommunikative Alltagspraxis beileibe nicht ausschließlich aus sprachlichen Handlungen, sondern enthält auch eine Vielzahl kommunikativer Akte, die nicht-sprachlicher Natur sind. Daß Habermas dennoch vom Modell sprachlicher Verständigung ausgeht, hat offensichtlich den Grund, daß er glaubt, an ihm ließe sich die rationale

²⁴³Habermas 1981, Bd. 1, 150.

²⁴⁴Vgl. Habermas 1981, Bd. 1, 387 f.

Überlegenheit einer verständigungsorientierten Handlungskoordination dadurch explizit machen, daß das Telos der Verständigungsorientierung als strukturelle Eigenart des Sprachgebrauchs überhaupt nachgewiesen werden kann. (D. h. Habermas geht davon aus, daß ein Sprachgebrauch, der nicht auf Verständigung abzielt, sondern beispielsweise die Überredung des Gegenüber intendiert, wenn nicht als pathologisch, so doch zumindest als reduktionistisch qualifiziert werden muß.)

Worin besteht nun aber diese rationale Überlegenheit verständigungsorientierter Handlungskoordination? Habermas hatte in der Darstellung der vier Handlungstypen darauf hingewiesen, daß kommunikatives Handeln sich durch einen nicht-reduktionistischen Sprachgebrauch auszeichnet²⁴⁵, wodurch es (1) einen vollständigen Weltbezug aufweist und (2) die Rationalitätsimplikationen der übrigen Typen zusammenführt. Diese Bestimmung weist zunächst schon, wenn auch noch unbestimmt, auf ein Mehr an weltlichen Bezügen, die vermuten lassen, daß eine derartige Handlungskoordination aufgrund dieser breiteren Basis ein höheres Potential rationaler Legitimierung aufweist.

In der ›ersten Zwischenbetrachtung‹ der *TkH*²⁴⁶ führt Habermas die von *J. L. Austin* vorgenommene Unterscheidung von *illokutionären* und *perlokutionären* Effekten ein²⁴⁷, um, in einem gegenüber dem Einleitungskapitel gestrafften Schema, kommunikatives (verständigungsorientiertes) und strategisches (erfolgsorientiertes) Handeln gegeneinander abzugrenzen. Er betrachtet beide Modi der Handlungskoordination als Ausdruck unterschiedlicher Einstellungen, mit denen die Beteiligten an derartige Prozesse herangehen können. Auch wenn Habermas prinzipiell davon ausgeht, daß Sprache auf Verständigung abzielt, so stellt er doch zunächst fest, daß die Art und Weise, wie Sprache faktisch verwendet wird, primär von der Sprecherintention abhängt.²⁴⁸ Den Nachweis, daß es

²⁴⁵Vgl. Habermas 1981, Bd. 1, 142.

²⁴⁶Habermas 1981, Bd. 1, 367-452.

²⁴⁷Vgl. Austin 1962, besonders die 8.-12. Vorlesung.

²⁴⁸Gleichwohl besteht eine zentrale Grundannahme der Habermasschen Diskurstheorie darin, daß der strategische Sprachgebrauch sich insofern parasitär zum kommunikativen verhält, als er nur durch dessen "Imitation" sein Ziel, nämlich die Manipulation der Handlungsentscheidungen

sich beim verständigungsorientierten Sprachgebrauch um den ›Originalmodus‹ handelt, möchte Habermas durch eine detaillierte Analyse der oben genannten illokutionären und perlokutionären Effekte führen. Dabei soll sich herausstellen, daß perlokutionäre Effekte nur im Gefolge gelingender illokutionärer Akte realisiert werden können und somit von diesen abhängig sind.

Der wesentliche Unterschied zwischen illokutionären und perlokutionären Effekten von Sprechakten besteht in dem Verhältnis, in dem die Sprecherintention zu dem Sachverhalt steht, der im Satz ausgedrückt wird (genauer: zur Lokution des Sprechaktes). Während illokutionäre Effekte dadurch realisiert werden, daß der Sprecher dem Adressaten eines Sprechaktes ein Angebot macht, das unmittelbar aus der Bedeutung des Gesagten erschlossen werden kann und auf das der Hörer entweder affirmativ oder ablehnend eingehen kann, sind perlokutionäre Akte dadurch definiert, daß die vom Sprecher verfolgte Intention nicht aus der Bedeutung des kommunizierten Satzes geschlossen werden kann. Ein illokutionäres Ziel wird also dadurch erreicht, daß der Sprecher dem Hörer seine Absicht verständlich macht, ein perlokutionärer Effekt hingegen kann nur dann erzielt werden, wenn der Sprecher den Hörer über diese Absicht täuscht. So zeigt der Sprecher (unter Standardbedingungen) ein illokutionäres Ziel, das er mit einem Sprechakt erreichen möchte durch ein performatives Verb an. Folglich ergibt sich »[...] die kommunikative Absicht des Sprechers und das von ihm angestrebte illokutionäre Ziel aus der manifesten Bedeutung des Gesagten«²⁴⁹. Ein perlokutionäres Ziel, so Habermas, wird hingegen dadurch erreicht, daß der Sprechakt den Hörer dazu veranlaßt, etwas zu tun, das aus der Bedeutung des Gesagten nicht unmittelbar erschlossen werden kann. Während also die kommunikative Absicht des illokutionären Aktes sich darin erschöpft, »[...] daß der Hörer den manifesten Gehalt der Sprechhandlung verstehen soll«²⁵⁰, zielt derjenige, der eine perlokutionäre Absicht verfolgt darauf ab, einen

des Adressaten solcher Sprechakte, erreichen kann. Der strategische Sprachgebrauch setzt den kommunikativen folglich voraus bzw. bedarf seiner als allgemein akzeptierten Regelfall.

²⁴⁹Habermas 1981, Bd. 1, 389.

²⁵⁰Habermas 1981, Bd. 1, 390.

Nebeneffekt zu erzielen, der nur aus einem Wissen über die Intentionen des Sprechers, also einem Kontextwissen, erschlossen werden kann. Habermas resümiert: »Wenn etwas gesagt wird, dann wird das oft, ja gewöhnlich, gewisse Wirkungen auf die Gefühle, Gedanken oder Handlungen des oder der Hörer, des Sprechers oder anderer Personen haben; und die Äußerung kann mit dem Plan, in der Absicht, zu dem Zweck getan worden sein, die Wirkungen hervorzubringen. Wenn wir das im Auge haben, dann können wir den Sprecher als Täter einer Handlung bezeichnen, in deren Namen der illokutionäre und der illokutionäre Akt nur indirekt oder überhaupt nicht vorkommen. Das Vollziehen einer solchen Handlung wollen wir das Vollziehen eines *perlokutionären* Aktes oder einer Perlokution nennen.«²⁵¹

Habermas weist darauf hin, daß perlokutionäre Akte sich parasitär zu illokutionären Akten verhalten, weil ein perlokutionärer Effekt nur dann erzielt werden kann, wenn er mit einer erfolgreichen Illokution gleichermaßen verblockt wird: Der perlokutionäre Akt bedarf einer gelungenen Illokution als Vehikel. Nur wenn der Hörer den offensichtlichen Gehalt der Aussage versteht, er also durch einen illokutionären Effekt gewissermaßen "gebunden"²⁵² wird, kann der Sprecher auch den von ihm gewünschten perlokutionären Effekt erzielen, indem er die Illokution in einen teleologischen Kontext stellt. Der perlokutionäre Effekt kommt erst dadurch zustande, daß *durch das Verstehen des Sprechaktes* der Hörer zu einer Reaktion bzw. Anschlußhandlung veranlaßt wird, die nur durch das Wissen um die Sprecherintention als Folge von dessen Sprechhandlung identifiziert werden kann und also nicht unmittelbar an den Gehalt der Aussage anknüpft.²⁵³

²⁵¹ ebd.

²⁵² Habermas bemerkt hierzu: »Der Bindungseffekt von illokutionären Kräften kommt ironischerweise dadurch zustande, daß die Interaktionsteilnehmer zu Sprechaktangeboten »Nein« sagen können. Der kritische Charakter dieses *Nein-Sagens* unterscheidet eine solche Stellungnahme von einer auf bloßer Willkür beruhenden Reaktion. Der Hörer kann durch Sprechaktangebote »gebunden« werden, weil er sie *nicht beliebig ablehnen, sondern nur verneinen*, d. h. mit Gründen zurückweisen darf.« (Habermas 1981, Bd. 2, 114)

²⁵³ Die Analyse perlokutionärer Effekte erklärt, warum Sprache im Rahmen des strategisch-teleologischen Handlungsmodells als ein Medium *indirekter Verständigung* gilt, »über das die am eigenen Erfolg orientierten Sprecher aufeinander einwirken, um den Gegenspieler zu veranlassen,

Diese Differenz von illokutionären und perlokutionären Effekten zeigt, so Habermas, daß strategisches Handeln je schon den Bezirk originär sprachlich vermittelter Interaktion verlassen hat: Diese erschöpfe sich in ausschließlich illokutionären Akten, d. h. in Angeboten des Sprechers, durch die er den Hörer zu einem Einverständnis zu motivieren hoffe. Daraus folgert Habermas, daß allein dann von kommunikativem Handeln gesprochen werden kann, wenn alle Beteiligten tatsächlich nur illokutionäre Ziele mit ihren Sprechhandlungen verfolgen.²⁵⁴ »Die Interaktionen hingegen, in denen mindestens einer der Beteiligten mit seinen Sprechhandlungen bei seinem Gegenüber perlokutionäre Effekte hervorrufen will, betrachte ich als sprachlich vermitteltes strategisches Handeln.«²⁵⁵

Der rationale Primat kommunikativer, d. h. *verständigungsorientierter* Handlungskoordination (vgl. oben S. 156), erweist sich also vor allem an zwei Aspekten: (1) Nur eine verständigungsorientierte Handlungskoordination ermöglicht überhaupt eine rationale Bindung des Hörers an ein Sprecherargument, weil allein hier Sprechakte unbelastet von unausgewiesenen Nebenintentionen vollzogen werden und somit sämtliche mit ihnen verbundenen Geltungsansprüche einer kritischen Beurteilung des Hörers zugänglich sind. Im Gegensatz hierzu transportieren Sprechakte, die in strategischer Absicht geäußert werden, ein unausgewiesenes intentionales *surplus*, das zwar notwendig aus dem Handlungskontext erschlossen werden kann, prinzipiell aber einer diskursiven Klärung nicht zugänglich ist bzw. gemäß der Sprecherintention auch nicht zugänglich sein soll. (2) Der zweite Aspekt schließt sich an den ersten unmittelbar an: Eben weil ausschließlich kommunikative Handlungskoordination in der gezeigten Weise ihre Grundlagen offenlegt, sind die

die im eigenen Interesse erwünschten Meinungen oder Absichten zu bilden oder zu fassen.« (Habermas 1981, Bd. 1, 142)

²⁵⁴Ausnahme: echte Imperative. In diesem Fall verfolgt der Sprecher rein illokutionäre Ziele und handelt dennoch strategisch. Habermas ergänzt daher: »Für kommunikatives Handeln sind nur solche Sprechhandlungen konstitutiv, mit denen der Sprecher kritisierbare Geltungsansprüche verbindet.« Vgl. Habermas 1981, Bd. 1, 410.

²⁵⁵Habermas 1981, Bd. 1, 396.

Sprechhandlungen nur hier im eigentlichen Sinne konstitutiv für das Handeln.²⁵⁶ Während strategische Handlungen und die für sie charakteristischen Perlokutionen direkt auf Interventionen in der (objektiven) Welt zielen, werden illokutionäre Effekte »[...] auf der Ebene interpersonaler Beziehungen erzielt, auf der sich die Kommunikationsteilnehmer über etwas in der Welt verständigen; sie sind in diesem Sinne *nichts Innerweltliches*, sondern extramundan. Ilokutionäre Erfolge treten allenfalls innerhalb der Lebenswelt ein, der die Kommunikationsteilnehmer angehören, und die für ihren Verständigungsprozeß den Hintergrund bildet.«²⁵⁷

Habermas versteht also kommunikatives Handeln als die spezifische Interaktionsform jener Rationalität, die das *humanum* der Verantwortlichkeit möglich macht: Aus dem *telos* der Verständigung, das sich in Austins Unterscheidung von illokutionären und perlokutionären Kräften von Sprechakten manifestiert, entwickelt Habermas sein Modell der Konsensbildung *qua* Diskussion, d. h. der wechselseitigen Erhebung und Anerkennung von Geltungsansprüchen. Diese sprachanalytischen Einsichten führen im Kontext der Diskursethik²⁵⁸ schließlich zu einer normativ sehr gehaltvollen Fassung des Diskursbegriffs, der als Grundlage eines postkonventionellen, d. h. prozeduralen Moralprinzips fungieren soll und dessen Geltung Habermas zusammen mit *Apel*²⁵⁹ transzendentalpragmatisch, d. h. durch die allgemeinen pragmatischen Voraussetzungen von Argumentationen überhaupt, begründen zu können glaubt.

Charakteristisch für dieses Begründungsprogramm ist die Figur des *performativen Widerspruchs*. In diesen soll sich jeder verstricken, der gegen die Geltung dieses Prinzips argumentieren möchte, weil er damit genau das in Anspruch zu

²⁵⁶Vgl. Habermas 1981, Bd. 1, 397.

²⁵⁷Habermas 1981, Bd. 1, 394 f.

²⁵⁸Vgl. Habermas 1983/3, bes. 88-93. – Habermas baut hier auf die *TkH* auf: der Begriff des kommunikativen Handelns wird in diesem Kontext mit einem Universalisierungsgrundsatz kombiniert, um die "Wahrheitsfähigkeit" praktischer Fragen gegenüber den Einwänden eines imaginierten »hartgesottene[n] Skeptikers« zu verteidigen. Dabei soll gezeigt werden, daß die Einhaltung gewisser prozeduraler Standards eine hinreichende Bedingung für die Gewinnung "wahrer", d. h. natürlich: richtiger, weil legitimerter Handlungsregeln darstellt.

²⁵⁹Vgl. Habermas 1983/3 und Apel 1967 u. 1988.

nehmen gezwungen ist, was er zu widerlegen intendiert. Die Pointe dieser Strategie besteht also darin, die Standards diskursiver Auseinandersetzung als irreduzible, je schon vorgängig anerkannte Bedingungen der Praxis des ›Gebens und Nehmens von Gründen‹ (Brandt) auszuweisen, um hierdurch skeptizistischen Positionen *a priori* die Grundlage zu entziehen.²⁶⁰ Das Diskursprinzip soll durch dieses Verfahren eine so starke normative Kraft gewinnen, daß es als geeignetes Medium der Konstitution idealer Sollgeltung und schließlich als Paradigma von Moralität fungieren kann.²⁶¹

²⁶⁰Zur transzendentalpragmatischen Begründung des Diskursprinzips und der Diskursethik vgl. Habermas 1983/4, 140 f.: »Der transzendentalpragmatische *Nachweis* dient also dazu, den Umkreis von Bedingungen zu Bewußtsein zu bringen, unter denen wir in unserer Argumentationspraxis, ohne die Möglichkeit eines *Ausweichens in Alternativen*, immer schon vorfinden; die Alternativenlosigkeit bedeutet, daß jene Bedingungen für uns faktisch unausweichlich sind.« Habermas möchte »die argumentative Rede als ein spezielles, und zwar ausgezeichnetes Derivat verständigungsorientierten Handelns begreifen. Nur wenn wir auf die Ebene der Handlungstheorie zurückgehen und den Diskurs als eine Fortsetzung kommunikativen Handelns mit anderen Mitteln auffassen, verstehen wir die eigentliche Pointe der Diskursethik: in den Kommunikationsvoraussetzungen der Argumentation können wir den Gehalt von ›U‹ [d. i. Universalisierungsregel, vgl. Habermas 1983/4, 131; TS] darum auffinden, weil Argumentationen eine reflektierte Form kommunikativen Handelns darstellen und weil in den Strukturen verständigungsorientierten Handelns jene Reziprozitäten und Anerkennungsverhältnisse immer schon vorausgesetzt sind, um die alle moralischen Ideen kreisen – im Alltag wie in den philosophischen Ethiken.«

²⁶¹Einwände gegen diese Konzeption zielen vor allem auf das Postulat der Wertneutralität, das den Diskursstrukturen beigelegt wird. In diesem Sinne wendet z. B. Putnam (2001) gegen Habermas und Apel ein, daß die basalen Regeln der diskursiven Verständigungspraxis ihrerseits werthaft im Bewußtsein der Akteure verankert werden müssen, sollen sie ein hinreichende Bindungskraft entfalten können. Zwar würde Habermas diesen Schritt sicher nicht mitvollziehen wollen, doch er gesteht ein, daß die Fähigkeit zu verständigungsorientierter Konfliktlösung und prozeduraler Normkonstitution von den Individuen erst erlernt werden muß, wobei eine gewisse werthafte Prägung sicher nicht ausgeschlossen werden kann. Entscheidend ist aber, so Habermas, daß ein Mensch, der ein postkonventionelles Moralverständnis entwickelt hat, dieser werthafte Verankerung insofern nicht mehr bedarf, als die Einsicht in die rationale Überlegenheit der diskursiven Praxis ein hinreichendes Bindungspotential entbindet, um diese weiter zu verfolgen. Vgl. auch Habermas 1991/2, bes. 44 f. u. Habermas 1991/3, bes. 62-68.

3.3 Die Rationalität des Diskurses: Ist die Überprüfung von Geltungsansprüchen ein rein kognitiver Prozeß?

Es stellt sich nun die Frage nach der rationalen Feinstruktur von Diskursen. Was genau heißt es zu argumentieren und Gründe abzuwägen? Wodurch sind illokutionäre Effekte möglich? Wie entwickeln Argumente und Überzeugungen jene rationale Bindungskraft, die Menschen dazu bewegt, ihnen gemäß zu handeln? Worin besteht diese Bindungskraft? Die Antwort, die Habermas auf diese Fragen bereit hält, ist ebenso einfach wie, auf den ersten Blick zumindest, überzeugend: Unter Diskursbedingungen entwickeln Argumente und Überzeugungen ihre Bindungskraft *zwanglos aus sich selbst heraus*. Das heißt, der Adressat wird durch sie (oder genauer: durch sein Gegenüber) nicht einem auch immer gearteten Druck ausgesetzt. Vielmehr nimmt der Hörer sie an, weil er ihnen nicht widersprechen kann: Die Bindung eines Akteurs soll dann als rational gelten dürfen, wenn er die Geltungsansprüche eines infrage stehenden Argumentes, eines Handlungsangebotes o. ä. *nicht mit Gründen zurückweisen kann*.²⁶²

Was bedeutet es aber in diesem Zusammenhang ein Argument mit Gründen zurückzuweisen? Habermas geht davon aus, daß jeder Sprechakt (bzw. die von ihm erhobenen Geltungsansprüche) in assertorischen Sätzen reformuliert werden kann. Eine Zurückweisung bestünde folglich darin, zu *mindestens einem* dieser assertorischen Sätze mit »Nein« Stellung zu nehmen. Diese Stellungnahme müßte mit einem Gegenargument begründet werden, das sich dann entweder auf den propositionalen Gehalt, die normative Richtigkeit (d. h. den illokutionären Bestandteil) oder die expressive Wahrhaftigkeit der kritisierten Aussage bezieht. In dieser Konzeption werden somit die möglichen Einwände gegen eine Aussage von deren semantischem Gehalt vorgegeben.²⁶³ Fragen bezüglich Wahrheit und

²⁶²Vgl. Habermas 1981, Bd. 2, 114.

²⁶³Hier stellt sich die Frage, in welchem Sinne Habermas von ›semantischem Gehalt‹ spricht. So stellt er fest, daß bei »[...] der symbolischen Reproduktion der Lebenswelt [...] Sprechhandlungen die Funktionen der Überlieferung, der sozialen Integration und der Vergesellschaftung nur dann *gleichzeitig* übernehmen [können], wenn der propositionale, der illokutionäre und der expressive Bestandteil in jeder einzelnen Sprechhandlung *zu einer grammatischen Einheit* so integriert sind, daß der semantische Gehalt nicht in Segmente zerfällt, sondern zwischen den Komponenten frei konvertiert werden kann.« (Habermas 1981, Bd. 2, 100) Der semantische Gehalt eines Sprechak-

Richtigkeit werden umgewandelt in Fragen über die Legitimität des Gebrauchs sprachlicher Ausdrücke.²⁶⁴

3.3.1 Sprachlichkeit und Sprachgebrauch: die Funktion von Sprecherperformanz und lebensweltlicher Situierung in diskursiven Verständigungsprozessen

Schon an dieser Stelle sollte angemerkt werden, daß das Diskursmodell als Theorie der Strukturen sprachlicher Verständigung zwar eine hohe analytische Schärfe aufweist, daß es aber nur in Grenzen als eine Beschreibung der Art und Weise betrachtet werden kann, in der wir *alltäglich* miteinander diskutieren. Habermas weist darauf hin, daß die Distanz zwischen den lebensweltlichen Handlungskonflikten und den Prozessen, mit denen sie beigelegt werden sollen, in Relation zum Abstraktionsgrad des Bezugsrahmens wächst, in dem die diskursive Problematisierung von Geltungsansprüchen vollzogen wird.

Diese Distanz integriert Habermas in eigentümlicher Weise ins Diskursmodell selbst: Durch die kognitivistische Deutung der Überprüfung von Geltungsansprüchen, wird die Bedeutung der Tatsache, daß es konkrete Individuen sind, die

tes fällt für Habermas also mit der Struktur des sprachlichen Ausdruck zusammen oder läßt sich zumindest aus dieser ableiten. Gegen Habermas' Kritik an der intentionalen Semantik (vgl. Habermas 1981, Bd. 1, 370-373) werde ich weiter unten (ab S. 210) im Anschluß an die Neufassung des Wahrhaftigkeitskonzepts auf der Basis einer sozial-kognitiven Emotionstheorie geltend machen, daß die Geltungsansprüche von Sprechakten insofern von den Sprecherintentionen abhängig sind, als diese in einem Akt *performativ-expressiver Modalisierung* (d. h. mit Mitteln, die nicht hinreichend in der Symbolgestalt repräsentiert werden) die individuelle Evaluierung der Kommunikationssituation als den Horizont entfaltet, vor dem der Adressat eines Sprechaktes die erhobenen Geltungsansprüche realisiert. Diese Kritik behauptet, daß Habermas die von Austin eingeleitete und von Apel weitergetriebene pragmatische Ergänzung des *linguistic turn* notwendigerweise nicht konsequent genug vollzieht (bzw. teilweise mit dem Diskursmodell sogar zurücknimmt), weil er den Kreis der analysefähigen Aspekte sprachlichen Handelns auf die verbalen Performativa einschränkt.

²⁶⁴Dies gilt im engeren Sinne nur auf der Ebene *konventioneller* Argumentation. Strittige Situationsdeutungen werden hier im gemeinsamen Horizont lebensweltlicher Selbstverständlichkeiten erörtert. In *postkonventionellen* Diskursen hingegen verändert sich – so Habermas – der Bezugspunkt konsensueller Konfliktlösung: an die Stelle oberster Prinzipien oder Werte, tritt die Orientierung an Verfahrensrichtlinien, die sich aus den »allgemeinen pragmatischen Voraussetzungen der Argumentation überhaupt« ableiten. (Vgl. Habermas 1983, 174)

am Diskurs teilnehmen, weitgehend ausgeblendet.²⁶⁵ Die Akteurrolle der Diskursteilnehmer scheint sich darauf zu beschränken, die durch den semantischen Gehalt von Argumenten vorgegebenen möglichen Einreden mechanistisch zu überprüfen, um ein *set* widerspruchsfreier Situationsbeschreibungen und Normen zu erhalten, die überzeugen, weil sie, *for the time being*, unwiderlegt sind. Die Diskursteilnehmer erscheinen daher vor allem in Habermas' früheren Texten²⁶⁶ als quasi körperlose funktionale Operatoren: Sie arbeiten sich an Geltungsfragen ab, deren Beantwortung sie zwar existentiell betrifft – ohne doch je persönlich betroffen zu sein.

Zwar ist es notwendig und empirisch zutreffend, daß Argumentationen sich mit steigendem Abstraktionsgrad in zunehmender Distanz von den lebensweltlichen Konflikten bewegen, die durch sie beigelegt werden sollen. Das ändert aber nichts an der Tatsache, daß die Diskursteilnehmer einander im Austausch der Argumente als lebensweltlich situierte Individuen gegenüberreten. Auch in institutionalisierten Konfliktlösungsprozessen treffen Menschen aufeinander und wenn die von ihnen zu erarbeitenden Strategien zur Handlungskoordination zu recht mit dem Anspruch der Rationalität auftreten wollen, so müssen diese Menschen in der Lage sein, performativ so miteinander zu harmonisieren, daß sie in eine offene Argumentation eintreten können. Das heißt, sie müssen sich gegenseitig durch die Wahl der expressiven Mittel davon überzeugen, daß die vorgetragenen Argumente und Einwände zum Zweck einer verständigungsorientierten Lösung formuliert wurden.

²⁶⁵Hier muß genau unterschieden werden: Habermas klagt gegenüber Meads Figur des inneren Dialoges durchaus die Bedeutung echter dialogischer Diskurse ein. Darüberhinaus macht er geltend (vgl. den *Exkurs zu Identität und Individuierung*, Habermas 1981, Bd. 2, 147-163), daß die Fähigkeit zu narrativer Selbstverständigung eine wichtige Voraussetzung für die Anerkennung als numerisches wie als generisches Subjekt darstellt. Ungeachtet dieser Aspekte wird im Habermaschen Diskursmodell das konkrete Individuum insofern eliminiert, als durch Habermas' reduktionistisches Expressivitätskonzept die Bedeutung des Geltungsanspruchs expressiver Wahrhaftigkeit unter Diskursbedingungen nahezu vollständig marginalisiert wird.

²⁶⁶In jüngerer Zeit hat Habermas diesen Reduktionismus aufgegeben. Erste Anzeichen hierfür finden sich in den *›Erläuterungen zur Diskursethik‹*. Vgl. 1991/6, 153 f.

Das Grundproblem von Diskurs- und Sprechakttheorie besteht also in diesem Kontext darin, daß sie, einem sprachanalytischen Reduktionismus folgend, allein *den schriftlich fixierbaren Wortlaut* zum Gegenstand ihrer Untersuchung machen. Und auch dieser wird nur hinsichtlich seiner formalisierungsfähigen semantisch-syntaktischen Strukturen thematisiert: Die Tatsache, daß die Art und Weise, wie eine Feststellung oder eine Aufforderung formuliert ist²⁶⁷, einen Rückschluß darauf zuläßt, wie der Sprecher das Verhältnis zwischen (a) den Sachverhalten der objektiven Welt, (b) den Normen der sozialen Gemeinschaft, der er zugehört und (c) seinen individuellen Zwecksetzungen interpretiert bzw. emotional evaluiert und daß diese Evaluation nicht willkürlich-subjektiv ist, sondern eine spezifische Form menschlichen Urteilens darstellt, fällt aus dieser Perspektive vollkommen heraus.

Auf diese Weise können zwar einzelne Teilaspekte sprachlicher Kommunikation dargestellt werden, das Gesamtphänomen jedoch wird von diesen Analysen nicht erfaßt. Denn: Zur Sprache gehört das Gesprochenwerden. Nur auf diese Weise lernen wir den Sprachgebrauch, und die mündliche Kommunikation ist nach wie vor die dominierende Form, in der wir uns im Alltag miteinander verständigen. Daß die Schriftform in vielen Fällen als beschwerlich und unzulänglich erscheint, zeigt sich an der Praxis, sie durch piktorale Zeichen, wie die "Lachlinie" (~ ~ ~) oder jene Symbole, die besonders im *e-mail* Verkehr oft gebraucht werden (sogenannte *emoticons* wie z. B. ":-)" oder ";-)", zu ergänzen, um Sprecherintentionen zu signalisieren. – Das Argument, hier würden Defizite in der Sprachbeherrschung kompensiert, trifft gewiß nur einen Teil der Fälle. Oftmals bieten sich solch piktorale Ergänzungen an, um einen Aspekt "unterhalb" der Ebene verbaler Artikulation zu kommunizieren. – Darüberhinaus muß erwähnt werden, daß in manchen Sprachen (als Beispiel sei das Hebräische genannt) die Schrift nur eine ungefähre Fixierung des Gesagten ermöglicht (weshalb z. B. die Talmud-Lektüre oftmals halblaut stattfindet, um durch die Variation von Sprachmelodie und Betonung verschiedene Bedeutungen zu

²⁶⁷D. h. welche Worte gewählt werden und in welchem Tonfall und mit welcher Mimik der Satz vorgetragen wird.

erproben). Aber auch in Sprachen, die diese Eigenart nicht aufweisen, zeigt sich das Phänomen, daß selbst vollkommen formalisierte Sprechhandlungen (wie sie z. B. in Zeremonien auftreten) nicht immun sind gegenüber performativ-nonverbalen Ergänzungen durch den Sprecher.

3.3.2 Verbale Artikulation und Sprecherperformanz – die *expressive Modalisierung* von Sprechakten

Ich möchte nun im Folgenden argumentieren, daß eine Grundvoraussetzung für den verständigungsorientierten Austausch von Argumenten darin besteht, daß die Teilnehmer an diskursiven Prozessen ihre kommunikative Absicht²⁶⁸ explizit machen, indem sie ihre Beiträge *expressiv modalisieren*.²⁶⁹ Das heißt, die sprachliche Form von Argumenten und die Art und Weise, in der diese vorgebracht werden, müssen signalisieren, daß die Sprecher zu den von ihnen kommunizierten Inhalten in einem Verhältnis stehen, das durch Habermas' Konzeption des Geltungsanspruchs expressiver Wahrhaftigkeit nur höchst ungenügend beschrieben wird: Schon auf der Ebene des dramaturgischen Handelns bzw. der sprachlichen Entäußerung innerer Erlebnisse verfehlt dieses Konzept den Kern von Expressivität, weil Habermas durch die Annahme einer Repräsentationsstruktur zwischen innerem Erleben und expressivem Ausdruck das Artikulationsphänomen vollkommen neutralisiert. Zudem erweist sich in diskursiven Prozessen im engeren Sinne (d. h. in postkonventionellen praktischen Diskursen) Wahrhaftigkeit in diesem einfachen Verständnis als irrelevant.

Die Akzeptanz einer Aussage oder das Befolgen einer Aufforderung wird nicht dadurch hinreichend begründet, daß der Sprecher sie aufrichtig äußert.

²⁶⁸Höffe thematisiert diesen Aspekt im Kontext der Frage nach der Wahrscheinlichkeit verständigungsorientierter, öffentlicher Entscheidungsprozesse unter dem Titel ›*kommunikatives Interesse*‹. Vgl. Höffe 1975, 230-235.

²⁶⁹Zwar kann rückblickend rekonstruiert werden, inwieweit die Beiträge in einem diskursiven Prozeß *performativ* den Anspruch verständigungsorientierter Interaktion einlösen. Damit aber derartige Verfahren überhaupt in Gang kommen bzw. am Laufen gehalten werden können, ist es notwendig, daß der Angebotscharakter des einzelnen Beitrags für den Adressaten sichtbar wird.

Entscheidend ist vielmehr, ob die Geltungsansprüche der propositionalen Wahrheit bzw. normativen Richtigkeit anerkannt werden können. Sowenig die Aufrichtigkeit eines Sprechers die Geltung einer Aussage tangiert, sowenig beeinflußt sie strenggenommen das Zustandekommen diskursiver Prozesse²⁷⁰: es ist in diesem Zusammenhang wichtiger, ob eine Aussage oder eine Aufforderung als Ausdruck einer möglichen Sprecherperspektive überzeugen kann, und ob sie ihre Geltungsansprüche offenlegt.

In dem bisher Gesagten deutet sich an, daß die systematische Distanzierung des Diskurses von der Lebenswelt, die Habermas vornimmt, zu einer problematischen Marginalisierung der (verbalen und nonverbalen) expressiven Bestandteile sprachlicher Verständigung führt. Durch die einseitige Akzentuierung der kognitiven Aspekte kommunikativer Interaktion kann die Rolle des Diskurs- teilnehmers als menschliches Individuum nicht adäquat bestimmt werden. Die Theorie des kommunikativen Handelns erklärt nicht befriedigend, wie die diskursive Praxis aus der Perspektive der ersten Person Singular wahrgenommen wird. Dies wäre aber notwendig, um zu verstehen, wodurch Argumente für einen Diskursteilnehmer als solche kenntlich und schließlich auch überzeugend und tatsächlich handlungsleitend werden.

Es wird daher zu zeigen sein, daß die expressiven Bestandteile der Sprache nicht nur mit dem faktischen Sprachgebrauch notwendig verbunden sind, sondern auch durch die von ihnen bewirkte *expressive Modalisierung* der Sprachhandlungen eine besondere Bedeutung für das Gelingen von Diskursen aufweisen: Die expressiven Bestandteile der Sprache (und des Sprechens) – diese Intuition wurde schon oben im Kontext der Diskussion von Sennetts Expressivitätstheorie geäußert (vgl. S. 34) – bilden das affektive Gewebe, das die

²⁷⁰Hier muß differenziert werden: Natürlich ist es für die Durchführung diskursiver Prozesse psychologisch wichtig, daß alle Teilnehmer davon überzeugt sind, ihre Gegenüber seien aufrichtig an einer verständnisorientierten Problemlösung interessiert. Das heißt aber nicht, daß diese von den Inhalten, die sie zur Diskussion stellen, notwendig überzeugt sein müssen. Gerade für die Optimierung von Handlungsentwürfen kann es wichtig sein, auch zunächst kontraintuitive Optionen zu überprüfen.

Diskurs-teilnehmer mit ihren Argumenten und der argumentativen Praxis als solcher verbindet.

Das Konzept der expressiven Modalisierung kann entlang der Linien entwickelt werden, die durch Habermas' Theorie der Genese sprachlicher Geltung in kommunikativen Prozessen und das damit verbundene Modalisierungsmodell vorgezeichnet sind. Beide Komplexe sollen daher im Folgenden kurz skizziert werden, ehe daran anschließend der Kern des Konzepts expressiver Modalisierung entwickelt werden kann, d. h. ein kommunikativer Expressivitätsbegriff.

3.3.3 Kommunikative Quellen sprachlicher Geltung

Habermas betrachtet die Neu- und Reformulierung von Situationsdeutungen als die zentrale Aufgabe von Diskursen: Ob eine Aussage wahr ist bemißt sich daran, ob die Verwendung der sprachlichen Ausdrücke, aus denen sie besteht, konsensfähig ist. Ob eine Handlung richtig ist kann entschieden werden, wenn Einigkeit darüber besteht, (a) worin die Handlung besteht, (b) welche Norm ihr faktisch zugrunde liegt und (c) ob diese Norm zu Recht Gültigkeit beansprucht. – Hierbei darf freilich nicht vergessen werden, daß im Diskurs jeweils nur situationsrelevante *Teilaspekte* des ansonsten unthematischen, weil allgemein fraglos akzeptierten lebensweltlichen Horizontes problematisiert werden. Als Ganzes wird dieser nach wie vor umgeben von jener Aura überzeitlicher, objektiver Geltung, die dem Sakralen entlehnt ist: Die in der *TkH* vorausgesetzte, weitgehende Strukturanalogie von Wahrheit und Richtigkeit wird als Ergebnis des Prozesses interpretiert, in dem das idealisierte, die raumzeitlichen Veränderungen transzendierende Einverständnis bezüglich des Heiligen, das den normativen Konsens vormoderner Gesellschaften charakterisiert, auf alle Geltungsbegriffe – vor allem aber jenen der Wahrheit – übertragen wird.²⁷¹

²⁷¹Habermas entwickelt diesen Gedanken mit Blick auf Durkheim. Vgl. hierzu: Habermas 1981, Bd. 2, 109-112. Zu den geltungslogischen Differenzen zwischen Wahrheit und Richtigkeit vgl. auch Habermas 1999/7.

Habermas spricht in diesem Zusammenhang von zwei verschiedenen Weisen der Modalisierung von Aussage- und Erlebnissätzen.²⁷² Die Modalisierung solcher Sätze sei notwendig, da diese im Gegensatz zu appellativen Sätzen, von sich aus keine illokutionären Effekte erzielen können. In Habermas' Modell unterscheiden sich die beiden genannten Arten der Modalisierung dadurch, daß im einen Fall (»Ich *behaupte*, daß p.«) der illokutionäre Bestandteil vom normativen Kontext abhängig ist, in dem der Satz geäußert wird, während im anderen Fall (»Es ist der Fall (ist wahr), daß p.«) der Geltungsanspruch selbst explizit gemacht wird, den ein solcher Satz erhebt und daher ein illokutionärer Effekt *unabhängig* vom normativen Kontext erzielt werden kann.²⁷³ Auf dieser zweiten Ebene der Modalisierung soll also die explizite Artikulation des transzendental-pragmatisch begründeten idealen Geltungsanspruchs dem rational motivierten Einverständnis eine ähnliche Dignität verleihen, wie der Glaube an eine transzendente Macht den religiösen Dogmen. Denn: »In der grammatischen Rede sind [...] die illokutionären Bestandteile mit den propositionalen und expressiven so zusammengefügt, daß sich illokutionäre Kräfte mit *allen* Sprechhandlungen verbinden. Mit diesen Kräften konstituiert sich ein Geltungsbegriff, der der paläosymbolisch verankerten Autorität des Heiligen nachgebildet, aber genuin sprachlicher Natur ist.«²⁷⁴ Habermas geht folglich davon aus, daß in einer

²⁷²Vgl. Habermas 1981, Bd. 2, 105 ff.

²⁷³Vgl. hierzu auch Habermas 1999/3, 122. Hier spricht Habermas von »zwei Sorten des kommunikativen Handelns: »Im schwach kommunikativen Handeln orientieren sich die Akteure allein an Wahrheits- und Wahrhaftigkeitsansprüchen, im stark-kommunikativen Handeln auch an intersubjektiv anerkannten Richtigkeitsansprüchen; in diesem Fall wird nicht nur Willkürfreiheit, sondern Autonomie im Sinne der Fähigkeit vorausgesetzt, den Willen aufgrund normativer Einsichten zu binden.«

²⁷⁴Habermas 1981, Bd. 2, 136. Vgl. hierzu auch das folgende und a. a. O., 109-112. Habermas zeichnet im Anschluß an Durkheim die historische Entstehung des kommunikativen Geltungsbegriffs nach. Dieser konstituiert sich, aufgrund einer Doppelbewegung: (1) die Ausdehnung der Vorstellung zeitenthobener Unpersönlichkeit von den religiösen Dogmata auf menschliche Erkenntnis und dadurch (2) die Rückübertragung der legitimatorischen Quellen dieser gleichermaßen geltungstheoretisch "geadelten" assertorischen Sätze auf alle übrigen sprachlichen Modi. Diese Bewegung führt dazu, daß der Wahrheitsanspruch menschlicher Erkenntnis die gleiche Dignität für sich in Anspruch nehmen kann, wie die Autorität des Heiligen (und die aus diesem abgeleiteten normativen Aussagen). Die sakralen Gewißheiten wiederum werden im Zuge der Ausdifferenzierung der sozialen Subsysteme bzw. dem Auseinandertreten von System und Lebenswelt ihrerseits von Bindungseffekten sozialer Konsensbildung abhängig. Zu fragen wäre nun, inwieweit sich dieses Aufeinanderzustreben von Dogmen- und Wahrheitsgeltung in einem

kommunikativen Handlungssituation auch Sätze mit primär propositionalem bzw. expressivem Charakter, so sie nur entsprechend modalisiert sind, auf die Handlungsdispositionen des Hörers einwirken.

Mit diesem Argument glaubt er zeigen zu können, daß schon die Autorität des Heiligen sich nicht allein institutionalisierten und internalisierten Werten verdankt, sondern daß diese ihrerseits durch Prozesse der sprachlichen Konsensbildung Bindungskräfte mobilisieren. Vollzieht sich die Reproduktion der Geltungsansprüche, mit denen das Heilige auftritt, in traditionellen Gesellschaften zwar zunächst ausschließlich über institutionell verankerte Werte, so verändert sich diese Struktur im historischen Prozeß zunehmend in Richtung einer kommunikativ erzielten Konsensbildung. Habermas verankert mit dieser Argumentation, die an *Durkheims* Idee der Versprachlichung des Sakralen anknüpft, jegliche mittels kommunikativer Rationalität zu erzielende Verständigung in der Struktur von Sprache überhaupt. Von Verständigung soll *sensu strictu* nur dann gesprochen werden können, wenn alle Beteiligten zur Beilegung ihrer Differenzen ausschließlich solche Mittel anwenden, die der Sprachform implizit sind.

Habermas möchte mit dieser Definition ein Kriterium an die Hand geben, mit dessen Hilfe beurteilt werden kann, ob ein gegebener Einigungsprozeß dem anspruchsvollen Maßstab kommunikativer Rationalität genügt. Inwieweit dieses Kriterium auf reale Diskurse anwendbar ist, hängt vor allem davon ab, wie der zentrale Begriff der ›Sprachform‹ gefaßt wird. Habermas' Charakterisierung

Modell diskursiver Legitimation nicht nach einer ursprünglichen Vorstellung von Wahrhaftigkeitsgeltung geformt hat: Die absolute Geltung religiöser Überzeugungen verdankte sich letztlich der Glaubwürdigkeit von Orakeln, Propheten u. a., die diese Inhalte kommunizierten. Deren Überzeugungskraft hing nicht zuletzt davon ab, daß sie eine hinreichende Passung zu den etablierten Vorstellungen von derartigen Aussagen aufwiesen. Auf diese Weise würde sich auch der autoritär-strategische Charakter solcher Verkündigungen als abhängig erweisen vom Verständigungstelos der Sprache. Deren kompetenter Gebrauch stellte schon auf dieser gesellschaftlichen Entwicklungsstufe die eigentliche Quelle jener absoluten Geltung dar, die von religiösen Sätzen in Anspruch genommen wird: die paläosymbolisch verankerte Autorität des Heiligen erwies sich so als Derivat der persönlichen Autorität des göttlichen Sprachrohres; diese wiederum offenbart sich als Schein, dem der Anspruch zugrundeliegt, mit dem Gesagten eine universale (weil göttliche) Perspektive zu artikulieren, die notwendig Akzeptanz erwarten darf.

bezieht sich wesentlich auf die grammatische Struktur der Sprache. Damit bestätigt sich, was oben (vgl. S. 163 f.) schon angedeutet wurde: Im Diskursmodell werden all' jene Aspekte des Sprachlichen weitgehend ausgeblendet, die aus dem Charakter der Sprache als Verständigungsmedium leiblich situierter und von vitalen Interessen beeinflusster, rationaler Wesen resultieren. Aus diesem Grund ist das oben dargestellte Modalisierungskonzept unvollständig:

Zwar erkennt Habermas, daß das im performativen Satz auftretende Personalpronomen der 1. Person eine spezifische Doppelbedeutung aufweist – nämlich als Indikator dafür, daß (a) eine performative Einstellung durch das Sprechersubjekt eingenommen wird (ohne daß jedoch spezifiziert würde, *welche* Einstellung vorliegt) und daß (b) mit dem Akt der Äußerung zwangsläufig eine wie auch immer geartete Selbstdarstellung gegeben wird.²⁷⁵ Weil er aber einen subjektiv reduzierten, akommunikativen Expressivitätsbegriff verwendet, so erscheint dieser in jedem Sprechakt enthaltene Selbstdarstellungsbestandteil als erratisches Moment und somit als störender Fremdkörper im Prozeß diskursiver Auseinandersetzung: Habermas' Verständnis von der Artikulation erstpersonaler Erlebnisse beruht auf der Prämisse, daß das Zugangsprivileg des Sprechers für die Originalität des Erlebten bürge. Diese Originalitätsvermutung scheint wiederum der Anlaß dafür zu sein, daß Habermas die expressive Qualität der Artikulation innerer Zustände unterschätzt. So geht er davon aus, daß diese lediglich auf einem strategischen Selektionsprozeß zur intentionalen Beeinflussung der Adressaten beruht. Weil Habermas expressive Äußerungen als Repräsentationen innerer Zustände interpretiert, gesteht er ihnen nur einen Wahrhaftigkeitsanspruch zu, der performativ, nicht aber diskursiv eingelöst werden kann. Gegen ein solches Expressivitätskonzept, das die spezifischen kommunikativen und hermeneutischen Leistungen der *artikulierten* Entäußerung innerer Zustände marginalisiert, soll im weiteren Verlauf dieser Arbeit ein Modell formuliert werden, das den welt- und selbsterschließenden Aspekten expressiver Akte adäquat Rechnung trägt.

²⁷⁵Vgl. Habermas 1981 Bd. 2, 105.

Das Expressivitätskonzept von Habermas weist, das hat sich in den obigen Erörterungen herauskristallisiert, jene Struktur auf, die Sennett als Charakteristikum der ›intimen Gesellschaft‹ ausweist. Zwar muß Habermas zugestanden werden, daß er prinzipiell jene expressiven Akte, die nicht dem Kernbereich ›spontan auftretender leibgebundener Expressionen‹ zuzurechnen sind, weil sie in der Form sprachlicher Vermittlung auftreten, als reflektierte Interpretationen erstpersonaler Erlebnisse betrachtet. Der Subjektivismuskritik gegenüber seiner Konzeption wird hierdurch jedoch nicht entkräftet. Denn auch wenn Habermas anerkennt, daß Expressionen in gewisser Weise objektivierbar (und damit auch qualifizierbar) sind, so gesteht er ihnen doch nur in äußerst begrenztem Maße kommunikative Funktion zu. Er sieht diese, wie schon oben erwähnt, auf die rein intentionale Durchsetzung individueller Zwecke beschränkt.²⁷⁶ Expressiven Akten liegt nach Habermas' Auffassung nur insofern eine Interpretationsleistung zugrunde, als der Akteur darüber entschieden hat, in welcher Weise und bis zu welchem Grad er es für die Verwirklichung seiner Ziele als sinnvoll erachtet, die Mitmenschen an seinem inneren Erleben teilhaben zu lassen.

Da aber nach Habermas' Auffassung weder der Gegenstandsbezug noch der Gehalt expressiver Sätze bestritten werden können²⁷⁷, geht er davon aus, daß sich deren kommunikatives Potential in der Erzielung *perlokutiver* Effekte erschöpft. Das wiederum bedeutet, daß die wichtigen, verständniskonstituierenden Aspekte von Expressivität ausgeblendet werden.²⁷⁸ Die spezifischen Funktionen, die der Artikulation erstpersonaler Erlebnisse im Kontext eines sozialen Expressivitätsbegriffes zukommen – nicht zuletzt die von Sennett dargestellte Welt-

²⁷⁶Gegen eine solch funktionalistische Interpretation von Expressionen argumentiert z. B. Peter Goldie (2000, 125 f.). Allerdings bewertet Goldie die Bedeutung emotional-expressiver Spontaneität zu hoch gegenüber den erlernten und kontrollierten Anteilen des Verstehens und der Artikulation emotionaler Zustände: jede Referenz auf in der Vergangenheit erlebte Gefühle gilt hier nicht als authentische Expression.

²⁷⁷Vgl. Habermas 1981, Bd. 2, 98 f.

²⁷⁸Vgl. Habermas 1981, Bd. 2, 99: »Die spontan auftretenden leibgebundenen Expressionen verlieren, wenn sie durch sprachliche Äußerungen ersetzt oder durch sie interpretiert werden, ihre Unwillkürlichkeit. Expressive Äußerungen dienen kommunikativen Absichten, sie können intentional eingesetzt werden.«

und Selbsterschließungsleistungen –, fallen notwendigerweise aus dieser Konzeption heraus.

Der Preis, der für diese Kombination aus Kognitivismus und Subjektivismus gezahlt werden muß, ist hoch. Zwar weist Habermas darauf hin, daß die »Assimilation von Überzeugungen und Verpflichtungsgefühlen an die Struktur emotionaler Erlebnisse [...] erst [...] eine klare Grenzziehung zwischen Innen- und Außenwelt in der Weise [erlaubt], daß die Meinungen dessen, der Tatsachen behauptet, von den Tatsachen selbst, oder daß die Gefühle dessen, der, indem er sich entschuldigt oder bedankt [...], Reue oder Dankbarkeit [...] ausspricht, von den entsprechenden Normen unterschieden werden können.«²⁷⁹ Doch daß diese Grenzziehung eine Doppelfunktion des Expressiven impliziert, nämlich die der Selbst*darstellung* einerseits und die der Selbst- und *Welterschließung* andererseits, kann im Rahmen eines subjektivistisch reduzierten Expressionskonzeptes nicht dargestellt werden.

Habermas konzentriert sich daher in diesem Zusammenhang allein auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen den verschiedenen Formen von Sprechakten einerseits und den individuellen Überzeugungen, Wünschen und Gefühlen des Sprechers andererseits. Hierbei kommt er zu dem Ergebnis, daß es zwar möglich sei, »[...] von den wahrhaftigen Expressionen eines Sprechers auf die nicht-expressiven Sprechhandlungen zu schließen, die der Sprecher unter geeigneten Umständen ausführen würde«²⁸⁰. Der Umkehrschluß von konstativen oder regulativen Sprechhandlungen auf entsprechende Obligationen, Überzeugungen oder Gefühle verbiete sich jedoch, da die Aufrichtigkeit eines Sprechers nicht notwendigerweise vorausgesetzt werden kann. Habermas' Expressivitätskonzept blendet also nicht nur, wie oben festgestellt, die Selbst- und Welterschließungsfunktion aus, sondern behauptet überdies noch eine Asymmetrie bezüglich der Selbstdarstellungsleistung der unterschiedlichen Sprechakttypen. Ich möchte nun zeigen, daß (1) Habermas Argumentation einen sachlichen

²⁷⁹Habermas 1981, Bd. 2, 104.

²⁸⁰ebd.

Fehler enthält und daß (2) die subjektivistische Verengung seines Expressivitätskonzepts mit einigen zentralen Grundannahmen der *TkH* unvereinbar ist.

ad (1): In der Darstellung der Asymmetrie zwischen Expressionen einerseits und konstativen und regulativen Sprechakten andererseits unterläuft Habermas ein sachlicher Fehler: In der ersten Schlußfigur assimiliert er die Prämisse der Wahrhaftigkeit, unter der allein dieser Schluß zulässig ist, als Prädikat an den Begriff der Expression. Habermas unterstellt also Expressionen *per se* Wahrhaftigkeit, während er diese in bezug auf konstative und regulative Sprechhandlungen (zu recht!) in Zweifel zieht. Seiner Argumentation liegt somit die unausgewiesene und ebenso kontraintuitive wie kontrafaktische Behauptung zugrunde, daß Menschen in ihren Expressionen nicht ebenso unaufrichtig sein können, wie in ihren Feststellungen und Appellationen. Eine solche Behauptung wäre nur dann plausibel, begrenzte man den Bereich des Expressiven rigoros auf die genannten »spontan auftretenden leibgebundenen Expressionen« – diese Assimilation des Expressiven ans Vegetative käme freilich einer *reductio ad absurdum* gleich. Da Habermas aber im Gegenteil davon ausgeht, daß Expressionen in sprachlicher Form diese Unmittelbarkeit gerade überwinden und er zudem betont, daß sich propositionale, normative und expressive Aspekte in allen Sprechhandlungen ohnehin mehr oder minder stark durchdringen, erscheint das Postulat einer Asymmetrie der o. g. Art besonders unplausibel.

ad (2): Habermas' Expressivitätskonzept erscheint im Rahmen der *TkH* als anachronistisches Residuum eines Subjektivismus', den der Autor in anderen Bereichen seiner Theorie – namentlich in bezug auf seinen Rationalitätsbegriff und sein Modell der moralischen Entwicklung – weit hinter sich gelassen hat.²⁸¹

²⁸¹Vgl. hierzu den *Exkurs zu Identität und Individuierung*, Habermas 1981, Bd. 2, 147-163. Hier unternimmt Habermas den Versuch, die reduktionistischen Identitätsbegriffe von Henrich (vgl. Henrich 1979) und Tugendhat (vgl. Tugendhat 1979) mit Meads Sozialpsychologie engzuführen. Er vertritt in diesem Zusammenhang die These, daß »die prädikative Selbstidentifizierung, die eine Person vornimmt, [...] in gewisser Weise die Voraussetzung dafür [ist], daß diese Person von anderen generisch und numerisch identifiziert werden kann.« (Habermas 1981, Bd. 2, 156) Nur weil und insoweit ein Mensch in der Lage ist, durch die Formulierung eines Lebensentwurfs und die verantwortliche Übernahme einer kohärenten Lebensgeschichte anzugeben, *wer* er ist, kann er von seinen Mitmenschen sowohl numerisch, d. h. als vorhandenes Einzelindividuum, als auch

Mit dieser Konzeption individueller Ausdruckskraft folgt er jenem empirischen Alltagsverständnis von Individualität, dem die Originalität in der Artikulation erstpersonaler Erlebnisse als Maßstab genuinen Selbstseins gilt. Er knüpft damit an ein Verständnis an, daß das Einzigartige, Inkommensurable der binnenperspektivischen Erfahrung in den Vordergrund stellt und darüber die gattungsspezifischen und sozialisatorisch bedingten Gemeinsamkeiten marginalisiert. Gerade letztere resultieren aber aus der Sprachlichkeit, deren Vermittlung auch und besonders das erstpersonale Erleben bedarf, um für das pathische Subjekt selbst verständlich zu werden.

Wenn Habermas dramaturgisches Handeln als eine kontrollierte Entäußerung innerer Erlebnisqualitäten interpretiert, deren vorrangiges Ziel die instrumentelle Einflußnahme auf den Adressaten ist, so übersieht er, daß solche dramaturgisch-performativen Insinuationen nur dann erfolgreich sein können, wenn zwischen Sprecher und Hörer²⁸² ein gewisses Einverständnis besteht, bezüglich der expressiven Mittel, durch die bestimmte Erfahrungsqualitäten artikuliert werden können. Dieses Einverständnis kann notwendigerweise nur kommunikativ zustande kommen, weil, im Gegensatz zu den Gegenständen der objektiven Welt und den Sachverhalten der sozialen Welt, die (emotionalen) *qualia* des erstpersonalen Erlebens tatsächlich nur dem jeweiligen Subjekt unmittelbar zugänglich sind. Die Kommunikabilität dieser *qualia* setzt daher ein besonders feines Gespür für das nötige Gleichgewicht zwischen konventionalisierten Ausdruckskodes und deren individueller Variation voraus, um bei hinreichender Verständigungssicherheit ein Maximum artikulatorischer Vielfalt zu sichern.

Weil die erstpersonalen Erfahrungen sich aber immer auf Phänomene in der objektiven und/oder sozialen Welt beziehen, und diese *sub specie* der je individuellen Zwecksetzungen evaluieren, so stellen sie eine – zunächst – vorprädikative Situationsdeutung dar, aus der eine zweifache Verständigungsaufgabe resultiert: (1) als Selbsterkenntnisprozeß zur Klärung des Vorverständnisses, unter dem die

generisch, d. h. als sprach- und handlungsfähiges Subjekt erkannt werden.

²⁸²In einem erweiterten Sinne gilt dies natürlich auch für den mimisch-gestischen Bereich der Kommunikation innersubjektiver Erlebnisse.

Welt wahrgenommen wird, (2) als Prozeß der Weltwahrnehmung, der von besonderer Bedeutung für die Möglichkeit ist, ein gelungenes Leben zu führen; denn hier begegnet die Welt in einer Art und Weise, die sich signifikant von szientistischen und anderen objektivierenden Sichtweisen unterscheidet. Damit diese Verständigungsaufgaben sichtbar werden können, darf die Artikulation innerer Erlebnisse freilich nicht als dramaturgisches Handeln im Sinne der *TkH* interpretiert werden. Erst wenn der kommunikative Gebrauch des expressiven Instrumentariums, das heißt eine von instrumentellen Implikationen befreite Expressivität, anerkannt wird, kann das in ihr bereitliegende Potential der Selbst- und Welterschließung in den Blick treten.

Habermas muß auf die Integration eines solchen Expressivitätskonzeptes in die *Theorie des kommunikativen Handelns* allerdings nicht nur verzichten, weil er in bezug auf die erstpersonale Erfahrungsfähigkeit subjektivistische Reduktionen vornimmt. Schwerer wiegt hier wahrscheinlich, daß eine Theorie des Ausdrucks, die schon die vorprädikativen, emotionalen *qualia* als sozial fundierte Primärurteile über die Welt versteht, nicht in Reichweite der Sprechakt- bzw. Diskurstheorie liegt. Plausibel würde eine solche Theorie des Ausdrucks freilich nur, wenn gezeigt werden könnte, daß die Wahrnehmung der genannten *qualia* sprachlich imprägniert ist. Das heißt: Es müßte einsichtig gemacht werden können, daß die Wahrnehmung der basalen affektiv-emotionalen Reaktionen vor dem Hintergrund und durch die Praxis der Kommunikationsgemeinschaft (sprachlich) ausdifferenziert wird.²⁸³

Wenn aber das innere Erleben auf diese Weise eine Prägung durch sprachliche Verständigungsprozesse erfährt, so kann umgekehrt davon ausgegangen werden, daß emotionale Reaktionen einerseits nach Maßstäben der Angemessenheit kritisiert werden können und andererseits als relevante Aussagen über die Welt

²⁸³Diese Argumentation liegt auf einer Linie mit Hans Joas' Theorie der Wertgenese: Weil die emotionale Evaluation einer Handlungssituation zwar ein eudämonistisches Urteil darstellt, dieses aber aufgrund seiner Verwurzelung in einem kommunikativ vermittelten sozio-kulturellen Kontext nicht als privativ abqualifiziert werden kann, so zeigt sich, mit welchem Recht Orientierungen an den individuellen Vorstellungen des Guten und moralische Gefühle in die Handlungskoordination einfließen. Vgl. Joas 1997, 10. Kap.

Verallgemeinerungs- und Erkenntnisfähigkeit beanspruchen. Wenn hierdurch Expressivität als ein kommunikativer Prozeß interpretiert werden kann, durch den sich die Subjekte miteinander über etwas in der Welt im Lichte seiner Kompatibilität mit den je individuellen Lebensentwürfen verständigen, so würde hier eine Form der Diskursivität vorliegen, die in spezifischer Weise auf die lebensweltliche Perspektive und das ihr eigene Grundproblem der Integration erst- und drittpersonaler Beschreibungen zugeschnitten ist.

Hierbei wäre zu beachten, daß die Perspektive der ersten Person Singular in diesem Zusammenhang insofern eine besondere Akzentuierung erfährt, als jede Beschreibung, jede Begründung und jedes Argument etc. aus diesem Blickwinkel überzeugen können muß. Wenn Habermas diese Eigentümlichkeit der lebensweltlichen Perspektive nicht hinreichend berücksichtigt, obwohl doch die Lebenswelt eine wesentliche Kategorie des Habermasschen Gesellschaftsbegriffs darstellt (vgl. hierzu unten ab S. 233), so liegt das vor allem an Habermas' subjektivistischem Expressivitätskonzept. Nur wenn dieses überwunden werden kann, ist es möglich, die Artikulation des Standpunktes der ersten Person als im eigentlichen Sinne diskursfähig zu interpretieren.

Wenn Habermas also Diskurssituationen in assertorischen Sätzen rekonstruiert, so fällt ein entscheidendes Moment des performativen Sprachgebrauchs gerade aus der Analyse heraus. Jenes nämlich, daß alle Sätze im faktischen Gesprochenwerden expressiv aufgeladen bzw. expressiv modalisiert werden. Damit ist gemeint, daß der Sprecher entweder explizit, oder durch Wortwahl²⁸⁴ und Betonung etc. kund gibt, welche Haltung er zu den propositionalen oder normativen Gehalten seiner Äußerungen einnimmt.²⁸⁵ Durch diese expressive

²⁸⁴Mit Blick auf *Stevensons* Theorie der emotionalen Bedeutung von Worten könnte man vielleicht sagen, daß Sprache durch ihre Eigenschaft als Verständigungsmedium einer konkreten sozialen Gruppe, d. h. durch die Praxis des Sprachgebrauchs, immer auch expressive Gehalte transportiert: Der Sprecher wählt für seine Äußerungen solche Ausdrücke, von denen annimmt, daß sie geeignet sind, um seine eigene Stimmung bzw. emotionale Situation auch im Hörer hervorzurufen. Vgl. Stevenson 1937.

²⁸⁵Als geradezu triviales Beispiel vergegenwärtige man sich den Satz »Es regnet.«: einmal aus dem Mund eines frustrierten Nordseeurlaubers, einmal von einem Landwirt geäußert, dessen Ernte durch eine Dürre gefährdet ist.

Modalisierung (z. B.: »Ich freue mich, daß p der Fall ist.«), wird der propositionale oder normative Gehalt einer Aussage mit einem Index lebensweltlicher Bedeutsamkeit versehen.²⁸⁶ Ein solcher Index tangiert nicht die Geltung dieser Gehalte, aber er verweist einerseits auf die existentielle Betroffenheit des Sprechersubjektes und vermittelt andererseits dessen kommunikative Absicht oder Einstellung. Eine detaillierte Analyse des Phänomens expressiver Modalisierung soll nun zeigen, welche Funktionen (vgl. S. 167) diese in verschiedenen kommunikativen Zusammenhängen erfüllt.

Hierzu soll ein dreistufiges Expressivitätskonzept erarbeitet werden, das es, (1) ausgehend von einer Charakterisierung der Struktur emotionaler Expressivität, ermöglichen soll, (2) die Rolle von Subjektivität in diskursiven Prozessen ebenso zu skizzieren wie (3) die binnenperspektivische Wahrnehmung der expressiv artikulierten Verständigungsangebote.

(1) Auf der ersten Stufe (unten ab S. 180) ist ein Gegenkonzept zu Habermas' Repräsentationsmodell expressiven Ausdrucks zu entwickeln. Hierzu werde ich anhand von William Lyons' »*kausal-evaluativer*« Emotionstheorie die kommunikativ-hermeneutischen Aspekte des Expressiven und den Urteilscharakter von Emotionen herausarbeiten. Diese beiden Momente sollen zu der These verdichtet werden, daß sich in der expressiven Artikulation innerer Erfahrung eine emotionale Evaluation von Sachverhalten, Dingen, Situationen etc. durch das Sprechersubjekt artikuliert, die als »eudämonistisches Werturteil« verstanden werden kann und daß aus dem Urteilscharakter des Emotionalen ein Geltungsanspruch der Angemessenheit²⁸⁷ resultiert, der, ähnlich wie der Anspruch auf Wahrheit oder Richtigkeit, diskursiv kritisiert und begründet werden kann.

²⁸⁶Matthias Jung (2004a) begründet die Irreduzibilität dieser lokalperspektivischen Implemente damit, daß das menschliche Weltverhältnis »[...] nicht rein extensional, sondern ebenso intensional beschaffen ist. Für seinen Ausdruck primär sind nicht *Repräsentationen* objektiver Sachverhalte, sondern *Artikulationen*, in denen der referentiell-objektive Aspekt unserer Weltbeziehung mit dem interpretativ-bewertenden – der Explizierung dessen, wie es für uns ist, diesen oder jenen Weltbezug zu haben – eine interne Beziehung eingeht.« (183)

²⁸⁷Genauer: semantisch-symbolische Wohlgeformtheit.

(2) Auf der zweiten Stufe (s. unten ab S. 210) wird zu zeigen sein, wie sich unter dem Einfluß des zuvor entwickelten sozial-kognitiven Expressivitätskonzepts und des aus ihm abgeleiteten Angemessenheitsanspruchs die Bedeutung von Subjektivität und vor allem des Wahrhaftigkeitspostulats in diskursiven Prozessen wandelt: Die Einsicht, daß sich in den expressiven Bestandteilen von Sprachhandlungen eine existentielle Betroffenheit artikuliert, wird zu einem Modell der irreduziblen Perspektivität sprachlichen Ausdrucks weiterentwickelt, das die von Habermas als Charakteristikum postkonventioneller praktischer Diskurse postulierte ›universal eingeschränkte Teilnehmerperspektive²⁸⁸ in der leiblich-existentiellen Affektivität der Diskursteilnehmer verankert.

(3) Auf der dritten Stufe schließlich (s. unten S. 217) wird die Rolle der expressiven Sprachbestandteile für die affektive Bindung der Diskursteilnehmer an Verfahren diskursiver Verständigung zu untersuchen sein. In Analogie zu dem von William James postulierten ›*sentiment of rationality*‹ wird ein Modell der emotionalen Erschlossenheit kommunikativer Situationen entwickelt werden, das affirmative Reaktionen eines entsprechend differenzierten und sensibilisierten emotionalen Sensoriums sowohl als das Eintritts- als auch als das Erfolgskriterium von Diskursen annimmt.

Auf der Grundlage des derart entfalteten Expressivitätsbegriffs kann anschließend die Rolle, die Habermas kommunikativer Rationalität im Kontext der Diskursethik und des prozedural legitimierten Rechts zuweist, diskutiert werden.

²⁸⁸Vgl. Habermas 1991/6, 152 ff.

3.3.4 Die Grundlagen von Expressivität: emotionale Reaktion und emotionaler Ausdruck

Um einen gehaltvollen Begriff des Expressiven gewinnen zu können, ist es einerseits notwendig, die Komplexität des Phänomens voll zu entfalten: Es muß ein möglichst weites Spektrum der expressiven Mittel berücksichtigt werden, damit die oben kritisierten Reduktionismen vermieden werden können. Andererseits hingegen erscheint es sinnvoll (vgl. oben S. 39), eine Abgrenzung gegen die unwillkürlichen und unartikulierten Entäußerungen innerer Zustände vorzunehmen, um nicht von Anfang an auf eine verkürzte Perspektive festgelegt zu sein. Das bedeutet, daß die von Habermas als ›spontan auftretende leibgebundene Expressionen‹ bezeichneten emotionalen Ausdrucksformen, die sich mit einem Reiz-Reaktionsschema adäquat beschreiben lassen, hier nicht als expressiv im engeren Sinne gelten sollen. Der Begriff der Expression wird also mit dem der Artikulation gekoppelt: als expressiv dürfen emotionale Äußerungen demnach nur dann gelten, wenn es sich bei ihnen um sprachliche Äußerungen (Interjektionen oder Deklarativsätze) innerer Erlebnisse handelt, die deutlich²⁸⁹ durch das innere Erleben gefärbt sind. Der Artikulationsbegriff verweist in diesem Zusammenhang auf die verständnisbildende Doppelfunktion expressiver Akte. Das bedeutet, daß die artikulierte Äußerung als integraler Bestandteil des Verstehens innerer Zustände interpretiert wird: Ein inneres Erlebnis zu artikulieren bedeutet, es für sich und andere gleichermaßen zu erschließen.

Zum Kreis expressiver Akte zählen nach dem hier vorgetragenen Verständnis verbale Äußerungen also nicht nur nach ihrem Wortlaut, sondern unter gleichzeitiger Berücksichtigung sämtlicher Aspekte des performativen Sprachgebrauchs und aller mimisch-gestischen Begleithandlungen. Auf diese Weise kann einsichtig gemacht werden, daß das Moment der Selbstdarstellung, das in jedem performativen Satz durch das Personalpronomen der 1. Person Singular indiziert wird (vgl. oben S. 171), faktisch durch den Handlungscharakter der Sprache auch dort vorhanden ist, wo es eine verbale Anzeige der performativen

²⁸⁹Das heißt: durch Wortwahl und performativen Gestus.

Einstellung nicht gibt.²⁹⁰ Expressivität ist somit nicht allein auf die Artikulation innerer Erlebnisse eingeschränkt. Prinzipiell enthält jede sprachliche Äußerung einen Verweis auf das Sprechersubjekt – und sei es im Modus der Negation.

Wenn nun aber alle sprachlichen Äußerungen ein Moment der Selbstdarstellung aufweisen, so stellt sich die Frage, welcher Art diese Selbstdarstellung ist und welche Funktion sie hat – vor allem im Rahmen diskursiver Prozesse. Um diese Frage beantworten zu können, scheint es sinnvoll, zunächst einmal eine Charakterisierung des Kernbereichs von Expressivität, d. h. des emotionalen Ausdrucks vorzunehmen. Als Basis hierfür möchte ich im Folgenden William Lyons' ›*kausal-evaluative*‹ Emotionstheorie einführen, die in pointierter Weise emotionale Reaktionen als Urteile über die Welt im Lichte der individuellen Zielsetzungen und Interessen interpretiert.

3.4 Exkurs: William Lyons' ›*kausal-evaluative*‹ Theorie der Emotionen

William Lyons' schon 1980 vorgestellte Emotionstheorie bietet sich als Ausgangspunkt dieses Exkurses an, weil sie alle emotionstheoretischen Aspekte, die für die vorliegende Arbeit relevant sind, in prägnanter Weise zusammenführt. Besonders aufgrund ihrer Akzentuierung der kognitiven Aspekte des Emotionalen scheint sie zur Integration in die bisherige Argumentation geeignet. Natürlich erreicht sie nicht in allen Details die Subtilität der gegenwärtigen emotions- und kognitionstheoretischen Spezialdiskurse; so kann sie z. B. bezüglich der neuronalen Verknüpfung von emotionalen und kognitiven Prozessen nur Hypothesen formulieren (die allerdings durch die aktuellen neurophysiologischen Erkenntnisse weitgehend bestätigt werden). Durch entsprechende Querverweise wird daher in Einzelfällen zu zeigen sein, inwieweit Lyons' Emotionstheorie sich im Licht der zeitgenössischen Diskussion bewährt.

²⁹⁰Hierbei muß bedacht werden, daß zwar deren sprachliche Rekonstruktion prinzipiell möglich ist, daß aber durch den Rekonstruktionsakt der spezifische Charakter expressiver Performanz verlorenght.

3.4.1 Die Hermeneutik emotionaler Zustände

Lyons unterscheidet zwischen Gefühlen (*feelings*) und Emotionen (*emotions*). Unter Gefühlen versteht er die basalen eigenleiblichen Wahrnehmungen (das Zittern der Knie, ein flaeses Gefühl im Magen etc.).²⁹¹ Emotionen hingegen deutet er als komplexe, episodische Zustände (wie z. B. Liebe oder Angst), die sich durch Gefühle bemerkbar machen. Beide Phänomene können also strenggenommen nicht voneinander getrennt werden. Sie bezeichnen vielmehr zwei Aspekte pathischer Subjektivität. Diese stehen in einem wechselseitigen Beeinflussungsverhältnis und färben in je spezifischer Weise die innere Wahrnehmung. So sind eigenleibliche Erfahrungen nur selten emotional unbestimmt. Andererseits sind sie aber auch nicht *per se* konkreten Emotionen zugeordnet.

Lyons diagnostiziert eine charakteristische Ambivalenz der eigenleiblichen Wahrnehmung.²⁹² Eine adäquate Deutung setzt daher eine spezifische Interpretationsleistung des pathischen Subjektes voraus. Diese besteht darin, eine aktuelle Empfindungssituation mit paradigmatischen Fällen (*paradigm cases*)²⁹³ emotionaler Reaktionen zu kollationieren. Dieser Deutungsakt ist dem Subjekt in der Regel nicht bewußt: Emotionale Zustände werden von ihm normalerweise nicht als komplexe Gebilde wahrgenommen, sondern als einheitliche Phänomene. Die einzelnen Bestandteile, aus denen sie sich zusammensetzen, d. h. die physiologischen Veränderungen, die mit diesen verbundenen eigenleiblichen

²⁹¹Lyons spricht in diesem Zusammenhang von »außergewöhnlichen physiologischen Veränderungen« (*abnormal physiological changes*). Vgl. Lyons 1980, 53, 7. u. 8. Kapitel.

²⁹²Vgl. Lyons 1980, 123-129 u. 133 ff.

²⁹³Lyons (vgl. 1980, 56 f. u. 87 f.) übernimmt diesen Terminus von *Alston* (1967). *Malcolm* (1942, 116) hat diese Wendung wohl ursprünglich geprägt, um *G. E. Moores* Konzept der Wahrheitsgeltung alltagssprachlicher Ausdrücke zu pointieren (vgl. hierzu *White* 1969, 36-38). – *Ronald de Sousa* verwendet den Terminus in abgewandelter Form (*paradigm scenarios*), um einen Bezugspunkt für die intersubjektiv gültige Angemessenheit individueller emotionaler Reaktionen zu gewinnen: »The names of emotions do not refer to some simple experience; rather they get their meaning from their relation to a situation type, a kind of original drama that defines the roles, feelings and reactions characteristic of that emotion. Such original defining dramas I call *paradigm scenarios*. Emotional objectivity is then measured in terms of the relation between the target situation and the paradigm scenario in terms of which it is perceived.« (Sousa 1987, S. XVI, vgl. hierzu auch 181-184).

Wahrnehmungen und Gefühle, sowie die evaluierenden Urteile und das daraus abgeleitete Verhalten (mimisch und gestisch), werden vom emotionalen Subjekt als eine Einheit erlebt und verstanden. Wir registrieren nicht Herz-klopfen *und* Zähneklappern *und* ein flaes Gefühl im Magen – wir haben einfach *Angst*.

Das Verstehen emotionaler Reaktionen ist im Normalfall deswegen unproblematisch, weil es sich bei ihnen entweder um evolutionsgeschichtlich geformte, gattungsspezifische Konstanten handelt (wie den o. g. Fluchtimpuls) oder weil das Individuum im Sozialisationsprozeß gelernt hat, die verschiedenen Bestandteile so miteinander zu verbinden, daß ein kohärentes emotionales Erleben möglich wird. Das heißt, die Interpretation von Gefühlen findet gewöhnlich durch unmittelbare Einordnung in den situativen Gesamtzusammenhang statt. Das Subjekt bewegt sich je schon in einer emotional tingierten, d. h. stimmungsmäßig eingefärbten Welt und hat an der Aktualisierung von Situationsdeutungen und Interpretationen emotionaler Verhaltensmuster und Ausdrucksgestalten teil, *indem es selbst expressiv handelt*. Die Emotionalität des Alltags zehrt somit von den Selbstverständlichkeiten, die durch die soziokulturellen Tradierungen gedeckt werden.²⁹⁴ Diese garantieren, daß im Regelfall die auf prinzipiell ambivalenten somatisch-vegetativen Reaktionen beruhenden Gefühle als klar identifizierte emotionale Zustände erfahren werden.

Die Notwendigkeit, daß vom Subjekt eine bewußte hermeneutische Leistung erbracht werden muß, tritt nur in Situationen auf, die nicht ohne weiteres einem *paradigm case* zugeordnet werden können: Während uns in einer offensichtlichen objektiven Gefahrensituation der Schreck unmittelbar und buchstäblich in die Glieder fährt, können wir das, was wir in einer ungewohnten oder auch unübersichtlichen Situation empfinden, möglicherweise erst dann benennen, wenn wir die verschiedenen Aspekte der Situation und unserer Wahrnehmung von und in ihr gedanklich verarbeiten. Sei es im inneren Dialog oder im Gespräch mit anderen. Besteht im einen Fall (dem Erschrecken) kein Zweifel über die Art der emotionalen Reaktion, obwohl die Hintergründe nur

²⁹⁴Zum sozialen Charakter von Emotionen vgl. auch Averill 1980.

unthematisch präsent sind, so kann im anderen Fall nur durch deren ausdrückliche Thematisierung Klarheit über den genauen Empfindungsgehalt erlangt werden.

In einer solchen Situation zeigt sich exemplarisch, in welchem Maße intersubjektive Prozesse für unser emotionales Erleben und die Art und Weise, wie wir unsere Emotionen artikulieren verantwortlich sind: Nicht nur ist ein Großteil unserer emotionalen Reaktionen (wie z. B. Scham und Eifersucht) notwendigerweise vom Vorhandensein eines gesellschaftlichen Kontextes abhängig und wird im Sozialisierungsprozeß vermittelt. Auch die Formen, in denen diese emotionalen Zustände artikuliert und kommuniziert werden, haben den Charakter gesellschaftlicher Konventionen und werden im Gebrauch modifiziert und aktualisiert.

3.4.2 Der Urteilscharakter von Emotionen und ihr kognitiver Gehalt

Die Pointe von Lyons' Emotionstheorie besteht nun darin, daß er emotionalen Zuständen einen signifikanten kognitiven Gehalt zubilligt. Vereinfacht gesprochen begreift er Emotionen als Ausdruck einer evaluierenden Weltwahrnehmung, d. h. als die Interpretation einer gegebenen Situation *sub specie* der Überzeugungen, Wünsche und Bedürfnisse des emotionalen Subjektes. Lyons greift hier einen Gedanken der aristotelischen Emotionstheorie auf.²⁹⁵ Diese zeichnet sich dadurch aus, daß sie eine Doppelstruktur des Emotionalen

²⁹⁵Aristoteles diskutiert die Emotionen im zweiten Buch der *Rhetorik* mit Blick auf die Möglichkeiten eines Redners, durch die Manipulation der Publikumsempfindungen, das Urteil seiner Zuhörer zu beeinflussen (vgl. Aristoteles, *Rhetorik*, II. Buch, 1378a/b). Die Möglichkeit solcher Manipulation setzt, so Aristoteles, eine Einsicht in die Struktur von Emotionen voraus, und er gibt im Folgenden eine Beschreibung des Zornes ($\sigma\tau\alpha\lambda\eta$), die ihn als leiblich empfundenes Gefühl definiert, das durch eine individuelle Weltwahrnehmung hervorgerufen wird (hier: das beleidigende Verhalten eines anderen) und intentional gerichtet ist auf eine Handlung (hier: Rache) bzw. ein Verhalten, das auf die wahrgenommene Situation reagiert und diese gegebenenfalls verändern soll. Diese Definition enthält schon die wesentlichen Charakteristika emotionaler Zustände, auf die Lyons' Theorie sich bezieht: die Wahrnehmung eines Sachverhaltes, seine evaluierende Deutung (d. h. mit Bezug auf die Überzeugungen etc. des Subjektes), das damit verbundene leibliche Gefühl und die handlungsmotivierende Funktion dieser Emotion.

annimmt: Emotionen bzw. emotionale Zustände sollen nicht nur darauf Einfluß nehmen, wie Menschen urteilen, sondern ihrerseits selbst Ausdruck von Urteilen sein. Das bedeutet, daß die emotionale Bewertung eines Gegenstandes o. ä. in den meisten Fällen²⁹⁶ auf einer Beurteilung der *objektiven Eigenschaften* dieses Gegenstandes beruht.²⁹⁷ Weil diese Beurteilung einerseits vom intentionalen Objekt der Emotion beeinflußt wird, andererseits aber einen Bezug auf die persönlichen Präferenzen²⁹⁸ des pathischen Subjektes aufweist, spricht Lyons in diesem Zusammenhang vom ›*kausal-evaluativen*‹ Aspekt des Emotionalen.²⁹⁹ Als vorprädikative Werturteile stellen emotionale Zustände eine genuine Weise der Welterschließung dar.

Eine ähnliche Position formuliert *Martha Nussbaum* in ihrem Buch ›*Upheavals of thought*‹³⁰⁰. Wie Lyons bezieht sie sich auf Aristoteles, wenn sie emotionale Evaluationen als ›*eudämonistische Werturteile*‹ charakterisiert. Sie macht allerdings gegen Aristoteles' idealisierenden Eudämonismus eine geringere Kohärenz unserer faktischen Wertvorstellungen geltend. Außerdem weist sie darauf hin, daß emotionale Reaktionen in hohem Maße durch die individuellen Ziele, d. h. die Vorstellungen vom guten Leben beeinflußt werden. Das bedeutet, daß unsere Emotionen nicht nur unsere Weltwahrnehmung färben, sondern auch jene Konflikte widerspiegeln, die zwischen unseren Neigungen und unseren ethischen oder moralischen Orientierungen aufbrechen. Dieser letzte Punkt macht erneut deutlich, daß neben dem nicht unerheblichen Teil der evolutionär entstandenen emotionalen Reaktionsmuster (wie z. B. dem Fluchtimpuls) eine Vielzahl historisch kontingenter, sozial tradierter Faktoren darüber entscheiden,

²⁹⁶Lyons räumt ein, daß nicht *alle* Emotionen Bewertungen enthalten, geht aber davon aus, daß dies nicht seine Theorie im Ganzen widerlegt. Vgl. Lyons 1980, 4. Kapitel.

²⁹⁷Lyons geht davon aus, daß die Bewertung sich sowohl auf gattungsspezifische Aspekte beziehen kann, wie im Falle der Angst angesichts eines gefährlichen Tieres, als auch auf subjektive Kriterien, die sich z. B. aus dem individuellen Lebensentwurf herleiten lassen. Vgl. Lyons 1980, 78 ff.

²⁹⁸Neben den persönlichen Präferenzen des Individuums stellen auch allgemeingültige Normen einen wichtigen Bezugspunkt unserer emotionalen Reaktionen dar. Vgl. hierzu Gibbard 1990, 7. Kapitel.

²⁹⁹Vgl. Lyons 1980, 4. Kapitel, 5. Abschnitt.

³⁰⁰Vgl. Nussbaum 2001, 1. Kapitel, besonders Abschnitt V.

“wie wir (uns) fühlen”. Das bedeutet wiederum, daß unsere Emotionalität in nicht unerheblichem Maße durch kommunikative Prozesse geprägt ist, in denen wir einerseits die epistemischen und normativen Grundlagen unserer Existenz bestimmen und andererseits die konventionalisierten Muster unseres emotionalen Ausdrucks aktualisieren. Was bzw. wie wir empfinden, hängt also nicht zuletzt von unserem Weltwissen und unseren Wünschen und Überzeugungen ab. Sie bilden die Grundlage, auf der wir unsere Empfindungen, die emotionalen *qualia*, verstehen.

3.4.3 Die Angemessenheit emotionaler Reaktionen

Wenn die *qualia* der inneren Erfahrung, in denen ein emotionaler Zustand sich zeigt, als Ausdruck einer Evaluation von Dingen, Sachverhalten u. ä. interpretiert werden können, die einerseits auf wahrheitsfähige Tatsachendefinitionen und andererseits auf legitimierungsbedürftige Normen oder Wertvorstellungen und einen daraus abgeleiteten Lebensentwurf rekurriert, dann, so Lyons, können emotionale Zustände nach Maßstäben der Angemessenheit charakterisiert und kritisiert werden. Mit dieser Argumentation gibt er einen ersten Hinweis darauf, daß expressive Akte einen Geltungsanspruch erheben, der sich nicht auf die Frage nach der Wahrhaftigkeit des Sprechers reduzieren läßt.³⁰¹ Wenn daher Menschen in ihren Äußerungen als Autoren einer je spezifischen, evaluierenden Weltsicht in Erscheinung treten, so übernehmen sie damit eine Rechtfertigungslast, die nicht durch den Hinweis auf ihre Individualität befriedigt werden kann.

³⁰¹In diesem Zusammenhang muß beachtet werden, daß die Wahrhaftigkeit des Sprechers zwar in vielen Situationen eine außerordentliche Rolle spielen kann bzw. das einzige Kriterium ist, das für den Adressaten von Bedeutung ist. In diskursiven Prozessen verlagert sich jedoch der Akzent auf eine Metaebene: an die Stelle des Wahrhaftigkeitsanspruchs tritt ein vielschichtiger Anspruch auf Angemessenheit. Als besonders wichtig werden sich jene expressiven Strukturen erweisen, durch die sich ein Sprechakt als adäquater Beitrag zur einem Prozeß verständigungsorientiert Konfliktlösung anbietet.

Lyons Emotionstheorie hat sich durch die bisher dargestellten Charakteristika bereits als Grundlage eines kommunikativen Expressivitätskonzeptes qualifiziert. Sie stellt überzeugend dar, daß schon unsere privaten eigenleiblichen Erfahrungen und die durch sie induzierten emotionalen Zustände mit Tatsachenwissen gesättigt sind und in engem Bezug zu normativen Bestimmungen und individuellen Zielsetzungen stehen. Die emotionale Evaluierung von Sachverhalten, Situationen etc. hat aufgrund dieser kognitiven Einschlüsse Urteilscharakter. Weil aber die emotionalen Expressionen, in denen diese evaluativen Urteile artikuliert werden, neben den wichtigen, evolutionär geformten Anteilen auch sozial tradierte und intersubjektiv geformte Komponenten aufweisen, so weist die Äußerung emotionaler Zustände nicht nur eine kommunikative Funktion im Sinne der Informationsübermittlung auf, sondern dient darüber hinaus auch der Verständigung. Expressive Akte enthüllen daher nicht allein den Kernbereich individueller Erfahrung; vielmehr erschließen sie den expressiv interagierenden Subjekten eine geteilte und gemeinsam hergestellte Welt sinnhafter Strukturen.

3.4.4 Der hermeneutische Zirkel von emotionalem Erlebnis, Artikulation und Verstehen

Die Artikulation emotionaler Zustände ist aus dieser Perspektive nicht zuletzt deswegen ein irreduzibler Bestandteil von Emotionalität, weil sie als Medium zur Bildung des emotionalen Vermögens bzw. der emotionalen Subjektivität unverzichtbar ist³⁰²: Nur die kontinuierliche Teilnahme an intersubjektiven Prozessen expressiver Entäußerung sichert die nötige Anwendungs- und Interpretationskompetenz, die zum erfolgreichen expressiven Agieren in einem gegebenen soziokulturellen Kontext erforderlich ist.

Expressive Akte dienen sowohl der Darstellung bzw. Kommunikation emotionaler Zustände als auch der Vermittlung und Prägung von Konventionen

³⁰²Hierzu: Sousa 1987, Kapitel 6 u. 7.

emotionalen Ausdrucks und der Modi ihrer Anwendung³⁰³. Sie formen die Art und Weise, in der die Subjekte ihre Umwelt emotional wahrnehmen und erschließen. Weiterhin spielen sie eine wichtige Rolle in jenen Prozessen, in denen sich die Subjekte über die Angemessenheit emotionaler Zustände und der zu ihrer Artikulation verwendeten Ausdrucksgestalten verständigen; in ihrem Kern sind *kommunikative und hermeneutische* Momente unauflöslich miteinander verbunden.

Daher ist es nicht überzeugend, wenn die Konzeptionen von Goffman und Habermas das kommunikative Potential dramaturgischen Handelns auf ausschließlich intentionale Funktionen reduzieren. Vielmehr muß menschlicher Expressivität ein uneingeschränkt verständigungsorientierter Einsatz prinzipiell zugestanden werden: Es wäre kontraproduktiv, zu behaupten, daß Prozesse, die wesentlich auch der Selbstverständigung dienen, *per se* intentional auf die Beeinflussung ihres Adressaten gerichtet sind und daher strategischen Limitierungen unterliegen.³⁰⁴ Menschen, die ihre emotionalen Zustände artikulieren, beziehen sich zwar primär auf einen ihnen privilegiert zugängliches Erleben, doch dieses Erleben steht in Abhängigkeit von einem soziokulturellen Interpretationshorizont. Deshalb setzen das Verstehen und die Artikulation emotionaler Zustände durch das pathische Subjekt ein gewisses kulturelles Wissen voraus, und aus dem gleichen Grund können expressive Akte von den Adressaten nach Maßstäben der Angemessenheit kritisiert werden.

Weil die binnenperspektivische, emotional gefärbte Weltwahrnehmung auch erschließende und evaluierende Funktionen erfüllt, so erbringen expressive Akte eine Vermittlungsleistung zwischen deskriptiven und regulativen Prozessen. Eine Kritik an der emotionalen Angemessenheit eines expressiven Aktes berührt folglich nicht nur die vom pathischen Subjekt gestellten Ansprüche auf

³⁰³Vgl. hierzu das oben erwähnte Konzept der *paradigm scenarios* von R. de Sousa (Sousa 1987, S. 181-184).

³⁰⁴Daß faktisch dramaturgisches Handeln oftmals der strategischen Einflußnahme dient, ist kaum zu bestreiten. Entscheidend ist aber, daß hierdurch die Möglichkeit einer prinzipiell kommunikativen Expressivität nicht widerlegt wird.

Wahrhaftigkeit und Angemessenheit, sondern greift gleichermaßen durch diese Oberfläche des Expressiven hindurch auf die Wahrheits- und Richtigkeitsansprüche der Situationsdeutungen und Normen, auf die sich der jeweilige emotionale Zustand bezieht. Als Ausdruck eudämonistischer Werturteile erheben expressive Akte³⁰⁵ daher einen zweifachen Angemessenheitsanspruch: nämlich (1) in bezug auf die geäußerte Evaluation selbst und (2) mit Blick auf die Wahl der artikulatorischen Mittel.

3.4.5 Erste Motive einer Expressivität 2. Ordnung

Die bisherige Diskussion der Emotionstheorie von William Lyons hat gezeigt, daß das Sprechersubjekt in emotional expressiven Akten (d. h. in Sprechakten, die sich auf das innere Erleben beziehen und eine, durch Wortwahl und performative Charakteristika angezeigte, emotionale Färbung aufweisen) als kompetenter Autor und Interpret einer spezifisch erstpersonalen Weltsicht in Erscheinung tritt. Es wurde argumentiert, daß diese Rolle ein komplexes Gewebe von Ansprüchen bedingt, die durch emotional expressive Akte erhoben werden.

Zum einen erhebt ein emotional expressiver Sprecher den Anspruch, daß die eudämonistischen Werturteile, die in die von ihm artikulierte Weltsicht einfließen, angemessen sind. Das heißt, er erhebt den Anspruch, einen Gegenstand emotional richtig evaluieren zu können. Dieser Anspruch impliziert, daß der emotional expressive Akteur die notwendige Urteilskompetenz³⁰⁶ aufweist, daß er über ein ausreichendes Tatsachenwissen verfügt und daß die Normen bzw. Zielsetzungen, die den Maßstab der Bewertung bilden, rechtfertigungsfähig sind. Darüberhinaus erhebt der emotional expressive Sprecher den Anspruch, über ein hinreichendes Wissen bezüglich der Konventionen emotionalen Ausdrucks

³⁰⁵Im Sinne der oben vorgenommenen Beschränkung sind hierunter artikulierte Äußerungen binnenperspektivischer Wahrnehmung zu verstehen.

³⁰⁶Das heißt in diesem Zusammenhang: Der Akteur muß über ein entsprechend ausgebildetes emotionales Sensorium verfügen und er muß in der Lage sein, die *qualia* seines inneren Erlebens adäquat zu deuten.

zu verfügen, um die ihm privilegiert zugänglichen inneren Erlebnisse verständlich zu kommunizieren.

Auf der Grundlage dieser Einsichten soll nun im Folgenden untersucht werden, welche Rolle Expressivität (d. h. die Artikulation der individuellen, emotional tingierten Weltsicht des Sprechers und die ihr zugrundeliegenden eudämonistischen Werturteile) in metasprachlichen Diskursen spielt. Es wird also zu klären sein, ob aufgrund der Angemessenheitsansprüche, die mit der Artikulation einer Welterperspektive verbunden sind, Formen oder Strukturmomente sprachlicher Perspektivität überhaupt benannt werden können, die, mit Blick auf die Bedingungen der Möglichkeit kommunikativ-rationaler Konfliktlösung, eine besondere Prägnanz entfalten können. Hierbei geht es auch um die Frage, inwieweit affektive Bindungsmomente für den Vollzug metasprachlicher diskursiver Prozesse von Bedeutung sind, d. h. welche Rolle sie in bezug auf die Kritik und die Begründung von Geltungsansprüchen spielen.

Um diese Probleme angemessen erörtern zu können muß jedoch zunächst eine Schwachstelle von Lyons' Konzeption dargestellt werden. Ein Lösungsvorschlag, der auf Habermas' Diskurstheorie rekurriert, soll eine Rekonstruktion der Erschließungsfunktion emotionaler Expressivität ermöglichen, die als tragfähige Basis für die obengenannten Fragestellungen in Anspruch genommen werden kann.

3.4.6 Die schwache kriteriologische Basis der Urteilsfunktion emotionaler Zustände im Konzept von Lyons

Lyons stellt sehr überzeugend dar, daß die evaluierenden Urteile, die emotionalen Zuständen zugrunde liegen, durchaus in einem starken Sinn als Urteile zu verstehen sind, weil sie sowohl auf das wahrheitsfähige Weltwissen als auch auf die legitimierungsbedürftigen normativen Setzungen der Akteure rekurrieren. So insistiert er zu recht darauf, daß Emotionen einerseits aufgrund der

Sachbezogenheit der ihnen zugrundeliegenden Evaluationen, andererseits weil die diesen wiederum zugrundeliegenden Überzeugungen etc. Wahrheitskriterien genügen müssen, subjektübergreifende Adäquatheitsansprüche stellen können.³⁰⁷

Allerdings legt Lyons in bezug auf die Überzeugungen, auf denen die genannten evaluierenden Urteile beruhen, nur ein schwaches Wahrheitskriterium zugrunde. Jenes nämlich der *faktischen Anerkennung in einer sozialen Gruppe*. Er fragt nicht danach, unter welchen Bedingungen eine solche Anerkennung als gerechtfertigt gelten kann und gibt damit die Möglichkeit preis, den kognitiven Aspekt von Emotionalität so zu entwickeln, daß die spezifische Sinnstiftungs- bzw. Motivationskomponente emotionaler Zustände als Horizont (kognitiver) menschlicher Urteile sichtbar wird. Dies ist besonders in bezug auf die wertungsbezogenen Überzeugungen problematisch, insofern diese ja prinzipiell von legitimierungsbedürftigen Normen abhängig sind.

Entscheidend ist allerdings, daß schon mit Lyons' normativ anspruchsloser Konzeption der sozialen Definition von Überzeugungen und Normen, die prinzipielle Qualifizierbarkeit emotionaler Zustände *sub specie* des jeweiligen soziokulturellen Kontextes dargestellt werden kann. Da Lyons' Emotionstheorie ohne weiteres mit einer Konsenstheorie der Wahrheit und einer Diskurstheorie bzw. -ethik kompatibel ist, können die Bezugspunkte der expressiv geäußerten eudämonistischen Werturteile auf eine anspruchsvollere Legitimationsgrundlage gestellt werden. Die von Lyons postulierte Sach- und Normbezogenheit emotionaler Urteile gewinnt hierdurch eine neuen Qualität: Emotionale Zustände können unter diesen Prämissen als Produkte von und Bindeglieder zwischen jenen gesellschaftlichen Praktiken interpretiert werden, in denen sich Wissen und Normen auf jeweils unterschiedliche Weise reproduzieren. Die emotionalen *qualia* können sodann als der unmittelbar greifbare Ausdruck der Vermittlung dieser Praktiken im Horizont der Lebenswelt gelten – und zwar aus der Perspektive der ersten Person Singular. Sie fungieren als

³⁰⁷ Es ist freilich zu beachten, daß Emotionen in ganz unterschiedlicher Weise auf Überzeugungen und Wertvorstellungen bezogen sein können, so daß die mit ihnen verbundenen Wahrheits- und Angemessenheitsansprüche variieren. Vgl. Lyons 1980, 4. Kapitel.

Indikatoren der emotionalen Betroffenheit des pathischen Subjektes und verweisen auf die vorprädikative Erschlossenheit von Welt, in ihrer Bedeutsamkeit (genauer: Zu- bzw. Abträglichkeit) für die Realisierung individueller Zwecke. In dieser welt- und selbsterschließenden Funktion verbinden sich physiologische und kognitive Momente und generieren primäre Handlungs- und Entscheidungsmotivationen. Damit ist die systematische Grundlage entfaltet, auf der ein Konzept der Expressivität zweiter Ordnung entwickelt werden kann. Mit seiner Hilfe soll gezeigt werden, daß und auf welche Weise expressive Akte für das Gelingen diskursiver Prozesse verantwortlich sind. Hierbei stehen zwei Aspekte im Mittelpunkt des Interesses: (1) die Herstellung eines emotional tangiblen Gewebes, das die Teilnehmer an die diskursive Praxis als solche bindet und (2) die intersubjektive Prägung einer Sprecherperspektive, die kommunikative Verständigungsprozesse ermöglicht, die den anspruchsvollen Kriterien von Habermas' Diskurstheorie genügen.

3.5 Das entwickelte Konzept der Expressivität 2. Ordnung

Weil die emotionalen *qualia* über die genannten Primärfunktionen hinaus als Basis weiterer evaluierender Urteile fungieren kann nur in dem Maße, in dem die gesellschaftlichen Praktiken der Reproduktion von Wissen und Normen den Standards kommunikativer Rationalität genügen, davon ausgegangen werden, daß die emotionalen Reaktionen der beteiligten Subjekte diesen ihre Welt in einer Weise erschließen, die sie dazu motiviert, solche Prozesse mit kommunikativen Mitteln fortzusetzen. Das heißt: auf der vorprädikativen Ebene gefühlter Emotionen geht der kognitive Gehalt der empfundenen *qualia* nur als strukturbildendes Moment in die rationalen Vollzüge ein. Diese werden in der Weise weitergeführt, die aufgrund der emotionalen Erschlossenheit als adäquat (und das heißt: rational) empfunden wird.

Ego wird nur dann offen argumentieren (d. h. er wird nur dann versuchen, sein Handeln auf kommunikative Weise zu koordinieren), wenn er davon überzeugt

ist, daß *alter* einen Kommunikationsversuch als solchen erkennt und in entsprechender Weise darauf eingeht, nämlich indem er ebenfalls kommunikativ handelt. Diesem Postulat liegt die Überzeugung zugrunde, daß Emotionen nicht nur die Welt ganz allgemein im Lichte persönlicher Präferenzen erschließen, sondern darüberhinaus auch im Speziellen die soziale Welt, mit Blick darauf, wie sie spezifisch menschliche Potentiale (wie z. B. individuelle Selbstbestimmung und Verantwortlichkeit) fördert oder behindert.

Zu behaupten, daß das Erkennen der kommunikativen Situation eine emotionale Grundlage hat, setzt also voraus, daß ein wesentlicher Teil der emotionalen Erschließungsleistung darin besteht, die Mitwelt hinsichtlich ihrer kommunikativen Struktur und d. h. in Bezug auf den gegebenen Rationalitätsmodus (strategisch oder kommunikativ) zu evaluieren. Weiterhin impliziert dieser Ansatz, daß es eine allgemein gültige, normative Vorstellung gelingender Kommunikation gibt, die aus dem Verständigungstelos der Sprache abgeleitet werden kann. Dies einmal zugestanden, könnte festgehalten werden, daß die Entscheidung bezüglich der Art und Weise, wie wir mit unseren Mitmenschen interagieren, zunächst in aller Regel emotional-stimmungsmäßig getroffen wird – und daß die Grundlage hierfür die zweistufige Erschließungs- und Evaluationsfunktion von Emotionen ist: mit Blick auf den individuellen Lebensentwurf und auf das Rationalitätspotential der Handlungssituation. Während auf der ersten Ebene also ganz allgemein Dinge und Sachverhalte im Lichte des individuellen Lebensentwurfs evaluiert werden, wird auf der zweiten Ebene der emotionale “Blick” auf die soziale Situation fokussiert und diese anhand des von uns unterstellten durchschnittlichen Selbstverständnisses der gesellschaftlichen Akteure bewertet. Die jeweilige historische Gestalt dieses Selbstverständnisses gibt das Spektrum dessen vor, was als akzeptabler Modus der Handlungskoordination und Problemlösung gelten darf.

Die emotionale Seite unserer Erfahrung gibt uns also zum einen unmittelbare Hinweise auf die Bedeutung, die die Dinge unserer Um- und Mitwelt für uns (als Individuen wie auch als Gattungswesen) haben und zum anderen Motivationen

für Handlungen, die aus dieser vorprädikativen Bedeutungswahrnehmung abgeleitet sind. Wie aber kommen diese Motivationen zustande? Wo setzen sie an? Muß man davon ausgehen, daß Emotionen unser kognitiv-rationales Vermögen einschränken oder ergänzen sie es?

Nach allem, was bezüglich des kausal-evaluativen Charakters von Emotionen gesagt wurde, scheint eher letzteres der Fall zu sein. Zwar nimmt Lyons durchaus wahr, daß affektive Impulse in einer Weise handlungsmotivierend wirken können, die kognitive Prozesse gewissermaßen "abgewürgt", so daß diese, gemessen an dem instrumentell intendierten Handlungsziel, suboptimale Ergebnisse zeitigen im Vergleich zu einer Handlungsorientierung mittels kognitiver Überlegungen.³⁰⁸ Gleichwohl legen seine Ausführungen die Vermutung nahe, daß er emotionale Handlungsimpulse als ebenso legitime wie qualitativ eigen-sinnige Erweiterung des uns zur Verfügung stehenden Instrumentariums zur Entscheidungsfindung versteht. Die Analyse der kausal-evaluativen Aspekte des Emotionalen zeigt, daß die gefühlsmäßige Einschätzung einer Situation und eine daraus abgeleitete Handlungsmotivation nicht minder sachhaltig ist als ihr kognitiv-rationales Pendant, und daß die mit beiden Strategien verbundenen Bezüge und Geltungsansprüche eine vergleichbare Komplexität aufweisen. Trotz grundlegender Unterschiede können kognitive und emotionale Prozesse, sofern sie auf vergleichbarem reflexivem Niveau stattfinden, gleichermaßen rationale Dignität für sich in Anspruch nehmen.³⁰⁹ Mit Blick auf die jüngsten

³⁰⁸So z. B., wenn ein Mensch aus Angst vor dem Feuer panisch ins raucherfüllte Treppenhaus flüchtet, wo er erstickt, obwohl angesichts der Sachlage eine Rettung durchs Fenster die einzig erfolgversprechende Option wäre. – Andererseits, auch darauf weist Lyons hin, kann gerade Angst jene Kräfte in uns mobilisieren, daß wir in die Lage versetzt werden, eine Leistung zu vollbringen, die uns eine Aufgabe bewältigen läßt, die wir auf Basis vernünftiger Erwägungen niemals wagen würden und an der wir ohne diesen emotionalen *push* auch zweifellos scheitern müßten.

³⁰⁹Differenzen zwischen beiden Modi der Handlungskoordination müßten daher vor allem hinsichtlich ihrer Ressourcenökonomie und Performanz in Abhängigkeit von den relevanten situationsbezogenen Parametern angenommen werden. So ist es offensichtlich sinnvoller, in einer überschaubaren, offensichtlichen Gefahrensituation aus Angst zu rennen, als Überlegungen bezüglich des Gefahrenpotentials der Situation anzustellen, um dann nach einer optimalen Abwehrstrategie zu suchen. Vgl. Lyons 1980, 190 ff. Hier erörtert Lyons, wie unterschiedliche Konstellationen von Motivstärke, Aufgabenkomplexität, physiologischer Erregung etc. die Performanzkoeffizienten emotionaler und kognitiver Strategien beeinflussen.

Erkenntnisse im Bereich der Hirnforschung wäre es daher wohl sinnvoll, Kognitionen und Emotionen als gleichwertige Aspekte menschlicher Rationalität zu verstehen. Um diese Auffassung argumentativ zu stützen, soll im Folgenden der Versuch unternommen werden, die unauflösliche Verflechtung von emotionalen und kognitiven Aspekten in den menschlichen Erkenntnis- und Entscheidungsprozessen, die in neuerer Zeit vor allem durch die Ergebnisse von Neuropsychologie bzw. -psychologie³¹⁰ und Kognitionsforschung³¹¹ nachgewiesen wurde, aus den Grundlagen der kausal-evaluativen Emotionstheorie zu entwickeln und im Rahmen der Diskurstheorie darzustellen.

³¹⁰Vgl. z. B. Damasio 1994, besonders Kap. 8: Die Kernthese Damasio besteht darin, daß die sogenannte ›reine Vernunft‹ kein geeignetes Werkzeug darstellt, unter realen Lebensbedingungen erfolgreich zu agieren. Durch Experimente mit Patienten mit einschlägigen pathologischen Befunden (Läsionen des (prä-)frontalen Cortex bzw. der ventromedialen Region) weist er die Interdependenz von Kognitionen und Emotionen auf organischer Ebene nach und belegt so, daß die vollkommen emotionslose, rein kognitive Problemlösung zum Scheitern verurteilt ist, weil sie sich in Detailproblemen verliert. (vgl. Damasio 1994, 235 f.) Rein kognitiven Entscheidungsprozessen fehlen, so Damasio, die ›*somatischen Marker*‹, durch die die Zahl der insgesamt verfügbaren Handlungsoptionen auf ein so überschaubares Maß reduziert wird, daß mit kognitiven Mitteln eine Entscheidung herbeigeführt werden kann: »[...] somatische Marker sind ein Sonderfall der Empfindungen, die aus sekundären Gefühlen entstehen. Von diesen Gefühlen und Empfindungen ist durch Lernen eine Verbindung zur Vorhersage künftiger Ergebnisse bestimmter Szenarien hergestellt worden. Wenn sich ein negativer somatischer Marker in Juxtaposition zu einem bestimmten künftigen Ereignis befindet, wirkt diese Zusammenstellung wie eine Alarmglocke. Befindet sich dagegen ein positiver somatischer Marker in Juxtaposition, wird er zu einem Startsignal. [...] Somatische Marker nehmen uns das Denken nicht ab. Sie helfen uns beim Denken, indem sie einige (gefährliche oder günstige) Wahlmöglichkeiten ins rechte Licht rücken und sie rasch aus allen weiteren Überlegungen ausklammern.« (a. a. O., 238 f.) Damasio charakterisiert die somatischen Marker als erworbene bzw. erlernte Verknüpfungen zwischen aktuell wahrgenommenen oder gedanklich vergegenwärtigten Szenarien und entsprechenden Empfindungen, die durch deren Auswirkungen auf das Subjekt hervorgerufen werden. Auf entsprechende Wahrnehmungen oder Vorstellungen hin, die im Gehirn schon als Repräsentationen vorhanden sind, können entweder entsprechende somatische Zustände (oder – ohne Umweg über die konkrete körperliche Empfindung – äquivalente Symbole) hervorgerufen werden, deren Wahrnehmung dann die weitere kognitive Verarbeitung der Situation etc. bewußt oder unbewußt beeinflusst, und zwar indem sie die Aufmerksamkeit auf bestimmte Inhalte verstärkt (vgl. a. a. O., 271).

³¹¹Vgl. hierzu die ›*affect priming*‹ bzw. ›*affect as information*‹ Modelle, wie sie z. B. von Bower und Forgas vorgestellt werden (in: Bower, Forgas 2000).

3.5.1 Wechselwirkungen zwischen Kognitionen und Emotionen – Emotionale Aspekte kognitiver Prozesse

Die zentrale Frage, die es nun zu beantworten gilt, besteht folglich darin, ob die von den Neuro- und Kognitionswissenschaften nachgewiesene Verquickung von Emotionen und Kognitionen auf neuronaler Ebene in einer Weise interpretiert werden kann, die mit wichtigen philosophischen Grundeinsichten bezüglich des menschlichen Denkens, der Fähigkeit zu urteilen und zu erkennen kompatibel ist. Im Rahmen der vorliegenden Arbeit stellt sich diese Frage natürlich vor allem mit Blick darauf, wie dieser primäre Zusammenhang von Denken und Fühlen im Rahmen einer stark kognitivistischen Theorie – der Habermaschen Diskurstheorie bzw. -ethik nämlich – dargestellt werden kann, ohne deren steilsten Anspruch, nämlich den Nachweis der Möglichkeit universaler, interkultureller Verständigung und Konfliktlösung, preisgeben zu müssen. Das Emotionale muß also auf eine solche Weise integriert werden, daß es mit den basalen Charakteristika von Rationalität, die für unser Selbstverständnis als Vernunftwesen unverzichtbar sind, nicht kollidiert.

So wäre es z. B. kaum akzeptabel zu behaupten, daß Emotionen die Gültigkeit logischer Deduktionen beeinflussen können. Andererseits aber kann nicht geleugnet werden, daß das induktive Schließen, das unsere Alltagspraxis zweifellos dominiert, auf emotionale Marker oder Indikatoren geradezu angewiesen ist, so z. B. hinsichtlich der Entscheidung darüber, ob ein *sample* als repräsentativ anerkannt wird oder nicht.³¹²

Es ist allerdings anzunehmen, daß Emotionen schon auf einer wesentlich basaleren Ebene unserer Rationalität mit kognitiven Prozessen verwoben sind. Der entscheidende Aspekt einer kausal-evaluativen Emotionstheorie scheint in diesem Zusammenhang darin zu bestehen, daß in ihrer Expressivität als Artikulationsprozeß der spezifisch lebensweltlich-pragmatisch orientierten Beurteilung

³¹²Auf diese Aspekte des Emotionalen weist auch *Luc Ciompi* in seinem Entwurf einer fraktalen Affektlogik hin. (Vgl. Ciompi 1997, 3. Kapitel). Hier beschreibt der Autor den Einfluß von Emotionen auf das Denken als ›organisatorisch-integratorische Operatorwirkung‹.

von Sachverhalten figuriert – und damit als grundlegendes Motiv der Genese und Fixierung *semantischer Gehalte* interpretiert werden kann.³¹³ Das Verständigungstelos sprachlicher Kommunikation ist unter diesen Prämissen realistischerweise nicht nur auf deren objektiv-sachlichen Gehalt gerichtet, sondern bezieht auch den lebensweltlich-evaluativen Horizont mit ein. Hierdurch wird die Intentionalität der Kommunikationsteilnehmer als gleichursprüngliches Moment der Entstehung sprachlicher Bedeutung neben den durch die Verständigungsfunktion institutionalisierten Modi und Geltungsstrukturen anerkannt.³¹⁴

Da die im Angemessenheitspostulat von Emotionen implizit mitgestellten Geltungsansprüche von Wahrheit und Richtigkeit (der zugrundeliegenden

³¹³Dadurch, daß diese Theorie semantische Gehalte als relevante Bestandteile des Denkens anerkennt, verläßt sie den Boden jener im engen Sinne kognitivistischen Rationalitätskonzepte, die aus der rein syntaktischen Tätigkeit des menschlichen Gehirns die Notwendigkeit ableiten, sämtliche Entscheidungsprozesse und andere Bewußtseinsleistungen ohne Rekurs auf den semantischen Gehalt von mentalen Repräsentationen zu beschreiben. Vgl. z. B. Churchland 1983: Die Autoren versuchen, die kontraintuitive Negation der semantischen Dimension (wie sie z. T. in der *computational psychology* postuliert wird) dadurch zu vermeiden, daß sie zwischen dem *translational content* (i. e. die Bedeutung, die einer Sache in einem spezifischen Repräsentationssystem zugeschrieben wird: »Der Sturmgott heult.«) und dem *calibrational content* (i. e. die unmittelbare mentale Repräsentation einer sinnlichen Wahrnehmung: »Der Wind erzeugt atmosphärische Resonanzen.«) unterscheiden. Wie wenig diese Unterscheidung trägt, zeigt sich schon daran, daß eine Versprachlichung notwendig aus der Sphäre neuraler Repräsentationen, d. h. Hirnaktivität herausführt: Der *calibrational content* kann nur nachträglich aus dem *translational content* rekonstruiert werden, und zwar nach Kriterien, die ihrerseits in ebensolchen Verständigungsprozessen gewonnen werden müssen, wie sie auch zur Gewinnung des *translational content* durchgeführt werden.

³¹⁴Eine Gegenposition hierzu z. B. in Apel 1990. Zwar gesteht Apel grundsätzlich eine wechselseitige Abhängigkeit von Bewußtseins- und Sprachapriori ein (vgl. a. a. O., 27 ff.). Doch sieht er nur einen Fall, in dem die propositionale Bedeutung einer Behauptung vom intentionalen Bewußtseinsinhalt abhängig sein kann: nämlich die perzeptive Identifikation eines gegebenen Phänomens. Wann immer jedoch Bedeutungen intersubjektive Gültigkeit sollen behaupten können, bestehe eine Abhängigkeit der Bewußtseinsintentionalität vom Sprachapriori. Problematisch ist diese Position deswegen, weil sie die vorprädikative Erschließungsleistung des ›besorgenden Umgangs‹ (Heidegger) negiert bzw. zumindest in genetischer Abhängigkeit von sprachlicher Kommunikation sieht. Wenn hiergegen argumentiert wird, so soll doch weder die besondere Rolle der Sprache bestritten werden, noch ihre Erkenntnis- und Kommunikationspotentiale gegenüber vorsprachlichen Weisen der Verständigung nivelliert werden. Es ist lediglich darauf hinzuweisen, daß Sprache nur *ein* (wenn auch der wichtigste) Ausdruck der für menschliche Existenz grundlegenden hermeneutischen Doppelstruktur aus Intentionalität und Kommunikativität ist, und daß es notwendig ist anzuerkennen, daß es andere Modi der "Erkenntnis" und der Verständigung gibt, die von Sprache zwar prinzipiell unterschieden sind, die mit gleichem Recht als Realisierungen der genannten hermeneutischen Doppelstruktur Geltung beanspruchen können.

Weltdeutungen und Normen nämlich) in expressiven Akten vor dem Hintergrund der je individuellen Lebensentwürfe formuliert werden, können diese (die Lebensentwürfe) als zusätzliches Koordinatensystem für die interpersonalen hermeneutischen Erschließungsleistungen herangezogen werden, in denen die interpersonelle Gültigkeit sprachlicher Ausdrücke reproduziert und dadurch die kommunikative Funktion der Sprache gesichert wird. Mit Bezug auf William Lyons' Emotionstheorie kann also ein Modell der Genese sprachlicher Bedeutung formuliert werden, das vom Primat des faktischen alltäglichen Sprachgebrauch ausgehend alle Weltbezüge gleichermaßen berücksichtigen kann. Es steht in deutlichem Gegensatz zu streng kognitivistischen Theorien, die die semantischen Gehalte sprachlicher Ausdrücke auf formal-syntaktische Aspekte reduzieren wollen. Ein extremes Beispiel für eine solche Position stellt das Konzept des *translational mapping* von Churchland und Smith-Churchland dar.

Die Autoren prägen diesen Terminus, um die Struktur der interpersonelle Gültigkeit sprachlicher Ausdrücke zu beschreiben: »Thus when I ascribe to Trudeau the belief that dopamine is a neurotransmitter, I am saying that Trudeau stands in the belief-relation to a representation that plays the same inferential/causal/functional role in his representational system that “Dopamin is a neurotransmitter” (or its internal analogue) plays in *my* representational system. [...] A translational mapping has been postulated between Trudeau and me. Notice, that the relation is not between Trudeau's representation and some part of *the world*, but between Trudeau's representational system and *my representational system*.«³¹⁵ Hierbei bleibt allerdings unklar, welche Repräsentationssysteme und wie miteinander korreliert werden sollen, da Churchland und Smith-Churchland davon ausgehen, daß keines der repräsentationalen bzw. kalkulatorischen Subsysteme des Gehirns, in denen die Sinneswahrnehmungen verarbeitet werden, notwendigerweise die Struktur sprachlicher Verständigung abbildet.³¹⁶ Im Gegenteil negieren die Autoren die Bedeutung sprachlicher

³¹⁵Churchland 1983, 10.

³¹⁶Vgl. Churchland 1983, 16: »The Bulk of cognition may take place in other subsystems, and follow principles inapplicable in the linguistic domain.«

Kommunikation für die kognitive Tätigkeit des Menschen und reduzieren sie auf hauptsächlich soziale Funktionen.

Sprache wandelt sich in einem solchen Modell vom genuinen Werkzeug des Weltverstehens durch intersubjektive Verständigung zu einem Folgephänomen sinnesinduzierter Neuronenfeuerung. Unter diesen Umständen bleibt dann aber auch unverständlich, *wer* das *translational mapping* vornimmt. Sinnvoll erscheint es daher, den Terminus gegen das Konzept der Autoren zu wenden und auf dem Primat der Sprache für das menschliche Denken und Erkennen zu insistieren. Ein *translational mapping* bestünde unter solchen Voraussetzungen darin, mit kommunikativen Mitteln konsensfähige Situationsdeutungen auszuhandeln. Aus der Perspektive lebensweltlicher Kommunikation kann diese Wortprägung somit eine spezifische Bedeutung gewinnen, wenn sie als Hinweis auf die Korrelationsleistung verstanden wird, die zwischen den wahrnehmungsrelevanten Bezugssystemen sprachlicher Ausdrucksgestalten, die für die Teilnehmer jeweils von Bedeutung sind, zu erbringen ist.

Ein entsprechendes Konzept von Expressivität, das die semantischen Gehalte kommunikativer Akte primär als Produkt der kommunikativen Strukturen der *Sprachgemeinschaft* interpretiert (dies auch eine Gegenposition zu Modellen, die sie in Abhängigkeit von der Struktur sprachlicher Verständigung überhaupt sehen), kann in Anknüpfung an Lyons' Emotionstheorie formuliert werden. Das heißt, es wird hier davon ausgegangen, daß sie in der kommunikativen Praxis einer sozialen Gemeinschaft geformt werden, und zwar durch die Vermittlung des Weltwissen einerseits mit den geltenden Normen dieser Gemeinschaft und mit der erstpersonalen Erfahrung lebensweltlicher Bedeutsamkeit³¹⁷ andererseits. Sie (die semantischen Gehalte kommunikativer Akte) können dann "objektiv" nur in dem Maße sein, in dem es den

³¹⁷Diese zeigt sich ursprünglich in der vorprädikativen, emotional-stimmungsmäßigen Erschlossenheit der Pragmatik der Lebenswelt und auf diese Weise ist sie auch in der alltäglichen Praxis zielführend. Entscheidend ist hierbei wiederum, daß Erkennen und Verständigung in eigensinniger Weise schon auf der Ebene der Alltagspraxis stattfinden. Der Schritt zu den artikulieren und faßlicheren Formen sprachlicher Kommunikation, wie sie gerade der Diskurs darstellt, bedeutet daher notwendig eine Distanzierung von der Alltagspraxis.

Kommunikationsteilnehmern gelingt, ihre individuellen Sprecherperspektiven zu entschränken und dadurch die Bedeutung des Gesagten aus der Perspektive aller denkbaren bzw. faktisch betroffenen Teilnehmer zu verstehen.³¹⁸ Sie sind nur solange “be-deutend”, wie diese Entschränkung gelingt, ohne Perspektivität als irreduzibles Charakteristikum menschlicher Erfahrung schlechthin aufzugeben.

3.6 Habermas’ Modell der universal entschränkten Teilnehmerperspektive – Probleme des Diskursmodells

Habermas entwickelt ein solches Modell der Perspektivenentschränkung in bezug auf den moralischen Standpunkt.³¹⁹ Allerdings darf hierbei nicht übersehen werden, daß er in diesem Kontext von Perspektivenentschränkung gerade *unter Ausschluß* der hier diskutierten expressiven Aspekte spricht: Zwar weist Habermas auf die eminente Bedeutung kommunikativer Situationsdeutungen hin, doch er geht davon aus, daß auf der Ebene metasprachlicher Diskurse die lebensweltliche Bedeutsamkeit der strittigen Punkte verblaßt. An ihre Stelle tritt die formale Bedeutung des Gesagten. Das ist jene “Bedeutung”, die durch die Geltungsansprüche artikuliert wird. Da diese Fragen folgerichtig nur bezüglich Wahrheit und Richtigkeit (in postkonventionellen Diskursen: ideale Sollgeltung von Normen) erörtert werden, führt der starke Kognitivismus, der diesen Ansatz kennzeichnet, dazu, daß die semantischen Gehalte von Sprechakten an deren grammatische Struktur assimiliert werden (Vgl. hierzu oben S. 162, Fußnote) und dadurch ihre “Welthaltigkeit” verloren geht.³²⁰

³¹⁸Dies gilt nicht zuletzt auch für Performativa, d. h. für jene sprachlichen Bestandteile, die die Modalisierung von Sätzen bewirken. Um verstehen zu können, was es heißt zu befehlen bzw. einem Befehl zu gehorchen, genügt es nicht, sich über die abstrakten Autoritäts- und Machtverhältnisse zwischen Sprecher und Hörer zu informieren. Erst die Einsicht in die historisch-lebensweltliche Tiefendimension dieser Verhältnisse erschließt ein adäquates Verständnis hiervon.

³¹⁹Vgl. Habermas 1991/6, 152 f.

³²⁰In Habermas 1983/3 relativiert Habermas diese Haltung: »Soweit Argumente aufgrund logischer Folgebeziehungen zwingend sind, fördern sie nichts substantiell Neues zutage; und soweit sie substantiellen Gehalt haben, stützen sie sich auf Erfahrungen und Bedürfnisse, die im Lichte wechselnder Theorien mit Hilfe wechselnder Beschreibungssysteme verschieden interpre-

Dieser Effekt wirkt sich auf der Ebene des alltäglichen Ausdrucksverstehens ebenso aus, wie hinsichtlich der diskursiven Erörterung von Geltungsansprüchen: Weil Habermas' *Theorie des kommunikativen Handelns* die welterschließende Bedeutung der expressiven Sprachbestandteile marginalisiert, fällt dieser gesamte Bereich des Kommunizierbaren schon aus ihrer Darstellung der alltags-sprachlichen Kommunikation heraus und wird daher auch aus dem Kreis diskursiv ausweisbarer Geltung ausgeschlossen. Dadurch wird aber jenes Medium, das die zwanglos-konsensuelle Beilegung von Konflikten ermöglichen soll – der Diskurs – eines wichtigen Aspektes sprachlichen Weltbezuges beraubt.

Habermas bringt dies am sinnfälligsten vielleicht in seinem Aufsatz über Wahrheitstheorien aus dem Jahr 1972 zum Ausdruck: »In Handlungszusammenhängen informieren Behauptungen über Gegenstände der Erfahrung, in Diskursen stehen Aussagen über Tatsachen zur Diskussion. Wahrheitsfragen stellen sich daher im Hinblick nicht sowohl auf die innerweltlichen Korrelate handlungsbezogener Kognition, als vielmehr auf Tatsachen, die *erfahrungsfreien* [Hervorhebung TS] und handlungsentlasteten Diskursen zugeordnet sind. Darüber, ob Sachverhalte der Fall sind oder nicht der Fall sind, entscheidet nicht die Evidenz von Erfahrungen, sondern der Gang von Argumentationen. Die Idee der Wahrheit läßt sich nur mit Bezugnahme auf die diskursive Einlösung von Geltungsansprüchen entfalten.«³²¹ Es geht in Diskursen folglich nicht darum, ob eine Aussage der empirischen Realität der Außenwelt korrespondiert, sondern darum, wie sie argumentativ begründet werden kann.³²² Die Wahrheit

tiert werden können und die daher keine *ultimative* Grundlage bieten.« Um diese Unsicherheit zu beseitigen, d. h. um die Kluft zwischen individueller, kontingenter Erfahrung und den universalen Ansprüchen von assertorischen Sätzen und Normen zu schließen, bedarf es daher eines »Brückenprinzips«, das das "kreative" Moment der singulären Erfahrung "diskursfähig" macht. Habermas sieht also genau, daß Argumentationen nur dann im eigentlichen Sinne etwas klären können, wenn sie den Horizont des rein Deduktiven verlassen und er ist bemüht, dieser Tatsache dadurch Rechnung zu tragen, daß er über das genannte Brückenprinzip (im Falle praktischer Diskurse ist es der Universalisierungsgrundsatz) dem substantiellen Gehalt von Argumenten mit gewissen Einschränkungen Geltung verschafft.

³²¹Habermas 1984/02, 135 f.

³²²Hierbei ist zu beachten, daß Habermas sich durchaus darüber im Klaren ist, welche Probleme diese Konzeption birgt und daß das Diskurskonzept seine Stärke eher in bezug auf praktische Fragen ausspielen kann, als in theoretischen Problemstellungen. Denn: »Moralische Probleme

einer Aussage scheint somit zunächst unabhängig zu sein von ihrer empirischen Sättigung.³²³ Wahrheit im Sinne der Habermasschen Diskurstheorie bedeutet vielmehr, daß ein Satz strukturell einwandfrei begründet werden kann und daher sein Sprecher *legitimiert* ist, ihn zu äußern. Damit wird allerdings die

erschließen sich [...] einer formalpragmatischen Untersuchung kommunikativen Handelns, bei dem sich die Akteure an Geltungsansprüchen orientieren. [Daher kann] die philosophische Ethik, anders als beispielsweise die Erkenntnistheorie, ohne weiteres die Gestalt einer speziellen Argumentationstheorie annehmen.« (Habermas 1983/3, 54)

³²³Es ist allerdings offensichtlich, daß das Korrespondenzpostulat von Habermas nicht ohne weiteres zur Disposition gestellt werden kann: So wahr es sein mag, daß Dingerfahrung und pragmatische Bewährung keine hinreichenden Kriterien für Wahrheit sind, so wenig kann eine stringente argumentative Begründung einer Aussage diesem Anspruch gerecht werden. Hierzu bedarf es eines rationalen Einverständnisses, das dem anspruchsvollen Profil von Habermas' Konsensbegriff genügt. Empirischer Nachvollzug und Handlungserfolg können dementsprechend zumindest als unverzichtbare Voraussetzungen von Wahrheit verstanden werden. In diesem Sinne auch z. B. Apel 1990, S. 21 f.: »[...] Bewußtseinsevidenz [ist] ein zumindest notwendiges, das heißt unentbehrliches Kriterium der Bestätigung und Falsifikation von wissenschaftlichen Hypothesen durch Wahrnehmungsurteile; es ist nicht, wie Popper meint, eine bloß psychologisch relevante *Ursache* der subjektiven Akzeptierung von Basissätzen der Wissenschaft, sondern ein epistemologischer *Grund* ihrer intersubjektiven Akzeptierung.« In diesem Zusammenhang ist allerdings zu berücksichtigen, daß Habermas nur bestreitet, daß Erfahrung eine hinreichende *Begründung* eines Geltungsanspruchs darstellt. Inwieweit sie allerdings einen hinreichenden Grund für die Widerlegung eines Geltungsanspruchs liefern kann, erörtert er nicht. In der ›*Theorie des kommunikativen Handelns*‹ modifiziert Habermas seine Position mit Blick auf Durkheim: »Freilich kann die Idee der Wahrheit dem Begriff der Normgeltung nur die Bestimmung der *zeitenthobenen Unpersönlichkeit*, eines idealisierten Einverständnisses, einer auf eine ideale Kommunikationsgemeinschaft bezogenen Intersubjektivität entlehnen. Dieses Moment der »Harmonie der Geister« wird dem anderen Moment einer »Harmonie mit der Natur der Sache« *hinzugefügt*. Die Autorität, die hinter der Erkenntnis steht, fällt ja nicht mit der moralischen Autorität zusammen, die hinter Normen steht. Der Wahrheitsbegriff verbindet vielmehr die Objektivität der Erfahrung mit dem Anspruch auf intersubjektive Geltung einer entsprechenden deskriptiven Aussage, die Vorstellung der Korrespondenz von Sätzen und Tatsachen mit dem Begriff eines idealisierten Konsenses.« (Habermas 1981, Bd. 2, 111) In ›*Wahrheit und Rechtfertigung*‹ (Habermas 1999/1) formuliert Habermas schließlich die Einsicht, »[...] daß sich der Diskursbegriff der Wahrheit einer Überverallgemeinerung des speziellen Falls der Geltung moralischer Urteile und Normen verdankt.« (a. a. O., 15 f.) Und in Habermas 1999/7 stellt er fest: »»Wahrheit« ist ein rechtfertigungstranszendenter Begriff, der auch nicht mit dem Begriff ideal gerechtfertigter Behauptbarkeit zur Deckung gebracht werden kann. Er verweist vielmehr auf Wahrheitsbedingungen, die gewissermaßen von der Realität selbst erfüllt werden müssen.« (Zur pragmatistischen Revision des Diskursbegriffs der Wahrheit siehe Habermas 1999/7, III u. IV.)

Wichtig ist in diesem Zusammenhang allerdings der Hinweis, daß Erfahrung, so sie methodisch in Anspruch genommen werden soll, ihrerseits von Bedingungen abhängig ist, die ausschließlich diskursiv geklärt werden können. Somit ist es wahrscheinlich, daß Habermas davon ausgeht, daß Erfahrung in jedem Fall nur insofern begründende Funktionen erfüllen kann, als ihre methodologische Akzeptabilität konsensfähig ist. Damit ist aber freilich auch nicht mehr gesagt, als daß eine objektivierte Erfahrung als Bestätigung von Aussagen unverzichtbar ist. Keinesfalls kann hieraus umgekehrt auf eine Korrespondenz von Aussage und Wirklichkeit geschlossen werden.

Bedeutung des Satzes – im Sinne lebensweltlicher Sinnhaftigkeit – uninteressant. An ihre Stelle tritt der Versuch, reibungslos ineinandergreifende Sprachspiele zu konstruieren. Habermas fällt mit dem Diskursmodell – so scheint es – in gewisser Weise hinter die pragmatische Ergänzung des *linguistic turn*, die u. a. von *Searle* vorgeschlagen wurde, zurück. Die diskursive Bestimmung von Geltungsansprüchen bezieht sich nach dieser Vorstellung ausschließlich auf die extensionalen Aspekte eines Sprechaktes, während der intensionale Sinn weitgehend ausgeblendet wird.

Die metasprachliche Klärung von Geltungsansprüchen in Diskursen unterscheidet sich hierin also ganz entscheidend von der objektsprachlichen Alltagskommunikation. Während jene³²⁴ die Vorstellung eines Korrespondenzverhältnisses zwischen Aussage und objektiver Welt zumindest als regulative Idee auch im Rahmen einer Konsentstheorie der Wahrheit erfordert (und die Möglichkeit des empirischen Nachvollzugs deskriptiver Aussagen als notwendige, wenn auch nicht hinreichende Bedingung für deren Akzeptanz voraussetzt), so muß diese Idee im Habermasschen Modell *auf der Diskursebene* notwendigerweise preisgegeben werden.

Gegen diese Konstruktion spricht freilich, daß eine diskursive Klärung von Geltungsansprüchen, die nicht auch die Frage nach der Legitimierungsfähigkeit der lebensweltlichen Relevanz einer fraglichen Aussage oder eines problematisierten Sachverhaltes stellt bzw. diese nachweist, kaum Aussichten hat die zur Handlungsmotivation notwendigen Bindungskräfte freizusetzen, weil ihre Befunde “existentiell blaß” sind. Die Darstellung von Lyons Emotionsbegriff und das daraus abgeleitete Expressivitätskonzept zeigen eine Möglichkeit auf, wie diese Schwäche beseitigt werden kann, ohne daß dadurch die Universalität des Habermasschen Diskursbegriffs und der daran anschließenden Ethik zugunsten eines schlechten Relativismus aufgegeben werden müßte.

³²⁴ Vgl. hierzu Habermas’ an Durkheim anknüpfende Darstellung vom historischen Prozeß der Genese eines Begriffs kritisierbarer Wahrheitsgeltung im Kontext der Säkularisierung des Verständnisses von Normgeltung (vgl. Habermas 1981, Bd. 2, 109-112 und. oben S. 168 f.)

Zu zeigen wäre also, daß die lebensweltliche Bedeutsamkeit einer Aussage in den Kreis der kritisierbaren Geltungsansprüche aufgenommen werden kann. Dies ist allerdings nur unter der Bedingung möglich, daß lebensweltliche Bedeutsamkeit nicht als Ausdruck eines bloß kontingenten Lebensentwurfes verstanden wird. Es muß vielmehr zugestanden werden, daß die individuellen Lebensentwürfe als Artikulationen eines primär in ihnen reproduzierten (kulturell-)normativen Rahmens gelten können, die von kompetenten Akteuren formuliert werden und die ihrerseits ebenso legitimierungsbedürftig wie -fähig sind, wie alle anderen menschlichen Artikulationsgestalten. Wenn es auf diese Weise möglich wird, Sprechakte nicht nur bezüglich der Wahrheit oder Legitimität ihres propositionalen Gehaltes zu beurteilen, sondern darüber hinaus auch deren, in den expressiven Bestandteilen artikulierte, sinnhafte Tiefendimension zu qualifizieren, gewinnt die diskursive Klärung von Geltungsansprüchen eine zusätzliche Dimension der reflexiven Bezugnahme auf die Bedingungen unter denen sie stattfindet. Die Frage nach der Rechtfertigungsbasis der Teilnehmerperspektiven³²⁵ thematisiert die Grundlagen der gestellten Ansprüche von Wahrheit und Richtigkeit und das heißt auch: es wird gefragt, in welcher Weise die (Kommunikations-)Situation den einzelnen Sprechern erschlossen ist.

³²⁵Hier deutet sich die Frage an, in welchem Sinn Menschen für ihre Überzeugungen verantwortlich sein können. Vgl. hierzu Paul Helm, ›*Belief Policies*‹ (Helm 1994). Der Autor entwickelt in diesem Text die Vorstellung, daß die Art und Weise, in der wir unsere Überzeugungen gewinnen, nicht unerheblich von voluntativen Faktoren bestimmt wird. Helm bezeichnet eine ›*belief policy*‹ als »[...] a strategy or project or programme for accepting, rejecting or suspending judgement as to the truth of propositions in accordance with a set of evidencial norms.« (a. a. O., 59) – Und weil Menschen unter einer Vielzahl von ›*belief policies*‹ wählen können, die ihrerseits starke Unterschiede in Hinsicht auf die Ansprüche aufweisen, die für die Anerkennung einer Überzeugung erfüllt sein müssen, sind sie folgerichtig für diese Wahl auch verantwortlich.

3.7 Die strukturelle Bedeutung der Expressivität 2. Ordnung im Kontext einer Theorie diskursiver Verständigung

Konkret kann nunmehr aus der Perspektive eines Expressivitätsbegriffs, der an eine kausal-evaluative Emotionstheorie anknüpft, gegen die Habermassche Position ins Treffen geführt werden, daß es die durch die expressiven Momente indizierte lebensweltliche Lokalisierung eines Sprechaktes ist, die es möglich macht, dessen kommunikativen Sinn³²⁶ zu erschließen. Nur durch die Integration eines derartigen Expressivitätsbegriff kann die Intention des in der ›*Theorie des kommunikativen Handelns*‹ entwickelten Diskursmodells – nämlich: die aus dem Verständigungstelos abgeleitete Idealform von Handlungs koordinierung und Konfliktlösung als freie Kommunikation mit allseitigem Weltbezug zu interpretieren – verwirklicht werden. Voraussetzung hierfür ist, daß der Geltungsanspruch expressiver Wahrhaftigkeit nicht länger als singuläres Phänomen erscheint, das ausschließlich performativ eingelöst werden kann. Die kausal-evaluative Interpretation emotionaler Zustände (und vor allem die Analyse ihrer sozial-kognitiven Momente) hat gezeigt, daß der Anspruch expressiver Wahrhaftigkeit in eine Anzahl von Subphänomenen aufgelöst werden kann, die ihrerseits durchaus diskursiver Einlösung zugänglich sind.

Lyons' kausal-evaluativer Emotionsbegriff weist also zwei Eigenschaften auf, die es möglich machen, ihn an das kommunikative Rationalitätskonzept von Habermas anzudocken (und damit dessen expressiven Individualismus zu überwinden). Das kognitivistische Moment dieser Emotionstheorie – das sich im Urteilscharakter und der "Welthaltigkeit" emotionaler Zustände ausdrückt – unterstützt die Annahme, daß Emotionen *als Teil von Rationalität* verstanden werden können, weil sie kritisierbare Ansprüche der Angemessenheit stellen:

³²⁶Unter kommunikativem Sinn verstehe ich die komplexe Verbindung von Sprecherintention, Hörereinschätzung und Kommunikationssituation. Der Terminus zielt darauf, gegen ein Modell, das Sprache durch die analytische Isolierung von Sätzen zu verstehen versucht, den ganzen Zug kommunikativer Interaktion stark zu machen. Schließlich stellen wir weder in unserer Alltagskommunikation noch in unseren Diskursen Sprechakte gegeneinander, sondern sind in einem kontinuierlichen, wenn auch unterschiedlich intensiv und strukturierten Austausch begriffen. Der gleiche Satz kann, je nach der Stelle an der er in diesem Fluß auftritt, ganz unterschiedliche kommunikative Wirkung zeitigen.

Emotionalität muß zu einem nicht unerheblichen Teil erlernt werden. Emotionen können bezüglich ihrer Angemessenheit qualifiziert werden und mit Blick auf die ihnen zugrundeliegenden Überzeugungen und Wertschätzungen. Daher verhält es sich mit den pathischen Fähigkeiten des Subjektes ähnlich, wie mit den kognitiven: Das rationale Potential, das durch sie verfügbar gemacht wird, steigt mit dem individuellen Entwicklungsniveau.

Die Emotionen müssen darüberhinaus aber auch deswegen unserem rationalen Vermögen zugeschlagen werden, weil sie zur Ergänzung und Vermittlung unserer kognitiven Fähigkeiten und volitionalen Antriebe³²⁷ unverzichtbar sind. Sie helfen uns, unsere Aufmerksamkeit auf bestimmte *topoi* zu fokussieren und eine erhöhte Sensibilität für sie zu entwickeln. Sie treffen eine Vorauswahl unter den gegebenen Optionen und reduzieren die Komplexität der von uns zu lösenden Probleme, so daß wir unsere kognitiven Ressourcen effektiv nutzen können.³²⁸

Neben dieser inhaltlich-selektiven Funktion, die durch die normative Gebundenheit emotionaler Zustände bedingt ist, erfüllen Emotionen aber auch noch eine strukturelle Aufgabe. Sie leiten die Praxis des Gebens und Nehmens von Argumenten. Das Fühlen des *sentiment of rationality* ist das binnenperspektivische Erfolgskriterium gelungener Verständigung.³²⁹ Auf diese Weise motivieren

³²⁷Eventuell könnte gezeigt werden, daß Emotionen eine wichtige Rolle für die Motivation von Handlungen spielen; nicht nur weil sie *vor* kognitiven Entscheidungen Impulse geben, sondern auch, weil sie kognitiv-rationalen Urteilen das nötige "Gewicht" geben, damit diese tatsächlich handlungsmotivierend wirken können. Die Einbettung kognitiver Prozesse in emotionale Zustände, könnte die Voraussetzung dafür sein, daß diese nicht als folgenlose Gedankenspiele ablaufen, sondern Eingriffe des Subjekts in die Welt zeitigen. Die notwendige Verbindung von Kognitionen und Emotionen, d. h. die emotionale Reaktion auf kognitive Vorgänge und ihre Ergebnisse bzw. umgekehrt die Leitung kognitiver Prozesse durch jene Emotionen die einer spezifischen Welterschlossenheit Ausdruck verleihen, kann aus dieser Perspektive möglicherweise als strukturelle Vorbedingung für das Entstehen von handlungsmotivierenden Antrieben postuliert werden. – Ein solcher Begriff der Handlungsmotivation, würde die Verknüpfung von Kognitionen und Emotionen im organischen Substrat im Sinne eines energetischen Potentials interpretieren, wie es in ähnlicher Weise auch in ethologisch-behaviouristischen Theorien der Fall ist. (Vgl. z. B. Woodworth 1936, Thomae 1944, 1965/1, Holzkamp-Osterkamp 1975, bes. Kap. 2)

³²⁸Zu diesem Aspekt der Rationalität von Emotionen vgl. Damasio 1994, 8. Kapitel und Sousa 1980 u. 1987, 7. Kapitel.

³²⁹Vgl. hierzu Habermas 1984/02, 142 ff.: Habermas spricht von der ›nichtsinnlichen Gewißheit‹,

Emotionen uns zu Handlungen, die in Einklang mit unseren kognitiv-rational getroffenen Entscheidungen stehen. Die Verpflichtung, einer rational gewonnenen Einsicht zu folgen, ist etwas, das wir spüren. Unter welchen Bedingungen sich dieses Gefühl einstellt, hängt nicht zuletzt davon ab, wie wir unsere Umwelt (und unsere Stellung in und zu ihr) wahrnehmen. So bestimmt die Einschätzung einer Handlungs- bzw. Kommunikationssituation die Weise, in der wir unsere Vernunft einsetzen (d. h. unseren Rationalitätsmodus): strategisch, dramaturgisch, verständigungsorientiert etc. Die emotionale und stimmungsmäßige Evaluation der Welt entscheidet also darüber, ob, in welcher Weise und von welchen Argumenten wir erreicht werden können. Wie wichtig diese Funktion ist zeigt sich besonders daran, daß sie die binnenperspektivische Grenzziehung zwischen *aktorrelativen* und *aktortranszendenten* Gründen beeinflußt und damit deren handlungsmotivierendes Potential.

Nur wenn es einem Akteur gelingt, eine hinreichend affirmative Haltung gegenüber solchen Gründen zu entwickeln, die für die Erfüllung seines subjektiven Rationalitätsbedürfnisses und des ihm zugrundeliegenden Unsiversalitätsanspruchs unverzichtbar sind, d. h. nur wenn es ihm gelingt, seine individuellen Ziele auf einen normativen Rahmen zu beziehen, den er selbst als ausreichend rational empfindet, gelingt der schwierige Spagat zwischen dem Streben nach individueller Selbstverwirklichung und den Ansprüchen rationaler Subjektivität. Der Schwellenwert für das Auslösen des *sentiment of rationality* bestimmt sich folglich in Abhängigkeit vom soziokulturellen Evolutionsstadium und dem ihm

die unsere Verstehensprozesse kennzeichnet: Diese nichtsinnliche Gewißheit »[...] ist sogar gegen die Möglichkeit einer nachträglich entdeckten Täuschung immun. Wenn ich nachher sehe, daß ich etwas nicht oder nicht richtig verstanden habe, so kann doch das, was ich verstanden habe, wenn ich überhaupt etwas verstanden habe, nicht falsch gewesen sein: ich habe dann eben etwas anderes verstanden. Der Irrtum liegt auf der Ebene der Identifikation des Gegenstandes, nicht auf der Ebene der Erfassung des (möglicherweise falsch) identifizierten Gegenstandes selber.« (a. a. O., 143) Wenn wir uns also gewiß sind, rational geurteilt zu haben, so steht außer Frage, daß wir etwas erkannt haben, auch wenn sich möglicherweise herausstellt, daß es nicht das ist, nach dem wir gesucht haben. – Da es sich bei der nichtsinnlichen Gewißheit – so Habermas – um ein inneres Erlebnis handelt, ist es sicher nicht verfehlt, hier eine Parallele zum Jamesschen *sentiment of rationality* zu konstatieren – auch wenn Habermas den Erlebnischarakter dieser Gewißheit nur in einem sehr vermittelten Sinn zugestehen möchte: Das Gewißheitserlebnis besteht hier in der »Erfahrung des eigentümlich zwanglosen Zwanges des besseren Argumentes« (a. a. O., 144).

entsprechenden moralisch-praktischen Selbstverständnis. Vor dem Hintergrund eines Selbstverständnisses, das das Diskursprinzip zum Maßstab gelungener Handlungskoordination erhoben hat, würde sich eine emotionale Gratifikation nur dann einstellen, wenn der Akteur davon überzeugt ist, daß die Gründe, die für ihn handlungsmotivierende Kraft haben, in einem intersubjektiven Prozeß der Entscheidungsfindung, der den Kriterien eines rationalen Diskurses genügt, allgemein anerkannt würden.

Die kommunikationstheoretische Grundlage hierfür stellen die von Habermas beschriebenen Modalisierungen der Aussage- und Erlebnissätze dar (vgl. oben S. 169). Derart expressiv "aufgeladen" können diese die Kommunikationsabsicht eines Sprechers signalisieren, dadurch entsprechende Hörereinstellungen motivieren und letztlich auch illokutionäre Effekte erzielen.³³⁰ Im Rahmen der Diskursethik könnte ein kausal-evaluatives Emotionskonzept daher den Ausgangspunkt für eine Theorie von Sozialpathologien darstellen, weil es die Möglichkeit schafft, deren Genese als Folge der Deformation von Kommunikationsmedien, auf der Ebene der Binnenperspektive der Kommunikationsteilnehmer abzubilden – und somit als strukturelle, sozialisationsbedingte Psychopathologien zu interpretieren.

Expressive Sprechhandlungen artikulieren unter den genannten Prämissen eines sozial-kognitiven Emotions- bzw. Expressionsbegriffs die Bedeutung der *brute facts* im Spannungsfeld zwischen gesellschaftlich anerkannten Normen und dem je individuellen Lebensentwurf. Expressivität wird im Rahmen einer solchen Konzeption also als das Medium verstanden, das die objektive Welt der Tatsachen und Sachverhalte und die soziale Welt der Normen und Konventionen mit den individuellen Wünschen, Überzeugungen und Glaubensinhalten vermittelt. Ziel dieses Interpretationsprozesses ist es, Differenzen zu lokalisieren

³³⁰Diese bestehen in der Akzeptanz einer Behauptung oder eines Geständnisses. Habermas bezeichnet die illokutionären Bestandteile in diesem Zusammenhang als die »sprachlichen Repräsentanten eines Anspruchs auf die *Gültigkeit* der entsprechenden assertorischen oder expressiven Sätze: sie bringen nicht nur den Handlungscharakter im allgemeinen zum Ausdruck, sondern die Forderung eines Sprechers, daß der Hörer einen Satz als wahr bzw. als wahrhaftig akzeptieren soll.« (Habermas 1981, Bd. 2, 107)

und durch entsprechende Kommunikations- und Handlungsangebote an die Diskurspartner zu beseitigen. Deshalb setzt er notwendigerweise eine kontext-sensitive Infragestellung sämtlicher genannten Bezugspole voraus. Das heißt, daß die Beteiligten bereit und in der Lage sein müssen, jeden Bezugspunkt gleichermaßen hinsichtlich der von ihm gestellten Geltungsansprüche zu befragen – und gegebenenfalls zu revidieren. Weder die zugrundeliegenden Tatsachendeutungen, noch die fraglichen Normen und Wünsche etc. dürfen gegenüber solchen Fragen immunisiert werden. Wenn Expressivität in diesem Sinn interpretiert wird, verschiebt sich die Bedeutung dessen, was in der binnenperspektivischen Wahrnehmung erlebt und dann in expressiven Sprechhandlungen artikuliert wird: nämlich von der unmittelbaren Wiedergabe emotionaler Befindlichkeiten zur Artikulation einer reflexiven Welt- und Selbstwahrnehmung, die in emotionalen Reaktionen sich zeigt.

Hierdurch wandelt sich die Bedeutung dessen, was Habermas als ›expressive Wahrhaftigkeit‹ bezeichnet. Denn wenn sich die Widersprüchlichkeit des soziologisch-psychologischen Begriffs dramaturgischen Handelns (im Sinne von Goffman und Habermas verstanden als bloße Repräsentation innersubjektiver Vorgänge) durch einen sozial-kognitiven Expressivitätsbegriff (d. h. infolge einer Reinterpretation des Expressiven auf der Basis einer Theorie des kommunikativen Handelns) zeigen läßt und daher Expressionen als potentiell konsensfähige Urteile über das oben dargestellte Verhältnis von Tatsachen, Normen und Lebensentwurf interpretiert werden können, so “verflüssigt” sich der im Begriff der Wahrhaftigkeit zugrundegelegte Ich-Pol. Genauer: Durch die differenziertere Interpretation des Emotionalen werden einerseits dessen hochvermittelte Binnenstruktur und das ihm innewohnende kognitiv-rationale Potential sichtbar. Andererseits aber kann gezeigt werden, daß dieses kognitive Potential sich nur realisieren läßt, wenn die emotionalen *qualia* die das erstpersonale Erleben begleiten, in einer kommunikativen Praxis von Artikulation und (Re-)Interpretation bedeutungsmäßig erschlossen werden.

3.8 Vorschlag für eine Rekonstruktion des Geltungsanspruchs expressiver Wahrhaftigkeit

Wenn nun aber die Asymmetrie hinsichtlich der Rückschlußmöglichkeiten auf die individuellen Überzeugungen, Wünsche und Gefühle, die Habermas zwischen expressiven und konstativen bzw. regulativen Sprechakten sieht, nicht besteht (vgl. oben S. 173), so verändert das Problem, das er durch deren Darstellung einzukreisen versucht, seinen Charakter in signifikanter Weise: Geht man davon aus, daß *sämtliche* Sprechakte *auch* ein Moment der Selbstdarstellung enthalten und daß dieses expressive Moment die evaluierende Vermittlung von Sachverhalten und Normen mit den individuellen Wünschen etc. artikuliert, so folgt daraus, daß prinzipiell *jede Aussage*³³¹ eines Sprechers über eine Tiefendimension der sinnhaft-existentialen Erschlossenheit der Welt verfügt. Eine sozial-kognitive Interpretation menschlicher Emotionalität bzw. Expressivität läßt also erkennen, daß auch primär konstative oder regulative Äußerungen als Artikulationen des pathischen Selbst verstanden werden müssen und daß diese Artikulationsweise – und folglich auch der Geltungsanspruch expressiver Wahrhaftigkeit – gehaltvoller und komplexer ist, als von Habermas angenommen.

Auf diese Weise wird Expressivität gewissermaßen kognitiv “aufgewertet” und das Unsicherheitsmoment, das bezüglich der Wahrhaftigkeit eines Sprechers besteht – d. h. die Frage nach der Authentizität der durch das expressive Moment artikulierten Wünsche, Überzeugungen und Obligationen – gewinnt eine neue, prägnante Bedeutung. Entsprechend den hier skizzierten Modifikationen, soll nun der Geltungsanspruch expressiver Wahrhaftigkeit mit Blick auf den von Habermas postulierten Unterschied bezüglich der Einlösung von

³³¹Dies betrifft allerdings nur die *objektsprachlichen* Sätze der Alltagskommunikation. Die *metasprachlichen* Sätze der Diskurse weisen diese Tiefendimension naturgemäß nicht auf. Sie thematisieren vielmehr die Legitimität, mit der die in Frage stehenden alltagssprachlichen Aussagen diesen Bezug artikulieren. Der entscheidende Punkt ist hierbei, daß neben den Ansprüchen von Wahrheit und Richtigkeit noch weitere weltliche Bezüge diskursiv geklärt werden können.

expressiven und konstativen bzw. regulativen Geltungsansprüchen problematisiert werden.

Der Geltungsanspruch expressiver Wahrhaftigkeit soll sich, so Habermas, von den anderen beiden Geltungsansprüchen dadurch unterscheiden, daß er nur performativ eingelöst werden kann. Das heißt, ein Sprecher vermag Zweifel bezüglich seiner Aufrichtigkeit durch weitere Sprechakte nur durch Handlungen, nicht aber durch Argumente zu widerlegen. Um einen skeptischen Opponenten zu überzeugen, muß er in einer Art und Weise handeln, durch die die von ihm expressiv geäußerten Wünsche, Überzeugungen und Obligationen performativ bestätigt werden.³³² Habermas geht also davon aus, daß nur das Handeln eines Menschen ein sicheres Kriterium für die von ihm vertretenen Wünsche etc. darstellt. Daß diese Auffassung nicht ganz unproblematisch ist, erweist sich an jenen Fällen, in denen wir die Wahrhaftigkeit eines Sprechers bzw. Handelnden bezweifeln, obwohl seine Handlungen im Einklang mit dem von ihm geäußerten Überzeugungen, Wünschen und Gefühlen stehen. Dann nämlich, wenn wir uns zu so starken Zweifel an seiner Integrität berechtigt fühlen, daß wir auch in dieser Übereinstimmung nur einen strategischen Akt vermuten, durch den die wahren Absichten des Betreffenden kaschiert werden sollen. – In solchen Fällen würden wir mindestens zögern, ob wir die Handlung für richtig halten sollten bzw. ob wir auf eine möglicherweise ergangene Handlungsaufforderung eingehen dürfen, weil wir befürchten müssen, uns durch Zustimmung zum Komplizen der von uns unterstellten bzw. befürchteten illegitimen oder unmoralischen eigentlichen Absichten unseres Opponenten zu machen.

³³²Vgl. Habermas 1981, Bd. 1, 67: Hier sieht Habermas die Möglichkeit einer Begründung expressiver Aussagen durch den Nachweis der Transparenz von Selbstdarstellungen. Auf 69 konkretisiert er, was damit gemeint ist: »Expressive Sätze [...] können unter dem Aspekt der Wahrhaftigkeit der Selbstdarstellung eines Sprechers bejaht oder verneint werden. Allerdings ist der mit expressiven Äußerungen verbundene Anspruch auf Wahrhaftigkeit nicht von der Art, daß er wie Wahrheits- oder Richtigkeitsansprüche unmittelbar mit Argumenten eingelöst werden könnte. Der Sprecher kann allenfalls in der Konsequenz seiner Handlungen beweisen, ob er das Gesagte auch wirklich gemeint hat. Die Wahrhaftigkeit von Expressionen läßt sich nicht *begründen*, sondern nur *zeigen* [...].«

Natürlich ist eine solche Befürchtung eher ein Indiz dafür, daß innerhalb einer Kommunikationsgemeinschaft nicht auf Diskursebene im Sinne der Tkh argumentiert wird, als dafür, daß das Habermasche Modell in sich nicht schlüssig ist: Wenn in einer sozialen Gemeinschaft die Mehrheit der Akteure hinreichende kognitive Fähigkeiten entwickelt und ein entsprechendes Niveau der Moralentwicklung erreicht haben, so daß sie auf Diskursniveau miteinander interagieren können, stellt sich die Frage nach der Wahrhaftigkeit eines Sprechers nicht mehr in dem einfachen Sinn einer Entsprechung seiner Aussagen mit seinen Wünschen, Überzeugungen und Obligationen. Das von Habermas postulierte pragmatische Einlöskriterium trägt daher nur in solchen alltäglichen kommunikativen Handlungskontexten, die kein Diskursniveau erreichen – die Wahrhaftigkeit eines Sprechers in einem solchen Kontext diskursiv nachweisen zu wollen ist allerdings müßig.

Da die Sprecherautorität aber schon auf der Ebene der Alltagskommunikation nicht mehr relevant ist, insofern die Kommunikationsteilnehmer eine verständigungsorientierte Haltung einnehmen³³³, ist es prinzipiell schlüssig, die Möglichkeit einer diskursiven Einlösung des so verstandenen Wahrhaftigkeitsanspruches zu verneinen. Problematisch wird dieses Modell intern allenfalls dadurch, daß Habermas ausdrücklich davon ausgeht, prinzipiell enthalte jede Aussage auch einen expressiven Bestandteil. Das heißt: weil man annehmen muß, daß nicht nur die ausdrückliche Artikulation innerer Erlebnisse, sondern auch jede Aussage über Tatsachen und Sachverhalte in der objektiven und in der sozialen Welt expressive Bestandteile aufweist, stellt sich die Frage, wie diese Basalexpressivität in Diskursen abgebildet und legitimiert werden kann.

³³³Ob ein Sprecher durch die Äußerung bestimmter, konsensfähiger Wünsche etc. sowie ein ihnen entsprechendes Handeln, seine eigentlichen Ziele nur kaschieren möchte, ist uninteressant, solange (a) für die übrigen Diskursteilnehmer zum jeweiligen Zeitpunkt kein hinreichender Grund gegeben ist, an der objektiven Legitimität und Nützlichkeit solches Handelns und seiner Motive zu zweifeln und man (b) davon ausgehen kann, daß *in the long run* das in einer Kommunikationsgemeinschaft entbundene Potential kommunikativer Rationalität hinreicht, um solche Exklaven "reflexiv-instrumentellen Handelns" zu lokalisieren und zu beseitigen.

Da nun auf der Ebene handlungsentlasteter Diskurse ausschließlich die Überprüfung von Geltungsansprüchen stattfinden soll, wäre der Nachweis einer Kongruenz zwischen den Aussagen eines Sprechers und seinen wirklichen Wünschen etc. unter Annahme eines subjektivistischen Emotionsbegriffs müßig, weil sie nicht zur Begründung der anderen Geltungsansprüche beiträgt – es sollen ja alle autoritären Momente ausgeschaltet sein. Andererseits leistet ein solcher Nachweis wiederum nichts für die Verständigung der Akteure – eben weil das, dessen Geltung damit belegt wird, aufgrund einer subjektivistischen Reduktion nicht kommunikativ, sondern nur strategisch eingesetzt werden kann.

Aber selbst wenn man von einem gehaltvolleren Expressivitätsbegriff ausgeht, so belegt der pragmatische Kongruenznachweis zunächst nichts weiter als die bloße Faktizität einer konkreten Form von Subjektivität. Erst durch die Anerkennung einer relativen Angemessenheit der expressiven Mittel, d. h. durch den Nachweis einer reflexiven Struktur in der *Form subjektiver Entäußerung*, gewinnt eine zweifelhafte Aussage Relevanz im Diskurs. Nur ein Sprechakt, der sich als kompatibel zu der aktuellen Kommunikationssituation erweist, weil er an die Kommunikations- und Handlungsangebote der anderen Kommunikationsteilnehmer anknüpft oder auf diese reagiert, öffnet sich zwanglos einer diskursiven Erörterung der von ihm erhobenen Geltungsansprüche. Inwieweit dies tatsächlich der Fall ist, kann von den Adressaten bestritten und im Diskurs geklärt werden.

Ein sozial-kognitives Expressivitätskonzept legt somit die Bedingungen offen, die erfüllt sein müssen, damit alle Geltungsansprüche eines Satzes (der expressive ebenso wie der propositionale und der normative) vollständig und unabhängig von der konkreten Person des Sprechers diskursiv überprüft werden können: Weil der expressive Bestandteil eines Satzes objektiv bzw. intersubjektiv qualifiziert werden kann, ist auf Diskursebene allein die *Möglichkeit* relevant, die

faktischen Expressionen kohärent als eine adäquate (Welt- und Selbst-)Perspektive zu interpretieren³³⁴.

Expressive Wahrhaftigkeit wäre aus dieser Perspektive als ein zweidimensionaler Kohärenzindex zu verstehen für (1) das Verhältnis zwischen den Äußerungen eines Akteurs und seinen Handlungen. Dies wäre der einfache Sinn von Wahrhaftigkeit im Sinne Habermas'. Der damit verbundene Anspruch darf freilich auch auf Diskursniveau nicht ohne weiteres preisgegeben werden. Allerdings wandelt sich in einem solchen Kontext sein Sinn signifikant, denn in handlungsentlasteten Diskursen stellt sich das Problem der Authentizität von Expressionen nicht vorrangig als Frage nach der Übereinstimmung zwischen den erstpersionalen inneren Wahrnehmungen des Sprechers, seinen Meinungen, Überzeugungen und Empfindungen und dem von ihm expressiv Artikulierten. Hier geht es nun vielmehr um die Frage nach der Angemessenheit der darin ausgedrückten Evaluationen im Rahmen des gegebenen sozialen *setting*. Der Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit verweist folglich (2) auf das Verhältnis zwischen den artikulatorischen Mitteln, die ein Sprecher wählt, und den *paradigm cases* der Kommunikationsgemeinschaft. Dies wäre insofern Wahrhaftigkeit in einem starken Sinne, als dem Bezug auf die sozialen Standards, nach denen Sachverhalte emotional evaluiert werden, ein reflexives Selbstverhältnis der Kommunikationsteilnehmer zugrunde liegt, das der sozialen Einbindung eine wichtige Rolle zubilligt.

Während das vorgeschlagene Konzept auf diese Weise einerseits die Notwendigkeit einer reflexiven sozialen Bindung individueller Expressivität herausstellt, betont es andererseits die Irreduzibilität der strukturell perspektivischen Ausrichtung jeglicher menschlichen Artikulation, zumal im Kontext der Beantwortung praktischer Fragen: Das Ziel einer diskursiven Auseinandersetzung ist nicht die Gewinnung einer wie auch immer gearteten *neutralen* Beobachterperspektive. Vielmehr geht es darum, dies ist auch ein Anliegen von Habermas³³⁵,

³³⁴In postkonventionellen moralischen Diskursen wäre dies eine universal entschränkte Teilnehmerperspektive, der ›moralische Standpunkt‹.

³³⁵Vgl. Habermas 1991/6, 152 ff.

Unparteilichkeit durch eine ›*universelle Entschränkung* der individuellen Teilnehmerperspektiven‹ zu gewinnen. Dazu trägt ein Expressivitätskonzept, wie es hier im Anschluß an Sennett und Lyons vorgeschlagen wird, bei, insofern es zeigt, daß jede individuelle Perspektive den Impuls zu dieser notwendigen Entschränkung schon in sich trägt.

Zusammenfassend kann also festgestellt werden, daß Habermas' Konzeption einer ausschließlich performativ-pragmatischen Einlösung des Geltungsanspruchs expressiver Wahrhaftigkeit nicht überzeugen kann. Die obige Diskussion hat gezeigt, daß erst eine sozial-kognitive Fassung des Expressivitätsbegriffs die Möglichkeit bietet, die subjektivistische Reduktion des Wahrhaftigkeitskonzepts zu überwinden und dessen Geltungsansprüche auf Diskursebene als eine "Wahrhaftigkeit zweiter Ordnung" abzubilden. Diese "Wahrhaftigkeit zweiter Ordnung" wird verstanden als die Fähigkeit, sich des expressiven Instrumentariums derart bedienen zu können, daß die vorgetragenen Meinungen, Wünsche, Überzeugungen, Gefühle etc. als Ausdruck von Subjektivität überhaupt verständlich werden, darüberhinaus aber auch die Urteilskompetenz des Sprechers im gegebenen Kontext signalisiert wird.

Der Geltungsanspruch expressiver Wahrhaftigkeit wandelt sich also unter diesen Voraussetzungen: In einem ersten Schritt wird der Anspruch der Authentizität auf die strukturelle Eigenschaft eines faktisch opponierenden Diskursteilnehmers³³⁶ reduziert, nämlich jene, daß er als Subjekt aus einer Perspektive argumentiert, die *per se* nicht die seines Adressaten sein kann. Zwar vermag der pragmatische Kohärenznachweis in letzter Konsequenz die Wahrheit der artikulierten Überzeugungen etc. eines Akteurs nicht hinreichend zu belegen, geschweige denn zu begründen. Doch unabhängig von der Frage nach der *faktischen Wahrhaftigkeit des konkreten Akteurs*, kann der pragmatische Kohärenznachweis den Anspruch einlösen, daß die Expressionen des Sprechers

³³⁶Im Gegensatz zu der imaginierten Perspektivenübernahme – z. B. auch im Sinne von Meads Vorstellung des *generalized other* – im inneren Diskurs.

den realistischen Ausdruck einer potentiellen authentischen Subjektivität darstellen.

Dieses Strukturmoment kann in einem zweiten Schritt zum Anspruch *emotiv-situativer Angemessenheit* bzw. *symbolischer* oder *semantischer*³³⁷ *Wohlgeformtheit* entfaltet werden. Das heißt: unabhängig davon, ob eine Aussage den Anspruch faktischer Authentizität zu recht erhebt (der ja ohnehin nur performativ eingelöst werden könnte), so impliziert doch ihre strukturelle Eigenschaft, eine zum Hörerstandpunkt differente Perspektive zu artikulieren, einen Verständlichkeitsanspruch. Dieser bezieht sich auf die Kompatibilität der Sprecherperspektive zur soziokulturellen Entwicklungsstufe des gesellschaftlichen Umfeldes. Diese zeigt sich neben dem inhaltlich expliziten Bezug auf dessen normativen Rahmen auch darin, daß in den expressiven Bestandteilen jeder Aussage eine emotional-stimmungsmäßige Evaluation der Kommunikationssituation aufscheint, die diesen Bezug auch implizit (nämlich durch die Wahl der sprachlichen Mittel) angemessen artikuliert. Dabei geht es in einem posttraditionalen *setting* freilich um mehr als um die Demonstration von Virtuosität im Umgang mit dem sprachlich-expressiven Rüstzeug. Vielmehr erhebt ein Sprechakt nach dieser Interpretation auch den Anspruch, durch die Artikulation einer unterschiedlichen Perspektive etwas zum Hörerverständnis beizutragen. Insofern in postkonventionellen praktischen Diskursen das Gesagte seinem Selbstverständnis nach auch aus einer universal entschränkten Perspektive Gültigkeit würde beanspruchen dürfen, wird hier der Anspruch der Wahrhaftigkeit um den Anspruch idealer Urteilskompetenz ergänzt.

Eine alltagssprachliche Aussage kann also nicht nur hinsichtlich ihrer propositionalen und normativen Bestandteile, sondern darüberhinaus auch bezüglich ihrer expressiven Bestandteile diskursiv beurteilt werden, also mit Blick auf die emotionale Evaluation von Sachverhalten, Normen etc., der sie Ausdruck verleiht und bezüglich der Art und Weise, in der diese Sachverhalte u. a. artikuliert werden. Der Verständlichkeitsanspruch von Sprechakten, den das

³³⁷Vgl. Lyons 1977/2, 16.

Verständigungstelos der Sprache gegen die *prima facie* bestehende Inkommensurabilität der individuellen Teilnehmerperspektiven geltend macht, kann dann als eingelöst betrachtet werden, wenn der Adressat einer Äußerung die Kommunikation sinnvoll fortsetzt, d. h. wenn die Verständigung gelingt. Dies ist unter der Bedingung möglich, daß der Sprecher gewisse Varianzspielräume nicht überschreitet, die durch die jeweilige gesellschaftliche Kommunikationspraxis bzw. ihren sozialevolutionären Status vorgegeben werden.

Unter der Bedingung, daß eine Aussage auf diese Weise als Ausdruck der strukturellen, perspektivendifferenzgenerierenden Funktion von Subjektivität gelten kann, erhebt sie zu Recht einen Wahrhaftigkeitsanspruch, nämlich jenen, *eine mögliche Perspektive* – und sei es die des *advocatus diaboli* – innerhalb eines gegebenen sozialen Kontextes adäquat zu artikulieren. In postkonventionellen moralischen Diskursen kann dieser Anspruch nur dann als eingelöst betrachtet werden, wenn der Sprecher der Perspektive des *moralischen Standpunktes* – d. i. jene der oben genannten universellen Entschränkung der individuellen Teilnehmerperspektiven – Ausdruck verleiht.

Die bisher dargelegten Argumente sollten zeigen, daß beim Wechsel auf die metasprachliche Ebene des Diskurses Expressivität zumindest thematisch, d. h. als Frage nach der Angemessenheit der im objektsprachlichen Sprechakt artikulierten, emotionalen Evaluation der Umwelt und dem Charakter der expressiv angezeigten Kommunikationsbereitschaft bzw. -absicht, eine Rolle spielen muß – wenn der im Begriff des kommunikativen Handelns mitgesetzte, allseitige Weltbezug als unhintergebares Legitimationskriterium gewährleistet sein soll. Nur wenn die Ansprüche der Verständlichkeit, Angemessenheit etc., die mit dem irreduziblen, expressiven Moment von Sprache verbunden sind, in gleichem Maße als gerechtfertigt gelten können, wie jene der Wahrheit und normativen Richtigkeit; also nur wenn der Sprecher durch die Formulierung seiner Äußerung glaubhaft machen kann, daß er die gegebene (Kommunikations-)Situation adäquat einschätzt, ist es möglich, die Geltung seines Sprechaktes als in jeglicher Hinsicht begründet zu akzeptieren.

3.8.1 Die Bedeutung der emotionalen Erschlossenheit in metasprachlichen Diskursen

Wie verhält es sich nun aber mit dem Moment der emotional-stimmungsmäßigen Erschlossenheit auf der Ebene der Einlösung von Geltungsansprüchen? Welche Rolle spielen nicht-kognitive (oder besser: nicht ausschließlich kognitive) Aspekte in metasprachlichen Diskursen? Nachdem oben festgestellt wurde, daß mit dem Wechsel zur metasprachlichen Auseinandersetzung der Bezug zur (lebens-)weltlichen Bedeutsamkeit zumindest strukturell aufrechterhalten wird, könnte vermutet werden, daß auch in Diskursen nicht-kognitive Momente nachweisbar sind. So scheint es unmittelbar einsichtig, daß die konkret-individuelle Sinnhaftigkeit, die sich in der Wahl sprachlicher Mittel in der Alltagskommunikation ausdrückt und durch die die spezifische Bedeutung von Dingen und Sachverhalten für den Sprecher spürbar ist und an die Adressaten kommuniziert wird, ein strukturelles Äquivalent im metasprachlichen Diskurs haben muß. Das heißt, nur wenn gezeigt werden kann, daß ein Äquivalent für die alltägliche sinnhafte Erschlossenheit vorhanden ist, in dem diese sich in Diskursen reproduziert, kann die Bindungskraft solcher Argumentationen glaubhaft gemacht werden. Naheliegender wäre hier der Gedanke, daß gerade dadurch, daß auf Diskursniveau die Struktur der lebensweltlichen Bedeutsamkeit in der expliziten Verbalisierung der Geltungsansprüche in Form einer eigenen Dimension der Modalisierung offenbar gemacht wird, ein Konsens zwischen den Diskursteilnehmern sich dadurch auszeichnet, daß die Zwanglosigkeit der konzeptuell aufgewiesenen Stimmigkeit für die Beteiligten unmittelbar tangibel ist. Auf Diskursniveau würde das *sentiment of rationality* dadurch ausgelöst, daß die Beteiligten der Überzeugung sind, daß alle fraglichen Geltungsansprüche offen dargelegt wurden und hinreichend legitimiert werden konnten.

Die bisherige Diskussion des Begriffs kommunikativer Rationalität konzentrierte sich vor allem auf geltungstheoretische Überlegungen und die Frage, in welchem Maß und in welcher Weise emotionale Aspekte in Argumentationen eine Rolle spielen. Dabei waren, unter Berücksichtigung von Sennetts

Expressivitätsbegriff und Lyons' Emotionstheorie, zwei Punkte ins Auge gefallen: (1) Der Geltungsanspruch expressiver Wahrhaftigkeit wird in der Fassung, die ihm die Sprechakttheorie gegeben hat, weder den kognitiven Aspekten von Emotionen und deren Urteilscharakter gerecht, noch läßt er sich mit der hermeneutischen Funktion emotional-expressiver Äußerungen vereinbaren.³³⁸ (2) Sowohl die Sprechakt- als auch die Diskurstheorie unterschlagen die emotionalen Begleitphänomene argumentativer Auseinandersetzungen. Da diese nicht als einfache Indizes einer Evidenzerfahrung interpretiert werden sollen, wurde eine Deutung vorgeschlagen, die sie – quasi als *analogon* zu William James' *sentiment of rationality* – in einer zweiten Stufe sprachlicher Modalisierung verwurzelt. Ihre Funktion besteht dieser Auslegung zufolge darin, daß sie, über die bekannten drei Geltungsansprüche hinausgehend, den propositionalen Gehalt eines Sprechaktes mit einem *tag* lebensweltlicher Bedeutsamkeit versehen, durch das der Adressat den kommunikativen Status des Argumentes erkennen kann. Es wurde weiter argumentiert, daß die "enge" Perspektivität alltäglicher, objektsprachlicher Aussagen, die sich durch den Bezug auf einen an Werten und Konventionen orientierten Lebensentwurf ergibt, in Diskursen strukturell wandelt und zugunsten der universal entschränkten Perspektivität eines postkonventionellen (Moral-)Bewußtseins aufgegeben werden kann. Auf Diskursniveau geht der Index lebensweltlicher Bedeutsamkeit³³⁹ in der Artikulation des moralischen Standpunktes auf; der Geltungsanspruch expressiver Wahrhaftigkeit wandelt sich zum Anspruch idealer Urteilskompetenz.

Eingestandenermaßen zeigt sich dieser Anspruch in Redebeiträgen vor allem dadurch an, daß er *nicht* in der Form einer betont individuell-subjektiven Beurteilung auftritt, sondern diese geradezu negiert: Hier spricht der diskurstheoretische Enkel des transzendentalen Subjekts, das ›*Ich denke*‹, das jedermanns Gedanken soll begleiten können (bzw.: das ›*Ich denke*‹, das, *for the time being*,

³³⁸Damit meine ich, daß emotionale *qualia* nur dadurch *verständlich* werden, daß sie in einem expressiven Akt kommuniziert werden.

³³⁹Diese wird als Artikulation der emotionalen *qualia*, mit denen der propositionale Gehalt einer Aussage für den Sprecher verknüpft ist, in diese integriert.

jedermanns Gedanken begleiten kann). Aussagen auf dieser metasprachlichen Ebene sind daher expressiv im Sinne Sennetts, weil die individuellen Interessen suspendiert bzw. reflexiv universalisiert sind. Aus der universal entschränkten Perspektive des moralischen Standpunktes wird das existentielle Gewicht der individuellen Interessen mit den Rechten (und den durch sie zu begründenden Interessen) der übrigen Diskursteilnehmer ausbalanciert. – Das *sentiment of rationality*, das das Gelingen diskursiver Verständigung indiziert, ersetzt auf dieser Interaktionsstufe die stimmungsmäßige Erschlossenheit der Kompatibilität der Welt zum individuellen Lebensentwurf. Die *“targets to fit”* werden ausgetauscht: die Frage nach der Möglichkeit rationaler Handlungsorientierung wird nicht mehr ausschließlich mit Blick darauf beantwortet, welche Interventionsmöglichkeiten in die *objektive* Welt einem Subjekt zur Verfügung stehen, um seine individuellen Ziele zu realisieren. Als ergänzendes Kriterium werden nun auch die Interaktionsmöglichkeiten in der *sozialen* Welt, die gleichermaßen den Rahmen zur Formulierung dieser Ziele sowie das Instrumentarium der zu ihrer Einlösung verfügbaren Mittel bestimmen, in Betracht gezogen.

Das Konzept kommunikativer Rationalität entwickelt, dies deutet sich in den vorstehenden Bemerkungen schon an, seine eigentliche Kraft folglich in bezug auf die Legitimation von Aussagen, die keinen Bezug zu einer rechtfertigungstranszendenten Entität aufweisen, d. h. regulative Sätze und Normen. Im Folgenden wird daher zunächst Habermas' Definition der Rolle kommunikativer Rationalität bezüglich der Beantwortung praktischer Fragen dargestellt, ehe daran anschließend der zweistellige Gesellschaftsbegriff der *TkH* (*System und Lebenswelt*) eingeführt werden kann. Auf diese Weise soll die Diskussion zu Habermas' Antwort auf die Frage zurückgeführt werden, welche Bedeutung kommunikativer Rationalität in bezug auf die Reproduktion und Koordination moderner pluralistischer Gesellschaften zukommt.

4. Habermas' Diskursethik – Die Bedeutung kommunikativer Rationalität für die Beantwortung praktischer Fragen

Nachdem nun die Grundlagen des Habermasschen Diskursbegriffs im Kontext eines sozial-kognitiven Emotionskonzepts diskutiert und zum Teil modifiziert wurden, kann im Folgenden jener thematische Faden wieder aufgenommen werden, der zugunsten der Beantwortung der Frage nach der rationalen Feinstruktur von Argumentationen zwischenzeitlich fallen gelassen worden war: Es geht um die Bedeutung kommunikativer Rationalität für die Lösung praktischer Probleme. Hierzu soll dargestellt werden, wie Habermas die Ergebnisse aus der Analyse der unterschiedlichen Rationalitätstypen in der ›*Theorie des kommunikativen Handelns*‹ in ›*Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*‹ (Habermas 1983) und den ›*Erläuterungen zur Diskursethik*‹ (Habermas 1991) zu einem postkonventionellen, prozeduralen Moralkonzept verdichtet.

Das diskursethische Modell ersetzt den Begriff des Guten als letzten Bezugspunkt praktischer Fragen durch den Begriff des Gerechten.³⁴⁰ In diesem Schritt manifestiert sich das Bemühen um die größtmögliche Neutralität normativer Sätze gegenüber kulturell-historischen Determinanten, die sich einem werthaft charakterisierten Begriff des Guten notwendig einschreiben. Die Diskursethik orientiert sich stattdessen an den Standards der Verfahren, in denen Normen formuliert werden. Der in der *TkH* entwickelte Begriff kommunikativer Rationalität bildet die Grundlage der Kriterien, nach denen diese Standards bestimmt werden. Aus ihm lassen sich auch die beiden zentralen Postulate ableiten, auf die Habermas die Diskursethik gründet: (1) Der Geltungsanspruch von regulativen Sätzen bzw. Normen kann diskursiv eingelöst werden, d. h. es ist möglich, ihn in ähnlicher Weise rational zu begründen, wie den Wahrheitsanspruch assertorischer Sätze. (2) Der Argumentationspraxis wohnt ein normativer Gehalt inne, der die Akteure auf die diskursiv-verständigungsorientierte Beilegung von

³⁴⁰Die Habermassche Diskursethik knüpft in vielem an Rawls' ›*Theory of Justice*‹ (Rawls 1971) an, allerdings kritisiert Habermas wiederholt den inhaltlich zu gehaltvollen Gerechtigkeitsbegriff von Rawls. Vgl. Habermas 1991/2, S. 46.

Handlungskonflikten verpflichtet (bzw. diese vor anderen Lösungskonzepten auszeichnet).

ad (1) Die Möglichkeit der diskursiven Einlösung des Richtigkeitsanspruchs von Normen leitet sich einerseits (systematisch) aus ihrer *Universalität* her, andererseits (historisch-soziologisch) setzt sie jenen Rationalisierungs- und Säkularisierungsgrad voraus, der für die europäischen Gesellschaften der Neuzeit charakteristisch ist.³⁴¹ Denn in dem Maße, wie sich die soziale Integration über die intersubjektive Anerkennung der mit Sprechhandlungen erhobenen Geltungsansprüche vollzieht, d. h. in dem Maße, wie sich historisch die Geltungsbasis des kulturellen Horizontes von rituell bzw. institutionell tradierten Werten auf einen nicht bloß funktional reproduzierten, sondern vielmehr kontinuierlich erneuerten, kommunikativ erzielten Konsens verlagert, wird die Begründungs- bzw. Rechtfertigungslast von Aussagen und Normen auf die Schultern der Kommunikationsgemeinschaft übertragen.

Normen treten in posttraditionalen Gesellschaften daher mit dem Anspruch auf, die Probleme des Zusammenlebens im allgemeinen Interesse zu regeln, d. h. gerecht und daher für jeden gleichermaßen gut zu sein. Weil eine Norm gegenüber jedermann Geltung beansprucht, sich aber in einem posttraditionalen setting nicht auf eine rechtfertigungstranszendente Entität berufen kann, muß

³⁴¹Axel Honneth hat in einem anderen Zusammenhang darauf hingewiesen, daß Träger des prozeduralen Rechtsparadigmas nur in kleinen Avantgarden, »[...] die in einem sozioökonomisch entlasteten Klima die normativen Überschüsse der bürgerlichen Universalismoral [einklagen] und zu einer kommunikativen Ethik ausarbeiten [...]« (Honneth 1990/9, 183) empirisch nachgewiesen werden können, während die moralische Orientierung der sozialen Unterschichten von einem ›Unrechtsbewußtsein‹ (vgl. a. a. O., 187) gesteuert wird, das diese hegemonialen oder herrschaftskritischen Normensysteme reflektiert, nachdem diese durch einen kognitiven Filter hindurchgegangen sind, der aus tradierten und angenommenen Werten besteht. Dadurch, so Honneth, verändern sich das soziale Substrat und der Charakter der moralisch motivierten sozialen Veränderungen: An die Stelle der gesellschaftlichen Unterschichten und der für sie typischen Erfahrungen sozialer Deprivation treten die o. g. Avantgarden und »[...] die an einen kognitiv vorbildlich organisierten Sozialisationsprozeß gebundenen Sensibilisierungen für gesellschaftlich unausgeschöpfte Gerechtigkeitsansprüche [...]« (a. a. O., 185). Honneth kritisiert Habermas' Verknüpfung von Diskursethik und Moralsoziologie, weil sie die moralischen Impulse, die aus dem spezifischen Unrechtsbewußtsein der Unterschichten resultieren, unter die Schwelle der Wahrnehmbarkeit drückt. So ist sie nicht in der Lage, die gegenwärtige Tendenz institutioneller Individualisierung, durch die gruppen- und klassenspezifische Unrechtserfahrungen marginalisiert werden, analytisch angemessen zu würdigen.

ihre Gültigkeit sich bei Bedarf mit Gründen legitimieren lassen. Es ist also nicht nur möglich, sondern vielmehr auch notwendig, den Richtigkeitsanspruch einer Norm diskursiv einzulösen.

Wenn somit unzweifelhaft Gemeinsamkeiten bestehen zwischen Prozessen zur Wahrheitsfindung und solchen zur Formulierung von Normen³⁴², so dürfen darüber die geltungslogischen Differenzen zwischen dem Wahrheitsanspruch assertorischer Sätze und dem Richtigkeitsanspruch normativer Sätze nicht unterschlagen werden. Diese manifestieren sich, so Habermas, darin, daß Normen ihre Geltung auch dann konservieren können, wenn sie nicht als Sprechhandlungen auftreten, während Tatsachenfeststellungen nur solange ihre assertorische Kraft bewahren, wie sie *als Sprechhandlungen* eine illokutionäre Rolle übernommen haben.³⁴³ Habermas begründet diesen Unterschied durch den Verweis darauf, »daß die Ordnungen der Gesellschaft, denen gegenüber wir uns konform oder abweichend verhalten, nicht wie die Ordnungen der Natur, zu denen wir nur eine objektivierende Einstellung einnehmen, *geltungsfrei* konstituiert sind. Die gesellschaftliche Realität, auf die wir uns mit regulativen Sprechhandlungen beziehen, steht bereits *von Haus aus* in einer internen Beziehung zu normativen Geltungsansprüchen. Hingegen wohnen Wahrheitsansprüche keineswegs den Entitäten selber inne, sondern allein den konstativen Sprechhandlungen, mit denen wir uns in der Tatsachen feststellenden Rede auf Entitäten beziehen, um Sachverhalte wiederzugeben.«³⁴⁴

³⁴²Vgl. Habermas 1983/3, Abschnitt III (86-119).

³⁴³Vgl. Habermas 1983/3, 70. Hiergegen wäre im Sinne der oben dargelegten Modifikationen der Diskurstheorie einzuwenden, daß eine Norm (wie auch ein assertorischer Satz) nur deswegen die notwendigen Bindungskräfte entwickeln kann, weil sie als Ausdruck einer universal eingeschränkten, deshalb aber für jeden Einzelnen anzunehmenden Perspektive gilt. Sie muß freilich nicht konkreter Sprechakt sein, aber aufgrund des grundsätzlich appellativen Charakters von Normen weist sie einen irreduziblen performativen Kern auf: Ist dieser in traditional-religiösen Normkatalogen noch unmittelbar wahrzunehmen (»Du sollst nicht *p!*«), so reduziert er sich posttraditionalen Zusammenhängen auf den spröden Charme einer Durchsage.

³⁴⁴Habermas 1983/3, 70 f.

4.1 Moralische Gefühle im Kontext der Diskursethik

Die Diskursethik von Habermas ist ohne Zweifel ein ebenso kognitivistisches Konzept wie die Theorie kommunikativer Rationalität, aus der sie entwickelt wurde. Auf den ersten Blick scheint es daher, daß auch in diesem Kontext Emotionalität und Expressivität marginalisiert bzw. ausgeblendet werden. Allerdings darf in dieser Frage nicht die Intention der Habermasschen Moraltheorie unterschlagen werden. Ihr geht es zunächst nur darum zu zeigen, daß praktische Probleme rationalen, d. h. argumentativen Lösungsstrategien zugänglich sind und auf welche Weise moralische Urteile begründet werden können (d. h. welchen Geltungsanspruch sie erheben). – Daß moralische Gefühle in praktischen Diskursen keine Begründungsfunktion im strengen Sinne erfüllen können, liegt auf der Hand: Sie artikulieren die Evaluation von Sachverhalten und den sich aus ihnen ergebenden Handlungsoptionen im Lichte moralischer Überzeugungen, die ihrerseits einer argumentativen Begründung bedürfen.³⁴⁵ Als Ausdruck solch einer Evaluation leisten sie – darauf geht Habermas allerdings nur am Rande ein³⁴⁶ – einen wichtigen Beitrag zur Motivation normgerechten Handelns. Zwar »[...] *bedeutet* ein gültiges moralisches Urteil auch eine Verpflichtung zu einem entsprechenden Verhalten; insoweit führt jeder normative Geltungsanspruch eine rational, durch Gründe motivierende Kraft mit sich. [...] Aber Einsicht schließt Willensschwäche nicht aus. Ohne Rückendeckung durch entgegenkommende Sozialisationsprozesse und Identitäten, ohne den Hintergrund entgegenkommender Institutionen und normativer Kontexte kann ein moralisches Urteil, das als gültig akzeptiert wird, nur eines sicherstellen: der einsichtige Adressat weiß dann, daß er keine guten Gründe hat, *anders* zu handeln.«³⁴⁷

³⁴⁵Eine Gegenposition hierzu in: Wildt 1992. Wildt versucht, moralische Überzeugungen auf moralische Gefühle zu gründen, obwohl er postuliert, daß das Empfinden moralischer Gefühle ein *Produkt* jenes Prozesses darstellt, in dem die Individuen die kognitiven und reflexiven Fähigkeiten erwerben, die sie zu moralisch sensitiven Wesen machen. Wildt erkennt also nicht, daß moralische Gefühle Ausdruck entsprechender Urteile sind bzw. selbst Urteilscharakter aufweisen, folglich also auf argumentativ begründungsfähige Überzeugungen zurückgehen.

³⁴⁶Vgl. Habermas 1991/6, 135 f.

³⁴⁷Habermas 1991/6, 135.

Moralische Gefühle machen die besondere Relevanz, die die Wahl einer Handlungsoption für das individuelle Selbstsein hat, für den Akteur spürbar und binden ihn in seinen Entscheidungen auf diese Weise an die faktisch von ihm anerkannten Normen – unabhängig davon, *warum* er diese anerkennt. Auf dem Weg über die unterschiedlichen Stufen der moralischen Entwicklung stellen sie eine Konstante dar; unabhängig vom individuell erreichten Niveau moralischer Urteilsfähigkeit ruft die Reflexion auf Wahlmöglichkeiten, rufen handlungsrelevante Entscheidungen und schließlich auch das Handeln selbst emotionale Reaktionen hervor. Diese leiten unauffällig die Alltagspraxis und setzen in Konfliktsituationen die notwendige motivationale Energie frei, durch die Menschen in die Lage versetzt werden, notfalls auch gegen ihre persönlichen Interessen und wider die Ziele ihres individuellen Glücksstrebens zu handeln. Sie leisten einen wichtigen Beitrag zur Konfliktlösungsökonomie des Individuums, weil sie es ihm in vielen Fällen ermöglichen, praktische Probleme zu lösen, ohne in langwierige Abwägungsprozesse einzutreten. Außerdem können sie in argumentativen Patt-Situationen den notwendigen Impuls geben, um die Sistierung des Handelns zu beenden.

Wenn also in der Diskursethik die Legitimationskriterien für Normen im Gegensatz zu konventionellen Moralvorstellungen in Verfahrensrichtlinien und Gerechtigkeitsprinzipien “aufgelöst” werden, so bedeutet das nicht, daß durch diesen Rationalisierungsschritt moralische Gefühle entbehrlich werden oder gar tatsächlich nicht mehr auftreten. Die Umstellung auf eine neue Legitimationsbasis bewirkt lediglich, daß sich die Sollgeltung der Normen auf eine andere Weise begründet – und diese andere Weise der Begründung motiviert, ebenso wie ihr Äquivalent auf einer anderen Moralentwicklungsstufe, die Überzeugung der Akteure, daß die entsprechenden Normen anerkennungswürdig sind. Die Überzeugung wiederum, daß eine Norm Anerkennung verdient, evoziert in Entscheidungssituationen die entsprechenden moralischen Gefühle und bindet so die Handelnden in ihrer Wahl.³⁴⁸ So wie in einer religiös geprägten

³⁴⁸Vgl. hierzu auch Habermas 1999/7, 277 ff.

Gesellschaft und auf der ihr entsprechenden konventionellen Moralstufe die Geltung geoffenbarter Gebote für die Mitglieder erwiesen ist, eben weil diese Normen in einem Akt der Offenbarung übermittelt wurden, so überzeugen Normen in einer modernen Gesellschaft mit entsprechenden postkonventionellen Moralvorstellungen deswegen, weil sie in verständigungsorientierter Einstellung gemeinsam formuliert wurden. Weder ließen sich die Mitglieder der religiös strukturierten Gemeinschaft ohne weiteres durch eine diskursive Legitimation überzeugen, noch könnten umgekehrt die Mitglieder einer modernen Gesellschaft einen Offenbarungsakt als hinreichende Begründung für die Gültigkeit einer Norm akzeptieren.

In multikulturellen Gesellschaften besteht eine wichtige Aufgabe staatlichen Handelns darin, das Konfliktpotential, das dem Miteinander der verschiedenen ethisch-moralischen Entwürfe innewohnt, durch ein sie umfassendes Gerüst positiven Rechts zu mindern. Das heißt, der Gesetzgeber muß einen normativen Rahmen schaffen, der hinreichend konsensfähig ist und allgemeine Anerkennung deswegen genießt, weil er weder unerträgliche moralischen Zumutungen für die von ihm Betroffenen enthält, noch die individuellen Freiräume zur Gestaltung eines befriedigenden Lebensentwurfs über Gebühr beschneidet. (Vgl. hierzu unten ab S. 252)

Ob eine Norm moralische Gefühle motivieren kann, hängt weniger davon ab, *wodurch* die Menschen von ihrer Geltung überzeugt werden, als vielmehr davon, *daß* sie überzeugt sind. Damit diskursethische Normen überzeugen können, ist es, so A. Wellmer³⁴⁹, notwendig, ein »rationales Äquivalent für ein sakral oder religiös gestütztes moralisches Einverständnis« zu schaffen. Dieses »[...] kann es nur geben, sofern die – kognitive *und* affektive – Einübung in Verhältnisse wechselseitiger Anerkennung gelingt.«³⁵⁰ Wellmer spricht in diesem Zusammenhang von einem ›*lack of moral sense*‹, der dann festzustellen ist, wenn dieser Lernprozeß nur unvollständig gelingt und die kognitiv-rational legitimierten

³⁴⁹Vgl. Wellmer 1986, 163.

³⁵⁰Wellmer 1986, 163.

Normen keine affektive Resonanz hervorrufen. Habermas macht sich dieses Argument zu eigen und bezeichnet die Position von Wellmer als eine Konsequenz des von ihm selbst beschriebenen kognitivistischen Moralverständnisses.³⁵¹

4.1.1 Prozedurale Normbegründung und affektive Handlungsmotivation

Doch auch wenn Habermas dieses affektive Moment der Diskursethik anerkennt, so bleibt er doch skeptisch in bezug auf die Praktikabilität einer solchen Vernunftmoral: »Der Transfer vom Wissen zum Handeln bleibt ungewiß – wegen der Anfälligkeit einer riskanten, über hohe Abstraktionen laufenden Selbststeuerung des moralisch handelnden Subjekts, überhaupt wegen der Unwahrscheinlichkeit von Sozialisationsprozessen, die derart anspruchsvolle Kompetenzen fördern. Eine Moral, die auf das entgegenkommende Substrat geeigneter Persönlichkeitsstrukturen angewiesen bleibt, bliebe in ihrer Wirksamkeit beschränkt, wenn sie die Motive der Handelnden nicht auch noch auf einem *anderen* Wege als dem der Internalisierung erreichen könnte, eben auf dem Wege der Institutionalisierung eines Rechtssystems, das die Vernunftmoral handlungswirksam *ergänzt*.«³⁵² In dieser ebenso realistischen wie kleinmütigen Wendung scheint sich ein paternalistischer Zug zu offenbaren, der dem jungen Habermas noch fremd gewesen ist: Die notwendige Entlastung der individuellen Problemlösungs- und Kontingenzbewältigungskapazitäten aller Individuen durch das System des positiven Rechts wandelt sich in dieser Passage offensichtlich zu einer Strategie, jene, an denen die Sozialisationsbemühungen der Gesellschaft scheitern, doch so zu bändigen, daß sie nach Maßstäben gemessen, die anderorts in Stellvertreterdiskursen ausgehandelt wurden, unauffällig bleiben.

Das Postulat, daß die rechtlichen Bestimmungen ihre Adressaten nicht zur Anerkennung nötigen dürfen, erweist sich als dürftiges Feigenblatt, hinter dem

³⁵¹Vgl. Habermas 1991/6, 135.

³⁵²Habermas 1992, 146.

der Elitismus fröhliche Urstände feiert – solange nicht der Verzicht auf die rationale Überprüfung des positiven Rechts tatsächlich eine Ausnahme darstellt und die Adressaten des Rechts sich mit guten Gründen auch als dessen Autoren verstehen können. Angesichts der Komplexität und dem Abstraktionsgrad unserer Gesetzestexte und der unüberschaubaren Flut von Ergänzungen und Novellierungen ist dies freilich eine nicht zu erfüllende Forderung. – Tatsächlich hängt hier jedoch alles daran, auf welche Weise das Recht die Moral ergänzt. Warum eine solche Ergänzung notwendig ist, erörtert Habermas in den *Erläuterungen zur Diskursethik*³⁵³. In der Auseinandersetzung mit Hegels Kantkritik zeigt er, daß der Rigorismus moralischer Normen ebenso wie ihre Abstraktheit eine Transformation in lebensweltlich gesättigte Formen der Sittlichkeit erforderlich machen. In diesem Eingeständnis sieht er keine prinzipielle Widerlegung des diskursethischen Konzepts; Hegels Kritik an Kant mache vielmehr deutlich, daß zwischen der Ebene des moralischen Urteilens und der Ebene des moralischen Handelns unterschieden werden muß und daß zwischen beiden eine Transformationsleistung zu erbringen ist. Sinn und Zweck des positiven Rechts bestehen aus dieser Perspektive nun darin, einen Teil dieser Transformationsarbeit zu leisten und einen Rahmen zu definieren, innerhalb dessen sich die private Sittlichkeit der Individuen entfalten kann.

ad (2) Habermas³⁵⁴ sieht – ebenso wie Apel – ein wichtiges Indiz für den normativen Gehalt der Argumentationspraxis darin, daß jeder Versuch, sich dem Spiel des Gebens und Nehmens von Gründen zu entziehen, in einen performativen Widerspruch führt (vgl. oben S. 161).³⁵⁵ Darüberhinaus soll sich der

³⁵³Vgl. Habermas 1991/1 und 1991/2.

³⁵⁴Vgl. Habermas 1983/3.

³⁵⁵In diesem Zusammenhang muß beachtet werden, daß Habermas dem normativen Gehalt der kommunikativen Vernunft einen grundsätzlich anderen Status zuspricht, als jenem der praktischen Vernunft in ihrer klassischen Gestalt: weder gibt dieser normative Gehalt eine inhaltlich bestimmte Orientierung für die Lösung praktischer Fragen vor, noch kann er die Motivationsleistung praktischer Vernunft erbringen: »Normativität im Sinne der verbindlichen Orientierung des Handelns fällt nicht mit der Rationalität verständigungsorientierten Handelns im Ganzen zusammen. Normativität und Rationalität *überschneiden* sich auf dem Feld der Begründung von moralischen Einsichten, die in hypothetischer Einstellung gewonnen werden und nur die schwache Kraft rationaler Motivation mit sich führen, jedenfalls von sich aus die Umsetzung der Einsichten in motiviertes Handeln nicht leisten können.« (Habermas 1992, 19)

normative Gehalt in notwendigen Idealisierungen ausdrücken, zu denen die Teilnehmer von vornherein verpflichtet sind und zwar, so Habermas, in einer Art ›transzendentaler Nötigung‹, die ihnen keine Wahl läßt: »Sie konstituieren [...] als *vorgreifende* Unterstellungen eine Praxis, die ohne sie nicht funktionieren, mindestens zu einer kaschierten Form strategischen Handelns degenerieren würde. Rationalitätsunterstellungen *verpflichten* nicht zu rationalem Handeln; sie *ermöglichen* die Praxis, die die Teilnehmer als Argumentation verstehen.«³⁵⁶ Habermas setzt also voraus, daß nur dadurch, daß Diskursteilnehmer je schon gewisse Unterstellungen bezüglich der Kommunikationssituation tätigen, rationale Verständigung überhaupt erst möglich wird. (Hierzu gehören: die Öffentlichkeit des Diskurses, die Reziprozität der Anerkennungsverhältnisse, Zwanglosigkeit der Auseinandersetzung und Wahrhaftigkeit aller Beteiligten³⁵⁷) Der somit umrissene normative Gehalt der Argumentationspraxis im allgemeinen reicht jedoch allein nicht aus, um eine Diskursethik zu fundieren. Erst in Ergänzung mit einer Argumentationsregel die angibt, wodurch eine Norm legitimiert wird, kann dies geleistet werden.

Habermas gewinnt eine solche Regel, die er als ›Universalisierungsgrundsatz‹ bezeichnet, indem er die obengenannten irreduziblen Rationalitätsunterstellungen auf den Geltungsanspruch von Normen anwendet: »Jede gültige Norm muß der Bedingung genügen, daß die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihrer *allgemeinen* Befolgung für die Befriedigung der Interessen *jedes* Einzelnen voraussichtlich ergeben, von *allen* Betroffenen zwanglos akzeptiert werden können.«³⁵⁸

³⁵⁶Habermas 1991/6, 133.

³⁵⁷Die Annahme derartiger normativer Unterstellungen, die durch die Argumentationspraxis notwendig gegeben sein sollen, motiviert Höffes Verdikt, eine kommunikationstheoretische Begründung von Recht und Moral sei prinzipiell zirkelhaft. Vgl. Höffe 1979, 243-249.

³⁵⁸Habermas 1983/4, 131, vgl. 1983/3, 75 f. u. Habermas 1991/6, 132. – In ›*Faktizität und Geltung*‹ (Habermas 1992) räumt Habermas ein, in früheren Veröffentlichungen nicht hinreichend zwischen Diskurs- und Moralprinzip unterschieden zu haben. Beides ist aber füglich zu trennen: »Das Diskursprinzip erklärt nur den Gesichtspunkt, unter dem Handlungsnormen überhaupt *unparteilich begündet* werden können [...]. [...] In moralischen Begründungsdiskursen nimmt dann das Diskursprinzip die Form eines Universalisierungsgrundsatzes an. Insofern erfüllt das Moralprinzip die Rolle einer Argumentationsregel. Es kann formalpragmatisch aus allgemeinen Voraussetzungen der Argumentation – als der Reflexionsform kommunikativen Handelns – begründet werden.« (Habermas 1992, 140)

Durch diese Bestimmungen sind die grundlegenden systematischen Kriterien für die rationale Beantwortung praktischer Fragen skizziert. Sie machen plausibel, daß eine verständigungsorientierte Lösung von Handlungskonflikten prinzipiell möglich ist, doch sie reichen für sich genommen nicht aus um zu klären, welche darüberhinausgehenden Bedingungen erfüllt sein müssen, um eine entsprechende soziale Praxis als realistische Option zu etablieren.

Um auf diese Frage eine Antwort geben zu können, erscheint es sinnvoll, zwei thematische Stränge in den Texten von Habermas zu verfolgen, die das bisher geformte Konzept um wichtige Facetten erweitern: (1) Unter Rekurs auf entwicklungspsychologische Ansätze zeichnet Habermas in ›*Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*›³⁵⁹ die individualgeschichtliche Entwicklung des moralischen Urteilsvermögens nach. (2) Im Anschluß an *Durkheim* und *Weber* formuliert er in der ›*Theorie des kommunikativen Handelns*›³⁶⁰ einen Gesellschaftsbegriff, dem eine Interpretation gesellschaftlicher Evolutionsprozesse als zweifache Differenzierung zugrundeliegt.

Diese zwei Themenbereiche sollen im Folgenden kurz nachgezeichnet werden. Die Darstellung des ersten Komplexes dient dazu, die intraindividuellen Voraussetzungen für eine rationale Beantwortung praktischer Fragen zu identifizieren. Der zweite Komplex soll hingegen verdeutlichen, auf welche Weise einerseits die Entbindung kommunikativer Rationalität in der historischen Entwicklung der westlichen Industrienationen jenes Milieu erst mit hervorgebracht hat, in dem eine postkonventionelle Moral verankert werden kann. Andererseits aber wird die Diskussion des Begriffs der Gesellschaft als System und Lebenswelt zeigen, daß hierdurch außerdem eine gegenläufige Bewegung in Gang gesetzt wird, durch die der Geltungsbereich kommunikativer sozialer Integration und verständigungsorientierter Handlungskoordination kolonialisiert und marginalisiert wird. Der Gesellschaftsbegriff der *TkH* macht deutlich, welche Grenzen einer Moralisierung der gesellschaftlichen Beziehungen und Verhältnisse in modernen

³⁵⁹Vgl. Habermas 1983/4.

³⁶⁰Vgl. Habermas 1981, Bd. 2, 171-293.

pluralistischen Gesellschaften gesetzt sind. Er illustriert die Notwendigkeit, die postkonventionelle Ethik um eine Diskurstheorie des Rechts zu ergänzen.

4.2 Entwicklungspsychologische Aspekte des moralischen Urteilsvermögens

ad (1) Der erste thematische Strang setzt sich mit den an Piaget anknüpfenden Stufenmodellen der Moralentwicklung von *Kohlberg* und *Selman*³⁶¹ auseinander. Die genannten Modelle stimmen darin überein, daß sie die moralische Entwicklung des Menschen in Abhängigkeit von der Ausbildung seiner kognitiven Fähigkeiten sehen³⁶². Kohlberg identifiziert insgesamt sechs Stufen, die er jeweils paarweise kategorisiert und zwar als (a) präkonventionell, (b) konventionell und (c) postkonventionell.³⁶³

Er versteht diese Stufenfolge als invariante, unumkehrbare und konsekutive Progression der moralischen Urteilskompetenz³⁶⁴. Das heißt, er geht davon aus, daß diese und *nur diese* Stufen und zwar ausschließlich in der vorgestellten Reihenfolge als gangbarer Weg zu einem entwickelten moralischen Urteilsvermögen infrage kommen. Es soll also nicht möglich sein, Stufen zu überspringen oder miteinander zu vertauschen oder von einer höheren Stufe auf eine niedrigere Stufe zu regredieren.³⁶⁵ Darüberhinaus sollen die Stufenschemata als hierarchische Strukturen verstanden werden und zwar dergestalt, daß eine höhere Stufe aus der jeweils niedrigeren hervorgeht, diese ersetzt und ihr Wissen

³⁶¹Vgl. Selman 1981, Kohlberg 1981, 1984, aber auch Flavell 1968. – Zu grundlegenden Aspekten der Entwicklung menschlicher Interaktionskompetenz siehe auch den Sammelband Edelstein, Habermas 1984.

³⁶²Allerdings stellt Kohlberg fest: »Many individuals are at a higher logical stage than the parallel moral stage, but essentially none are at a higher moral stage than their logical stage.« (Kohlberg 1984, 171). Die Entwicklung der moralischen Urteilsfähigkeit des Menschen setzt also seine kognitive Entwicklung voraus, sie stellt jedoch keinesfalls eine notwendige Folge von dieser dar.

³⁶³Eine Übersicht der Moralentwicklungsstufen in: Kohlberg 1981, 409-412.

³⁶⁴Zu den grundlegenden Hypothesen solcher Stufenmodelle vgl. Kohlberg 1984, 14 ff. u. Habermas 1983/4, 138-143.

³⁶⁵In Anlehnung an Tomasello könnte hier also von einem moralischen ›*ratchet effect*‹ gesprochen werden. (Vgl. Tomasello 1999, 15 u. 50-54.) – Allerdings läßt sich die Irreversibilität moralischer Entwicklungsschritte empirisch nicht durchgängig bestätigen: Unter bestimmten Bedingungen können Menschen durchaus *zumindest temporär* regredieren. So z. B. während eines College-Studiums oder für die Dauer eines Gefängnisaufenthaltes. (Vgl. Kohlberg 1984, 60 f.)

integriert.³⁶⁶ Die moralische Entwicklung besteht folglich aus einer Reihe von Lernprozessen.

Ein wesentlicher Aspekt dieser Lernschritte ist der Erwerb der Fähigkeit, die individuelle Sozialperspektive Zug um Zug zu erweitern, von einer egozentrischen Welt- und Selbstwahrnehmung zur prozeduralen Perspektive idealer Rollenübernahme.³⁶⁷ Die Stufen der Entwicklungsschemata lassen sich folglich anhand der Sozialperspektive qualifizieren, die das jeweilige Individuum einzunehmen in der Lage ist. Der Wandel der Perspektivenstruktur in diesem Entwicklungsprozeß prägt wiederum die zentralen Begriffe und Kategorien, mit denen das Individuum Handlungsoptionen abwägt. Neben den genannten Sozialperspektiven gehören hierzu die Strukturen der Verhaltenserwartung, die Begriffe von Autorität und Motivation und die Vorstellung von Gerechtigkeit, die das jeweilige Individuum seinen moralischen Erwägungen zugrunde legt.³⁶⁸ Kohlberg geht also davon aus – und Habermas schließt sich ihm hierin an –, daß sich im Zuge der Sozialisierung sowohl die kognitiven Fähigkeiten als auch das normative Rüstzeug des Menschen ausprägen. Und: Sowohl Kohlberg als auch Selman interpretieren die von ihnen empirisch nachgewiesene Dezentrierung der subjektiven Wahrnehmung im Zuge der Sozialisierung von Heranwachsenden als zentrales Charakteristikum eines Prozesses, in dem die moralische Urteilsfähigkeit des Individuums sich zunehmend von den tradierten Selbstverständlichkeiten emanzipiert.

Die soziale Integration des Heranwachsenden soll seine moralische Urteilsfähigkeit dahingehend formen, daß er immer mehr Aspekte seines Handelns infrage stellt bzw. zu begründen sucht und somit von Verantwortlichkeit im engeren Sinne einer rationalen Wahl der Handlungsoptionen gesprochen werden

³⁶⁶Eine dritte Hypothese, die im Kontext dieser Arbeit vernachlässigt werden kann, besagt, daß die Stufen des moralischen Urteils ein ›strukturiertes Ganzes‹ darstellen. Man möchte also ausschließen, daß Menschen zu einem gegebenen Zeitpunkt verschiedene moralische Inhalte auf unterschiedlichen *niveaux* beurteilen. (Vgl. Kohlberg 1984, 14 u. Habermas 1983/4, 138)

³⁶⁷Kohlberg baut hiermit ganz offensichtlich auf den Meadschen Grundgedanken der Individuierung durch Sozialisierung, verstanden als Prozeß der Internalisierung der Beobachterperspektive auf (vgl. Mead 1934).

³⁶⁸Vgl. hierzu Habermas 1983/4, 176, Tab. 7.

kann. Eine derartige Interpretation setzt natürlich voraus, daß sowohl der ihr zugrundeliegende kognitivistische Moralbegriff als auch die Annahme, daß sich die moralische Urteilsfähigkeit stufenweise entwickelt, hinreichend begründet werden kann. Habermas sieht dies in bezug auf den moralischen Kognitivismus mit Blick auf die empirische Alltagspraxis praktischer Diskurse und die Möglichkeit einer transzendentalpragmatischen Fundierung dieser Praxis für gegeben. Für die Annahme einer stufenweisen Entwicklung der moralischen Urteilsfähigkeit sprechen einerseits die entwicklungspsychologischen Untersuchungen von Piaget, Kohlberg, Selman u. a., darüberhinaus erweisen sich die Stufenmodelle der genannten Autoren als kompatibel zu dem Habermasschen Gesellschaftsbegriff der *TkH*.

4.3 System und Lebenswelt I: kommunikatives Handeln und funktionale Imperative als Momente gesellschaftlicher Differenzierung

ad (2) Der zweite, der historisch-soziologische Strang bringt einen bikategorialen Gesellschaftsbegriff hervor. In der Auseinandersetzung mit *Parsons*, *Durkheim* und vor allem auch *Weber* entwickelt Habermas in der zweiten Zwischenbetrachtung der ›*Theorie des kommunikativen Handelns*‹ (›*System und Lebenswelt*‹³⁶⁹) ein Modell der Gesellschaft als System *und* Lebenswelt.³⁷⁰ Mit

³⁶⁹Vgl. Habermas 1981, Bd. 2, 171-293.

³⁷⁰Bader (1983), Honneth (1985) und Kunneman (1991) kritisieren die zu strikte Trennung von System und Lebenswelt in der *TkH*. Sie verweisen auf Institutionen wie Pflegeheime und Schulen, in denen sich strategische mit kommunikativen Handlungsmustern durchkreuzen. Habermas' Argument, kommunikatives Handeln verlöre im Binnenraum von Organisationen seine Geltungsgrundlage (vgl. Habermas 1981, Bd. 2, 460), läßt z. B. Kunneman nicht gelten: Im Zuge der Demokratisierungswelle der 1960er Jahre habe sich in Wirtschaftsbetrieben ein Wandel vom ›Befehlsreglement‹ zum ›Verhandlungsreglement‹ (A. de Swaan) vollzogen. Daß hierdurch – wie auch Kunneman (1991, 211) schon einräumt – *nur dem Anschein nach* die kommunikative Rationalität der Angestellten *freigesetzt* wird erklärt sich schon daraus, daß die Grundintention zu deren Förderung sie angeregt wird (nämlich das der wirtschaftlichen Unternehmung zugrunde liegende Kapitalverwertungsinteresse) prinzipiell ihrem Zugriff entzogen ist. Zwar mögen sich die Grenzen, innerhalb deren kommunikatives Handeln möglich ist, weiter geworden sein, die grundsätzliche Beschränkung durch funktionale Imperative besteht nach wie vor. Auch das zweite Argument, daß die Lebenswelt mit strategischen Handlungen durchsetzt sei, ist weniger schlagkräftig, als es auf den ersten Blick scheinen mag: Zwar mögen Akteure in lebensweltlichen Kontexten strategisch handeln. Doch solange sie sich in der Lebenswelt bewegen, müssen sie

Hilfe dieses Gesellschaftsbegriffs möchte er zeigen, daß sich historisch die Totalität soziokultureller Gemeinschaften in systemisch und kommunikativ strukturierte Bereiche ausdifferenziert hat. In der Entwicklung, die Habermas mit diesem zweifachen Gesellschaftskonzept zu fassen versucht, sind Prozesse der Einrichtung von Steuerungsmedien mit solchen der Rationalisierung und Moralentwicklung eng verschränkt. Kommunikative Rationalität wird dabei in dem Maße freigesetzt, in dem die hiermit verbundene Komplexitätssteigerung durch die systemische Integration einzelner Gesellschaftsbereiche aufgefangen werden kann.³⁷¹ Das Verhältnis zwischen systemisch und kommunikativ

jederzeit mit der Aufforderung rechnen, über die Geltungsgrundlage ihres Handelns Rechenschaft abzulegen. Der Unterschied zwischen System und Lebenswelt besteht eben nicht auf der Ebene der Handlungsorientierung, sondern des Integrationsprinzips. Natürlich kann die Sphäre der materiellen Reproduktion nicht als ›normfreie, rein technisch organisierte Handlungssphäre‹ (vgl. Honneth 1985, 333) begriffen werden. Es ist aber wichtig, darauf hinzuweisen, daß kommunikative Verständigungsprozesse in diesem Bereich durch systemische Imperative Grenzen gesetzt bekommen: Während in systemisch integrierten Bereichen funktionale Imperative den Bezugspunkt kommunikativer Interaktion darstellen und diese gegebenenfalls beenden können, besteht eine solche Rückzugsmöglichkeit in kommunikativ integrierten Bereichen nicht. Vollkommen zu Recht nennt Habermas als Beispiele hierfür gleichberechtigt die Wissenschaft, das Rechtssystem, die Moral und die Kunst. Kunneman (vgl. 1991, 206) verkennt die Stoßrichtung des Habermaschen Argumentes, wenn er anmerkt, daß der Einfluß der Wissenschaft auf die symbolische Reproduktion der Lebenswelt größer sei, als beispielsweise jener der Kunst. Entscheidend ist in diesem Zusammenhang lediglich die Struktur der Reproduktion – und hier besteht genau die von Habermas festgestellte Gemeinsamkeit, daß die jeweiligen Erkenntnisse, Normen und Produkte der verschiedenen Disziplinen die von ihnen erhobenen Geltungsansprüche ausweisen und einer diskursiven Klärung zugänglich machen.

Fundamentale Kritik an der dualen Gesellschaftskonzeption von Habermas auch bei Krüger (1990, 351-449). Dieser bemängelt, daß Habermas seinen handlungstheoretischen Ansatz mit Erklärungsvorteilen anderer Theorietraditionen ausstatte, die ihrerseits nicht handlungstheoretisch gefaßt werden könnten (vgl. a. a. O., 388 ff.). Diese Kritik mag insofern gerechtfertigt sein, als das kommunikative Handlungskonzept der *TkH* keine Möglichkeit bietet, die Phylogenese sprachlicher Kommunikation und die Evolution kultureller Kodierungen zu erklären; beide Aspekte sind mit der sprechakttheoretischen Grundlage immer schon mitgegeben. Es scheint in diesem Kontext allerdings fraglich, ob eine Theorie, die beschreiben möchte, welche sozialevolutionäre Eigendynamik diese beiden Elemente historisch entwickelt haben, diese Begründungslast tatsächlich schultern muß. Schwerer wiegt der Vorwurf des »paradoxen Charakter[s] der Gesamtkonstruktion«. Krüger vermutet »ideologiehistorisch in dem philosophischen Werdegang von Habermas liegende Gründe« (a. a. O., 391) für die Annahme einer grundlegenden Dualität von System und Lebenswelt als eindeutig zu identifizierende soziale Handlungsbereiche. Er überbewertet diese Dualität offensichtlich, da er die von Habermas postulierte notwendige Verankerung der systemischen Mechanismen in der Lebenswelt und die daraus resultierende Bezogenheit beider Integrationsprinzipien (Habermas 1981, Bd. 2, 230) nicht anerkennt.

³⁷¹Eine kritische Würdigung von Habermas' Konzept der kommunikativen Integration von Gesellschaften in Dux 1986.

integrierten Gesellschaftsbereichen hat sich im Evolutionsprozeß der westlichen Gesellschaften signifikant verändert und es ist daher möglich, verschiedene Entwicklungsstufen anhand des jeweils führenden Steuerungsmediums zu benennen.

So instruktiv diese duale Gesellschaftskonzeption ist, um die sozialen Strukturveränderungen zu beschreiben, so unbefriedigend ist sie, darauf hat Axel Honneth wiederholt aufmerksam gemacht³⁷², in bezug auf die Darstellung der motivationalen Grundlagen, die die gesellschaftliche Evolution vorantreiben. Es scheint daher geboten, Habermas' Entwicklungsmodell vor dem Hintergrund des oben (S. 19) schon zitierten ›*Kampfes um Anerkennung*‹ zu lesen. Die gesellschaftlichen Differenzierungsprozesse und die mit ihnen verbundenen Sozialpathologien können auf diese Weise als Folge von Auseinandersetzungen begriffen werden, in denen kulturell integrierte Gruppen um wechselseitige Anerkennung ringen.

4.3.1 Konsequenzen aus den entwicklungspsychologischen Stufenmodellen für Habermas' Konzept der Gesellschaft als System und Lebenswelt

Die Pointe der oben skizzierten entwicklungspsychologischen Stufenschemata besteht mit Blick auf Habermas' Modell der Gesellschaft als System und Lebenswelt darin, daß die gesellschaftliche Rationalisierung auf der Ebene individueller Moralentwicklung abgebildet und mit dieser vermittelt werden kann. Das heißt: die Stufenfolge der individuellen Moralentwicklung kann in Analogie gesetzt werden zu der Abfolge der verschiedenen Stadien gesellschaftlicher Rationalisierung und Ausdifferenzierung, wie sie Habermas in seinen Untersuchungen zum Verhältnis von System und Lebenswelt konstatiert; das Individuum muß in seiner individuellen Entwicklung den historisch-sozialen Prozeß gewissermaßen nachvollziehen. Dies kann es, in aller Regel, freilich nur bis zu jenem Grad, den das historische Moralbewußtsein erklommen hat. – Es besteht also eine

³⁷²Vgl. u. a. Honneth 1985, 1992, 2000.

wechselseitige Abhängigkeit zwischen dem individuellen Moralbewußtsein und der gesellschaftlich etablierten Praxis, praktische Fragen zu beantworten: das Potential der Entwicklung individueller Moralbegriffe ist vom jeweiligen Stand der gesellschaftlichen Rationalisierung ebenso abhängig, wie diese umgekehrt nur auf der Basis einer hinreichenden Implementierung ihrer kognitiven Grundlagen in der individuellen Rationalität reproduziert werden kann.³⁷³

Die beiden genannten Aspekte streben auf einen anspruchsvollen Verantwortungsbegriff zu, der ein reflexives Selbstverhältnis ebenso fordert wie die Fähigkeit, die optimalrationale Lösung eines Handlungskonfliktes zu finden, nämlich unter Abstraktion von der kontingenten faktischen Interessenkonstellation und unter Bezug auf Prinzipien (nicht auf Normen). Er zielt auf Legitimationsbedingungen, die in Verfahrensregeln wurzeln, nicht in Werten. Eine solche Verantwortlichkeit läßt sich nur in einem deontologischen Moralkonzept realisieren, d. h. in einem Modell, dessen zentrale Grundlage der Vorrang des Richtigen bzw. Gerechten vor dem Guten darstellt.

³⁷³Da die Kategorie der Rationalität bei Habermas nicht wertneutral ist, sondern im Gegenteil normativen Charakter hat, gelten jene historischen Formen der Handlungs koordinierung und Konfliktlösung, die in hohem Maße kommunikative Rationalität aufweisen, daher nicht lediglich als Weiterentwicklungen ursprünglicher Entwicklungsstadien, sondern werden ohne Zweifel als *höherstufig* angesehen. Diese Wertung läßt sich natürlich nur solange rechtfertigen, wie das aus Sprachapriori und Verständigungstelos abgeleitete Modell kommunikativer Rationalität und das daran anschließende kognitivistische Moralkonzept – die Diskursethik – paradigmatische Gültigkeit beanspruchen kann. – Allerdings darf hierbei nicht übersehen werden, daß diese Wertung nur die *Koordination* des Handelns betrifft, nicht das Handeln als solches. Außerdem muß natürlich eine gewisse Varianz der individuellen Entwicklungsstufen angenommen werden. Ein gegebener Stand gesellschaftlicher Rationalisierung beruht auf einem entsprechenden Niveau der moralisch-kognitiven Entwicklung jener Personen, die ihre Reproduktion tragen bzw. einem entsprechenden Entwicklungsniveau eines hinreichend großen Personenkreises, um eine damit in Einklang stehende Praxis zum Standard zu erheben. Problematisch sind zweifellos Übergangsphasen, vor allem dann, wenn die Umstellung auf einen neuen Modus der Handlungs koordinierung signifikante Veränderungen der Sozialstruktur bzw. des *set* tolerierter Handlungen einhergeht. Abweichungen individueller *niveaux* der Entwicklung vom gesellschaftlichen Standard können auf den verschiedenen gesellschaftlichen Rationalisierungsstufen in je unterschiedlichem Maß und nur dann geduldet bzw. kompensiert werden, wenn solche Deviationen keine grundlegenden Handlungskonflikte zeitigen. – Integrationsprobleme von Migranten haben mitunter in solchen Differenzen ihre Ursachen. Dann z. B., wenn sich innerhalb einer Gesellschaft, die eine konsensuelle Handlungs koordinierung zur Regel erhoben hat, autoritäts- oder rollenmuster gesteuerte Enklaven bilden, deren Mitgliedern jenes Maß an Anerkennung und Selbstbestimmung verwehrt ist, das ihnen nach dem herrschenden Selbstverständnis zusteht.

4.4 System und Lebenswelt II: Die Kolonialisierung der Lebenswelt als Produkt gesellschaftlicher Rationalisierung

Der eigentliche Kern des Habermasschen Gesellschaftsmodells besteht darin, die Beschädigung kommunikativer Strukturen als Ursache zeitgenössischer Sozialpathologien sichtbar zu machen. Die Diskussion des historischen Entwicklungsprozesses moderner Gesellschaften führt somit zu den Fragen zurück, die im ›*Strukturwandel der Öffentlichkeit*‹ unbeantwortet geblieben waren. Der Begriff kommunikativer Rationalität bereitet die Folie, vor der diese erneut diskutiert werden.

Das wesentliche Charakteristikum dieses Gesellschaftsmodells ist, darauf wurde schon hingewiesen, die gleichzeitige Betrachtung von Gesellschaften unter systemtheoretischen und unter lebenswelttheoretischen Gesichtspunkten. Dieses zweifache Deutungsmuster erlaubt es Habermas, die Webersche Rationalisierungsthese weiterzuentwickeln: Anstatt nach deren Vorbild die gesellschaftliche Entwicklung als eindimensionalen Rationalisierungsprozeß zu deuten, bietet der bikategoriale Ansatz von Habermas die Möglichkeit, die durch die Rationalisierung bewirkte Entkoppelung von System und Lebenswelt als einen *Differenzierungsvorgang zweiter Ordnung* zu interpretieren. Das bedeutet, daß die interne Ausdifferenzierung der systemischen und lebensweltlichen Sphären eingebettet ist in den Prozeß ihrer wechselseitigen Entkoppelung.

Im Rahmen dieses Deutungsmusters ist es nun für Habermas möglich, die von Weber unzureichend als Folge gesellschaftlicher Rationalisierung beschriebenen Sozialpathologien der Moderne schlüssiger, nämlich als Resultat des Übergriffs systemischer Imperative in die kommunikativ strukturierte Lebenswelt zu fassen. Habermas geht also keineswegs davon aus, daß alle Lebensbereiche einer kommunikativ-rationalen Handlungskoordination gleichermaßen zugänglich sind. Genauer: er postuliert einerseits, daß eine durchgängig kommunikative Integration aller gesellschaftlichen Sphären weder möglich noch sinnvoll ist. Die kommunikativen Kernbereiche sozialer Integration müssen im Gegenteil

sinnvoll durch funktional strukturierte Subsysteme ergänzt und gestützt werden.³⁷⁴ Sinnvoll heißt in diesem Zusammenhang, daß mittels systemischer Extensionen zwar diejenigen gesellschaftlichen Bereiche, die im Zuge des Ausdifferenzierungsprozesses zu Umwelten des kommunikativ integrierten, lebensweltlichen Alltags werden, auf Steuerungsmedien umgestellt werden können, sie jedoch nicht in die integrativen Strukturen der Lebenswelt eingreifen und deren dreifachen Weltbezug (kognitiv, normativ, expressiv) beschädigen dürfen.

Habermas reklamiert somit die Irreduzibilität eines kommunikativ integrierten sozialen Kernbereiches, der die Symbole der funktional integrierten Subsysteme auf der Ebene der Lebenswelt miteinander vermittelt. Nun steht aber im Zentrum dieses Gesellschaftsmodells der Gedanke, daß der historischen Rationalisierung der kommunikativ strukturierten und integrierten Lebenswelt eine interne Ausdifferenzierung der Gesellschaft korrespondiert, durch die (A) die Lebenswelt ihren umfassenden Charakter verliert und zu einem Subsystem neben anderen wird. Darüberhinaus bedingen (B) die genannten Rationalisierungs- und Differenzierungsprozesse eine Konzentration des zur Verfügung stehenden Potentials kommunikativer Rationalität auf spezifische Bereiche möglichen Koordinationsbedarfs. Eine Kehrseite dieser Konzentration besteht darin, daß im Gegenzug andere Bereiche dem Zwang systemischer Imperative unterworfen werden. Im Einfluß der gesellschaftlichen Rationalisierung und Differenzierung auf die Verständigungsformen offenbart sich daher »[...] die unaufhaltsame Ironie des weltgeschichtlichen Aufklärungsprozesses: die Rationalisierung der Lebenswelt ermöglicht eine Steigerung der Systemkomplexität, die so hypertrophiert, daß die losgelassenen Systemimperative die Fassungskraft der Lebenswelt, die von ihnen instrumentalisiert wird, sprengen.«³⁷⁵ Mit anderen Worten: In dem Maße, in dem Rationalisierung und Ausdifferenzierung

³⁷⁴Vgl. Habermas 1992b/1, S. 436.

³⁷⁵Habermas 1981, Bd. 2, 232 f. – Habermas ringt sich allerdings in 1992b/1 (vgl. die erste Revision, S. 433-436) zu der Einsicht durch, daß die genannte Suspendierung kommunikativer Integration bestimmter sozialer Bereiche nicht nur mit Blick auf die Problemlösungskapazitäten, sondern auch unter dem Kriterium optimaler Performanz (z. B. des ökonomischen Subsystems) sinnvoll sein kann.

fortschreiten, gerät die Lebenswelt, deren Rationalisierung die Steigerung der Systemkomplexität erst ermöglicht hat, unter Druck. Die Möglichkeiten und Spielräume kommunikativer Handlungskoordination und Konfliktlösung werden durch den Einfluß systemischer Imperative beschnitten.

Habermas entwickelt die Dichotomie von System und Lebenswelt zunächst vor allem in der Auseinandersetzung mit Durkheim³⁷⁶. Dieser hatte die Inkonsistenz des Spencerschen Modells marktgesetzlicher, d. h. ausschließlich systemischer, Integration postreligiöser Gemeinschaften erkannt und auf das notwendige Vorhandensein moralischer, mit diesem Schema nicht kompatibler Aspekte sozialer Integration hingewiesen. Allerdings, so Habermas, sei es auch Durkheim nicht gelungen, das den desintegrativen Kräften der internen Ausdifferenzierung moderner Gesellschaften offensichtlich entgegenwirkende Moment theoretisch stimmig zu fassen. Auch habe er keine Erklärung dafür gefunden, daß der Zustand der Anomie, der ja nach der Differenzierungsthese zwangsläufig eintreten müßte, bisher erfolgreich abgewendet werden konnte. Habermas sieht die Lösung dieses Problems darin, daß der systemtheoretischen Beschreibung der Gesellschaft das Lebensweltkonzept hinzugefügt wird. Durch dieses soll es möglich werden, »[...] die Mechanismen der Handlungskoordination, die die *Handlungsorientierungen* der Beteiligten aufeinander abstimmen, von Mechanismen zu unterscheiden, die nicht-intendierte Handlungszusammenhänge über die funktionale Vernetzung von *Handlungsfolgen* stabilisieren.«³⁷⁷ Die externe Betrachtungsweise sozialer Prozesse, wie sie der Systemtheorie eigen ist, wird auf diese Weise um eine *interne* Beschreibungsperspektive ergänzt.

Mit dieser perspektivischen Erweiterung verbindet Habermas die Hoffnung, daß der ›Semantisierungsvorgang‹, den *Mead* als Charakteristikum der Entstehung soziokultureller Welten identifiziert, fortgesetzt werden kann. Ziel dieses Prozesses sei es »daß das ethologische Modell eines selbstgeregelten Systems, dem zufolge jedem Ereignis oder Zustand aufgrund seines funktionalen Stellenwertes

³⁷⁶Vgl. Habermas 1981, Bd. 2, 173-181.

³⁷⁷Habermas 1981, Bd. 2, 179.

eine Bedeutung zugeschrieben wird, schrittweise durch das kommunikationstheoretische Modell ersetzt wird, dem zufolge die Akteure ihre Handlungen an den eigenen Situationsdeutungen orientieren. Allerdings wäre dieses Konzept der Lebenswelt für Humangesellschaften erst dann *ausreichend*, wenn jener Semantisierungsvorgang *alle* natürlichen Bedeutungen aufgezehrt und das heißt: *alle* systemischen Zusammenhänge, in denen die Interaktionen jeweils stehen, in den Horizont der Lebenswelt und damit in das intuitive Wissen der Interaktionsteilnehmer eingeholt hätte.«³⁷⁸

Hiermit spricht Habermas die o. g. Notwendigkeit an, systemisch integrierte Gesellschaftsbereiche in der Lebenswelt zu verankern, wenn diese ihren spezifischen Charakter als »[...] ein Reservoir von Selbstverständlichkeiten oder unerschütterten Überzeugungen, welche die Kommunikationsteilnehmer für kooperative Deutungsprozesse benutzen«³⁷⁹, nicht verlieren sollen. D. h. die systemischen Sphären der Gesellschaft müssen von der Lebenswelt aus verstanden und diskutiert werden können; sie dürfen nicht selbstgenügsam werden. Ein Konflikt im ökonomischen System beispielsweise muß vor einem lebensweltlichen Hintergrund thematisierbar sein. Die Preisgabe dieser Möglichkeit beschädigte nicht nur die Lebenswelt als ein gesellschaftliches Subsystem unter anderen; die Auflösung jener Strukturen, über die die systemischen Mechanismen in der Lebenswelt verankert sind, würde notwendig die Desintegration der systemisch integrierten Bereiche nach sich ziehen.³⁸⁰

Wesentlich ist nun aber, daß Habermas davon ausgeht, im historischen Prozeß habe diese Deformation in einer abgeschwächten Form je schon bestanden: Da

³⁷⁸Habermas 1981, Bd. 2, 180. – Allerdings nimmt Habermas den in diesem Zusammenhang aus der begriffsanalytischen Perspektive erhobenen Anspruch zumindest teilweise zurück, wenn er auf die begrenzte gesellschaftstheoretische Reichweite des Lebensweltkonzepts hinweist: Hier möchte er sich der zwiefachen Perspektive bedienen, d. h. Gesellschaft als System *und* Lebenswelt interpretieren.

³⁷⁹Habermas 1981, Bd. 2, 189.

³⁸⁰Vgl. Habermas 1981; Bd. 2, 230: Zwar können sich in modernen Gesellschaften die systemischen Mechanismen weitgehend von den sozialen Strukturen lösen, über die sich die *soziale Integration* vollzieht, doch bleibt die (institutionelle) Rückkoppelung mit der Lebenswelt ein irreduzibles Konstituens dieser Mechanismen.

die Zwänge der materiellen Reproduktion sich hinter der ›Maske eines rational undurchdringlichen normativen Grundeinverständnisses‹³⁸¹ verborgen hielten, welche zu zerstören bisher nicht gelungen sei, könnten die gesellschaftlichen Konflikte nicht *als solche* diskutiert werden. Daraus schließt Habermas, daß das genannte ›undurchdringliche normative Grundeinverständnis‹ die Strukturen der Lebenswelt – und damit die Formen der Intersubjektivität möglicher Verständigung³⁸² – in einer Weise präformiert, die ein Ausschöpfen des Potentials kommunikativer Rationalität, das nach Maßgabe des Rationalisierungsstandes der modernen westlichen Demokratien realisierbar sein sollte, nicht zuläßt.

Habermas prägt in diesem Zusammenhang den Begriff ›strukturelle Gewalt‹: »Strukturelle Gewalt wird über eine systematische Einschränkung von Kommunikation ausgeübt; sie wird in den formalen Bedingungen kommunikativen Handelns so verankert, daß für die Kommunikationsteilnehmer der Zusammenhang zwischen objektiver, sozialer und subjektiver Welt in typischer Weise präjudiziert ist.«³⁸³ Das wichtigste Motiv für das Entstehen struktureller Gewalt stellen bestimmte Strategien dar, mit denen die Menschen in komplexen modernen Gesellschaften dem mit der Rationalisierung der Lebenswelt verbundenen Anstieg ihres Verständigungsbedarfs entgegenzusteuern versuchen. Habermas beschreibt zwei Sorten von Entlastungsmechanismen, nämlich (1) solche Kommunikationsmedien, die die sprachliche Verständigung *kompensieren* und (2) solche, die sie *ersetzen*. Ziel dieser Entlastungsmechanismen ist die Erzeugung von Bindungskräften, durch die *alter* motiviert wird, auf Handlungsangebote von *ego* einzugehen. Sie knüpfen hierin an Ansehen und Einfluß an, die auf niedrigeren Stufen der gesellschaftlichen Entwicklung Folgebereitschaft generieren. Beispielfür (2) wären empirische Motive, die z. B. durch physische Stärke, körperliche Anziehungskraft, kognitiv-instrumentelle Fähigkeiten, Verfügung über Besitz etc., handlungskordinierend wirksam werden können. Als Beispiel für (1) wäre das rationale Motiv eines »[...] durch begründetes

³⁸¹Vgl. Habermas 1981, Bd. 2, 219.

³⁸²Vgl. Habermas 1981, Bd. 2, 192.

³⁸³Habermas 1981, Bd. 2, 278.

Einverständnis *motiviertes Vertrauen*, im Falle interaktiver Zurechnungsfähigkeit und der Verfügung über Wissen«³⁸⁴ zu nennen.

Beide Motivationen, die empirische wie die rationale, können strukturbildend wirken, d. h. sie können die Entstehung von Steuerungsmedien bewirken. »*Medien wie Geld und Macht* setzen an empirisch motivierten Bindungen an, während sich jene *generalisierten Formen der Kommunikation* wie etwa fachliche Reputation oder »Wertbindung« als moralisch-praktische Führerschaft, auf bestimmte Sorten grundsätzlich rational motivierten Vertrauens stützen.«³⁸⁵ Den Unterschied zwischen empirisch und rational motivierten Entlastungsmedien charakterisiert Habermas mit Blick darauf, »[...] ob sie die sprachliche Konsensbildung durch eine *Spezialisierung* auf bestimmte Geltungsaspekte und durch eine *Hierarchisierung* der Einigungsprozesse *raffen*, oder ob sie die Handlungskoordination von *sprachlicher Konsensbildung* überhaupt *abkoppeln* und gegenüber der Alternative von Einverständnis oder fehlgeschlagener Verständigung neutralisieren.«³⁸⁶ Durch die letztgenannte Strategie werden die Interaktionen von lebensweltlichen Kontexten abgekoppelt; »die Lebenswelt wird für die Koordinierung von Handlungen nicht länger benötigt«. ³⁸⁷ Derartige Subsysteme können sich gegenüber einer in die Systemumwelt abgedrängten Lebenswelt *selbständig machen*. Der Effekt hiervon ist, aus der Perspektive der Lebenswelt, nicht nur eine Entlastung, sondern auch »[...] eine Konditionierung von Entscheidungen in erweiterten Kontingenzspielräumen, in diesem Sinne [...] eine *Technisierung der Lebenswelt*.«³⁸⁸ Das ist die obengenannte Präjudizierung des Zusammenhangs von subjektiver, objektiver und sozialer Welt.

Eine derartige Abkoppelung von der Lebenswelt ist bei Steuerungsmedien, die rational motiviert sind, nicht möglich, weil sie sich die Ressourcen sprachlicher Konsensbildung zunutze machen müssen. Daher bedürfen sie auch einer

³⁸⁴Habermas 1981, Bd. 2, 270.

³⁸⁵Habermas 1981, Bd. 2, 272.

³⁸⁶ebd.

³⁸⁷Vgl. Habermas 1981, Bd. 2, 273.

³⁸⁸Habermas 1981, Bd. 2, 273. Vgl. auch a. a. O., 391-419.

besonderen institutionellen Rückkoppelung an die Lebenswelt und bleiben von deren Rationalisierung abhängig: Hier spielt Habermas auf die Entwicklung eines postkonventionellen Moral- bzw. Rechtsverständnisses an und auf die Konstituierung einer Öffentlichkeit, die als Medium der hierfür notwendigen Diskurse dienen kann. Während rational motivierte, sprachliche Entlastungsmedien, wie sie sich im positiven Recht und in den politischen Institutionen demokratischer Staaten präsentieren, an die gesellschaftlichen Akteure die Forderung stellen, die Grundlagen koordinierten Handelns jederzeit diskursiv ausweisen zu können (und sie nur auf erster Ebene von Ja/Nein-Stellungnahmen entlasten), verknüpfen entsprechliche Kommunikationsmedien wie Geld und Macht Interaktionen in Raum und Zeit zu immer komplexeren Netzen, ohne daß diese überschaut und verantwortet werden müßten.³⁸⁹

Habermas spricht daher in diesem Zusammenhang nicht zu Unrecht von »Mechanismen«, denn je mehr Koordinationsleistungen an solche entsprechlichten Handlungsmedien delegiert werden, desto grundlegender verändert sich der Status der Akteure in jenen gesellschaftlichen Teilbereichen, die derart funktional integriert sind: Wo strategisch-erfolgsorientierte Kalküle von Einzelindividuen an die Stelle intersubjektiver Beratungen treten, geht die spezifische Tiefendimension von Verantwortlichkeit verloren, die im Modus kommunikativen Handelns generiert werden kann. Habermas schließt daraus folgerichtig, daß »[...] eine vom kommunikativ hergestellten Konsens abgehängte, entweltlichte Handlungskoordination keinen zurechnungsfähigen Interaktionsteilnehmer [erfordert].«³⁹⁰

Es war oben schon angedeutet worden (vgl. S. 233), daß Habermas einen internen Zusammenhang zwischen dem Rationalisierungsprozeß der Lebenswelt und

³⁸⁹Vgl. Habermas 1981, Bd. 2, 275.

³⁹⁰Habermas 1981, Bd. 2, 275. In der Diskussion von Parsons Systemtheorie stellt Habermas fest: »Mit dem Konzept des Handlungssystems verschwinden die Akteure als handelnde Subjekte; sie werden zu Einheiten abstrahiert, denen Entscheidungen und damit Effekte von Handlungen zugerechnet werden.« (Habermas 1981, Bd. 2, 353) Er sieht also schon hier eine Reduktion des Handlungsbegriffs dahingehend, daß die gesellschaftlichen Akteure die den Subsystemen eingeschriebenen Funktionen der Reproduktion zweckorientiert durchsetzen.

dem zweidimensionalen Vorgang der Ausdifferenzierung (Dimension (1): segmentär in System und Lebenswelt; Dimension (2): intern durch Komplexitätssteigerung) sieht. Wenn sich nun, wie oben dargestellt, eine weitgehende Entkoppelung von System- und Sozialintegration abzeichnet, so stellt sich die Frage, welches der beiden Subsysteme die treibende Kraft in diesem Prozeß ist: wirkt das System auf die Lebenswelt ein oder umgekehrt? Beide Denkmodelle, so Habermas, sind möglich und wurden in Staats- und Gesellschaftstheorie durchgespielt; so zerstört Marx z. B. die Illusion der Klassiker der politischen Ökonomie, daß Systemimperative grundsätzlich mit den Grundnormen eines Freiheit und Gerechtigkeit garantierenden Gemeinwesens harmonieren: »[...] er hat gezeigt, daß die Gesetze der kapitalistischen Warenproduktion die latente Funktion haben, eine Klassengesellschaft aufrechtzuerhalten, die den bürgerlichen Idealen Hohn spricht.«³⁹¹ Habermas weist darauf hin, daß die hierin an Marx anknüpfende Systemtheorie den Fehler begeht, sozial- und systemintegrative Leistungen als funktionale Äquivalente zu behandeln, weshalb sie nicht den Maßstab kommunikativer Rationalität kennt und folglich die lebensweltlichen Kosten einer systemischen Komplexitätssteigerung nicht *als Kosten* identifizieren kann.³⁹² – Daher entgehe ihr auch das Phänomen, daß die durch die Rationalisierung der Lebenswelt ermöglichte systemische Komplexitätssteigerung *destruktiv* sich gegen die Lebenswelt wendet. Weil sich nun die Mediatisierung der Lebenswelt weder aus der Innenperspektive der Lebenswelt selbst, noch aus der systemtheoretischen Außenperspektive wahrnehmen lasse – sie zeichne sich allein an den formalen Bedingungen kommunikativen Handelns ab –, bedürfe es einer Analyse der ›Verständigungsformen‹ (Lukács), um sie sichtbar zu machen.

Habermas führt eine solche Analyse in bezug auf die Verständigungsform von Stammesgesellschaften durch und versucht im Anschluß daran, ein allgemeines Entwicklungsschema solcher Kommunikationsstrukturprofile zu entwickeln.³⁹³ Dabei zeigt sich eine wesentliche strukturelle Wandlung: während auf den

³⁹¹Habermas 1981, Bd. 2, 276.

³⁹²Vgl. Habermas 1981, Bd. 2, 276.

³⁹³Vgl. hierzu Habermas 1981, Bd. 2, 286, Fig. 28.

frühen Stufen gesellschaftlicher Entwicklung die systemintegrativen Mechanismen durch die sozial integrierten Handlungszusammenhänge hindurchgreifen *ohne sie zu verändern*, findet auf den späteren, ausdifferenzierten Stufen grundsätzlich eine Modifikation der Formen sozialer Integration statt: »[...] auch in diesem Falle handelt es sich um latent bleibende Funktionszusammenhänge, aber die subjektive Unauffälligkeit von systemischen Zwängen, die eine kommunikativ strukturierte Lebenswelt *instrumentalisieren*, gewinnt den Charakter der Täuschung, eines objektiv falschen Bewußtseins.«³⁹⁴ Das Fatale hieran ist also, so Habermas, daß die Mediatisierung nicht wahrgenommen wird: Die objektiven Zwänge der Reproduktion »verstecken sich in den Poren des kommunikativen Handelns«. Das Resultat ist, die oben genannte *strukturelle Gewalt*, die sich, »[...] ohne als solche manifest zu werden, der Form der Intersubjektivität möglicher Verständigung bemächtigt.«³⁹⁵

Erstaunlich ist nun, daß Habermas zwar einerseits davon ausgeht, daß mit der Ausdifferenzierung von System und Lebenswelt mediatisierende Tendenzen zwangsläufig zum Tragen kommen, um der prozeßbedingten Komplexitätssteigerung entgegenzusteuern, er aber gleichwohl die Hoffnung artikuliert, daß die moderne Verständigungsform zu durchsichtig sei, »[...] um der strukturellen Gewalt durch unauffällige Kommunikationseinschränkungen eine Nische zu gewähren.«³⁹⁶ Diese Hoffnung zielt allerdings nur auf die bloße Möglichkeit, Restriktionen von Kommunikation aus der Binnenperspektive der Lebenswelt selbst wahrnehmen zu können: Jene bestehen auch auf dieser Stufe der gesellschaftlichen Entwicklung, mit dem Unterschied, daß sie nicht mehr prinzipiell dem analytischen Zugriff der Akteure entzogen sind. Freilich läßt Habermas keinen Zweifel an seiner Überzeugung, daß selbst wenn die Konkurrenz zwischen Formen der System- und der Sozialintegration in modernen

³⁹⁴Habermas 1981, Bd. 2, 278.

³⁹⁵ebd.

³⁹⁶Habermas 1981, Bd. 2, 292. – Kritik an dieser Position in: Kunneman 1991, 207. Kunneman widerspricht dem Habermas'schen Postulat, die Rationalisierung der Lebenswelt sei bereits abgeschlossen, weshalb strukturelle Gewalt sich nicht in den »Poren des kommunikativen Handelns« verstecken könne. Er geht vielmehr davon aus, daß die Herstellung der hierfür notwendigen Transparenz der Verständigungsverhältnisse eine noch zu bewältigende Aufgabe sei.

Gesellschaften sichtbar hervortritt, auch dort »[...] systemische Mechanismen Formen der sozialen Integration auch in jenen Bereichen [verdrängen], wo die konsensabhängige Handlungskoordination nicht substituiert werden kann«³⁹⁷, nämlich dort, wo die symbolische Reproduktion der Lebenswelt auf dem Spiel steht. »Dann nimmt die Mediatisierung der Lebenswelt die Gestalt einer *Kolonialisierung* an.«³⁹⁸

Mit diesem Fazit hat Habermas, wie angekündigt (vgl. oben S. 134), die Basis dafür gewonnen, die Sozialpathologien der Moderne (wie sie schon Weber beschrieben hat, aber allein unter Rekurs auf seine Theorie gesellschaftlicher Rationalisierung nicht widerspruchsfrei erklären konnte) als Folge einer Deformation kommunikativ strukturierter Sozialsphären durch systemische Zwänge zu erklären.³⁹⁹ Die Pointe der Habermas'schen Erklärungsstrategie besteht nun darin, daß die Paradoxien im Gefolge der gesellschaftlichen Rationalisierung (und hier besonders als Resultat des Bürokratisierungsprozesses, in dem Ethik durch Recht ersetzt wird) nicht mehr als Ergebnis des *clash* verschiedener Typen der Handlungsorientierung verstanden werden müssen. Sie sollen vielmehr durch das Aufeinandertreffen verschiedener Vergesellschaftungsprinzipien entstanden sein.⁴⁰⁰

Auf diese Weise verschiebt sich auch die Frage nach der Ursache der Sozialpathologien moderner Gesellschaften: Sie zielt nun auf die Bestimmung jener Schwelle, »[...] an der *die Mediatisierung der Lebenswelt in eine Kolonialisierung umschlägt*.«⁴⁰¹ Dieser Punkt, so Habermas, sei dann erreicht, wenn sich die Störungen der symbolischen Reproduktion der Lebenswelt im privaten Bereich als individuelle Orientierungsprobleme bemerkbar machen bzw. in der Öffentlichkeit als Legitimationsprobleme zutage treten. Habermas beschreibt diesen Prozeß und die entsprechenden Phänomene wie folgt: »In dem Maße wie das

³⁹⁷Habermas 1981, Bd. 2, 293.

³⁹⁸ebd.

³⁹⁹Vgl. Habermas 1981, Bd. 2, 449-488.

⁴⁰⁰Vgl. Habermas 1981, Bd. 2, 470.

⁴⁰¹Habermas 1981, Bd. 2, 471.

ökonomische System die Lebensform der privaten Haushalte und die Lebensführung von Konsumenten und Beschäftigten seinen Imperativen unterwirft, gewinnen Konsumismus und Besitzindividualismus, Leistungs- und Wettbewerbsmotive prägende Kraft. Die kommunikative Alltagspraxis wird zugunsten eines spezialistisch-utilitaristischen Lebensstils einseitig rationalisiert; und diese medieninduzierte Umstellung auf zweckrationale Handlungsorientierungen ruft die Reaktion eines von diesem Rationalitätsdruck entlasteten Hedonismus hervor. Wie die Privatsphäre vom Wirtschaftssystem, so wird die Öffentlichkeit vom Verwaltungssystem unterlaufen und ausgehöhlt. Die bürokratische Vermachtung und Austrocknung spontaner Meinungs- und Willensbildungsprozesse erweitert einerseits den Spielraum für eine planmäßige Mobilisierung von Massenloyalität und erleichtert andererseits die Abkoppelung der politischen Entscheidungen von Legitimationszufuhren aus identitätsbildenden, konkreten Lebenszusammenhängen. In dem Maße wie sich diese Tendenzen durchsetzen, entsteht das von Weber stilisierte Bild einer legalen Herrschaft, die praktische Fragen in technische umdefiniert und Forderungen nach materialer Gerechtigkeit mit dem positivistischen Hinweis auf Legitimation durch Verfahren abweist.«⁴⁰²

Interessant ist nun, daß Habermas seinen Befund bezüglich der Deformation von Kommunikationsstrukturen dahingehend konkretisiert, daß die o. g. Präjudizierung des Zusammenhangs von subjektiver, objektiver und sozialer Welt auf dieser Stufe der sozialen Entwicklung durch eine einseitige Ausrichtung der Alltagskommunikation auf kognitiv-instrumentelle Handlungsorientierungen zustande kommt⁴⁰³. Das heißt, er geht davon aus, daß das für die kommunikative Alltagspraxis charakteristische Zusammenspiel des Kognitiven mit dem Morali-sch-Praktischen und dem Ästhetisch-Expressiven unter den Bedingungen eines entwickelten Kapitalismus ausgesetzt wird.⁴⁰⁴

⁴⁰²Habermas 1981, Bd. 2, 480 f.

⁴⁰³Vgl. Habermas 1981, Bd. 2, 481.

⁴⁰⁴Hier scheint zunächst ein Widerspruch zu bestehen, zu dem oben (s. S. 246) dargestellten Postulat, die von Weber aufgezeigten Paradoxien der gesellschaftlichen Rationalisierung seien nicht Ergebnis des Zusammenstoßes verschiedener Typen der Handlungsorientierung, sondern

Als Nebenfolge dieses kognitivistischen Reduktionismus, der aus der Mediatisierung der Lebenswelt resultiert, tritt ein zweiter Aspekt zutage, der im Prozeß der internen Ausdifferenzierung der drei kulturellen Wertsphären Wissenschaft, Moral und Kunst zum Tragen kommt: Habermas spricht in diesem Zusammenhang von der ›kulturellen Verarmung der Lebenswelt‹. Weil im Zuge der kulturellen Rationalisierung die Distanz zwischen Expertenkultur und Publikum wächst, wird der Wissenstransfer zwischen diesen beiden Sphären zunehmend schwieriger. Denn auch hier gilt: »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.«⁴⁰⁵ Wo aber das traditionale Gerüst des Selbstverständlichen durch Aufklärungs- und Rationalisierungseffekte aufgezehrt ist und durch diskursive Deutungsprozesse substituiert werden muß, können sich letztere gegenüber dem Führungsanspruch szientistisch-kognitivistischer

durch ein paradoxes Verhältnis zwischen verschiedenen Vergesellschaftungsprinzipien entstanden. Dieser scheinbare Widerspruch löst sich auf, wenn man vergegenwärtigt, daß Ausrichtung der kommunikativen Alltagspraxis auf kognitiv-instrumentelle Handlungsorientierungen eine *Folge* der aus Differenzierung von System und Lebenswelt resultierenden Konfrontation von systemischer und kommunikativer Vergesellschaftung darstellt: Der steigende Anteil systemisch integrierter Gesellschaftsbereiche bildet sich in der zunehmend rationalisierten Lebenswelt als Präferenz kognitiv-instrumenteller Typen der Handlungsorientierung ab. Die Pointe des Habermasschen Modells besteht also darin, die unterschiedlichen Typen der Handlungsorientierung nicht spezifischen sozialen Integrationsmustern und Bereichen zuzuordnen. Das Konzept der Gesellschaft als System *und* Lebenswelt macht es vielmehr möglich, beide Kategorien in einem flexiblen Verhältnis zueinander zu sehen: Nur weil die Lebenswelt einen Rationalisierungsschub erfährt, wird es möglich und nötig, in bestimmten sozialen Bereichen Steuerungsmedien einzuführen. Hierdurch wird aber noch nicht notwendig das lebensweltsspezifische Verhältnis zwischen kognitiv-instrumentellen, moralisch-praktischen und ästhetisch-expressiven Typen der Handlungsorientierung verändert. Erst dann, wenn die Steuerungsmedien der funktional integrierten Bereiche in die Lebenswelt zurückgreifen, gerät dieses Verhältnis in eine Schiefelage. Es ist es also nicht die überwiegend instrumentelle Handlungsorientierung der systemisch integrierten Bereiche, die die Lebenswelt entstellt, sondern die akommunikative, symbolische Reproduktion funktionaler Systeme, die für einen immer größeren Teil des kulturellen Wissen Geltung beansprucht, wodurch immer weitere gesellschaftliche Bereiche systemisch integriert werden. Dies hat wiederum zur Folge, daß in einer steigenden Anzahl gesellschaftlicher Subsysteme ausschließlich instrumentelle Handlungsorientierung möglich ist.

⁴⁰⁵Habermas 1981, Bd. 2, 483.

Interpretationen nur schwer behaupten. Die ›systemisch induzierte Verdinglichung‹, von der Habermas in diesem Kontext spricht, ist mit dem Prozeß kultureller Verarmung eng verschränkt. Je tiefgreifender die kommunikativen Strukturen der Lebenswelt von funktionalen Imperativen unterwandert werden, desto unproblematischer scheint der Verzicht auf jene kommunikativen Momente, die einer Integration in diese Funktionalismen zwanglos sich nicht fügen.

4.5 Resümee

Habermas ergänzt sein sprachanalytisches Plädoyer zugunsten einer Diskursethik mit Argumenten aus zwei unterschiedlichen Theoriesphären: Mit der Analyse des Verhältnisses von System und Lebenswelt entfaltet Habermas die Fragestellung des ›*Strukturwandels*‹ unter den nun veränderten theoretischen Voraussetzungen neu. In einer anderen Richtung bewegt sich der Versuch, durch den Rückgriff auf entwicklungspsychologische Erkenntnisse ein empirisches Fundament des diskursethischen Projektes zu gewinnen.

Während dieser zweitgenannte thematische Strang darstellt, wie das Individuum im Sozialisationsprozeß jene Kompetenzen erwirbt bzw. vermittelt bekommt, die es zur Realisierung kommunikativer Rationalität benötigt, wird im ersten Strang eine Soziologie des historischen Entwicklungsprozesses kommunikativer Rationalität entworfen. Hatte Habermas in ›*Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*‹ (Habermas 1973) die Möglichkeit, eine vernünftige Lebensform zu realisieren noch vom guten Willen der Beteiligten abhängig gemacht⁴⁰⁶, so bietet die theoretische Basis der *TkH* Anknüpfungspunkte für konkretere Überlegungen. So wird durch die Bezugnahme auf

⁴⁰⁶In diesem Text resümiert Habermas, daß selbst die Frage nach dem Fortbestehen einer vernünftigen Lebensform kaum theoretisch beantwortet werden kann. Sie zur praktischen Frage umzuformulieren, hieße sie schon zu entscheiden: »[...] ob die Konstituenten einer vernünftigen Lebensform erhalten bleiben sollen, kann nicht zum Gegenstand einer vernünftigen Willensbildung, die von jenen Konstituenten selber abhängt, gemacht werden. Dazu bedarf es allenfalls des Appells an die Parteilichkeit für die Vernunft.« (Habermas 1973, 194.)

entwicklungspsychologische Erkenntnisse die Bedeutung all' jener Faktoren aufgezeigt, die den individuellen Sozialisationsprozeß beeinflussen. Die Untersuchung der historischen Entfaltung kommunikativer Rationalität hingegen sensibilisiert für Tendenzen, die deren Geltungsbereich auf problematische Weise einschränken. Beide thematischen Schwerpunkte helfen zu erklären, unter welchen historisch-sozialen Bedingungen sich kommunikative Handlungszusammenhänge etablieren und reproduzieren können.

Für die Theorie des kommunikativen Handelns und den in ihr entwickelten Begriff kommunikativer Rationalität ist die Analyse der gesellschaftlichen Evolution in den Kategorien von System und Lebenswelt wichtig, weil sie (1) zeigt, in welchen gesellschaftlichen Bereichen kommunikative Handlungskoordination erwartet werden kann, wo sie unverzichtbar ist und welche sozialen Subsysteme sich kommunikativer Handlungskoordination faktisch – Habermas würde sagen: notwendig bzw. zu Recht – verschließen. Die Skizze der sozialen Evolution entlang der Linien von System und Lebenswelt zeigt weiterhin, wie (2) der *normative Charakter* kommunikativen Handelns im Prozeß der Rationalisierung der Lebenswelt immer konturierter hervortritt. Die Frage nach den Spezifikationen sprachlicher Verständigung im Rahmen verschiedener Modi der Handlungskoordination wird hierdurch in einer weiteren Dimension kontextualisiert; die in Frage stehenden Möglichkeiten der Handlungskoordination können spezifischen individuellen Moralentwicklungsstufen einerseits, sowie sozialen Evolutionsstufen andererseits zugeordnet werden.⁴⁰⁷ Damit wird

⁴⁰⁷Diese Differenzierung ermöglicht es Habermas (im Gegensatz zu Marx, dessen Werttheorie es nicht gestattet »Syndrome der Entfremdung relativ zum jeweils erreichten Grad der Rationalisierung einer Lebenswelt zu identifizieren« (Habermas 1981, Bd. 2, 502)), den Aspekt der Verdinglichung von dem der strukturellen Ausdifferenzierung der Lebenswelt zu unterscheiden. Daß dies eine notwendige Grundlage der angemessenen Kritik sozialer Verhältnisse darstellt, zeigt sich z. B. an den Sozialisations- und Individuationsprozessen moderner Gesellschaften: »Auf der Stufe posttraditionaler Lebensformen zählt der Schmerz, den das Auseinandertreten von Kultur, Gesellschaft und Persönlichkeit denen, die in moderne Gesellschaften hineinwachsen und darin ihre Identität ausbilden *auch* zufügt, als Prozeß der Individuierung und nicht als Entfremdung. Verdinglichung darf sich in einer weitgehend rationalisierten Lebenswelt nur noch an Bedingungen kommunikativer Vergesellschaftung überhaupt, nicht an einer nostalgisch beschworenen, oft romantisierten Vergangenheit vormoderner Lebensformen bemessen.« (Habermas 1981, Bd. 2, 503)

neben der Erörterung der Charakteristika sprachlicher Verständigung in abstrakten Situationen die Diskussion darüber eröffnet, welche Kommunikationsform in einem konkreten Handlungszusammenhang gefordert ist, bzw. auf welche Weise verständigungsorientierte Prozesse dazu dienen können, handlungsleitende Prinzipien zu formulieren.

Habermas selbst deutet diese weiterführenden Diskussionen in der ›*Theorie des kommunikativen Handelns*‹ zunächst nur an. In ›*Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*‹ (MkH, Habermas 1983) sowie den ›*Erläuterungen zur Diskursethik*‹ (EzD, Habermas 1991) führt er diese Ansätze in moraltheoretischer Richtung weiter, wobei besonders der Zusammenhang zwischen der moralischen und der kognitiven Entwicklung von Individuen im Vordergrund steht. In ›*Faktizität und Geltung*‹ (Habermas 1992) überführt er den in der *TkH* angedachten Komplex der Entstehung des positiven Rechts im Rahmen der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung und Rationalisierung in eine eigenständige Rechtstheorie, die er mit einem Modell rechtsstaatlich verfaßter, deliberativer Demokratie zusammenschließt.

5. Habermas' Rechtstheorie – die Institutionalisierung kommunikativer Rationalität im politisch-legislativen Komplex⁴⁰⁸

5.1 Allgemeines

Als Grundlage seiner Rechtstheorie formuliert Habermas – der in der *TkH* die Kategorie des verständigungsorientierten Handelns noch vor allem dazu benötigt, um soziale Pathologien identifizieren zu können⁴⁰⁹ – zunächst einen pointierteren Diskursbegriff. Er argumentiert in den oben genannten Texten zur Diskursethik, daß jene Strukturen kommunikativen Handelns, die unter posttraditionalen Bedingungen die symbolische Reproduktion der Lebenswelt tragen, geeignet sind, postkonventionelle Moral- und Rechtskonzepte zu fundieren. Das heißt: Habermas geht davon aus, daß eine soziale Praxis, deren Verständigungsform einerseits einen hinreichenden Grad lebensweltlicher Rationalisierung widerspiegelt, andererseits aber nicht durch systemische Imperative deformiert ist, den Maßstab sowohl für privat-informelle als auch öffentlich-institutionalisierte Modi bzw. Verfahren der Handlungskordinierung, Konfliktlösung und Normgenerierung gibt. Das gleiche Medium, in dem sich Menschen darüber verständigen können, ›was der Fall ist‹ – und zwar sowohl in bezug auf lebensweltliche Situationsdeutungen als auch auf der Ebene wissenschaftlicher

⁴⁰⁸Es ist im Rahmen dieser Arbeit weder möglich noch notwendig, eine befriedigende rechtsphilosophische Würdigung der Habermasschen Rechtstheorie zu erarbeiten. Diese wird im Folgenden allein unter dem Gesichtspunkt ihres systematischen Status im Werk von Habermas diskutiert.

⁴⁰⁹Die Theorie kommunikativen Handelns macht es – wie oben dargestellt – möglich soziale Deformationsphänomene, für die z. B. die Marxsche Werttheorie blind ist, sichtbar zu machen und zu analysieren. Sie erweitert die kritischen Möglichkeiten einer Theorie der Moderne, indem sie eine differenziertere kategoriale Fassung von Gesellschaft als Ausgangspunkt nimmt. Vgl. Habermas 1981, Bd. 2, 549: »Eine Theorie der kapitalistischen Modernisierung, die mit Mitteln einer Theorie des kommunikativen Handelns durchgeführt wird, [...] verhält sich *kritisch* sowohl gegenüber den zeitgenössischen Sozialwissenschaften wie gegenüber der gesellschaftlichen Realität, die diese erfassen sollen. Gegenüber der Realität entwickelter Gesellschaften ist sie kritisch, soweit diese das Lernpotential, über das sie kulturell verfügen, nicht ausschöpfen und sich einer ungesteuerten Komplexitätssteigerung ausliefern.« Aus der Doppelstruktur von System und Lebenswelt und der mit ihr verbundenen Verschränkung von Komplexitätssteigerung, Ausdifferenzierung und Rationalisierung möchte Habermas also ein Kriterium dafür ableiten, ob eine Gesellschaft das ihrem Differenzierungsgrad entsprechende Reflexionsniveau erreicht hat oder nicht.

Weltbeschreibungen –, soll also auch dazu geeignet sein, herauszufinden, was zu tun *richtig* bzw. *gerecht* ist.⁴¹⁰

Habermas führt auf diese Weise sprechakttheoretische und handlungstheoretische Ansätze mit sozial-evolutionären und sozial-kognitiven Entwicklungsschemata zusammen, um die Basis seiner Diskursethik zu gewinnen. Durch die Verbindung von Entwicklungspsychologie,

Soziologie und Diskurstheorie möchte er zeigen, daß die Realisierung kommunikativer Rationalität in sozialen Prozessen der Integration, der Reproduktion und der Koordination einen bestimmten, historisch gewordenen Grad der gesellschaftlichen Differenzierung voraussetzt. Dieser präsentiert sich als ausgesprochen labiles Gleichgewicht zwischen einem hohen Maß lebensweltlicher Rationalisierung und einem ihm entsprechenden *level* der Systemkomplexität.

Nun ermöglicht aber die Rationalisierung der Lebenswelt auch einen internen Ausdifferenzierungsprozeß der Lebensformen: »Die Spielräume für das Dissensrisiko von Ja/Nein-Stellungnahmen wachsen freilich im Verlaufe der sozialen Evolution. Je mehr die Komplexität der Gesellschaft zunimmt und die ethnozentrisch eingeschränkte Perspektive sich weitet, um so stärker tritt eine Pluralisierung von Lebensformen und eine Individualisierung von Lebensgeschichten hervor, die die Zonen der Überlappung und Konvergenz lebensweltlicher Hintergrundüberzeugungen schrumpfen lassen; und im Maße ihrer Entzauberung zerfallen die sakralisierten Überzeugungskomplexe unter ausdifferenzierten Geltungsaspekten in die mehr oder weniger beliebig thematisierbaren Gehalte einer kommunikativ verflüssigten Überlieferung. Vor allem erzwingen aber die Prozesse der *gesellschaftlichen* Differenzierung eine Vervielfältigung funktional spezifizierter Aufgaben, sozialer Rollen und Interessenlagen, die

⁴¹⁰Allerdings ist zu beachten, daß nicht vom einen aufs andere geschlossen werden soll. Der Vorwurf eines »naturalistischen Fehlschlusses« (Apel) wäre hier fehl am Platze. Gleichwohl geht Habermas davon aus, daß auf der Ebene der Alltagskommunikation die Verständigung über Situationsdeutungen einen wesentlichen Bestandteil von Handlungskoordination/Konfliktlösung darstellt.

kommunikatives Handeln aus engumschriebenen insitutionellen Bindungen in erweiterte Operationsspielräume entläßt und in wachsenden Bereichen interessegeleitetes, individuell erfolgsorientiertes Handeln zugleich freisetzt und erforderlich macht.«⁴¹¹

Da in einer rationalisierten Lebenswelt die Medien der Handlungsorientierung immer weniger auf lokal-kulturspezifisch tradierte Rahmenbedingungen zurückgreifen können, bewirkt der Rationalisierungsprozeß also die zunehmende Delegation von Koordinationsleistungen an funktional integrierte Subsysteme, wodurch das Maß der kommunikativ vom Individuum zu bewältigenden lebensweltlichen Kontingenz so beschränkt wird, daß dessen Koordinationskapazität nicht überschritten wird. Beide Aspekte bewirken, daß sich das Spektrum solcher Lebensformen erweitert, die mit den grundlegenden Koordinationsstrukturen einer Gesellschaft kompatibel sind. Im Rahmen dieser Rationalisierungs- und Differenzierungsprozesse kommt, so Habermas, dem System des positiven Rechts eine besondere Rolle zu. Es ermöglicht die Bewältigung des wachsenden Regelungs- und Organisationsbedarfs von immer komplexer werdenden Gesellschaften. So übernimmt das Recht die Aufgabe, den Bedarf an kommunikativer Rationalität dadurch zu reduzieren, daß es bestimmte gesellschaftliche Bereiche gleichermaßen ›*sittlich neutralisiert*‹.

Das heißt: das positive Recht substituiert aus ressourcenökonomischen Gründen teilweise die Moral im sozialen Prozeß, bleibt aber über das Medium der Rechtsetzung mit dieser verkoppelt.⁴¹² Auf diese Weise kann die Moral »[...] über ein Rechtssystem, mit dem sie intern verknüpft bleibt, auf *alle* Handlungsbereiche ausstrahlen, sogar auf jene systemisch verselbständigten Bereiche mediengesteuerter Interaktionen, die die Akteure von allen moralischen Zumutungen, außer der einzigen eines generalisierten Rechtsgehorsams, entlasten.«⁴¹³ Nicht zuletzt werden durch das System kodifizierter

⁴¹¹Habermas 1992, 41 f.

⁴¹²Vgl. hierzu auch: Habermas 1992, 56.

⁴¹³Habermas 1992, 150. – Unter den anspruchsvollen Voraussetzungen einer Diskurstheorie des Rechts soll also der Wildwuchs der privaten Egoismen moralisch salviert sein, insofern er nicht

Rechtsbestimmungen eine Vielzahl der internen Ausdifferenzierungen, die moderne Gesellschaften kennzeichnen, überhaupt erst möglich, so z. B. das Subsystem des Marktes und die in ihm agierenden Unternehmen. In beiden Zusammenhängen erfüllt das Recht eine Sicherungsfunktion bezüglich der Reproduktion von Gesellschaften, deren Integration in einer rationalisierten Lebenswelt auf dem fragilen Boden transzendierender Geltungsansprüche stattfindet. Die Normen des modernen, positiven Rechts »ermöglichen nämlich hoch artifizielle Gemeinschaften, und zwar Assoziationen von gleichen und freien Rechtsgenossen, deren Zusammenhalt gleichzeitig auf der Androhung äußerer Sanktionen wie auf der Unterstellung eines rational motivierten Einverständnisses beruht.«⁴¹⁴

Habermas reagiert mit dieser Funktionskizze des Rechtssystems auf die Realität von Gesellschaften, für deren materielle Reproduktion die »dezentralisierten Entscheidungen interessegeleiteter, am je eigenen Erfolg orientierter Einzelsubjekte« in »sittlich neutralisierten Handlungsbereichen«⁴¹⁵ eine irreduzible Voraussetzung zu sein scheinen. Mit der Diskurstheorie des Rechts versucht er private und öffentliche Autonomie auf eine grundbegrifflich befriedigende Weise miteinander in Einklang zu bringen. Dies soll dadurch gelingen, daß entgegen der kantischen Auffassung das Demokratieprinzip nicht dem Moralprinzip untergeordnet wird; positives Recht und postkonventionelle Moral differenzieren sich, so Habermas, aus dem Bestand der zerfallenden substantiellen

den Boden der Legalität verläßt. Hier stellt sich allerdings die Frage, wie realistisch die Erwartung ist, daß Menschen, die ihr alltägliches Handeln allein unter strategischen Erwägungen im Rahmen des positiven Rechts koordinieren, in der Lage sind, jene anspruchsvolle Bürgerrolle auszufüllen, die Habermas als wesentlichen Faktor der Rechtssetzung und -anerkennung postuliert. Im Gegensatz zu Habermas geht Otfried Höffe davon aus, daß ein rechtsstaatliches System nur dann Aussicht auf Erfolg hat, wenn die sittlich neutralisierten Räume des Rechts als Betätigungsfeld einer konkret ausformulierten sittlichen Grundhaltung der Bürger fungieren. So sei z. B. »[...] die Gerechtigkeit als personale Tugend der Bürger [...] eine wichtige Schranke gegen das Abgleiten einer politischen Gemeinschaft in eklatante Unrechtsverhältnisse.« (Höffe 1981, 89 f.) Auch Habermas' deliberatives Demokratiekonzept kann letztlich nicht auf eine Bürgerschaft verzichten, die in die entsprechenden sozialen Praktiken eingeübt ist und diese affirmativ bewertet; allerdings glaubt Habermas die systematische Grundlage des prozeduralen Rechtsparadigmas allein auf der Basis der Diskurstheorie bzw. -moral entwickeln zu können.

⁴¹⁴Habermas 1992, 23.

⁴¹⁵Habermas 1992, 110.

Sittlichkeit gleichursprünglich aus. Dementsprechend soll das Verhältnis zwischen privater und öffentlicher Autonomie, zwischen Menschenrechten und Volkssouveränität als eine Relation wechselseitiger Voraussetzung interpretiert werden.⁴¹⁶ Da die Diskurstheorie des Rechts, ähnlich wie die Diskursethik, mit einer Vielzahl von Idealisierungen befrachtet ist, stellt die Frage nach der Möglichkeit einer Implementierung entsprechender Strukturen in die legislativen Prozesse, d. h. die Vereinbarkeit von der Idee der Selbstorganisation freier Rechtsgenossen mit der Realität komplexer, postindustrieller Gesellschaften einen zentralen Aspekt der Analysen von ›*Faktizität und Geltung*‹ dar. Nach diesem kurzen Überblick, sollen die folgenden drei *topoi* eingehender dargestellt werden: (1) Das Verhältnis von Moral und Recht, (2) Das Konzept der Diskurstheorie des Rechts und (3) das Habermasche Modell deliberativer Demokratie.

5.1.1 Das Verhältnis von Moral und Recht

Habermas geht, wie schon erwähnt, von der Gleichursprünglichkeit von Recht und Moral aus.⁴¹⁷ Beide Bereiche sollen einander in ihrer je spezifischen Art und Weise der Handlungsorientierung ergänzen. Damit wendet er sich gegen die mehrfach variierte platonische Vorstellung⁴¹⁸, die moralische Ordnung gewinne über das Rechtsmedium eine konkrete, weltliche Gestalt. Habermas stellt dem eine Interpretation entgegen, in der Recht und Moral gleichermaßen als Produkte des historischen Evolutionsprozesses der modernen Gesellschaften verstanden werden. Auch wenn das Recht über die Legitimitätskomponente der Rechtsgeltung immer auf die Moral bezogen ist – »[...] denn eine Rechtsordnung kann nur legitim sein, wenn sie moralischen Grundsätzen nicht widerspricht«⁴¹⁹ – ist die Moral geltungslogisch nicht ursprünglicher als das Recht. So dienen beide Normsysteme der Lösung der gleichen praktischen Probleme. Aber: »Trotz des gemeinsamen Bezugspunktes unterscheiden sich Moral und Recht

⁴¹⁶Vgl. Habermas 1992, 111 f.

⁴¹⁷Zu den grundsätzlichen Problemen einer politischen Ethik siehe Apel 1989/2.

⁴¹⁸Vgl. Habermas 1992, 136 f.

⁴¹⁹Habermas 1992, 137.

prima facie dadurch, daß die posttraditionale Moral nur eine Form des kulturellen Wissens darstellt, während das Recht zugleich auf der institutionellen Ebene Verbindlichkeit gewinnt. Das Recht ist nicht nur Symbolsystem, sondern auch Handlungssystem.«⁴²⁰ Als solches verlangt es – Habermas rekuriert auch hier auf Kant⁴²¹ – von den Akteuren nicht, daß sie ihren Willen aus freien Stücken binden. Das heißt, um im Sinne des Gesetzes zu handeln, muß man nicht begründen können, warum das Gesetz legitim ist⁴²², noch weniger, ob und warum das Handeln, das diesem Gesetz entspricht, richtig ist. Entscheidend ist allein, daß das Handeln, welchen Zwecken es auch dient und wodurch es motiviert sein mag, sich in dem vom Gesetz eröffneten Spielraum abspielt.⁴²³

In rechtsförmig strukturierten Handlungsbereichen ist der Akteur von den Verpflichtungen der kommunikativen Freiheit⁴²⁴ dispensiert, d. h. er muß sein Handeln nicht durch den Rekurs auf normatives Wissen rechtfertigen. Dadurch, daß sich die Akteure von diesem normativen Druck entlasten, geben sie allerdings im Umgang mit ihren Mitmenschen in derart ›sittlich neutralisierten Räumen‹ ihre lebensgeschichtlich ausgeprägte personale Identität preis: »Rechtsnormen regeln [...] interpersonale Beziehungen und Konflikte zwischen Akteuren, die sich als Genossen einer abstrakten, nämlich durch Rechtsnormen selbst erzeugten Gemeinschaft anerkennen. [...] Aus der Adressatenperspektive wird also in einem Rechtsverhältnis abstrahiert von der Fähigkeit einer Person, ihren Willen durch normative Einsichten selber zu binden; ihr wird zunächst nur die Fähigkeit, zweckrationale Entscheidungen zu treffen, d. h. Willkürfreiheit zugemutet.«⁴²⁵ An die Stelle der ›kommunikativen Freiheit‹ tritt also im Rechtsverhältnis die ›subjektive Freiheit‹.

⁴²⁰Habermas 1992, 137.

⁴²¹Eine Kritik an Habermas' Kantrezeption in *FuG* in: Brandt 2002.

⁴²²Auch wenn eine unverzichtbare Eigenschaft legitimen Rechts im modernen Sinne darin besteht, daß die ihm Unterworfenen seine Geltung aus guten Gründen anerkennen *können*: »Obgleich Rechtsansprüche mit Zwangsbefugnissen verknüpft sind, müssen sie jederzeit auch ihres normativen Geltungsanspruches wegen – also aus »Achtung vor dem Gesetz« – befolgt werden können.« (Habermas 1992, 47)

⁴²³Vgl. Habermas 1992, 143.

⁴²⁴Auf S. 153 von *FuG* spricht Habermas sogar von den ›Zumutungen kommunikativer Freiheit‹.

⁴²⁵Habermas 1992, 144.

Unter subjektiver Freiheit versteht Habermas die »negative Freiheit [...], sich aus dem öffentlichen Raum gegenseitiger illokutionärer Verpflichtungen auf eine Position wechselseitiger Beobachtung und reziproker Einwirkung zurückzuziehen. [...] Subjektive Handlungsfreiheiten berechtigen zum *Ausstieg* aus dem kommunikativen Handeln und zur Verweigerung illokutionärer Verpflichtungen; sie begründen eine Privatheit, die von der Bürde der gegenseitig zugestanden und zugemuteten kommunikativen Freiheit befreit.«⁴²⁶ Diese Auflösung der kommunikativen Verpflichtungen, die den Subjekten im historischen Rationalisierungsprozeß der westlichen Gesellschaften auferlegt wurden, kann freilich nur dadurch gerechtfertigt werden, daß das Recht, das diese Auflösung ermöglicht, in besonderer Weise legitimiert ist. Genauer: Um sich durch das Recht in bestimmten Interaktionsbereichen von den Verpflichtungen kommunikativer Freiheit entbinden zu können, müssen die potentiellen Rechtsgenossen diesen Verpflichtungen an anderer Stelle, nämlich im legislativen Prozeß nachkommen.

5.1.2 Die Diskurstheorie des Rechts

Unter normativen Gesichtspunkten bedeutet die Gleichursprünglichkeit von Recht und Moral, daß sowohl das Recht als auch die Moral in postmetaphysischen Begründungszusammenhängen auf ein ›sparsames‹ Diskursprinzip⁴²⁷ zurückgeführt werden können. Mit diesem Postulat korrigiert Habermas in *FuG* die von ihm selbst als unzureichend erkannte Trennung zwischen Diskurs- und Moralprinzip in früheren Texten zur Diskursethik. Die nunmehr strengere Differenzierung zwischen beiden Prinzipien soll zum Ausdruck bringen, daß der normative Gehalt des Diskursprinzips auf einer Abstraktionsebene liegt, die sowohl gegenüber dem Recht als auch gegenüber der Moral neutral ist. Habermas spricht in diesem Zusammenhang von einem »unspezifischen Sinn [...]

⁴²⁶Habermas 1992, 153.

⁴²⁷Habermas faßt in ›*Faktizität und Geltung*‹ das Diskursprinzip folgendermaßen: »Gültig sind genau die Handlungsnormen, denen alle möglicherweise Betroffenen als Teilnehmer an rationalen Diskursen zustimmen können.« (Habermas 1992, 138)

normativer Gültigkeit [...], der gegenüber der Unterscheidung zwischen Moralität und Legitimität noch indifferent ist.«⁴²⁸

Das Diskursprinzip artikuliert nur die Bedingungen für die rationale Beurteilung und Beantwortung praktischer Fragen. Um es auf die spezifischen Bedürfnisse von Recht und Moral zuspitzen zu können, bedarf es eines zweiten Schrittes, genauer: der Einführung ergänzender Prinzipien, nämlich des Moralprinzips (vgl. oben S. 229, ›Universalisierungsgrundsatz‹) einerseits und des Demokratieprinzips andererseits. »Das Moralprinzip ergibt sich [...] erst aus einer Spezifizierung des allgemeinen Diskursprinzips für solche Handlungsnormen, die *allein* unter dem Gesichtspunkt gleichmäßiger Interessenberücksichtigung gerechtfertigt werden können. Das Demokratieprinzip ergibt sich aus einer entsprechenden Spezifizierung für solche Handlungsnormen, die in Rechtsform auftreten und mit Hilfe pragmatischer, ethisch-politischer und moralischer Gründe – und nicht allein aus moralischen Gründen – gerechtfertigt werden können.«⁴²⁹

Während das Moralprinzip auf die Beantwortung praktischer Fragen abzielt, *unabhängig* davon in welchem soziokulturellen Kontext sie gestellt werden, formuliert das Demokratieprinzip die Bedingungen dafür, eben diesem Hintergrund Geltung zu verschaffen – ohne jedoch deswegen die mit dem im Moralprinzip gesetzten Universalitätsanspruch verbundene Implikation umfassender Gerechtigkeit preisgeben zu müssen. Die pragmatischen und ethisch-politischen Gründe, von denen Habermas hier spricht, dürfen daher nur als Ergänzung der moralischen Gründe verstanden werden, nicht als Argument dafür, deren Geltung einzuschränken.⁴³⁰ Legitime Gesetze sind nach diesem Verständnis Handlungsnormen, die sowohl pragmatisch als auch ethisch-politisch gerechtfertigt werden können und nicht im Widerspruch zu moralischen Prinzipien stehen. Um diese Legitimität sichern zu können, bedarf es legislativer

⁴²⁸Vgl. Habermas 1992, 138.

⁴²⁹Habermas 1992, 139.

⁴³⁰Vgl. Habermas 144 f.

Institutionen, in die die Prinzipien der kommunikativen Vernunft integriert sind.

5.1.3 Habermas' Konzept der deliberativen Demokratie

Wie diese legislativen Institutionen geartet sein müssen, soll durch ein Demokratieprinzip⁴³¹ beschrieben werden, das auf das Diskursprinzip aufbaut. Dieses formuliert bekanntlich die Bedingungen für eine rationale Lösung praktischer Fragen. Das Demokratieprinzip soll nun auf dieser Grundlage definieren, wie eine vernünftige politische Meinungs- und Willensbildung institutionalisiert werden kann, »[...] nämlich durch ein System von Rechten, welches jedermann die gleiche Teilnahme an einem solchen, zugleich in seinen Kommunikationsvoraussetzungen gewährleisteten Prozeß der Rechtsetzung sichert.«⁴³²

Das Diskursprinzip soll durch dieses System von Rechten in eine ihrerseits rechtlich gewährleistete Praxis überführt werden. D. h. sowohl die Kommunikationsform als auch der Zugang zum Kommunikationsmedium soll durch dieses System von Rechten für alle Mitglieder der Gemeinschaft gleichermaßen gesichert werden. Aufgrund des reflexiven Charakters von Rechtsnormen steuert das Demokratieprinzip nicht nur die Verfahren legitimer Rechtsetzung, sondern darüberhinaus auch die Erzeugung des Rechtsmediums selbst.

Die private Autonomie in den durch positives Recht strukturierten Bereichen soll also mittels des Demokratieprinzips durch *politische* Autonomie in den legislativen Prozessen ergänzt werden. Der Kerngedanke einer politisch autonomen Rechtsetzung besteht nun darin, die Anerkennungswürdigkeit von Gesetzen nicht aus dem Blickwinkel der möglichen Zustimmung des einzelnen, moralisch kompetenten Subjektes, sondern von den faktischen Bedingungen seiner Genese in einem sozialen Prozeß der Gesetzgebung her zu interpretieren. Die Rechtsgenossen sollen die Gesetze, denen sie unterworfen sind, aus rationalen Gründen

⁴³¹Eine instruktive Übersicht über die demokratietheoretische Entwicklung in Held 1987.

⁴³²Habermas 1992, 142.

achten können, dies aber nicht nur, weil die Gesetze ihrem Gehalt nach aus einem moralischen Blickwinkel anerkennungswürdig und folglich vom Einzelnen als mögliches Ergebnis einer *individuellen Selbstgesetzgebung* akzeptabel sind. Vielmehr soll positives Recht die Anerkennung der Rechtssubjekte deshalb verdienen, weil der legislative Prozeß als soziale Interaktion so organisiert ist, daß er die aus ihm hervorgehenden Gesetze legitimieren kann. Gesetze sollen also dann anerkennungswürdig sein, wenn es möglich ist, die kollektive Anstrengung, die sie hervorgebracht hat, aus der Binnenperspektive des Einzelnen als Prozeß *gemeinsamer Selbstgesetzgebung* wahrzunehmen. Hier ist also die Einsicht der Akteure entscheidend, daß erst die gleichmäßige Berücksichtigung der Interessen aller Betroffenen eine Norm legitimiert.

Diese Art der Legitimierung von Gesetzen durch den Prozeß ihrer Genese soll nun dadurch möglich werden, daß das (gegenüber Recht und Moral indifferente) Diskursprinzip durch die Verschränkung mit der Rechtsform zu einem Demokratieprinzip weiterentwickelt wird.⁴³³ Dieses Demokratieprinzip drückt sich in einer Reihe von Rechten aus, die die Beteiligten einander notwendig zugestehen müssen, wenn sie ihr Zusammenleben durch positives Recht regeln wollen. Habermas möchte also das Diskursprinzip, das die prinzipiellen, sprachpragmatisch zu begründenden Charakteristika unparteilicher Normbegründung artikuliert, auf die grundlegenden Aspekte rechtsförmiger Handlungskoordination⁴³⁴ anwenden, um die Voraussetzungen für eine politisch autonome Gesetzgebung bestimmen zu können. Hierdurch gewinnt er ein System der Rechte, das aus fünf Kategorien von Grundrechten besteht. Eine politische Praxis soll genau dann legitimiert im Sinne des Diskursprinzips sein, wenn die genannten fünf Grundrechtskategorien durch sie eingelöst werden.

Die ersten drei Kategorien »ergeben sich schon aus der Anwendung des Diskursprinzips auf das Rechtsmedium als solches, d. h. auf die Bedingungen der

⁴³³Vgl. Habermas 1992, 154.

⁴³⁴Hierzu zählen u. a. die reziproke Anerkennung der Rechte eines jeden durch alle anderen und die Gewährung gleicher Freiheiten für alle Rechtsgenossen.

Rechtsförmigkeit einer horizontalen Vergesellschaftung überhaupt.«⁴³⁵ Hierzu zählen »(1) Grundrechte, die sich aus der politisch autonomen Ausgestaltung des *Rechts auf das größtmögliche Maß gleicher subjektiver Handlungsfreiheiten* ergeben. [...] (2) Grundrechte, die sich aus der politisch autonomen Ausgestaltung des *Status eines Mitgliedes* in einer freiwilligen Assoziation von Rechtsgenossen ergeben; (3) Grundrechte, die sich unmittelbar aus der *Einklagbarkeit* von Rechten und der politisch autonomen Ausgestaltung des individuellen *Rechtsschutzes* ergeben.«⁴³⁶ Zu dieser Gruppe von Grundrechtskategorien zählen auch noch (4) jene Grundrechte, durch die allen Rechtsgenossen gleiche Chancen bei der Teilnahme an Prozessen der Meinungs- und Willensbildung eingeräumt werden, denn ihnen allen ist gemeinsam, daß sie absolut zu begründen sind. Allerdings unterscheidet sich die vierte Kategorie von den ersten drei insofern, als sie die Autorenrolle der Rechtsgenossen charakterisiert, während die ersten drei Kategorien sich nur auf ihren Status als Adressaten des Rechts beziehen. Ergänzt werden diese vier Kategorien durch (5) nur relativ zu begründende Teilhaberechte. Hierunter versteht Habermas jene Rechte, die auf die Gewährung von Lebensbedingungen abzielen, die die chancengleiche Wahrnehmung der Freiheits- und Teilnahmerechte unter (1) bis (4) ermöglichen. Dieses System der Rechte gibt den Maßstab, an dem eine politische Praxis sich messen lassen muß.

Habermas schlägt ein ›deliberatives‹ Demokratiekonzept vor, um das System der Rechte in der gesellschaftlichen Praxis zu realisieren. Er siedelt dieses Modell zwischen der liberalen Auffassung vom Staat als Hüter der Wirtschaftsgesellschaft und der ‐republikanischen‐ Vorstellung vom Staat als Institutionalisierung einer sittlichen Gemeinschaft an.⁴³⁷ So entlehnt das deliberative Demokratiemodell dem republikanischen Konzept die starke Akzentuierung des politischen Meinungs- und Willensbildungsprozesses. Es versteht die Prinzipien des Rechtsstaates als die konsequente Antwort auf die Frage, »wie die

⁴³⁵Habermas 1992, 156.

⁴³⁶Habermas 1992, 155 f.

⁴³⁷Vgl. Habermas 1992, 359.

anspruchsvollen Kommunikationsformen einer demokratischen Meinungs- und Willensbildung institutionalisiert werden können. Die Diskurstheorie macht das Gedeihen deliberativer Politik nicht von einer kollektiv handlungsfähigen Bürgerschaft abhängig, sondern von der Institutionalisierung entsprechender Verfahren und Kommunikationsvoraussetzungen, sowie vom Zusammenspiel der institutionalisierten Beratungen mit informell gebildeten öffentlichen Meinungen.«⁴³⁸ Das deliberative Demokratiekonzept respektiert somit aber auch, wie der Liberalismus, die Grenze zwischen "Staat" und "Gesellschaft" und kommt deshalb ohne die Vorstellung eines im Staat zentrierten gesellschaftlichen Ganzen aus.⁴³⁹

Ein weiterer wichtiger Aspekt des Habermasschen Demokratiebegriffs in ›*Faktizität und Geltung*‹ besteht folglich darin, daß die politische Sphäre als ein Handlungssystem unter anderen verstanden wird. »In dieser Hinsicht findet die diskurstheoretische Lesart von Demokratie Anschluß an eine sozialwissenschaftlich distanzierte Betrachtung, für die das politische System weder Spitze, noch Zentrum oder gar strukturprägendes Modell der Gesellschaft ist [...].«⁴⁴⁰ Das politische System befindet sich vielmehr in einem ständigen Austausch mit den anderen gesellschaftlichen Subsystemen und ist in vielfältiger Weise von deren Leistungen abhängig. So »[...] steht die deliberative Politik [...] in einem internen Zusammenhang mit den Kontexten einer entgegenkommenden, ihrerseits rationalisierten Lebenswelt. Gerade die deliberativ gefilterten politischen Kommunikationen sind auf Ressourcen der Lebenswelt – auf eine freiheitliche politische Kultur und eine aufgeklärte politische Sozialisation, vor allem auf die Initiativen meinungsbildender Assoziationen – angewiesen, die sich weitgehend spontan

⁴³⁸Habermas 1992, 361 f.

⁴³⁹Am Ende von Kapitel VII verweist Habermas die Idee der reinen kommunikativen Vergesellschaftung auf den Rang einer methodischen Fiktion; hier werde mit einer Gesellschaft ohne Politik und Recht gerechnet. Der Verfahrensbegriff der Demokratie führe dazu, daß diese Idee sich wandle zur Idee der sich selbst organisierenden Rechtsgemeinschaft. »Danach soll der diskursive Vergesellschaftungsmodus allein über das Medium des Rechts durchgesetzt werden. Und dem Recht sind jene Momente, von denen das Modell »reiner« Vergesellschaftung abstrahiert, bereits als solchem inkorporiert.« (Habermas 1992, 396 f.)

⁴⁴⁰Habermas 1992, 366.

bilden und regenerieren, jedenfalls direkten Zugriffen des politischen Apparates nur schwer zugänglich sind.«⁴⁴¹

Habermas schließt mit diesem normativ gehaltvollen Demokratiebegriff an die rekonstruktive Sicht der Rechtstheorie an⁴⁴². Ein minimalistischer Demokratiebegriff, wie er beispielsweise von *N. Bobbio*⁴⁴³ vertreten wird, reicht hier nach seiner Auffassung nicht aus, weil er keine hinreichend anspruchsvollen Standards für die Kommunikationsstrukturen der Meinungs- und Willensbildungsprozesse setzt, sondern lediglich die Möglichkeit von Beratungen fordert. Dies ist allerdings zu wenig, sollen alle verfahrenskonformen Ergebnisse die Vermutung der Vernünftigkeit mit sich bringen. Denn: »Die deliberative Politik gewinnt ihre legitimierende Kraft aus der diskursiven Struktur einer Meinungs- und Willensbildung, die ihre sozialintegrative Funktion nur dank der Erwartung einer vernünftigen *Qualität* ihrer Ergebnisse erfüllen kann. Deshalb bildet das diskursive Niveau der öffentlichen Debatten die wichtigste Variable. Sie darf nicht im schwarzen Kasten einer Operationalisierung verschwinden, die sich mit grobmaschigen Indikatoren zufriedengibt.«⁴⁴⁴

Andererseits kritisiert Habermas *Joshua Cohens*⁴⁴⁵ Begriff deliberativer Demokratie, weil dieser sich »nicht energisch genug von der Idee einer *im ganzen* deliberativ gesteuerten und insofern politisch konstituierten Gesellschaft löst.«⁴⁴⁶ Habermas möchte das Verfahren, durch das Beschlüsse Legitimität erhalten, »als Kernstruktur eines ausdifferenzierten, rechtsstaatlich verfaßten Systems verstehen, aber nicht als Modell für *alle* gesellschaftlichen (und nicht einmal für alle staatlichen) Institutionen.«⁴⁴⁷ Gleichwohl müssen auch die informellen Kommunikationsprozesse, die die institutionalisierten Verfahren ergänzen, ein hohes Maß an kommunikativer Rationalität freisetzen. Daher sind sie wiederum

⁴⁴¹Habermas 1992, 366.

⁴⁴²Vgl. Habermas 1992, 368.

⁴⁴³Vgl. Bobbio 1987.

⁴⁴⁴Habermas 1992, 369.

⁴⁴⁵Vgl. Cohen 1989.

⁴⁴⁶Habermas 1992, 369.

⁴⁴⁷Habermas 1992, 370.

notwendig auf eine gesellschaftliche Basis angewiesen, in die das System der Rechte wirksam implementiert wurde.

Habermas' Rechtstheorie geht damit von nicht weniger anspruchsvollen Voraussetzungen aus als seine Diskursethik. Ist jene auf »entgegenkommende Persönlichkeitsstrukturen« (vgl. oben S. 227) angewiesen, die durch Erziehungs- und Sozialisierungsprozesse geformt werden können, so bedarf das System der Rechte zu seiner Realisierung und Reproduktion einer diffizilen Balance zwischen den politischen Institutionen und den informellen Verständigungsprozessen einer autonomen Öffentlichkeit.

5.2 Autonome politische Öffentlichkeit als Basis deliberativer Demokratie

Habermas versteht Öffentlichkeit in *FuG* als »ein Netzwerk für die Kommunikation von Inhalten und Stellungnahmen«⁴⁴⁸. Das heißt, er interpretiert sie als einen kommunikativ integrierten und reproduzierten "Raum", der durch alltags-sprachliche Diskurse eröffnet wird. Charakteristisch ist hierfür, daß die Akteure in ein informelles Verhältnis des wechselseitigen Austauschs treten, wobei sie sich gegenseitig kommunikative Freiheit gewähren. Diese drei Aspekte (informeller Charakter, wechselseitiger Austausch, Gewährung kommunikativer Freiheit) umreißen ein gesellschaftliches Phänomen, das sich einer Deutung in herkömmlichen sozialen Ordnungsbegriffen weitgehend entzieht: Öffentlichkeit läßt sich weder als System noch als Institution adäquat beschreiben.

Aus demokratietheoretischer Perspektive hat die Öffentlichkeit ein komplexes Aufgabenfeld zu bearbeiten. Einerseits soll sie soziale Probleme identifizieren und durch die Artikulation im Medium der öffentlichen Meinung eine Erhöhung des Problemdrucks bewirken, der einen Transfer ins politische System als Instrument der gesellschaftlichen Konfliktlösung und Handlungskoordination möglich macht. Die Öffentlichkeit soll auf der Eingabeseite des politischen Systems dafür sorgen, daß Fragen, die kollektiv als

⁴⁴⁸Habermas 1992, 436.

regelungsbedürftig bewertet werden, handlungswirksame Antworten erhalten. Die zweite wichtige Funktion der Öffentlichkeit bezieht sich auf den Ausstoß des politischen Systems. Hier soll die Öffentlichkeit eine Kontrollaufgabe⁴⁴⁹ ausüben, mit dem Ziel, die »illegitime Verselbständigung von administrativer und sozialer Macht gegenüber demokratisch erzeugter kommunikativer Macht«⁴⁵⁰ zu verhindern. Öffentlichkeit soll also kommunikative Macht in einem Maß erzeugen, das ausreicht, sowohl dem Handeln der staatlichen Organe als auch von Individuen, die aufgrund ihrer Position über soziale Macht verfügen (sei diese durch persönliche Autorität oder die Verfügungsgewalt über materielle Ressourcen begründet), Grenzen zu setzen.

Mit dieser Konzeption schließt Habermas an die Kernargumente an, die er schon im ›*Strukturwandel der Öffentlichkeit*‹ vorgetragen hatte. Vor dem Hintergrund einer veränderten historischen Situation und auf der Grundlage einer differenzierten systematischen Basis, formuliert er in ›*Faktizität und Geltung*‹ eine Zeitdiagnose, die sich in verschiedener Hinsicht vom früheren Befund abhebt und notwendig in andere normative Forderungen mündet.

Ein wichtiges strukturelles Merkmal zeitgenössischer Öffentlichkeiten sieht Habermas darin, daß sie sich zunehmend von der physischen Präsenz eines anwesenden Publikums lösen »und auf die medienvermittelte virtuelle Gegenwart von verstreuten Lesern, Zuhörern oder Zuschauern« angewiesen sind.⁴⁵¹ Hatte Habermas im ›*Strukturwandel*‹⁴⁵² diese Entwicklung mit Blick auf die massenmediale Generierung öffentlicher Meinungen noch ausgesprochen kritisch dargestellt (nämlich als Umkehrung des Publizitätsprinzips, sowie unter dem Aspekt der Senkung des Niveau der diskursiven Auseinandersetzung), so bewertet er diesen Wandel in ›*Faktizität und Geltung*‹ wesentlich optimistischer, nämlich als Ausdruck einer prinzipiellen Ambivalenz, die mit dem Eintritt in

⁴⁴⁹Habermas folgt hierin den Linien, die er mit der Diskussion der bürgerlichen Öffentlichkeit im ›*Strukturwandel*‹ vorgezeichnet hat.

⁴⁵⁰Habermas 1992, 434.

⁴⁵¹Habermas 1992, 437.

⁴⁵²Vgl. Habermas 1961, §§ 20 u. 21.

die Sphäre öffentlicher Interaktion einhergeht: »Die [...] verallgemeinerten Kommunikationsstrukturen verengen sich auf Inhalte und Stellungnahmen, die von den dichten Kontexten einfacher Interaktionen, von bestimmten Personen und entscheidungsrelevanten Verpflichtungen abgekoppelt sind. Kontextverallgemeinerung, Inklusion, wachsende Anonymität erfordern einerseits einen höheren Grad der Explikation bei gleichzeitigem Verzicht auf Expertensprachen und Spezialkodes. Während die *Laienorientierung* eine gewisse Entdifferenzierung bedeutet, wirkt sich die Abkoppelung der kommunizierten Meinungen von konkreten Handlungsverpflichtungen in Richtung einer *Intellektualisierung* aus.«⁴⁵³

Habermas hat hier offensichtlich einen entscheidenden Perspektivenwechsel vorgenommen. Während sich die Darstellung im ›*Strukturwandel*‹ hauptsächlich auf (methodisch relativ ungesicherte) empirische Beobachtungen der zeitgenössischen Öffentlichkeit bezieht, die, gemessen an dem historisch herauspräparierten Modell politischer Öffentlichkeit, nur ein vergleichsweise niedriges Niveau der Kritikfähigkeit erreicht, so verfolgt er in ›*Faktizität und Geltung*‹ eine andere Strategie: Hier, wie auch in der Moraltheorie, orientiert sich die Darstellung an sprachpragmatischen Überlegungen. Die Spuren kommunikativer Rationalität, die in den zeitgenössischen Alltagsdiskursen nachgewiesen werden können, dienen Habermas nun als Argument für die Nichthintergebarkeit jener kommunikativen Standards, die mit der Möglichkeit verständigungsorientierten Sprachgebrauchs grundsätzlich vorgegeben sind. So geht er mit *Elster*⁴⁵⁴ davon aus, daß »die [...] Öffentlichkeit politischer Kommunikation, in Verbindung mit der Erwartung, daß die Proponenten in ihren Äußerungen konsistent sind und ihre Vorschläge kohärent erklären, einen heilsamen prozeduralen Zwang aus[übt].«⁴⁵⁵

⁴⁵³Habermas 1992, 437.

⁴⁵⁴Habermas bezieht sich hier auf J. Elsters *Storr-Lectures*. Der Autor möchte durch eine Analyse der verfassungsgebenden Versammlungen in Philadelphia (1776) und Paris (1789-1791) zeigen, »daß der aktuelle Verlauf der Debatten [...] vom idealen Verfahren deliberativer Politik abweicht, aber zugleich von dessen Präsuppositionen steuerungswirksam affiziert wird.« (Habermas 1992, 413, vgl. Elster 1991)

⁴⁵⁵Habermas 1992, 413.

Auch unter nicht-idealen Bedingungen, so Habermas, nötigt »die Kaschierung öffentlich nicht-rechtfertigungsfähiger Interessen durch öffentlich nachgeschobene moralische oder ethische Gründe zu Selbstbindungen, die einen Proponenten entweder bei nächster Gelegenheit als inkonsistent entlarven oder, im Interesse der Aufrechterhaltung seiner Glaubwürdigkeit, zu einer entsprechenden Berücksichtigung der Interessen anderer veranlassen.«⁴⁵⁶ Je nachdem ob es also gelingt, die praktische Vernunft in Kommunikationsformen und institutionalisierten Verfahren zu implementieren, kann die Übung des Einzelnen in ihrem Gebrauch vernachlässigt werden.

Aufs Ganze gesehen bleibt aber die Qualität (d. h.: die Rationalität) demokratischer Entscheidungen davon abhängig, daß die Öffentlichkeit ein hohes kritisches Potential freisetzen kann. Wie perfekt auch immer Diskurs- und Demokratieprinzip in staatlich-legislativen Institutionen realisiert sein mögen, ihre Entscheidungen wären defizitär, bestünde nicht zumindest prinzipiell die Möglichkeit kritischer Kommentare und thematischer Impulse aus der Peripherie des politischen Systems. Demokratische Staaten bedürfen daher einer funktionierenden politischen Öffentlichkeit nicht zuletzt deswegen, um die Erosion des politischen Systems aufgrund von Legitimationsdefiziten zu verhindern. Diese stellen – abgesehen von Effizienzmängeln⁴⁵⁷ – die größte Gefahr für dessen Reproduktion dar.

Das politische System versagt »als Statthalter sozialer Integration, wenn seine (wie auch immer effektiven) Entscheidungen nicht mehr auf legitimes Recht zurückgeführt werden können. Der rechtsstaatlich regulierte Machtkreislauf wird außer Kraft gesetzt, wenn sich das administrative System gegenüber der

⁴⁵⁶Habermas 1992, 413 f.

⁴⁵⁷Habermas spricht in diesem Zusammenhang von einem »regulatorischen Trilemma«. Das politische System ist sowohl von der Seite der funktionalen Umwelten als auch der kommunikativen Lebenswelt Beschränkungen bzw. Störungen ausgesetzt. »Das politische System versagt in seiner Regelungskompetenz, wenn entweder die implementierten Rechtsprogramme unwirksam bleiben [Irrelevanz, TS] oder wenn die Ordnungs- und Steuerungswirkungen desintegrierende Wirkungen in den regelungsbedürftigen Handlungssystemen auslösen [Fehlsteuerung, TS] oder wenn die eingesetzten Mittel das Rechtsmedium selbst überfordern und die normative Verfassung des eigenen Systems belasten. [Selbstdestruktion, TS]«. (Habermas 1992, 466)

kommunikativ erzeugten Macht verselbständigt, wenn sich die soziale Macht von Funktionssystemen und großen Organisationen (einschließlich der Massenmedien) in illegitime Macht umsetzt oder wenn die Ressourcen der Lebenswelt für spontane öffentliche Kommunikationen nicht ausreichen, um eine ungezwungene Artikulation gesellschaftlicher Interessen zu gewährleisten.«⁴⁵⁸ Nun können derartige Ressourcen freilich nicht auf legislativem Wege geschaffen werden. Andererseits, so Habermas, können von politischen Prozesse durchaus Anregungen ausgehen, die die Entstehung und die Reproduktion einer Zivilgesellschaft stimulieren.

5.3 Der Sozialstaat: Umverteilung als ›Staatsbürgerqualifikationspolitik‹

Habermas entwickelt im Anschluß an diesen Befund ein Modell sozialstaatlicher Umverteilung, die als ›Staatsbürgerqualifikationspolitik‹ verstanden werden kann, ohne sich dem Vorwurf wohlfahrtsstaatlichen Paternalismus aussetzen zu müssen. Die wichtigste Voraussetzung für ein solches Modell sieht er darin, einen Begriff privater Autonomie zu entwickeln, der gegenüber (neo-)liberalen Argumentationsstrategien immun ist. Das heißt, es geht darum, das liberale Prinzip der Gewährung des größtmöglichen Maßes gleicher subjektiver Handlungsfreiheiten zu bewahren, ohne doch deswegen darauf zu verzichten, der Verselbständigung illegitimer sozialer Macht entgegensteuern zu können. Habermas versucht hier zu zeigen, daß sozialstaatliche Eingriffe die Privatautonomie des Einzelnen nicht beschneiden, sondern im Gegenteil erst ermöglichen.

Er argumentiert, daß der Kern privater Autonomie darin besteht, daß der Einzelne seine *sittliche* Existenz im Rahmen des Rechts gestalten kann. Mit diesem Konzept wird daher nicht die *negative* Freiheit des Liberalismus realisiert, sondern die positive Freiheit für ein erfülltes, bewußt gestaltetes Leben geschaffen. Die Integration sozialetischer Prinzipien ins Privatrecht soll folglich nicht die politisch durchgesetzte ›soziale Gliedstellung des Einzelnen‹

⁴⁵⁸Habermas 1992, 466 f.

bedeuten, mit dem Ziel, dessen Handlungsfreiheit hierdurch zu beschränken. »Tatsächlich erklären sich aber die Veränderungen im Privatrecht durch ein *gewandeltes rechtsparadigmatisches Verständnis der Privatautonomie*.«⁴⁵⁹ – Und diesem gewandelten rechtsparadigmatischen Verständnis der Privatautonomie drücken sich, so Habermas, Einsichten in die gesellschaftliche Realität aus: »Weil der Marktmechanismus nicht in der Weise funktioniert⁴⁶⁰ und weil die Wirtschaftsgesellschaft nicht eine machtfreie Sphäre von der Art darstellt, wie es im liberalen Rechtsmodell *unterstellt* wird, kann das Prinzip rechtlicher Freiheit unter den veränderten gesellschaftlichen Bedingungen, wie sie im Sozialstaatsmodell *wahrgenommen* werden, nur auf dem Weg der Materialisierung bestehender Rechte und durch die Schaffung neuer Typen von Recht durchgesetzt werden. Am Gedanken der privaten Autonomie, der sich im Recht auf das größtmögliche Maß gleicher subjektiver Handlungsfreiheiten ausspricht, hat sich nichts geändert. Geändert haben sich die perzipierten gesellschaftlichen Kontexte, in denen die private Autonomie eines jeden gleichmäßig verwirklicht werden soll. [...] Wenn sich daraus für eine der Parteien *tatsächliche* Einschränkungen gegenüber dem Status quo ante ergeben, handelt es sich nicht um normative Einschränkungen, sondern um die Abschaffung solcher Privilegien, die mit der von diesem Prinzip geforderten Gleichverteilung subjektiver Freiheiten unvereinbar sind.«⁴⁶¹

Habermas sieht gleichwohl, daß die grundsätzlich richtige Entwicklung sozialstaatlicher Strukturen historisch in einen Paternalismus mündete, der mit dem intendierten Ziel privater Autonomie ebensowenig zu vereinbaren ist wie sein liberaler Widerpart.⁴⁶² Beide Positionen, dies ist sein Kernargument, verlieren den *internen Zusammenhang zwischen privater und staatsbürgerlicher Autonomie* aus dem Blick. Daher können sie der durch diesen Zusammenhang begründeten Forderung nicht gerecht werden, politische Institutionen so zu gestalten, daß

⁴⁵⁹Habermas 1992, 482.

⁴⁶⁰Vgl. Habermas 1992, 487: Eingriffe in das Eigentums- und Vertragsrecht zur Kompensation von »Marktversagen«.

⁴⁶¹Habermas 1992, 482 ff.

⁴⁶²Vgl. Habermas 1992, 490.

beide Formen der Autonomie gleichermaßen realisiert werden können.⁴⁶³ Dies soll nur dann möglich sein, wenn sich die gesellschaftlichen Akteure nicht nur als Adressaten des Rechts verstehen können, sondern gleichzeitig auch als dessen Autoren. Das heißt: als Adressaten des Rechts müssen die Privatpersonen das Recht als Medium verstehen können, das ihnen einen größtmöglichen Bereiches privater Autonomie einräumt, weil dessen Bestimmungen als Ausdruck eines Verständigungsprozesses erscheinen, an dem sie als Staatsbürger teilgenommen haben und sich daher als gleichberechtigte Urheber des Rechts wahrnehmen.

Diese Doppelrolle der Bürger läßt sich Habermas zufolge mit der Institutionalisierung des *prozeduralistischen Rechtsparadigmas* in der deliberativen Demokratie strukturell festschreiben. Weil die Gesetze ihre Legitimation durch die Struktur des legislativen Prozesses erfahren, muß diese Struktur so gestaltet werden, daß die Ergebnisse informeller Diskurse an der Peripherie des politischen Systems möglichst ungehindert von den institutionalisierten Entscheidungsträgern in diesem wahrgenommen werden können. Darüberhinaus müssen die institutionellen Entscheidungsprozesse ihrerseits ein Höchstmaß kommunikativer Rationalität freisetzen, damit ihre Ergebnisse als Produkte eines gemeinsamen Rechtsetzungsprozesses akzeptiert werden können.

Im Rahmen des prozeduralistischen Rechtsparadigmas soll es auf der Basis des derart modifizierten Begriffs privater Autonomie somit möglich sein, das Sozialstaatsprojekt gegen neoliberale Kritik zu verteidigen und es fortzuführen, ohne in der Paternalismusfalle gefangen zu werden. »Dabei ist die Absicht leitend, das kapitalistische Wirtschaftssystem zu zähmen, d. h. auf einem Wege sozial und ökologisch »umzubauen«, auf dem gleichzeitig der Einsatz administrativer Macht »gebändigt«, nämlich unter Effektivitätsgesichtspunkten auf schonende Formen indirekter Steuerung trainiert, sowie unter Legitimitätsgesichtspunkten an kommunikative Macht rückgebunden und gegen illegitime Macht immunisiert werden kann.«⁴⁶⁴

⁴⁶³Vgl. Habermas 1992, 492.

⁴⁶⁴Habermas 1992, 494.

Der Versuch, die Grenze zwischen Diskriminierung und Paternalismus, bzw. das richtige Verhältnis von faktischer und rechtlicher Gleichheit zu bestimmen, macht deutlich, daß es unmöglich ist, auf dieses Problem eine Antwort aus der Beobachterperspektive zu geben: »Unter der Prämisse der Gleichursprünglichkeit von privater und öffentlicher Autonomie kann es *letztlich* nur von den Staatsbürgern selbst bestimmt werden.«⁴⁶⁵ Dementsprechend lassen sich natürlich die Kriterien benennen, nach denen *diese selbst* abwägen können, wie sie sozialstaatliche Initiativen bewerten. Ein wesentlicher Punkt ist in diesem Zusammenhang die *Rationalität* von Rechtsetzung und Rechtsanwendung mit Blick darauf, ob »jeder Rechtsakt als Beitrag zur politisch-autonomen Ausgestaltung der Grundrechte, also als Element eines auf Dauer gestellten verfassungsgebenden Prozesses verstanden werden kann.«⁴⁶⁶

Legislative Initiativen zur Umverteilung materieller Güter z. B. sollen also nur dann gerechtfertigt sein, wenn sie geeignet sind, Benachteiligungen in Hinblick auf die gleichmäßige Wahrnehmung rechtlich gewährleisteter Handlungskompetenzen auszugleichen, um hierdurch *rechtliche Gleichheit* herzustellen, während Regulative zu Erzielung faktisch gleicher Lebenslagen und Machtpositionen unzulässig sind. Wenn Habermas auf diese Weise die Legitimität staatlicher Eingriffe an die Frage knüpft, inwieweit sie tauglich sind, die private und öffentliche Autonomie der Rechtsgenossen zu maximieren, so artikulieren sich hierin nicht nur Bedürfnisse und Interessen der Bürger, eines Gemeinwesens, sondern darüberhinaus auch funktionale Erfordernisse des demokratischen Systems selbst. Dieses ist nämlich, soll sein *output* zu Recht mit der Vermutung der Rationalität einhergehen, darauf angewiesen, daß die Bürger ebenso wie die politisch-administrativen Entscheidungsträger entsprechend qualifiziert sind, um an informellen bzw. institutionalisierten Diskursen teilnehmen zu können. Demokratische Gesellschaften haben also systembedingt ein Interesse an einer hohen kommunikativen Kompetenz ihrer Mitglieder und ein legitimes Ziel sozialstaatlicher Intervention besteht darin, entsprechende Kompetenzen zu

⁴⁶⁵Habermas 1992, 499.

⁴⁶⁶Habermas 1992, 494.

fördern. Denn (hier macht sich Habermas ein Argument von *Ulrich Preuß* zu eigen): »Die ungleiche Verteilung von Lebensgütern mindert die Qualität der staatsbürgerlichen Güteerkmale und damit im Ergebnis auch die erreichbare Rationalität kollektiver Entscheidungen. Eine Politik des Ausgleichs der ungleichen Verteilung der in einer Gesellschaft verfügbaren Güter läßt sich daher als »Staatsbürgerqualifikationspolitik« rechtfertigen.«⁴⁶⁷

5.4 Resümee: Die expressiven Aspekte politischer Diskurse

Mit diesen knappen Hinweisen kann schon gezeigt werden, daß es zwar prinzipiell Möglichkeiten gibt, durch legislative Eingriffe einige der Grundvoraussetzungen für das Entstehen einer kritischen politischen Öffentlichkeit zu schaffen, daß aber die eigentliche Motivation der Bürger, an politischen Prozessen teilzunehmen, natürlich nicht institutionell verordnet werden kann. In diesem Zusammenhang ist daher die Klärung der Frage sinnvoll, wodurch die notwendigen Bindungsmomente entstehen können, durch die Menschen ein Interesse entwickeln, sich politisch zu engagieren. Habermas Bemerkungen zur Rolle der politischen Parteien in der Bundesrepublik Deutschland⁴⁶⁸ unterstützen die Vermutung, daß der als »Politikverdrossenheit« denunzierte Rückzug der Bürger in die Privatsphäre (bzw. in organisierte und institutionalisierte Interessenvertretungen wie Vereine, Verbände und andere *pressure groups*) durchaus auf einer realistischen Einschätzung der Beeinflussungsmöglichkeiten politischer Prozesse mit den Mitteln kommunikativer Rationalität beruht.

⁴⁶⁷Preuß 1990, 126. Vgl. Habermas 1992, 504: Habermas kämpft bekanntlich mit dem Problem, eine sozialstaatliche Umverteilungspolitik gegenüber jenen zu verteidigen, die darin eine Einschränkung der individuellen Freiheit sehen. Entscheidende Argumente findet Habermas in der Differenzierung zwischen der Freiheit zu individueller Selbstverwirklichung und der rechtlichen Freiheit. Wichtig ist die Sicherung des zweiten Aspektes. Dieser rechtfertigt auch Einschnitte in die erstgenannte Freiheit, wenn hierdurch Ungleichheiten beseitigt werden können, die die qualifizierte Teilnahme aller am demokratischen Prozeß verhindern.

⁴⁶⁸Vgl. hierzu u. a. Habermas 1961, §§ 21 u. 22; Habermas 1973, 54 ff., 68-73, 106 ff.; Habermas 1992, 524 u. 533 f..

Es hatte sich oben in der Erörterung der Rolle von Expressivität in Diskursen gezeigt (vgl. S. 192), daß die emotionale Erschlossenheit einer Handlungs- und Kommunikationssituation (und umgekehrt die expressive Vermittlung der Sprecherintention) wesentlich dafür verantwortlich ist, in welcher Weise *alter* auf einen Sprechakt von *ego* reagiert, d. h. ob er die Interaktion strategisch oder kommunikativ fortführt. Im Folgenden soll nun dahingehend argumentiert werden, daß die emotionale Erschlossenheit der Handlungssituation sich über den sozialen Nahbereich hinaus erstreckt und eine Evaluation der gesellschaftlichen Gesamtsituation beinhaltet.

Das Ziel dieser Argumentation besteht darin, das von Sennett konstatierte Bedürfnis nach persönlicher Nähe im gesellschaftlichen Verkehr und die Identifizierung mit einer kollektiven Persönlichkeit als gesellschaftliches Integrationsprinzip vor dem Hintergrund der Habermasschen Analysen neu zu interpretieren. Das Entstehen der ›intimen Gesellschaft‹ kann somit verstanden werden als Komplementärprozeß zur Kolonialisierung der Lebenswelt: Der Unterwanderung dieser genuin kommunikativ integrierten gesellschaftlichen Sphäre korrespondiert die Überschwemmung der ursprünglich funktional integrierten Subsysteme mit expressiven Leerformen; d. h. unreflektierten, hermetischen oder strategischen, auf jeden Fall aber nicht-kommunikativen Artikulationsgestalten einer Innerlichkeit, deren lebensweltliche Basis in Auflösung begriffen ist. Wenn die fortschreitende Differenzierung und Segmentierung der Umwelt eine Beschädigung der Reproduktionsmedien kommunikativ integrierter Gesellschaftsbereiche zeitigt, so schränkt diese Beschädigung die Möglichkeiten diskursiver Verständigung in zweifacher Hinsicht ein, denn: Die Reduzierung der politischen Gestaltungsspielräume geht mit einer veränderten Selbstwahrnehmung der Akteure einher, weil sie die lebensweltlichen Symbolisierungsleistungen, die der menschlichen Expressivität zugrunde liegen, teilweise stillstellt.

Hier greifen zwei Prozesse ineinander. (1) Einerseits kann der unpersönliche Kontakt in der Öffentlichkeit nicht befriedigen, weil aufgrund der stetigen

Ausweitung der funktional integrierten gesellschaftlichen Bereiche, Systemimperative den Möglichkeiten verständigungsorientierter Interaktion enge Grenzen setzen. Da diese funktionalen Strukturen den gesellschaftlichen Akteuren als *ordre naturel* auch in jenen kommunikativ integrierten Bereichen entgegentreten, in denen ihnen kein Hausrecht zusteht, entsteht eine Dissonanz zwischen den Autonomieansprüchen ›vollinformierter, vollrationaler Akteure‹ und den Beschränkungen, die sie ihrer Autonomie letztlich selbst auferlegen, weil sie die ihnen eigenen Potentiale kommunikativer Rationalität zu Unrecht weitgehend suspendieren (und damit die illegitime Geltung systemischer Imperative auch in der Lebenswelt anerkennen).

Entscheidend ist nun, daß die dargestellte Dissonanz hauptsächlich emotional wahrgenommen wird. Durch die historische Genese der systemischen Strukturen aus dem Vernunftideal der bürgerlichen Gesellschaft sind eine Reihe von Funktionalismen (wie z. B. die Marktgesetze) gegenüber kommunikativ-rationaler Kritik nahezu immun. Wo immer nun solche Kritik sich dennoch regt, prallt sie an den scheinbar unbezweifelbaren Systemimperativen ab und richtet sich stattdessen gegen die "soziale Kälte". Diese wird fälschlich als Ursache solcher Probleme wahrgenommen, die durch die illegitime Übertragung systemischer Imperative auf die Lebenswelt und die dadurch bedingte Gestaltungsresistenz der gesellschaftlichen Realität entstehen.

Das heißt: der problematische Kern der Kolonialisierung der Lebenswelt, nämlich das Ersetzen kommunikativer Interaktionszusammenhänge durch funktionale Strukturen, wird durch die wiedererstarkte (neo-)liberale Doktrin maskiert. Diese ist die systematische Ergänzung eines gesellschaftlichen Strukturierungsprozesses, der auf eine funktionale Stratifizierung gesellschaftlicher Verhältnisse zustrebt: (a) die historisch-kulturelle Variabilität von Produktionsverhältnissen etc. wird durch die Ideologie des freien Marktes und die Verabsolutierung von Kapitalverwertungsinteressen negiert, (b) das ihr zugrundeliegende strategische Handlungs- und Entscheidungsmodell entzieht jeder immanenten Kritik den Boden (c) der partikularistische Begriff von Individualität fördert den

von Sennett kritisierten Narzißmus und die Idealisierung von Intimität als Maßstab jeglicher Form der Interaktion.

(2) Die Kultur der Intimität und des gesellschaftlichen Narzißmus entsteht nach dieser Deutung also als Reaktion auf die Aushöhlung der Lebenswelt durch systemische Imperative. Sie stellt den Versuch dar, die emotionale Gratifikation rationaler Konsensbildung, die aufgrund deformierter Sozialstrukturen und einer unzureichend fundierten gesellschaftlichen Integration ausbleibt, durch die Erzeugung menschlicher Nähe zu substituieren. Dies scheitert aus zwei Gründen: (a) Auf der Basis eines partikularistischen Individualismus' wird die Expressivität der Akteure ihres kommunikativ-hermeneutischen Potentials beraubt. Vorstellungen kollektiver Persönlichkeit sistieren das Spiel von Erlebnis, Artikulation und Verstehen, in dem die Menschen Ausdrucksmöglichkeiten individueller Erfahrung erproben und formen. Die integrierenden Kräfte expressiver Interaktion werden abgeschwächt und durch die dissoziierenden Momente der persönlichkeitszentrierten Sozialintegration konterkariert. Zudem geht das Gespür für die Angemessenheit der Interaktionsmodi in normgenerierenden Prozessen verloren. Dadurch vergrößert sich in den westlichen Demokratien die Diskrepanz zwischen dem Legitimitätsanspruch positiven Rechts und dem Modus seiner Genese, der ja diesen Anspruch einlösen soll, zunehmend. (b) Weil die emotionale Gratifikation öffentlicher Interaktion nicht als Seiteneffekt von Prozessen erwartet wird, in denen die Akteure die Bedingungen der Möglichkeit formulieren, individuell differente Vorstellungen vom guten Leben zu realisieren, sondern vielmehr als Bestätigung größtmöglicher Gemeinsamkeit, werden die eigentlichen Probleme durch diese Strategie nicht tangiert. Im Gegenteil bewirkt der Rückzug auf private Formen sozialer Interaktion und der Verzicht auf die Teilnahme an genuin politischen Prozessen ein weiteres Fortschreiten der Kolonialisierung der Lebenswelt und die Zunahme der illegitimen Verselbständigung sozialer und administrativer Macht. So fördert diese Strategie die von ihr kritisierten Mißstände, weil die Einsicht in deren Struktur durch das herrschende Selbstverständnis verstellt ist.

5.5 Schlußbemerkung

Die Diskussion ausgewählter Texte von Jürgen Habermas hat dazu beigetragen, die sozialpathologischen Phänomene, die in der Auseinandersetzung mit Richard Sennetts ›*The Fall of Public Man*‹ im ersten Kapitel dieser Arbeit lokalisiert worden waren, schärfer zu konturieren. Zum einen konnte das Konzept öffentlicher Expressivität und der Zusammenhang zwischen der emotionalen Erschlossenheit einer Handlungssituation einerseits und den Modi von Selbstverstehen und Selbstbestimmung im Kontext des verfügbaren Artikulationsspektrums der Akteure andererseits genauer gefaßt werden. Habermas' Modell der Gesellschaft als System und Lebenswelt modifizierte die von Sennett zugrundegelegte Kategorisierung in Privatsphäre und Öffentlichkeit in entscheidender Weise: In Verbindung mit der Theorie kommunikativer Rationalität wurde hierdurch die Möglichkeit geschaffen, Aspekte, die bei Sennett nur verschwommen sichtbar geworden waren, genauer zu differenzieren.⁴⁶⁹

Das prägnanteste Beispiel hierfür dürfte die von Sennett behauptete realitätsgestaltende Kraft von Expressivität sein. In der Habermas-Diskussion konnte diese These in dem Sinne verifiziert werden, daß alle Sprechakte, so auch die Beiträge in normgenerierenden Prozessen, in einem Modalisierungsschritt zweiter Ordnung expressiv aufgeladen werden und daß auf der Metaebene des Diskurses diese Modalisierung gerade darin besteht, die Ebene der emotionalen Evaluation im Lichte der Realisierung der je individuellen Vorstellungen vom guten Leben zu verlassen. Hier wird ein Perspektivenwechsel vollzogen, der es möglich macht, affektive Bindungsmomente und Gratifikationen aus dem Prozeß der konsensuellen Definition jenes normativen Rahmens zu mobilisieren, innerhalb dessen die Individuen ihre jeweiligen Modelle des guten Lebens formulieren. Auf dieser Interaktionsstufe artikuliert sich somit nicht das Einzelindividuum mit Blick auf die von ihm kontingent verfolgten Interessen, sondern eine universal eingeschränkte Teilnehmerperspektive, in die die versammelten

⁴⁶⁹So z. B. der Zusammenhang zwischen den zur Verfügung stehenden kommunikativen Strukturen und dem individuellen Selbstverständnis einerseits und die Frage nach Kommunikation und sozialer Integration und Koordination andererseits.

Teilnehmerinteressen eingehen. Diese Lesart setzte freilich voraus, daß die von Habermas in Anspruch genommene Sprechakttheorie dergestalt modifiziert werden konnte: d. h. der Geltungsanspruch expressiver Wahrhaftigkeit wurde kognitiv "aufgewertet" und steht dadurch gleichberechtigt neben den Geltungsansprüchen der Wahrheit und Richtigkeit.

In einem weiteren Schritt war untersucht worden, wie sich Habermas' konkrete Umsetzungen der aus dem Diskursprinzip hergeleiteten normativen Grundlagen kommunikativ-rationaler Handlungskoordination in der Diskursethik und der Rechtstheorie vor dem Hintergrund dieser Überlegungen ausnehmen. Hierbei war aufgefallen, daß beide Theoreme externer Ergänzungen bedürfen (ihnen entgegenkommende Lebensformen nämlich), um die Möglichkeit einer hinreichenden Bindung der Akteure an die auf dieser Basis formulierten Normen (Moralgebote bzw. Gesetze) in Aussicht zu stellen. Die Neudeutung des Geltungsanspruchs expressiver Wahrhaftigkeit hatte in diesem Zusammenhang insofern zu einem veränderten Verständnis beigetragen, als gezeigt werden konnte, daß die Artikulation einer nicht-partikularistisch verstandenen individuellen Sprecherperspektive einen diskursiv einlösungsfähigen Anspruch auf emotionale Angemessenheit bzw. semantische Wohlgeformtheit erhebt. Dieser wiederum wird auf Hörerseite – das hatte die Einführung von William Lyons' kausal-evaluativem Emotionskonzept gezeigt – gefühlsmäßig (und d. h.: vorprädikativ) bewertet, wodurch sich, bei einem entsprechendem Passungsverhältnis zur gegebenen Handlungssituation, ein emotionaler *payoff* einstellt.

Diese Gratifikation hängt also davon ab, ob die rationalen Bedürfnisse, die *ego* in einer konkreten Situation stellt, durch *alter* befriedigt werden; ich habe in diesem Zusammenhang William James' Wendung ›*sentiment of rationality*‹ verwendet. In bezug auf normgenerierende Prozesse konnte auf diese Weise deutlich gemacht werden, daß sich eine derartige Befriedigung nur dann einstellt und eine entsprechende handlungswirksame, affektive Bindung an die Ergebnisse diskursiver Verständigung erzielt werden kann, wenn eine hinreichend offene Kommunikationssituation gegeben ist. Dies ist vor allem dann der Fall, wenn

der Wechsel von der lebensweltlichen Ebene auf die diskursive Metaebene und die damit verbundene Perspektivenentschränkung von den Teilnehmern als erstrebenswerte Maßnahme zur Herstellung eines gerechten Interessenausgleichs wahrgenommen wird. Die von Habermas schon 1973 eingeforderte ›Parteilichkeit für Vernunft⁴⁷⁰, die Einübung in Lebensformen, die den Anforderungen einer Diskursethik bzw. dem prozeduralen Rechtsparadigma entgegenkommen, zielt offensichtlich darauf ab, eine affirmative Evaluation verständigungsrationaler Handlungsorientierung bzw. Konfliktlösung zu internalisieren.

Die wechselseitige Revision der *prima facie* heterogenen Denkansätze von Habermas und Sennett hat insofern konvergierende Momente freigelegt, als beide Autoren unter Vermeidung material-inhaltlicher Vorgaben nach gerechten Lösungsstrategien für soziale Handlungskonflikte suchen: Was Sennett als die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit befriedigender öffentlicher Expressivität thematisiert, spitzt sich im diskursethischen und demokratietheoretischen Kontext der Habermasschen Philosophie auf das Problem zu, die Orientierung an Gerechtigkeitsprinzipien als ethisches, d. h. auch existentiell wichtiges Gut zu etablieren. Der formalpragmatisch fundierte, schwach normative Gehalt argumentativer Praxis und die aus ihm resultierenden kognitiv-rationalen Bindungsmomente können also nur dann handlungsmotivierend wirken, wenn das Verfahren verständigungsorientierter Konfliktlösung bei den Teilnehmern werthaft besetzt ist, für sie ›*lebensbedeutsam*⁴⁷¹ wird und im Falle des Gelingens eine entsprechende emotionale Gratifikation gewährt.

Es besteht daher offensichtlich ein Abhängigkeitsverhältnis zwischen dem Selbstverständnis der Akteure und ihrer Bereitschaft, in Konfliktsituationen moralischen Argumenten zu folgen. Folglich ist der Erwerb bestimmter kognitiver Fähigkeiten zwar eine irreduzible Voraussetzung für moralisches Urteilen

⁴⁷⁰Vgl. Habermas 1973, 194 ff.

⁴⁷¹Matthias Jung verwendet diesen Diltheyschen Terminus, um den spezifischen handlungsmotivierenden Sinn des von *Brandom* (1994, 650 Anm.) postulierten internen Zusammenhangs von Gegenstands- und Selbstexplikation kenntlich zu machen. Vgl. Jung 2004a, 183 u. 191. – Zur Bedeutung der intrinsischen Motivation moralischer Akteure vgl. auch: Jung 2004b.

im allgemeinen – und für die Ausprägung einer prozeduralen Moral im besonderen –, aber inwieweit diese Fähigkeit tatsächlich genutzt wird, hängt davon ab, ob die Akteure eine moralische Handlungsorientierung als gut anerkennen. Hieraus folgt allerdings nicht, daß eine affirmative Evaluation des Moralischen notwendig auf eine Moralisierung sämtlicher Handlungssituationen hinauslaufen muß oder sich gar die Forderung nach einer durchgängigen Moralisierung des Handelns daraus ableiten läßt. Gewiß kann davon ausgegangen werden, daß ein entwickeltes moralisches Urteilsvermögen eine erhöhte Sensibilität für Konfliktpotentiale bedingt und daß die Einsicht in die Begründungsfähigkeit der absoluten Sollgeltung moralischer Imperative diesen eine nicht unerhebliche korrigierende Kraft gegenüber den individuellen Gütern verleiht. Diese Kraft kann sich jedoch nur dort durchsetzen, wo sie auf die von Habermas zitierten ›entgegenkommenden Lebensformen‹ trifft, d. h. auf Menschen, die aufgrund ihrer Lebensbedingungen ein empirisches Wissen davon erworben haben⁴⁷², daß moralische Weisen der Handlungskoordination und Konfliktlösung auch bezüglich der Realisierung ihrer je individuellen Vorstellungen vom guten Leben überlegen sind.

Hier wird deutlich, daß die Berücksichtigung der moralischen Dimension des Handelns nur dann von den Akteuren erwartet werden kann, wenn diese ein entsprechendes Vorverständnis ihrer eigenen Subjektivität und der ihr innewohnenden Potentiale entwickeln konnten und deshalb Moralität nicht nur als mögliche Option einer spezifischen Handlungssituation wahrnehmen, sondern als erstrebenswertes Ziel, jenes nämlich, das das Versprechen autonomer Subjektivität einlöst.

Habermas weist darauf hin⁴⁷³, daß faktisch die Widerstände, mit denen sich die Akteure in einer konkreten Konfliktsituation konfrontiert sehen, bestimmen, auf welche Weise pragmatische, ethisch-existentielle und moralische Aspekte in eine Lösung einfließen. Da es nun einerseits Differenzen zwischen den

⁴⁷²Unter posttraditionalen Bedingungen bedeutet dies, daß sich die Akteure an Gerechtigkeitsprinzipien orientieren.

⁴⁷³Vgl. Habermas 1991/5, bes. 108 ff.

jeweiligen individuellen Situationsdeutungen sind, die Handlungskonflikte hervorrufen bzw. bewußt werden lassen, und andererseits die Hauptaufgabe von Diskursen darin besteht, diese konfligierenden Interpretationen zusammenzuführen, so ist es offensichtlich, daß die konkrete lebensweltliche Situierung der Subjekte die Möglichkeiten und Grenzen autonomer Willensbildung und -bindung definiert. Dies betrifft sowohl die Selbstwahrnehmung der Subjekte und die damit verbundene Einschätzung der individuellen Potentiale als auch die daraus folgenden Zielsetzungen: Selbst- und Weltverständnis der Individuen bilden sich vor allem in jenen sozialen Interaktionsprozessen aus, in denen die Akteure versuchen, durch die Harmonisierung ihrer jeweiligen Situationsdeutungen Handlungskonflikte beizulegen.

Die so gewonnene, konsensfähige Einschätzung der Handlungssituation gibt wiederum den Rahmen vor, innerhalb dessen die Individuen realistische Optionen formulieren können. Dieser Rahmen ist solange gültig, bis ein Konflikt zwischen den Akteuren diese zu einer Neubestimmung nötigt. Erst die Problematisierung des Bestehenden ermöglicht also dessen kreative Überwindung und eröffnet neue Handlungsmöglichkeiten. In der alltäglichen Lebenswelt findet eine solche Problematisierung immer dann statt, wenn konfligierende Interessen aufeinanderprallen oder Akteure in hypothetischer Einstellung Handlungsszenarien entwerfen, um potentielle Konflikte vorab zu lokalisieren und ihr tatsächliches Aufbrechen zu vermeiden – oder gegebenenfalls zu forcieren.

Wenn nun aber die konkrete lebensweltliche Situierung der Handlungssubjekte durch deren Selbst- und Weltwahrnehmung hindurchgreifend und in dieser vermittelt den Rahmen der realistischen Handlungsoptionen definiert, so scheint es aussichtsreich, Habermas' Diagnose der zeitgenössischen Sozialpathologien durch eine Analyse der binnenperspektivischen Wahrnehmung der gesellschaftlichen Akteure zu ergänzen: die von Habermas postulierte Deformation der Kommunikationsstrukturen müßte auch in deren Selbst- und Weltbeschreibungen nachweisbar sein.

6. Konvergenzen

6.1 Systematische Anknüpfungspunkte des erarbeiteten Expressivitätskonzeptes

Die oben entworfene Skizze zeigt an, auf welche Weise der Rahmen systematisch ergänzt werden kann, der durch die Diskussion der bisher eingeführten Autoren (Sennett und Habermas, aber auch Lyons und Taylor) umrissen wurde. Die Erkenntnisse, die durch die Konfrontation der Diskurstheorie von Habermas mit Sennetts Sozialpsychologie und Lyons Emotionsmodell gewonnen werden konnten, lassen sich zu zentralen Motiven eines Selbstkonzeptes bündeln, das die Genese personaler Identität als ein Wechselspiel zwischen den hermeneutischen (selbst- und *welterschließenden*) und den artikulatorischen (selbst- und *weltgestaltenden*) Aspekten expressiver Akte interpretiert. Hierbei muß Expressivität freilich im weitestmöglichen Sinne verstanden werden: Das Spektrum umfaßt in diesem Kontext basale emotionale Reaktionen ebenso wie die Teilnahme an institutionalisierten normgenerierenden Diskursen. Expressivität fungiert daher als Schlüsselbegriff, der Momente des Selbstverstehens und der Selbstbestimmung auf den verschiedenen Ebenen sozialer Handelns integriert.

Zum Abschluß dieser Arbeit sollen nun zwei systematische Anknüpfungspunkte skizziert werden, die der eben formulierten Intuition größere Prägnanz verleihen können. Darüberhinaus möchte ich auf Möglichkeiten hinweisen, das oben erarbeitete Konzept einerseits mit Motiven der zeitgenössischen Diskussion in Verbindung zu setzen, andererseits aber soll untersucht werden, in welchem Maß auch eine in diesem Kontext eher randständige Theorie für die verhandelte Fragestellung nutzbar gemacht werden kann. In einem ersten Schritt (siehe S. 285) soll gezeigt werden, auf welche Weise die Situiertheit der Subjekte den pragmatistischen Handlungsbegriff prägt. Anhand von *Hans Joas'* Begriff des kreativen Handelns ist zu untersuchen, wie einerseits durch den Handlungsdruck, d. h. durch die Notwendigkeit, Konflikte zeitnah in einem jeweils vorgegebenen Rahmen zu lösen, neue Optionen generiert werden. Andererseits kann

durch Rekurs auf Joas' Theorie der Wertgenese dargestellt werden, welches Ergänzungsverhältnis zwischen den individuellen Vorstellungen des Guten und den Forderungen moralischer Maximen besteht.

In einem zweiten Schritt (siehe S. 291) soll anschließend gezeigt werden, über welches Potential die Existenzialanalytik *Martin Heideggers* hinsichtlich der Frage verfügt, wie sich die von Habermas diagnostizierten Sozialpathologien auf die binnenperspektivische Wahrnehmung auswirken und welche Ansatzpunkte sie für deren Überwindung bietet. Die existenziale Analytik soll hierzu in zweifacher Weise in Anspruch genommen werden: (1) Zunächst wäre zu zeigen, wie Heidegger durch eine zunehmend subtilere Analyse alltäglicher lebensweltlicher Erfahrung ein immer detailliertes Profil menschlicher Existenz entwickelt und zum Daseinskonzept verdichtet. (2) Daran anknüpfend kann die Existenzialanalytik als exemplarischer Versuch der Selbstaufklärung interpretiert werden. Das heißt, sie soll als historisches Phänomen in den Blick genommen und reflexiv gegen sich selbst gewendet werden. Hierbei ist die Überlegung leitend, daß die Beschränkungen, die sie aufweist, nicht systematisch notwendig, sondern ihrer historischen Genese geschuldet sind und daher lokalisiert und aufgehoben werden können. In diesem Sinne erweitert kann die Existenzialanalytik sodann in Anspruch genommen werden, Aufklärungsarbeit im Sinne von Habermas zu leisten. Heideggers Existenzialanalyse soll also einerseits als Beleg der Habermas'schen Interpretationen fungieren, andererseits jedoch soll gezeigt werden, daß es möglich ist, mit den Mitteln Heideggers die einschlägigen Deformationen zu erkennen und dadurch einen Weg zu ihrer Beseitigung aufzuzeigen.

6.2 Pragmatistische Beiträge zur Hermeneutik des sozialen Selbst: Hans Joas' Begriff des kreativen Handelns und die Theorie der Wertgenese

Um zu zeigen, welche Konvergenzmomente zwischen pragmatistischen Theorien und den oben skizzierten Grundlagen eines performativen Selbstkonzeptes bestehen, sollen im Folgenden die Kernaspekte von Joas' Begriff des kreativen Handelns und der daran anknüpfenden, pragmatistischen Theorie der Wertgenese (vgl. oben S. 141) dargestellt werden. Beide Konzepte sollen nach der Auffassung des Autors systematisch konstitutiven *topoi* zur Geltung verhelfen, die Habermas in seiner Rezeption des Pragmatismus⁴⁷⁴ nach Ansicht von Joas nicht hinreichend berücksichtigt.

Joas' Begriff des kreativen Handelns ergänzt den kommunikativen Handlungsbegriff von Habermas um den wichtigen Aspekt der Adaptionsleistungen, durch die menschliches Handeln auf die jeweiligen situativen Gegebenheiten reagiert. Er baut mit diesem Handlungskonzept auf *G. H. Meads* Modell kreativer Subjektivität und den damit verbundenen Handlungsbegriff auf.⁴⁷⁵ Es ist der Kerngedanke Meads, daß das Handeln ein sozialer Prozeß ist, durch den die Akteure in ein Weltverhältnis treten. Dieses Weltverhältnis wird durch symbolvermittelte Interaktionen konstituiert. Das Ziel dieser Interaktionen besteht darin, problematische Anomalien der Umwelt durch zwei einander ergänzende Strategien zu neutralisieren: zum einen durch Eingriffe in die Umwelt und zum anderen durch Anpassung an diese. Das Resultat dieser Aktivitäten ist, daß ein neues Individuum in einer wieder entproblematisierten Welt entsteht.⁴⁷⁶

Der kreative Handlungsbegriff geht folglich davon aus, daß die Akteure durch extern induzierte Dissonanzen dazu genötigt werden, Lösungsvorschläge zu entwickeln und zu erproben. Die Kreativität des Handelns begreift Joas daher als Vermittlung zwischen konfligierenden Handlungsantrieben und den situativen Bedingungen bzw. den situativ sich eröffnenden Handlungsoptionen. Die

⁴⁷⁴Vgl. hierzu u. a. Habermas 1981, Kapitel V. u. Habermas 1983/3 u. 1983/4.

⁴⁷⁵Vgl. Mead 1903.

⁴⁷⁶Vgl. Wenzel 1985, 31 f.

Pointe dieser Konzeption besteht darin, daß diese Vermittlung nicht als zielgerichtete Realisierung eines vorab schon bestimmten Zwecks verstanden werden soll. Joas geht vielmehr davon aus, daß die Wahl des Handlungssubjektes aufgrund der Einmaligkeit jeder Handlungssituation als kreativer Neuentwurf interpretiert werden muß, durch den der Akteur spezifiziert, was er als gut anerkennt.⁴⁷⁷ Er versteht mit Mead soziale Prozesse zur Problembewältigung als das Medium in dem sich die personale Identität reproduziert.

Der kreative Handlungsbegriff konkretisiert also einerseits die auch von Sennett postulierte Verbindung zwischen Identitätskonstitution und Prozessen der Handlungsorientierung. Andererseits thematisiert er die oben (vgl. S. 48 ff. u. 177 ff.) diskutierte Bedeutung des faktischen Aufeinandertreffens wirklicher Opponenten im Diskurs aus einer anderen Perspektive. Während Habermas davon ausgeht, daß Handlungskonflikte dadurch zu lösen sind, daß die konfligierende Interessenlagen der Opponenten miteinander in Einklang gebracht werden, er mithin also die individuellen, wenn auch sozial vermittelten Präferenzen als primären Bezugspunkt der Handlungskoordination annimmt, so geht Joas diesbezüglich von einem umfassenderen Spektrum relevanter Aspekte aus. Die Kreativität des Handelns wird nicht nur durch die Ansprüche und Interessen der Mitmenschen herausgefordert, sondern außerdem auch durch die ganze Breite lebensweltlicher Phänomene, die sich einem ungestörten Handeln hemmend entgegenstellen können.

Aus den oben dargestellten Motiven des kreativen Handlungsbegriffs entwickelt Joas eine Theorie der Wertgenese. Diese betont die empirische Irreduzibilität werthafter Vorstellungen für das menschliche Handeln und postuliert ein Komplementärverhältnis zwischen Vorstellungen des Guten und moralischen Forderungen in handlungsleitenden Entscheidungen: Sollte das Richtige jemals mehr sein können als eine ›Prüfinstanz‹ des Guten, so Joas, dann nur dadurch,

⁴⁷⁷Joas geht, an Dewey anschließend, davon aus, daß durch den kreativen Aspekt menschlichen Handelns dieses sein Ziel jeweils erst im Kontext der Handlungssituation definiert. Vgl. Joas 1992, 218-240.

daß es selbst zum Guten wird, nämlich zum Wert der Gerechtigkeit.⁴⁷⁸ Solange aber diese Einheit des Guten mit dem Richtigen nicht erreicht ist, wird das Handeln der Akteure von beiden Aspekten gleichermaßen bestimmt. Genauer: Von einem Vorverständnis des Guten geleitet, spezifizieren die Akteure durch ihre Wahl, was sie, *sub specie* der konkreten Situation, in der sie sich befinden, als gut anerkennen. Ihre moralischen Gefühle bzw. ihre Vorstellungen vom "Rechten"⁴⁷⁹ können diese Wahl insofern beeinflussen, als sich die Spezifikationen des Guten an ihnen gewissermaßen bewähren müssen.

In den individuellen Vorstellungen vom Guten, so könnte Joas' Gedanke fortgeführt werden, sind daher die persönlichen Neigungen je schon mit moralischen Forderungen und tradierten Werten (die ebenfalls in einem Austauschverhältnis mit dem Moralischen stehen) verbunden. Das heißt: die existentiell bedeutungsvollen Präferenzen der Akteure müssen sich nicht nur punktuell gegenüber moralischen Forderungen bewähren, sie haben diese in einem gewissen Maße immer schon in sich aufgenommen und stehen mit ihnen in einem kontinuierlichen Austauschprozeß. In welchem Maße die moralischen Forderungen die individuellen Güter formen, hängt letztlich davon ab, ob Moralität selbst zu den erstrebenswerten Gütern gezählt wird, ob also die Anerkennung des unbedingten Sollcharakters moralischer Normen für das Subjekt einen ethisch-existentiellen Wert darstellt.

Wenn aber Moralität zu den starken Gütern eines Menschen zählen muß, um handlungsleitend wirksam zu werden, so wird deutlich, daß das jeweilige Selbstverständnis eines Menschen die Basis moralischen Handelns darstellt: Moralisch wird ein Mensch demzufolge dann handeln, wenn die Bindung an universell gültige Normen ein integraler Bestandteil seines Selbstbildes ist. In der bisherigen Diskussion wurden schon verschiedene Aspekte der Ausprägung eines

⁴⁷⁸Joas 1997, 270.

⁴⁷⁹Joas' Darstellung leidet in diesem Zusammenhang an einer problematischen Unschärfe: er spricht vom ›*Rechten*‹ als Gegenpol des Guten. Er nivelliert damit Habermas' wichtige Konkretisierung des ›*Richtigen*‹ zum ›*Gerechten*‹, d. h. den Schritt vom allgemeinen Begriff normenregulierten Handelns zur postkonventionellen Moral bzw. zum prozeduralen Rechtsparadigma.

individuellen Selbstverständnisses thematisiert, wie z. B. die Fähigkeit expressiv zu interagieren (Sennett), Subjektdezentrierung und Rollenübernahme in symbolvermittelten Interaktionen (Mead), kognitive Entwicklungsprozesse und der Erwerb kommunikativer Kompetenz (Habermas, Kohlberg), sowie ganz allgemein Erfahrungen der *Selbsttranszendenz* (Joas). Die vorgestellten Autoren interpretieren also allesamt die Genese personaler Identität als das Produkt sozialer Prozesse.

Dabei ist festzuhalten, daß diese Prozesse der Selbstverständigung bzw. Selbstaufklärung oder, mit Joas zu sprechen, der Selbstbildung in einem doppelten Sinne über die Möglichkeit von Moralität entscheiden. Sie prägen jene charakteristischen starken Wertungen, in denen sich das menschliche Selbst artikuliert und bilden die Basis für jenen kognitiven Fortschritt, der die Entwicklung der verschiedenen Stufen moralischen Urteilens ermöglicht. Auch wenn diese beiden Aspekte nicht vollständig voneinander getrennt werden können, so wäre es doch andererseits verkehrt, sie aufeinander reduzieren zu wollen: Die werthafte Besetzung des Moralischen erfordert ein unbestimmtes Verständnis von der Bedeutung universaler Normen für ein Subjekt, dessen Integrität davon abhängt, daß es seine Handlungen legitimieren kann.

Dieses Verständnis erfährt durch die kognitive Entwicklung ganz unterschiedliche Ausprägungen, die sich sinnfällig, z. B. in den individuellen Gerechtigkeitsvorstellungen, widerspiegeln, das heißt innerhalb eines Spektrums, das von der Komplementarität von Befehl und Gehorsam bis zur Orientierung an Verfahren der Normenbegründung reicht.⁴⁸⁰ Während die werthafte Besetzung moralischen Handelns also davon abhängt, ob ein Mensch sich primär als Akteur interpretiert und ob er die normativen Hypothesen, die er durch sein Handeln aufnimmt, akzeptiert, bestimmen sich die Ansprüche, die er an die Legitimierungsgrundlage des normativen Gerüsts dieser Handlungen stellt, anhand des Begriffs, den er von einer hinreichenden Autorität zur Begründung von Normen hat.

⁴⁸⁰Vgl. Habermas 1983/4, 176 f.

Da beide Aspekte der Motivation moralischen Handelns, die werthafte Besetzung von Moralität ebenso wie die kognitive Entwicklung, Selbstbildungsprozesse voraussetzen, die intersubjektiv vollzogen werden, ist deren Gelingen wesentlich von der Sozialstruktur bestimmt, in die das Subjekt eingebettet ist. Das bedeutet, daß der situative Kontext je schon als potentiell moralisches Handlungsumfeld erschlossen sein muß und Moralität als reale Option eines kreativen Entwurfes zur Verfügung steht. Dies setzt wiederum voraus, daß sie in die gesellschaftliche Praxis derart schon eingelassen ist, daß die Akteure in Prozessen der Rollenübernahme Moralität als Leitmotiv ihrer gegenseitigen Verhaltenserwartungen wahrnehmen können. In einem Umfeld fortgeschrittener gesellschaftlicher Rationalisierung bedeutet dies, daß eine hinreichende Offenheit der kommunikativen Strukturen bestehen muß, um ein entsprechendes moralisches Bewußtsein zu motivieren.

Dementsprechend verstehen Sennett und Habermas Deformationen und Restriktionen der kommunikativen Strukturen (>strukturelle Gewalt<) als Ursache der illegitimen Verselbständigung von administrativer und sozialer Macht. Beide Autoren verstehen ihre Analysen und theoretischen Konzepte daher als Beiträge zu Aufklärungsprozessen, die diese Deformationen und ihre Folgen zu Bewußtsein bringen und Strategien zu ihrer Beseitigung motivieren können. Während Habermas' Untersuchungen aufgrund ihrer Abstraktheit und durch den hohen Grad der Theoretisierung vor allem in Expertendiskursen wahrgenommen werden, können Sennetts Ausführungen auch in einem lebensweltlichen Umfeld Wirkung erzielen. Gemeinsam ist jedoch beiden Ansätzen, daß sie ihren Gegenstand von einem externen Standpunkt aus beobachten und die von ihnen vorgeschlagenen Lösungsstrategien als Eingriffe von außen konzipiert sind.

So möchte Sennett jene expressiven Kräfte mobilisieren, die erforderlich sind, um ein individuelles Selbstverständnis zu entwickeln, das sich auf Augenhöhe mit den Existenzbedingungen in einer pluralistischen, globalisierten Weltgesellschaft befindet. Habermas hingegen ist sowohl pessimistisch als auch realistisch

genug, um mit dem prozeduralen Rechtsparadigma ein Modell zur Legitimation handlungsleitender Normen zu propagieren, das einerseits den Bedürfnissen pluralistischer Gesellschaften genügt, andererseits aber auch eine hohe funktionale Sicherheit aufweist, weil es die Akteure weitgehend entlastet und ihnen in ›sittlich neutralisierten Räumen‹ nur noch strategische Entscheidungen zumutet. Hierbei darf allerdings nicht vergessen werden, daß Habermas in ›*Faktizität und Geltung*‹ ein deliberatives Demokratiekonzept in die Diskurstheorie des Rechts integriert. Auch er hält eine primär juristische Handlungsorientierung nur dann für statthaft, wenn die institutionalisierten Formen kommunikativer Rationalität um informelle Meinungsbildungsprozesse ergänzt werden, wenn mithin die gesellschaftlichen Akteure hinreichend präpariert und gewillt sind staatsbürgerlich zu handeln, d. h. rechtskonstitutive Leistungen zu erbringen, die die Entlastung ihrer Problemlösungskapazitäten durch das positive Recht legitimieren.

Beide Positionen bedienen sich zwar implizit jener zirkularen Struktur von sozialer Integration, Selbstinterpretation und Handlungsentwurf, die in der Diskussion von Joas' kreativem Handlungsbegriff und dem pragmatistischen Konzept der Wertgenese als Prinzip moderner Identität aufgezeigt werden konnte. Die existentielle Bedeutsamkeit, aus der Moralität (oder allgemeiner: Verantwortlichkeit) allein ihre handlungsmotivierende Kraft beziehen kann, vermögen beide Modelle nicht plausibel zu vermitteln. Dieser Effekt könnte möglicherweise mit einer Theorie erreicht werden, die die Folgen struktureller Gewalt in der binnenperspektivischen Wahrnehmung selbst nachweist (vgl. oben S. 282). Daß das Heideggersche Daseinsmodell hierfür besonders prädestiniert zu sein scheint, soll im Folgenden gezeigt werden.

6.3 Phänomenologisch-hermeneutische Beiträge zur ›Hermeneutik des sozialen Selbst‹: Heidegger

Wie schon oben angedeutet wurde (siehe S. 284), soll Heideggers existenziale Analytik in zweifacher Hinsicht für das Projekt einer Hermeneutik des sozialen Selbst herangezogen werden. Nämlich erstens als eine Theorie menschlicher Identität, die die Genese des individuellen Selbstverständnisses als ein sozial vermitteltes Wechselspiel zwischen erschließenden und gestaltenden Handlungsmomenten versteht. Und zweitens als ein Beitrag zum historischen Prozeß der Selbstaufklärung, der aufgrund charakteristischer Limitierungen sein Ziel – die Autonomie des Individuums – nicht erreicht.

Eine erschöpfende Interpretation des Heideggerschen Daseinskonzeptes kann im Rahmen dieser Arbeit freilich nicht geleistet werden; allein die detaillierte Darstellung der wichtigsten Entwicklungslinien *innerhalb* dieses Modells würde den gegebenen Rahmen sprengen. Daher soll die folgende Skizze lediglich verdeutlichen, welche Motive der bisherigen Diskussion in der existenzialen Analytik thematisiert werden und auf welche Weise dieser methodische Ansatz die vorgestellten Konzepte verknüpft und ergänzt. Hierbei sind zwei Dinge zu beachten: Es geht im Folgenden nicht darum, eine orthodoxe Deutung des Daseinsbegriffs zu erarbeiten. Dem steht schon die systematische Intention entgegen, mit der die existenziale Analytik für das Thema dieser Arbeit in Anspruch genommen wird. Während Heidegger selbst die anthropologischen Aspekte des Daseinsbegriffs gegenüber dessen fundamentalontologischen Implikationen stets marginalisiert hat, sollen diese nun ausdrücklich thematisiert werden. Daher bilden die grundlegenden Kategorisierungen aus ›*Sein und Zeit*‹ (SZ, Heidegger 1927) zwar aufgrund ihrer systematischen Prägnanz und rezeptionsgeschichtlichen Popularität das Gerüst der folgenden Skizze, doch es wird zu zeigen sein, daß die Denkentwicklung Heideggers vor ›*Sein und Zeit*‹⁴⁸¹ wichtige

⁴⁸¹Diese ist dokumentiert in den Vorlesungstexten der ersten Freiburger Lehrtätigkeit Heideggers (KNS 1919-SS 1923, GA 56/57-63) und jenen der Marburger Zeit (WS 1923/24-SS 1928, GA 17-26). – Zur Entstehungsgeschichte von SZ vgl. auch die minutiöse Darstellung von Th. Kisiel (Kisiel 1993).

Motive für eine Rekonstruktion des Daseinskonzeptes bereitstellt, durch die vor allem die kurrente Kritik am Solipsismus des Eigentlichkeitsmodells und seiner moralischen Indifferenz entkräftet werden kann.

Das Ziel einer derartigen Rekonstruktion kann freilich nicht sein, die Philosophie der frühen Jahre als den "wahren Heidegger" zu reklamieren. Es geht vielmehr darum, die apodiktischen Fixierungen des Hauptwerkes gleichsam zu verflüssigen und auf diese Weise jene faszinierende Offenheit des Fragens zurückzugewinnen, die die Vorlesungen der ersten Freiburger Lehrtätigkeit Heidegger (1919-1923) auszeichnet. Gewiß verändert sich hierdurch der Status von ›*Sein und Zeit*‹: Die dort vorgestellten existenzialen Bestimmungen können aus dieser Perspektive nicht länger ahistorische Geltung beanspruchen. Sie repräsentieren vielmehr ein spezifisches Stadium eines infiniten Verständigungsprozesses. Die Skizze dieses Prozesses soll daher einerseits zeigen, daß und warum Heidegger in ›*Sein und Zeit*‹ wichtige Einsichten der Vorlesungen nicht weiter verfolgt und so zu unrecht die sozialen Charakteristika des Daseinsmodells marginalisiert. Darüberhinaus aber wäre zu untersuchen, wodurch die vielfach kritisierte⁴⁸² Geringschätzung sprachlicher Verständigung motiviert ist bzw. ob sie tatsächlich in der monierten Weise besteht. Als Basis dieser ansatzweisen Rekonstruktionen soll ein knappes Referat die wichtigsten Bestimmungen des Daseinsbegriffs von ›*Sein und Zeit*‹ rekapitulieren.

6.3.1 Grundlinien des Daseinskonzeptes

Heidegger führt den Daseinsbegriff in ›*Sein und Zeit*‹ ein, um jenes *humanum* terminologisch zu fixieren, das als Ausgangspunkt der Fundamentalontologie dienen soll: das wie auch immer vage Seinsverständnis des Menschen.⁴⁸³ Durch dessen Analyse, d. h. die phänomenologisch-hermeneutische Ausdeutung des durchschnittlichen und alltäglichen Selbstverständnisses, möchte er die

⁴⁸²Siehe hierzu z. B. Ebeling 1991, 42-51; Tugendhat 1964.

⁴⁸³Vgl. Heidegger 1927, § 5.

Grundlage bereiten, für die Beantwortung der Frage nach dem Sein als solchen. Diese als Existenzialanalytik bezeichnete Untersuchung entwirft ein pragmatistisches Modell menschlicher Existenz, insofern sie die Erfahrung der Ich-Identität als Moment präreflexiven Handelns (›*umsichtiges Besorgen*‹) interpretiert. Diese primäre Eigenwahrnehmung der Subjekte weist eine differenzierte Binnenstruktur auf, die durch die Grundcharakteristika von ›*Weltlichkeit*‹ und ›*Sorge*‹ vor dem Hintergrund der spezifischen Zeitlichkeit menschlicher Existenz bestimmt ist. Menschsein heißt demzufolge, in einem praktischen Selbstverhältnis⁴⁸⁴ zu stehen und die existentielle Tiefendimension von Handlungsentscheidungen wahrzunehmen.

Heidegger entfaltet dieses Konzept individueller Verantwortlichkeit aus der impliziten Sinnstruktur lebensweltlicher Erfahrung. Die präreflexive gleichursprüngliche Erschlossenheit von individuellem Selbst und Umwelt im manuellen Handeln (›*Besorgen*‹ des ›*Zuhandenen*‹) interpretiert er als Ausdruck einer hermeneutischen Grundstruktur des Daseins: Die Intentionalität (›*Sorge*‹) menschlicher Existenz ist bestimmt durch ein unthematisches Vorverständnis (›*Umsicht*‹, ›*Befindlichkeit*‹). An diesem Vorverständnis orientieren sich die handlungsleitenden Prozesse, in denen das handelnde Subjekt gleichermaßen sein Selbstverständnis ausprägt und artikuliert (›*Verstehen*‹ bzw. ›*Auslegung*‹). Als motivationaler Impetus für verantwortliches Handeln (›*Eigentlichkeit*‹) fungiert in *SZ* das Wissen um die Endlichkeit des individuellen Daseins.⁴⁸⁵

Schon diese stark verkürzte und schematische Darstellung des Daseinsmodells zeigt, daß Heideggers Analyse der menschlichen Binnenperspektive Motive, die in der bisherigen Diskussion durch die verschiedenen Autoren eingebracht wurden, miteinander in Verbindung setzt. So postuliert er die zentrale Figur von Sennetts Expressivitätsmodell (die Einheit von Selbst- und Welterschließen

⁴⁸⁴Eine ausführliche Diskussion in Tugendhat 1979, 9. u. 10. Vorlesung.

⁴⁸⁵Heidegger präsentiert mit dem ›*Sein zum Tode*‹ in *SZ* eine "säkularisierte" Variante früherer Explikate aus den Vorlesungen. Primär wäre hier die im WS 1920/21 in der Interpretation der Briefe Pauli erstmals als Struktur prägnanter "Selbst-Habe" vorgestellte ›*Erwartung der Parusie*‹ zu nennen. Vgl. Heidegger 1920/21, S.

in artikulatorisch-gestaltenden Prozessen) als hermeneutische Grundstruktur des Daseins. Heidegger kombiniert diese Figur mit der von Joas betonten situativen Orientierung, die sich bei ihm, Heidegger, allerdings zweifach niederschlägt, nämlich pragmatisch in der ›*Umsicht*‹ und emotional in der ›*Befindlichkeit*‹. Während das Daseinskonzept in dieser Hinsicht sich offenbar zwanglos mit den bisher vorgestellten Entwürfen vereinbaren läßt, so scheint fraglich, auf welche Weise das Eigentlichkeitskonzept mit diskurstheoretischen Ansätzen oder gar einer postkonventionellen Moral zu vereinbaren wäre.

Problematisch wird diese prinzipiell schlüssige strukturelle Bestimmung des Daseins nämlich dadurch, daß Heidegger zwar die soziale Situierung als irreduzibles Moment menschlicher Existenz wahrnimmt und terminologisch fixiert (›*Mitsein*‹, ›*Fürsorge*‹), deren existenziale Bestimmungen im weiteren Verlauf der Untersuchung aber nicht hinreichend expliziert. So kommt es, daß die positiven Charaktere von ›*Mitsein*‹ und ›*Fürsorge*‹ in den entscheidenden Passagen zur eigentlichen Existenz nur am Rande erwähnt werden, während der Darstellung des ›*Man*‹ (d. i. der Archetypus uneigentlichen Daseins) unverhältnismäßig viel Platz eingeräumt wird.⁴⁸⁶ Weitere Irritationen entstanden in der Rezeptionsgeschichte von ›*Sein und Zeit*‹ dadurch, daß Heidegger in seinen Deutungen konsequent von der präreflexiven Alltäglichkeit als primärem Modus des Handelns und Erkennens ausgegangen ist. Sprachlich-diskursive Formen der Verständigung werden in *SZ* daher als Derivate der ursprünglichen Erschlossenheit des Daseins und der in ihm fundierten Leistungen interpretiert und scheinen weder mit dem darauf basierenden Handlungs- noch mit Heideggers Wahrheitsbegriff kompatibel zu sein.⁴⁸⁷

Ein Blick in die Vorlesungen der Jahre ab 1919 zeigt allerdings, daß diese Probleme des Daseinskonzeptes in ›*Sein und Zeit*‹ offensichtlich aus seiner spezifischen Zurichtung auf das größere Projekt der Fundamentalontologie

⁴⁸⁶Vgl. hierzu z. B. Ebeling 1979, 100-114 u. Ebeling 1991, 42-51. – *Lawrence Vogel* (1994) versucht eine positive Bestimmung des ›*Mitseins*‹, diese greift jedoch aufgrund der Konzentration auf *SZ* zu kurz.

⁴⁸⁷Kritik an dieser Konzeption z. B. in Tugendhat 1970 u. Tugendhat 1964.

herrühren. Eine Skizze der Entwicklungslinien der zentralen Existenzialien ›Welt‹ und ›Sorge‹ soll daher nun zeigen, daß die Darstellung von ›Sein und Zeit‹ nicht nur wichtige Aspekte der Vorlesungstexte unterschlägt, sondern der Intention, aus der heraus das Daseinsmodell ursprünglich entstanden ist, geradezu zuwiderläuft.

In diesem Kontext verdienen zwei Aspekte besondere Beachtung: (1) Heidegger entwickelt in den Vorlesungen ein Konzept sprachlicher Intersubjektivität, dessen positive Modi mit einem Modell konsensueller Handlungskoordination kompatibel sind. Hierdurch werden nicht nur Reflexivität und Sprachlichkeit, sondern auch das Moment der Intersubjektivität so in das Daseinskonzept integriert, daß dieses, besonders im Modus der Eigentlichkeit, konsequenterweise terminologisch als ›Mitsein‹ gefaßt werden müßte. (2) Die von Heidegger im Modell der Eigentlichkeit angelegte Prägnanzform von Verantwortlichkeit kann auf der Grundlage dieser Einsicht existenzialanalytisch als ›Fürsorge‹-Struktur gedeutet werden, die sich existenziell nur in einer postkonventionellen Moral darstellen läßt.

6.3.2 Der Denkweg Martin Heideggers vor ›Sein und Zeit‹

Festzuhalten ist also zunächst folgendes: Die Existenzialanalytik von *SZ* präsentiert die Ergebnisse umfangreicher Studien aus den Jahren ab 1919. Weil sich aber die Fragestellung gegenüber den Vorlesungen verändert hat, verfolgt Heidegger offenbar wichtige thematische Fäden nicht weiter. Das Resultat hiervon ist, daß das Daseinskonzept (vor allem aber das Modell der Eigentlichkeit) gravierende Verzeichnungen aufweist, die aus der Perspektive des ursprünglichen Ansatzes nicht haltbar sind. Konkret heißt dies, daß Heidegger in den Frühen Freiburger Vorlesungen ein Selbstkonzept entwickelt, das den Bezug zu den Mitmenschen als irreduziblen Bestandteil des Selbstseins darstellt. Darüberhinaus wird hier die wichtige, in *SZ* nicht weiter verfolgte Vorstellung entwickelt, daß Intersubjektivität ein genuiner Sorge-Modus (nämlich ›Fürsorge‹)

ist, der sich signifikant vom Besorgen des Zuhandeltem unterscheidet und *primär sprachlicher Natur ist*.

6.3.3 Der soziale Kern des Daseinsbegriffs – Grundlagen in den Frühen Freiburger Vorlesungen

Methodisch-thematisch präsentiert sich Heideggers Philosophie in den Jahren seiner ersten Freiburger Lehrtätigkeit als hermeneutische Phänomenologie lebensweltlicher Erfahrung. Die Stärke des Heideggerschen Ansatzes besteht dabei in einer engen Verschränkung von Sach- und Verständnisebene bzw. von Phänomen- und Deutungsebene. Sein Vorgehen ist zu dieser Zeit gekennzeichnet von einem intensiven Ringen um eine originär philosophische Methodik als Gegenpol naturwissenschaftlicher Forschung. Geleitet ist diese Suche von einem Bild philosophischen Fragens, das theoretische Vorgriffe vermeidet. Als Feld dieses Fragens identifiziert Heidegger die alltägliche Erfahrung der ersten Person Singular. Sie gibt, so seine Überzeugung, ein Wissen vor aller Theoretisierung, das im ›verstehenden Mitgehen‹ zu analysieren ist. »Wir versuchen zu verstehen: wie Lebens sich selbst erfährt, wie lebendige Erfahrung vom Leben vollzugsmäßig charakterisiert ist und zwar in der Gestalt, in der sich Leben nicht etwa als Objekt erkennt und terminiert in seiner Erkenntnishabe, sondern – um theoretische Objektivierung unbekümmert – sich lebendig nimmt, hat und in diesem Haben sich erfüllt.«⁴⁸⁸

Der Weg Heideggers führt in den Frühen Freiburger Vorlesungen also von der methodischen Frage nach der Möglichkeit vorthetheoretischer (aber nicht: voraussetzungsloser) Erkenntnis zu einer Untersuchung lebensweltlicher Alltagserfahrung. Diese wird zunächst von dem Ziel geleitet, die dort manifeste Selbsterfahrung strukturell zu analysieren und mündet schließlich in ein Selbstkonzept auf der Basis der hierbei aufgewiesenen Momente des alltäglichen Selbstverständnisses. Dieses Selbstkonzept, das um eine hermeneutische Grundfigur

⁴⁸⁸GA 58, S. 156.

des Entwerfens und Verstehens zentriert ist, durchläuft in den Jahren 1919 bis 1923 einen durchgreifenden Evolutionsprozeß, der sich in den terminologischen Charakterisierungen menschlicher Existenz als ›*faktisches Leben*‹, ›*Faktizität*‹, ›*Hermeneutik der Faktizität*‹ und schließlich ›*Dasein*‹ niederschlägt.

Heidegger versucht, das philosophische Fragen an die Sphäre der Lebenswelt und d. h. an lebensweltliche Erfahrung zu koppeln. Er erhebt den Anspruch, daß die gewonnenen Explikate ihre Gültigkeit jederzeit in diesem Kontext unter Beweis stellen können. Daher stellt Heidegger das Phänomen des Selbst und des Selbstverhältnisses strukturell schlüssig in einer Terminologie dar, die ihre Begriffe der Alltagssprache entlehnt: Mit dem Konzept der ›*Hemerneutik der Faktizität*‹ (nach 1923 terminologisch als ›*Dasein*‹ gefaßt) überwindet Heidegger die klassische Dualität von Subjekt und Objekt und verwirft damit die substantialistische Vorstellung eines Ichkerns zugunsten eines Modells vollzugshaften Selbst-seins. Diese Umdeutung impliziert eine Struktur des Selbstverhältnisses im Sinne des verstehenden Entwerfens auf zukünftige Existenzmöglichkeiten, wodurch die problematische Deutung des Sichzusichverhaltens als Selbstobjektivierung vermieden werden kann.

6.3.4 Die Entwicklung des Weltbegriffs

In den ersten Vorlesungen, die Heidegger als Privatdozent seit dem Kriegsnostsemester 1919 in Freiburg gehalten hat, steht die Frage nach den Charakteristika lebensweltlicher Erfahrung im Mittelpunkt. Durch die Analyse alltäglicher Umwelterlebnisse kann Heidegger sehr früh die ›*Bedeutsamkeit*‹ als Grundstruktur des Weltphänomens herausarbeiten. Das umweltlich Erfahrene »[...] sind nicht Sachen mit einem bestimmten Bedeutungscharakter, Gegenstände, und dazu noch aufgefaßt als das und das bedeutend, sondern das Bedeutsame ist das Primäre, gibt sich mir unmittelbar, ohne jeden gedanklichen Umweg über ein

Sacherfassen. In einer Umwelt lebend bedeutet es mir überall und immer, es ist alles welthaft, »*es weltet*« [...]«⁴⁸⁹

Die Bedeutsamkeit des weltlich Begegnenden (worunter Heidegger im Jahr 1919 noch ganz undifferenziert die Totalität alles Erfahrbaren faßt) erschließt aber nicht nur dieses, sondern ist gleichsam ein Verweis auf das Erfahrungs-subjekt: »In der faktischen Lebenserfahrung leben wir in eine Welt hinein. Das Leben ist im wörtlichen Verstande »*weltlich gesäumt*«. Ich lebe in Bedeutsamkeitszusammenhängen selbstgenügsamen Ausmaßes⁴⁹⁰; das Erfahrene spricht mich an, aber in einer Weise, die uns immer irgendwie vertraut ist. Es selbst ist so, daß es auch immer irgendwie angeht, daß ich dabei bin. Ich habe mich dabei selbst irgendwie.«⁴⁹¹ Das Umwelterlebnis "enthält" also auch immer ein Moment der Selbsterfahrung. Außerdem sieht Heidegger einen Zusammenhang zwischen der Weise, in der die Welt erfahren wird und dem Erfahrungs-subjekt selbst, genauer: seinem Selbstverständnis.

Die Selbstwelt konstituiert sich somit nicht etwa durch die Reflexion auf innere Erlebnisse. Sie rekurriert vielmehr auf Erfahrungen mit Dingen und Menschen, in denen das eigene Selbst als bedeutungstiftend, eingreifend, interagierend etc. wahrgenommen wird: »Ich erfahre mich selbst im faktischen Leben weder als Erlebniszusammenhang, noch als Konglomerat von Akten und Vorgängen, nicht einmal als irgendein Ichobjekt in einem abgegrenzten Sinn, sondern in *dem, was* ich leiste, leide, was mir begegnet, in meinen Zuständen der Depression und Gehobenheit u. ä. Ich selbst *erfahre nicht einmal mein Ich in Abgesetztheit, sondern* bin dabei immer der Umwelt verhaftet. Dies Sich-Selbst-Erfahren ist nicht theoretische »Reflexion«, ist nicht »innere Wahrnehmung« u. ä., sondern selbstweltliche Erfahrung, weil das Erfahren selbst einen weltlichen Charakter hat, bedeutsamkeitsbetont ist, so zwar, daß die eigene erfahrene

⁴⁸⁹Heidegger 1919a, 72 f.

⁴⁹⁰Die Selbstgenügsamkeit, von der Heidegger hier spricht, bezieht sich darauf, daß die Bedeutsamkeit der erfahrenen Umwelt nicht von sich aus auf eine explizite Fixierung oder gar theoretische Artikulation drängt, sondern als lebensweltliche Selbstverständlichkeit das alltägliche Handeln begleitet.

⁴⁹¹Heidegger 1919/20, 157; vgl. auch Heidegger 1919a, § 15.

Selbstwelt faktisch gar nicht mehr von der Umwelt abgehoben ist.«⁴⁹² In dieser Beschreibung zeigt sich schon *ontisch* die hermeneutische Struktur, die in ›*Sein und Zeit*‹ den *ontologischen* Kern des Daseinsbegriffs bildet: die in lebensweltlicher Erfahrung gegebene Bedeutungsstruktur der Welt wird auf der Basis eines unthematischen Vorverständnisses sowohl der Welt als auch des eigenen Selbst pragmatisch erschlossen.

6.3.5 Der Reliefcharakter des Lebens

Um die Momente der Selbstwahrnehmung in lebensweltlicher Erfahrung von deren anderen “Bestandteilen” abgrenzen zu können, differenziert Heidegger das Weltphänomen intern in Um-, Mit- und Selbstwelt und geht dabei zunächst noch von einer prinzipiellen Gleichursprünglichkeit und Durchdringung dieser drei Phänomengruppen aus⁴⁹³. Die wechselnde Präsenz der um-, mit- und selbstweltlichen Bezüge faßt er terminologisch als ›*Reliefcharakter des Lebens*‹⁴⁹⁴; allerdings steht in diesem frühen Stadium der Heideggerschen Theoriebildung noch kein Kriterium zur Verfügung, durch das die Bezugnahmen als solche voneinander unterschieden werden könnten. Solange die intentionale Bezogenheit noch als einheitliches Phänomen interpretiert wird, stehen Um- und Mitwelt zunächst noch als unspezifische Sphären im Weltphänomen nebeneinander.

Nun ist die Einsicht in die – zumeist unausdrückliche – Thematisierung des individuellen Selbst in allen menschlichen Vollzügen (Heidegger spricht von einer grundsätzlichen ›*Zugespitztheit auf die Selbstwelt*‹⁴⁹⁵), eine wichtige Voraussetzung für die Einführung der ›*Sorge*‹ und damit für die Möglichkeit einer differenzierten Darstellung der unterschiedlichen Modi intentionaler Bezogenheit: Die Aussage, daß im alltäglichen Erleben das eigene Selbst immer auch *irgendwie*

⁴⁹²Heidegger 1920/21, 13; vgl. auch Heidegger 1921/22, 95.

⁴⁹³Vgl. Heidegger 1919/20, 56: »Mitwelt, Umwelt leben in einem merkwürdigen Durchdringungszustand mit meiner Selbstwelt, deren Zuständlichkeit geradezu in diesem Zusammenhang als einem lebendigen und fließenden aufgeht [...].«

⁴⁹⁴Heidegger 1919/20, § 8.

⁴⁹⁵Heidegger 1919/20, 85

thematisiert wird, erfährt durch die Rede von der ›Zugespitztheit auf die Selbstwelt‹ eine Pointierung dahingehend, daß Selbstwahrnehmung explizit nicht als reflexive Wendung nach innen verstanden werden soll, sondern im Gegenteil gerade im Bezug auf das weltlich Begegnende stattfindet. Durch die Bedeutungsstruktur des weltlich Begegnenden ist aber nicht nur *jeder* lebensweltlichen Erfahrung ein Bezug auf das Erfahrungssubjekt mitgegeben, so daß auch um- und mitweltliche Erlebnisse immer zugleich selbstweltliche Momente aufweisen, sondern durch die durchgängige, wenn auch nicht immer ausdrückliche Selbstthematisierung ist auch alles Handeln sinnhaft auf das eigene Selbst bezogen. Daher kann durch eine Untersuchung der Spezifika des Handelns in um- bzw. mitweltlichen Kontexten eine zufriedenstellende Differenzierung zwischen diesen beiden ›*Sorgenswelten*‹⁴⁹⁶ erzielt werden.

6.3.6 Eine wichtige Modifikation des Weltkonzeptes: Die Differenz zwischen Umwelt und Mitdasein

Erst durch die Interpretation der Intentionalität als ›*Sorge*‹⁴⁹⁷ entwickelt Heidegger nach und nach das systematische Rüstzeug, um die Konzeptionierung des Weltphänomens als Einheit dreier ineinander verwobener Bezugsmodi zu überwinden und der spezifischen Eigenart der Intersubjektivität (im Unterschied zum Umgang mit Gegenständlichem) gerecht zu werden.

Ab dem Sommersemester 1920 kann Heidegger Um- und Mitwelt als Weisen weltlichen Begegnens bestimmen, d. h. als weltliche Sphären, die durch den Modus der intentionalen Bezugnahme des Erlebnis- bzw. Handlungssubjektes integriert werden. Eine umweltliche Erfahrung bezieht sich daher zwar in aller

⁴⁹⁶Diesen Ausdruck verwendet Heidegger vorübergehend im WS 1921/22. In der ›*Einleitung in die Phänomenologie der Religion*‹ (WS 1920/21) bezeichnet Heidegger die Termini Um- und Mitwelt als formale Artikulationen des Weltbegriffs, definiert sie aber immer noch als Sachgruppen, die durch ihre spezifische Weltlichkeit voneinander abgegrenzt werden. So z. B. »[...] die *Mitwelt*, d. h. andere Menschen in einer bestimmten faktischen Charakterisierung: als Student, Dozent, als Verwandte, Vorgesetzte etc. – *nicht* als Exemplare der naturwissenschaftlichen Gattung homo sapiens u. ä.« (Heidegger 1920/21, 11)

⁴⁹⁷Terminologisch im SS 1920 eingeführt als ›*Bekümmern*‹ (vgl. Heidegger 1920, 173).

Regel auf Naturgegenstände und menschliche Artefakte, doch besteht das definierende Kriterium des Umgangs, mit diesen "Dingen" nicht darin, daß sie nicht-menschlich sind, sondern darin, daß sie als in gewisser Weise nutzbare Entitäten wahrgenommen und ›*besorgt*‹ werden.⁴⁹⁸

Verblüffenderweise interpretiert Heidegger in den Frühen Freiburger Vorlesungen die Mitwelt nun nicht als eine Sphäre, die einen von der Umwelt verschiedenen, originären Bezug erfordert. Er geht vielmehr zunächst davon aus, daß die Mitwelt auf dem Umweg über die Eingriffe in die objektive Welt, d. h. über das Besorgen der Umwelt, erschlossen wird. Heidegger blendet in dieser frühen Fassung also die direkte Interaktion zwischen den Menschen vollkommen aus, auch wenn er die soziale Situierung der Subjekte und ihren Umgang miteinander als Kernphänomen von Welt anerkennt. Mit- wie auch selbstweltliche Erfahrungen sollen immer nur möglich werden als Erfahrungen des Besorgens der Umwelt.

Auch wenn Heidegger auf der Basis des Sorgebegriffs die umweltliche Bezugnahme von der mitweltlichen unterscheiden kann, so bleibt diese Differenzierung doch vorerst folgenlos, weil das Besondere des mitweltlichen Umgangs noch nicht erkannt wird. Zwar entwickelt Heidegger die Grundzüge des Sorgebegriffs sehr detailliert, doch liegt sein Augenmerk im Anschluß an die religionsphänomenologischen Vorlesungen der Jahre 1920/21 vor allem auf der Ambivalenz der Sorgestruktur in Hinblick auf Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung (d. h. auf der Möglichkeit daß Sorge kontraproduktiv wirkt, das Dasein nicht erschließt, sondern vor sich selbst maskiert). Auch in der Ontologie-Vorlesung vom Sommersemester 1923 wird das mitweltliche Erleben

⁴⁹⁸Es ist sicher nicht unangemessen, das ›*umweltliche Besorgen*‹ im Sinne eines strategischen Handlungsbegriffs zu deuten, zumal hierdurch die Kritik am uneigentlichen Dasein an Prägnanz gewinnt: Der defizitäre Charakter der Uneigentlichkeit besteht dann vor allem darin, die in der hermeneutischen Grundstruktur menschlicher Existenz begründete Offenheit und Variabilität des intersubjektiven Umgangs zugunsten einer strategisch reduzierten, verdinglichten, aber auch minder komplexen Variante preiszugeben.

dargestellt als die Wahrnehmung der Mitmenschen über die Produkte ihres Eingreifens in die objektive Welt.⁴⁹⁹

Allerdings deutet sich in den Schlußpassagen der *Ontologie-Vorlesung* zumindest eine spezifische Bedeutung des Mitweltlichen für die Konstitution des individuellen Selbst insofern an, als Heidegger dem ›*Besorgen*‹ der Mitwelt einen Vorrang einräumt in bezug auf die individuelle Selbstsorge.⁵⁰⁰ Zwar geht Heidegger auch in dieser Vorlesung davon aus, daß das Selbst der Alltäglichkeit kein ‐Ich‐ im strengen Sinne darstellt, sondern als ›*man-selbst*‹ zu deuten ist, weil das durchschnittliche Selbstverständnis der sozialen Umwelt den Horizont liefert, aus dem heraus sich das Handlungssubjekt selbst versteht und weil die lebensweltlichen Selbstverständlichkeiten seine Handlungsentscheidungen in weiten Teilen determinieren. Aber diese Einsicht geht in den Vorlesungen noch nicht mit der offensichtlichen Geringschätzung der sozialen Existenz einher, wie sie aus *SZ* bekannt ist. Sie motiviert Heidegger vielmehr zu der Frage, unter welchen Bedingungen der ›*mitweltliche Umgang*‹ seiner besonderen Bedeutung als *medium individuationis* gerecht wird. Ein kurzer Blick auf die Vorlesung vom Sommersemester 1924 soll nun zeigen, daß Heidegger nicht nur Intersubjektivität als irreduziblen Kern des Daseins postuliert, sondern darüberhinaus die Sprache aufgrund ihrer Verständigungsfunktion und ihres welterschließenden Charakters als deren primäres, wenn auch höchst ambivalentes Medium aufzeigt. Auf der Grundlage dieser Interpretationen sollte es möglich sein, die kulturpessimistischen Schlacken, die den existenzialanalytischen Kern des Man unter sich begraben haben, beiseitezuräumen und adäquate Deutungen des ›*Mitseins*‹ und der ›*Fürsorge*‹ zu erarbeiten.

⁴⁹⁹Vgl. Heidegger 1923, 98.

⁵⁰⁰Vgl. Heidegger 1923, 102.

6.3.7 Die Bedeutung des Mitseins für die Genese individueller Existenz – Die Ambivalenz (sprachlicher) Intersubjektivität

In der Vorlesung ›*Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*‹ vom SS 1924 identifiziert Heidegger den Sprachgebrauch als den entscheidenden Unterschied zwischen dem Umgang mit umweltlichem Seienden und dem mitweltlichen Begegnen.⁵⁰¹ In Anlehnung an den aristotelischen Logosbegriff zentriert er seine Interpretation der antiken griechischen Definition des Menschen als *ζῷον λόγον ἔχον* um einen Begriff der ›*Rede*‹, der (als existenzialontologische Grundkategorie) zwar auch nicht- bzw. vorsprachliche Verständigungsmodi umfaßt, in Bezug auf die Intersubjektivität jedoch ganz eindeutig den Primat der Sprache anerkennt. Genauer: er stellt eine Verbindung her zwischen ›*Sprechendsein*‹ und ›*Miteinandersein*‹⁵⁰². Beides, das Sprechen und das Mitsein, sollen gleichursprünglich menschliches Dasein konstituieren: »Der Mensch ist in der Weise des Miteinanderseins, die Grundbestimmung seines Seins selbst ist Miteinandersein. Dieses Miteinandersein hat seine Grundmöglichkeit im Sprechen, und zwar Miteinandersprechen [...].«⁵⁰³

Heidegger schlägt hier also eine Interpretation des aristotelischen Logosbegriffs vor, die die verstehende Aneignung der Welt durch sprachliche Artikulation mit der Herstellung eines sozialen Gewebes durch die kommunikative Funktion von Sprache in eins fallen läßt. Der verständigungsorientierte Sprechakt ist

⁵⁰¹In bezug auf die folgenden Bestimmungen darf nicht übersehen werden, mit welchem systematischen Interesse Heidegger in dieser Vorlesung Aristoteles interpretiert. Er möchte zeigen, daß Aristoteles in der Wahl seiner Grundbegriffe einem bestimmten Selbstverständnis des Menschen Ausdruck verleiht. Dadurch soll einerseits deutlich werden, in welcher Weise die Terminologie den Gehalt des Ausgedrückten determiniert, andererseits aber möchte Heidegger seinen Zuhörern natürlich die so bestimmte, spezifisch aristotelische Perspektive nahebringen – allerdings aus seinem eigenen Blickwinkel. Insofern präsentiert Heidegger in diesem Text vor allem eine Evolutionsstufe seines Daseinskonzeptes bzw. ausgewählter Aspekte, die er in der Auseinandersetzung mit Texten von Aristoteles erarbeitet.

⁵⁰²Vgl. Heidegger 1924, § 9. – Beide Aspekte, die klare Differenzierung zwischen umweltlichem und daseinsmäßigem Umgang und die Akzentuierung des Sprachmediums können im Text von ›*Sein und Zeit*‹ nur dann noch in verstreuten Randbemerkungen wiedergefunden werden, wenn man die einschlägigen Passagen von den Vorlesungen kommend analysiert. Diese erscheinen daher aus der Perspektive der hier verhandelten Fragestellung als die avanciertere Darstellung.

⁵⁰³Heidegger 1924, 104.

weltbildend, insofern der Konsens über das sprachlich Artikulierte, die Kommunikationsteilnehmer in einer sinnhaft erschlossenen Umwelt vereint: Sie teilen die lebensweltlichen Selbstverständlichkeiten miteinander. Heidegger entwickelt in dieser Vorlesung das ›*Man*‹ also zunächst als Titel für die sprachlich generierten, intersubjektiv bestätigten Bedeutungen, aus denen die Welt immer wieder neu entsteht. Und er stellt bemerkenswerterweise fest, daß das ›*Man*‹ »[...] die Möglichkeit ist, aus der ein eigentliches Miteinandersein in bestimmten Weisen erwächst.«⁵⁰⁴

Aus der internen Differenzierung des Weltphänomens entwickelt Heidegger im Sommersemester 1924 also den Gedanken, daß sprachliche Intersubjektivität eine irreduzible Grundlage menschlicher Existenz darstellt. Er zieht auch hier die Schlußfolgerung, daß eine Selbstinterpretation als ›*Ich-Selbst*‹ daher unzutreffend ist und durch die Bezeichnung ›*Man-Selbst*‹ ersetzt werden sollte. Zwar spricht Heidegger in dieser Vorlesung auch die negativen Aspekte der Selbstverständlichkeiten der Lebenswelt bzw. deren unkritische Reproduktion an, aber daraus folgt für ihn in diesem Stadium seiner Denkentwicklung nur, daß es jene Charakteristika sprachlicher Kommunikation zu identifizieren gilt, durch die ein ›*eigentliches*‹ Miteinandersein möglich wird – und mit diesem eine eigentliche Existenz.

Nun darf man von einer Rekonstruktion sprachlicher Kommunikation, die sich so nah an der aristotelischen Begrifflichkeit orientiert, wie es in dieser Vorlesung der Fall ist, nicht erwarten, daß sie die Subtilität der heutigen Sprachanalytik erreicht. Es ist jedoch wichtig, darauf hinzuweisen, daß Heidegger hier ein Modell entwirft, das grundlegende Aspekte der oben diskutierten Probleme thematisiert und in das Daseinskonzept integriert. So verweist Heidegger auf den selbst- und welterschließenden Charakter der Sprache⁵⁰⁵, der nach seiner Auffassung aus der Verständigungsfunktion der Sprache resultiert. Diese

⁵⁰⁴Heidegger 1924, 64.

⁵⁰⁵Vgl. hierzu auch die Kritik an der vermeintlichen Verabsolutierung der Welterschließungsfunktion gegenüber der Bezeichnungsfunktion von Sprache in: Lafont 1994.

ist zugleich die Basis für ihre gemeinschaftsstiftende Eigenschaft.⁵⁰⁶ Ein neuer Aspekt gegenüber den Vorlesungen der frühen Freiburger Zeit ist die Betonung des Reflexionspotentials intersubjektiver Verständigung.⁵⁰⁷ Das Gelingen solcher Verständigung bzw. des Vollzugs der ›*Mitteilung*‹ ist abhängig, so Heidegger, sowohl von der Haltung des Sprechers (hÅJoj), als auch der Befindlichkeit des Hörers (pa/JoJ).⁵⁰⁸ Das heißt, hier wird eine Verbindung hergestellt zwischen der emotionalen Erschlossenheit einer kommunikativen Situation und der Sprecherperformanz.⁵⁰⁹ Sprache erscheint in dieser Vorlesung also als Medium mitweltlicher Interaktion, dessen Potential davon abhängig ist, inwieweit den Mitgliedern einer Sprachgemeinschaft die prinzipielle Bedeutung sprachlicher Verständigung für die Reproduktion des eigenen Selbst bewußt ist: Nämlich bezüglich der Möglichkeit, die gemeinsame Welt durch das Aushandeln von Übereinstimmungen sprachlich zu erschließen und hierdurch gleichzeitig auch ein Verständnis des eigenen Selbst auszuprägen.

Die ›*Mitteilung*‹⁵¹⁰ zielt folglich immer in zwei Richtungen: Menschen nutzen die Sprache nicht nur, um mit ihren Mitmenschen zu kommunizieren (›*Sichausprechen*‹). Mit jedem Sprechakt wendet sich der Sprecher auch an sich selbst⁵¹¹. Auf diese Weise ist das Dasein nicht nur Autor, sondern immer auch Adressat

⁵⁰⁶Vgl. Heidegger 1924, 50: »Sprechen ist nicht primär und zunächst ein Vorgang, zu dem andere Menschen dazukommen, so daß es dann erst ein Sprechen mit anderen würde, sondern das Sprechen ist in ihm selbst als solches Sichaussprechen, Miteinandersprechen mit anderen Sprechenden und deshalb das seinsmäßige Fundament der koinwni/a.«

⁵⁰⁷Vgl. Heidegger 1924, 60 f.: Das »[...] Sprechen über ... ist Überlegen, sumbouleu/esJai, »zur Sprache bringen mit sich selbst«. Bei sich selbst geht man zu Rate über etwas: Das ist nur eine ganz bestimmte Möglichkeit einer viel ursprünglicheren, des Beratens *mit anderen*. Dieses So-zur-Sprache-Bringen als Aussprechen ist *mit einem anderen* über etwas sprechen, es *durchsprechen*. Sprechen ist aufzeigendes Sichaussprechen *zu ...* Es ist keine feststellendes Sprechen, sondern *Besprechen* des sumfe/ron. [...] *Sprechen ist an ihm selbst Mitteilen* und als Mitteilung nichts anderes als koinwni/a« Und: »Zur Handlung gehört also, daß sie gerade durch die Überlegung hindurchgeht und als solche vollzogen wird.« (a. a. O., 189)

⁵⁰⁸Vgl. Heidegger 1924, § 16.

⁵⁰⁹Diese wird ihrerseits unter Gesichtspunkten der Umsicht (fro/nesij), des Ernstes (a©reth/ oder spoudiai/wj) und des Wohlwollens (euÅnoia) charakterisiert.

⁵¹⁰Vgl. Heidegger 1924, 47 und Heidegger 1927, 155 u. 162: Heidegger identifiziert mit dem Terminus ›*Mitteilung*‹ jenen *ontologischen* Charakter von Sprache, durch den eine Sprach- bzw. Diskursgemeinschaft ihre ›*Welt*‹ konstituiert.

⁵¹¹Vgl. Heidegger 1924, 104.

von Sprechakten. Das Sprechendsein des Daseins setzt also voraus bzw. impliziert ein Hörenkönnen, d. h. die Möglichkeit ein intersubjektives Verstehen zu erzielen. Daß eine Verständigung *sensu strictu* möglicherweise nicht erreicht werden kann, kann wiederum als Grund dafür genannt werden, daß das ›*Verfallen*‹ des Daseins überhaupt möglich ist.⁵¹²

Das Verfallen stellt sich im Kontext dieser Vorlesung auf der *ontischen* Ebene als das Mißlingen der ›*Mitteilung*‹ dar. Dies wäre wohl z. B. dann der Fall, wenn eine Verständigung (im Sinne der intersubjektiven Stiftung weltlicher Bedeutsamkeit) nicht zustande kommt. In der Tat kann diese Option auf der Basis der Vorlesung vom SS 1924 durchaus in Betracht gezogen werden und auch die §§ 33 u. 34 von ›*Sein und Zeit*‹⁵¹³ weisen für eine solche Interpretation noch interessante Anknüpfungspunkte auf. Heidegger geht nämlich davon aus, daß die erschließende und gestaltende Kraft der Sprache nur dann zur Verfügung steht, wenn ihre Artikulationsfunktion nicht durch Selbstverständlichkeiten, d. h. fixierte Bedeutungsgehalte eingeschränkt wird: »Den Bedeutungen wachsen Worte zu. Nicht aber werden Wörterdinge mit Bedeutungen versehen.«⁵¹⁴ Heidegger unterscheidet hier zwei Arten des Sprachgebrauchs⁵¹⁵: jene, die, auf die Konstitution der gemeinsamen Welt gerichtet, sich an den lebensweltlichen Bedeutsamkeiten orientiert und diese zu artikulieren versucht und jene, die diesen Bezug negiert und die Dinge und Sachverhalte aus einer szientifisch objektivierten Perspektive beschreibt.⁵¹⁶ In ›*Sein und Zeit*‹ spricht Heidegger dementsprechend vom ›*hermeneutischen Als*‹ der umsichtig-verstehenden

⁵¹²Heidegger 1924, § 13.

⁵¹³Eine instruktive Darstellung des Sprachkonzeptes von *SZ* in Aler 1992.

⁵¹⁴Heidegger 1927, 161.

⁵¹⁵Vgl. zum Folgenden auch Heidegger 1923, §§ 18-20.

⁵¹⁶Heidegger wendet sich hiermit zwar vor allem gegen den Universalitätsanspruch wissenschaftlicher Weltdeutungen. Wenn jedoch plausibel gemacht werden kann, daß das ›*Man*‹ nicht auf jene zeittypischen Ressentiments gegenüber der Massenkultur reduziert werden kann, mit denen der § 27 von *SZ* durchtränkt ist, wenn vielmehr einsichtig ist (unter besonderer Berücksichtigung von Heidegger 1924, § 9c), daß das *Man als Existenzial* ganz allgemein als Titel für den sozial generierten lebensweltlichen Horizont des Daseins fungiert, dann sollte auch unmittelbar verständlich sein, daß prinzipiell jede systemisch induzierte Immunisierung strittiger *topoi* (bzw. ganzer kommunikativer Sphären) mit dem *Man* identifiziert werden kann.

Auslegung in der ›Rede‹ bzw. vom ›apophantischen Als‹ der theoretischen ›Aussage‹.⁵¹⁷

Heidegger konkretisiert seine Vorstellung des Verstehens bzw. der Verständigung und das Verhältnis zwischen dem Individuum im Daseinskonzept schließlich signifikant im Sommersemester 1925. Er verwirft in der Vorlesung ›Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs‹ den Terminus ›Mitwelt‹ und klammert die Interaktion mit den Mitmenschen konsequent aus dem Weltphänomen aus. Zwar »appäsentiere« die Weltlichkeit der Welt auch das Mitdasein Anderer und das eigene Selbst, doch handele es sich bei diesen beiden Phänomenen nicht um weltliches Sein. Sowohl das eigene Dasein als auch Mitdasein der Anderen sollen also weltlich *begegnen*, ontologisch aber nicht als Welt verstanden werden können: »Das weltliche Begegnenkönnen des Daseins und des Mitdaseins ist zwar konstitutiv für das In-der-Welt-sein des Daseins und damit jedes Anderen, aber es wird dadurch nie etwas Weltliches [...].«⁵¹⁸ Heidegger möchte deshalb den Terminus ›Mitwelt‹ durch den Terminus ›Mitsein‹ ersetzen, denn: »Die Welt selbst [...] ist nie mit da, nie Mitdasein, sondern sie ist das, worin jeweils Dasein als Besorgen ist.«⁵¹⁹

Hier deutet sich also eine weitere grundlegende Differenzierung an, zwischen dem Umgang mit weltlichem Sein und der Interaktion mit anderen Menschen (oder in der Terminologie Heideggers: anderem daseinsmäßigem Seiendem). In einer sehr vorläufigen Formulierung bestimmt Heidegger das Mitsein in dieser Textpassage wie folgt: »Wir haben [...] die Welt charakterisiert als bestimmt durch die Struktur der Bedeutsamkeit, d. h. Welt ist immer für das in ihr seiende Dasein in ganz verschiedenen Graden der Ausdrücklichkeit und Bestimmtheit verständlich. Sofern das In-der-Welt-sein selbst *Verstehen* ist, Verstehen aber keine Erkenntnisart ist, sondern eine primäre Seinsart des In-der-Welt-seins

⁵¹⁷Vgl. Heidegger 1927, 158. – Heidegger führt die Unterscheidung zwischen dem hermeneutischen und dem apophantischen Als schrittweise ab dem WS 1923/24 ein. Siehe hierzu Heidegger 1923/24, § 2; Heidegger 1924/25, § 26 (hier noch der *lo/goj shmantiko/j* als Gegenpol zum *lo/goj a@pofantiko/j*); Heidegger 1925, § 9 und Heidegger 1925/26, § 12.

⁵¹⁸Heidegger 1925, 333.

⁵¹⁹Heidegger 1925, 334.

selbst ist, und Miteinandersein als ursprüngliche Konstitution des Daseins gefaßt ist, ist letzteres eo ipso *einander Verstehen*.⁵²⁰ Während das individuelle Selbstverständnis sich im Umgang mit den Dingen der Umwelt in einem *einseitigen Erschließungsakt* des gleichermaßen strategisch handelnden und wahrnehmenden Subjekts ausprägt, beruht das Verstehen des eigenen Selbst in der Interaktion mit anderen Menschen auf einem *symmetrischen Verständigungsprozeß*.

Die Deutung des ›*Mit(da)seins*‹ durchläuft in Heideggers frühen Vorlesungen also eine erstaunliche Entwicklung: wird es zunächst nur als ein Aspekt alltäglicher lebensweltlicher Erfahrung thematisiert, so erweist die fortschreitende Analyse der mitweltlichen Erfahrung, daß praktisch-kommunikative Intersubjektivität eine spezifische Bedeutung für die Genese des individuellen Selbst aufweist. Deutlicher als in ›*Sein und Zeit*‹ werden in den Vorlesungen die sprachlichen Verständigungsprozesse als das ontische Korrelat der ontologischen ›*Hermeneutik der Faktizität*‹ herausgestellt. Während in den Vorlesungen noch das ›*Miteinandersein*‹ und die Sprachlichkeit als gleichursprüngliche Phänomene interpretiert werden, Intersubjektivität und Sprachgebrauch im Daseinskonzept also gewissermaßen konfundiert sind, thematisiert Heidegger in *SZ* die Sprache nur in Hinblick auf das Existenzial der ›*Rede*‹, die zwar als konstitutiv für ›*Verstehen*‹ und ›*Auslegung*‹ betrachtet wird, nicht aber jenen engen Bezug zum ›*Mitsein*‹ aufweist wie eben in den Vorlesungen.⁵²¹

Nachdem durch die skizzenhafte Rekonstruktion der Entwicklung von Heideggers Weltbegriffs in den frühen Vorlesungen Motive für eine soziale Interpretation des Daseinsbegriffs aufgezeigt werden konnten, soll nun noch in einem kurzen Exkurs zur Evolution der ›*Sorge*‹ dargestellt werden, welche spezifische Form der Verantwortlichkeit Heidegger für das Modell der eigentlichen Existenz in Anschlag bringt.

⁵²⁰ ebd.

⁵²¹ Vgl. hierzu Heidegger 1927, §§ 31-34.

6.3.8 ›Sorge‹ und Verantwortlichkeit

Um diesen Komplex adäquat diskutieren zu können, muß zunächst auf eine Vorstufe des Sorgebegriffs hingewiesen werden, die Heidegger ab dem Wintersemester 1919/20 einführt.⁵²² In der Vorlesung mit dem Titel ›*Grundprobleme der Phänomenologie*‹ nimmt er eine interne Ausdifferenzierung der Intentionalitätsstruktur menschlicher Existenz vor, um das Phänomen der Selbstbezugnahme genauer charakterisieren zu können. Er spricht in diesem Zusammenhang von den ›*Sinnrichtungen*‹ einer Erlebnis- oder Handlungssituation, die er terminologisch als ›*Gehalts*‹, ›*Bezugs*‹ und ›*Vollzugssinn*‹ faßt. Während der ›*Gehaltssinn*‹ das *Was* einer Situation bezeichnet, zielt der Terminus ›*Bezugssinn*‹ auf das *Wie*, also die Weise in der der Gehalt erfahren oder verarbeitet wird. Der entscheidende Aspekt dieser Sinntrias drückt sich jedoch im ›*Vollzugssinn*‹ aus: Mit diesem Begriff möchte Heidegger das ‐Haben‐ eines Bezuges ausdrücken, also die Art und Weise, in der sich das Erfahrungs- oder Handlungssubjekt seiner Bezogenheit ‐bewußt ist‐. Der ›*Vollzugssinn*‹ soll also eine Metaebene des Selbstbewußtseins indizieren, auf der die Bedeutung des *Wie* des Bezogenseins für das individuelle Selbst-sein wahrgenommen wird.

Heidegger versucht mit dieser Differenzierung, ein Bewußtsein von der prinzipiellen Fallibilität der lebensweltlichen Selbstverständlichkeiten schon auf der Ebene des präreflexiven Alltagshandelns zu verorten. Wenn der ›*Gehaltssinn*‹ auf die sachliche Basis einer Handlung gerichtet ist und der ›*Bezugssinn*‹ darauf, welche Gründe für die Entscheidung relevant sein können (bzw. retrospektiv faktisch handlungsleitend gewesen sind), so bezieht sich der ›*Vollzugssinn*‹ darauf, welche Art von Gründen in der gegebenen Situation handlungsmotivierend sein *sollten* (bzw. retrospektiv hätten handlungsmotivierend gewesen sein sollen) und zwar mit Blick auf das individuelle Selbstverständnis.

Nicht erst das tatsächliche Auftreten von Handlungskonflikten, soll die Revisionsbedürftigkeit des Gewohnten offenbar werden lassen. Deren Möglichkeit soll

⁵²²Vgl. Heidegger 1919/20, 260 f.; Heidegger 1920, §§ 8 u. 10; Heidegger 1920/21, § 13.

vielmehr vorausschauend ins Auge gefaßt werden, um Konflikte von vornherein zu vermeiden. Hierbei muß nun allerdings beachtet werden, daß in diesem frühen Stadium der Heideggerschen Analyse lebensweltlicher Erfahrung, praktische Konfliktsituationen natürlich nur als *intrasubjektive Spannungen* verstanden werden können: als Spannungen nämlich zwischen den durch das individuelle Selbstverständnis geforderten Reflexions- und Bewertungsstandards und jenen, die einer Entscheidungsfindung faktisch zugrunde liegen.

Der ›*Vollzugssinn*‹ verweist zunächst nur auf den existentiellen Primat der Art und Weise, in der über Handlungsoptionen entschieden wird: Es kommt weniger darauf an, in seinen Entscheidungen mit etablierten Inhalten übereinzustimmen, als vielmehr darauf, sich durch den gewählten Modus der Handlungskoordination als Selbst zu qualifizieren. Das bedeutet zunächst nicht mehr, als daß der Akteur sich als Autor seiner Entscheidungen ausweisen können muß. Bei genauerer Betrachtung wird jedoch deutlich, daß eine “Selbstaneignung” *qua* Stellungnahme in praktischen Fragen abhängig ist von dem spezifischen Selbstverständnis, das diese leitet, und daß, je nachdem welchen Entwicklungsstand die moralische Urteilsfähigkeit eines Individuums erreicht hat, *subjektiv* sehr unterschiedliche Bedingungen erfüllt sein müssen, um das Gefühl der Autonomie zu rechtfertigen.

Der ›*Vollzugssinn*‹ fungiert somit als Kriterium für die Art und Weise, in der ein Mensch die mit der Vorstellung von Subjektivität verbundene Aufgabe der Eigenverantwortlichkeit, d. h. der Übernahme der Autorschaft für das eigene Handeln, interpretiert. Durch diese verantwortungsethische Akzentuierung, die im Zusammenhang des oben dargestellten sprachlich-intersubjektiven Kerns des Daseinskonzept eine besondere Prägnanz entfaltet, läßt sich dieses Modell daher auch über den von Heidegger ursprünglich gewählten Kontext des präreflexiven Handelns hinaus produktiv einsetzen, um die vorprädikativen Momente von Verantwortlichkeit in der binnenperspektivischen Wahrnehmung der Teilnehmer an praktischen Diskursen zu beschreiben.

Die Konzeption geht also einerseits davon aus, daß es verschiedene Formen der Verantwortlichkeit gibt, die durch das jeweilige Selbstverhältnis des handelnden Subjektes charakterisiert werden. Darüberhinaus soll die Durchführung der existenzialen Analytik aber auch normative Aussagen darüber ermöglichen, welcher Typus *objektiv* in besonderer Weise Verantwortlichkeit realisiert, sich selbst "hat" und, in der Terminologie Heideggers gesprochen, ›*eigentlich* ist. Die Differenz zwischen Autonomie und Heteronomie soll sich also auf der Ebene des Selbstverhältnisses darstellen lassen.⁵²³ Die verschiedenen Charaktere des Vollzugsinns repräsentieren daher je spezifische Weisen des "Habens" des eigenen Selbst, d. h. sie realisieren auf unterschiedliche Art die dem Phänomen des Selbstseins zugrundeliegende ›*Sorge* um das eigene Selbst und fungieren somit als Index für verschiedene Charaktere des Selbstseins.⁵²⁴

6.3.9 Die Entwicklung des Sorgebegriffs

Der Terminus ›*Sorge* ist der Kernbegriff, auf den Heidegger die drei Sinnführungen im weiteren Verlauf seiner Analysen schließlich zurückführt. Als ›*Bekümmern* führt Heidegger sie im Sommersemester 1920 als Bezeichnung für den ›*Bezugssinn* des Lebens terminologisch ein.⁵²⁵ In den religionsphänomenologischen Untersuchungen der Jahre 1920/21⁵²⁶, sowie in der Aristoteles-Vorlesung vom Wintersemester 1921/22⁵²⁷ entwickelt er dann die wesentlichen Grundzüge des Sorgebegriffs, wie er von ›*Sein und Zeit* bekannt ist.

Der Terminus ›*Sorge* kennzeichnet von Anbeginn die, wie Heidegger meint, grundsätzliche Ambivalenz des menschlichen Selbstverhältnisses. Als Titel für die Intentionalität menschlicher Existenz verknüpft der Sorgebegriff Selbst- und

⁵²³Vgl. hierzu auch Tugendhat 1979.

⁵²⁴Mit dieser Konzeption legt Heidegger die Basis für die spätere Unterscheidung in eigentliches und uneigentliches Dasein.

⁵²⁵Vgl. Heidegger 1920, 173: »Alle Wirklichkeit erhält ihren ursprünglichen Sinn durch die Bekümmern des Selbst. Die Weisen des Habens und der Verdrängung der Umwelt hängen zusammen mit der Modifikation der Bekümmern des Selbst.«

⁵²⁶Vgl. Heidegger 1920/21, § 10, Heidegger 1921, § 12 sowie die Erläuterungen in den §§ 13-17.

⁵²⁷Vgl. Heidegger 1921/22, III. Teil, Abschnitt B.

Weltverhältnis bzw. Erfahrungs- und Handlungsebene. In der Sorge übersetzt das Dasein die erfahrene Bedeutsamkeit der Welt in Handlungen zur Selbst-Erhaltung. Das heißt: die Erfahrung der weltlichen Bedeutsamkeit motiviert das Dasein zu Handlungen, durch die es sich (*ontologisch*) selbst als "Autor" dieser Bedeutsamkeit zu erhalten bzw. zu bestätigen sucht. Das heißt: es geht hier nicht um ›Selbsterhaltung‹ als Prozeß der materiellen, kulturellen und sexuellen Reproduktion eines unverlierbaren Subjektes. Vielmehr ist das Ziel der Sorge, das ›Selbst‹ als ›Selbst‹ immer wieder zu gewinnen.

Auf diese Weise bezeichnet der Terminus ›*Sorge*‹ zunächst jenes Moment menschlichen Handelns und Verhalten, durch das Subjektivität ganz prinzipiell erfahrbar werden kann, nämlich als Ausprägung eines erstpersonalen Weltverhältnisses, das sich in entsprechenden Handlungen artikuliert. Dem in der Bedeutsamkeit angezeigten *erschließenden* Moment der hermeneutischen Grundstruktur menschlicher Existenz, korrespondiert die Sorge als *gestaltender* Widerpart: die Handlungen eines Menschen sind ›*Selbstsorge*‹, insofern sie ein irreduzibles Moment der konstituierenden Bezugnahme auf das individuelle Selbst aufweisen. Als Eingriffe in die objektive und in die soziale Welt orientieren sie sich, wie erwähnt, an der durch das Subjekt (mit-)gestifteten Bedeutungsstruktur und tragen dadurch seiner je spezifischen Intentionalität Rechnung. Indem sie dies tun, sind sie das Medium, in dem sich das Selbst des Handlungssubjektes erhält und erfährt.

Entscheidend ist nun, daß Heidegger davon ausgeht, daß das mit der Sorgestruktur des Daseins mitgegebene Moment der ›*Selbstsorge*‹ höchst unterschiedliche Charaktere annehmen kann, die sich nach dem jeweiligen Grad der Selbst- und Welterschlossenheit definieren. Es soll ja ein Zusammenhang bestehen zwischen dem Vorverständnis von Selbst und Welt, das die Erfahrung der weltlichen Bedeutungen leitet und der Weise, in der er das Dasein seine Individualität zu sichern versucht. Genauer: Der Modus (›*Vollzugssinn*‹) der Sorge soll darüber entscheiden, mit welchem Recht *überhaupt* vom Selbst-sein eines

Menschen gesprochen werden kann.⁵²⁸ Heidegger glaubt zeigen zu können, daß das durchschnittliche (zu ergänzen wäre: das zeitgenössische)⁵²⁹ Selbst- und Weltverständnis gerade nicht dazu geeignet ist, genuine Subjektivität hervorzu- bringen. Als Ursache hierfür nennt er eine grundsätzliche Tendenz des Menschen, der basalen Fraglichkeit seiner Existenz aus dem Weg zu gehen. Hierdurch beraube er sich der Möglichkeit, ein Selbstverständnis auszubilden, das ihn zu einer Weise des Sorgens befähigen würde, durch die er sein Selbstsein erhalten kann. Das Ausweichen vor der Fraglichkeit führt aber im Gegenteil dazu, daß die Sorge sich gegen das intendierte Ziel der Selbst-Gewinnung kehrt, indem sie sich entweder ganz auf das weltlich Begegnende verlegt oder aber zu einer forcierten Selbstthematization führt, durch die sich das Individuum aus seinen Lebenszusammenhängen "herausdreht".⁵³⁰

Daß dieses Modell nicht allein kulturkritischen Ressentiments Ausdruck verleiht, sondern durchaus systematisch-analytisch sinnvoll ist, wird dann klar,

⁵²⁸Heidegger neigt in diesem Zusammenhang zu einer überpointierten Darstellung: Auch das Man-selbst der Uneigentlichkeit weist natürlich ein subjektives Ich-Empfinden auf. Erst aus der externen Perspektive der existenzialen Analytik zeigt sich der Scheincharakter dieser Wahrnehmung, insofern z. B. die Deformierung der Kommunikationsstrukturen eine Verständigung der Subjekte im strengen Sinne nicht mehr ermöglicht.

⁵²⁹Zwar weist Heidegger das Verfallen als eine Grundstruktur des Daseins auf, dennoch muß unterschieden werden zwischen dieser Grundstruktur und ihrer historisch kontingenten Ausprägung in der Gegenwart. Mit Blick auf das SS 1924 könnte man argumentieren, daß Heidegger gegen einen schlechten Subjektivismus kämpft, der seine Ursache darin hat, daß theoretisierende Beschreibungen des Menschen, d. h. solche Beschreibungen, die die Perspektive der ersten Person Singular negieren bzw. die lebensweltliche Dimension aussondern, dazu neigen, die originäre Bedeutung des Mitseins zu unterschlagen und daher eine Assimilation der Fürsorge ans Besorgen bewirken.

⁵³⁰Heidegger entwickelt den Gedanken der verschiedenen Sorgemodi detailliert im Wintersemester 1921/22. Zuvor hatte er jedoch schon durch die Interpretation der Thessalonicher-Briefe Pauli (WS 1920/21) und in Auseinandersetzung mit den ›*Confessiones*‹ von Augustinus (SS 1921) Strukturen eines christlichen Selbstverständnisses herauspräpariert, dessen zentraler Zug, die Orientierung des individuellen Lebens auf ein bestimmtes Ziel hin (Parusie) bzw. seine Ausrichtung an einem normativen Ideal (*beata vita*) darstellt. In beiden Fällen kann die Frage nach der richtigen Orientierung nur durch ein adäquates Verstehen des Ziels bzw. des Ideals beantwortet werden und in beiden Fällen stehen der Realisierung des Lebensideals Schwierigkeiten entgegen, die im Bemühen um diese Realisierung selbst ihre Ursache haben (Antichrist, *tentationes*). Heidegger säkularisiert in der Aristoteles-Vorlesung vom Wintersemester 1921/22 dieses christlich fundierte Modell. An die Stelle der *tentationes* tritt nun die ›*Ruinanz*‹. Sie ist in den Frühen Freiburger Vorlesungen der Titel für die Verfallenstendenz der Sorge. Vgl. Heidegger 1921/22, 2. Kapitel.

wenn man akzeptieren kann, daß Heideggers Rede vom “Haben” (oder “Nicht-haben”) eines Selbst sich nicht auf psychopathologische Dissoziierungsphänomene bezieht, sondern dezidiert die Autonomie von Handlungsentscheidungen thematisiert. Dies sollte mit Blick auf die oben dargestellte Sinntrias des Erlebens kein Problem darstellen.

6.3.10 Fazit und Ausblick

Diese knappe Darstellung einiger Aspekte der Entwicklung des Welt- und des Sorgebegriffs in den frühen Vorlesungen Martin Heideggers sollte ansatzweise verdeutlicht haben, unter welchen Bedingungen eine Kompatibilität zwischen dem Daseinsbegriff von ›*Sein und Zeit*‹ und der oben vorgeschlagenen Modifikation der Diskurstheorie von Habermas erreicht werden könnte: Unter der Voraussetzung daß die genannten Motive hinreichen, den Begriff des Daseins in den Begriff des Mitseins zu überführen (und damit die ebenso kontrafaktische wie kontraintuitive Fixierung auf die defizitären Anteile alltäglicher Existenz terminologisch wie konzeptuell zu tilgen), wäre es wohl aussichtsreich, eine analoge Transformation der ›*Sorge*‹ ins Auge zu fassen. Diese könnte auf der Basis der von Heidegger zwar anerkannten aber systematisch vernachlässigten, unhintergehbaren sozialen Fundierung des Daseins zu einem Begriff *eigentlicher Fürsorge* uminterpretiert werden. Zu dessen Bestimmung könnten die in den Vorlesungen vorgetragenen Einsichten in den Primat sprachlicher Verständigung auf die äußerst rudimentären Ausführungen des § 26 von *SZ* angewendet werden: Heidegger entwickelt hier in wenigen Zeilen die Eckpunkte eines “positiven” Fürsorgebegriffs. Der gewissermaßen paternalistischen Spielart der ›*Fürsorge*‹, die dem Anderen das ›*Besorgen*‹ abnimmt, setzt Heidegger eine ›*Fürsorge*‹ gegenüber, »[...] die für den Anderen nicht so sehr einspringt, als daß sie ihm in seinem existenziellen Seinkönnen *vorausspringt*, nicht um ihm die »Sorge« abzunehmen, sondern erst eigentlich als solche zurückzugeben. Diese Fürsorge, die wesentlich die eigentliche Sorge – das heißt die Existenz des

Anderen betrifft und nicht ein *Was*, das er besorgt, verhilft dem Anderen dazu, *in* seiner Sorge sich durchsichtig und *für* sie *frei* zu werden.«⁵³¹

Wenn nun aber sowohl die hermeneutische Struktur des Daseins, die als praktisches Selbstverhältnis interpretiert werden kann, als auch die ›*Sorge*‹, die die Weise des “Selbst-Habens”, d. h. den Grad der Autonomie eines Subjektes indiziert, im Rahmen eines Modells menschlicher Existenz neu gedeutet werden kann, das die sprachliche Intersubjektivität besonders akzentuiert, so erweist sich, daß die existenziale Analytik mit Blick auf die Frage nach der Bedeutung der Artikulation der Perspektive der ersten Person Singular in praktischen Diskursen eine überraschende Aktualität entfalten kann: (1) weil sie das vielschichtige Gewebe kognitiver, volitionaler und emotionaler Bezugnahmen, aus dem solche Prozesse bestehen, in einer Sprache thematisieren, die explizit darauf angelegt ist, jene persönliche Resonanz hervorzurufen, die Taylor als Voraussetzung dafür ansieht, daß Akteure sich an Vorstellungen vom Guten binden können und daher (2) geeignet ist, die Bedeutung der zentralen Grundprinzipien kommunikativ-rationaler Handlungskoordination im individuellen Selbstverständnis zu verankern.

⁵³¹Heidegger 1927, 122.

Literaturverzeichnis

Aler 1992

Aler, Jan: *Heidegger's conception of language in Being and Time*.
in: Macann, Christopher: *Martin Heidegger: Critical Assessments III. Language*.
New York 1992, S. 14-38.

Alexy 1987

Alexy, Robert: *Eine Theorie des praktischen Diskurses*.
In: Oelmüller, Willi (Hrsg.): *Normenbegründung, Normendurchsetzung*.
Paderborn 1987, S. 22-58.

Alston 1965

Alston, William: *Expressing*.
In: Black, Max (Hrsg.): *Philosophy in America*.
Ithaca 1965. S. 15-34.

Alston 1967

Alston, William: *Emotion and Feeling*.
In: Edwards, P. (Hrsg.): *The Encyclopedia of Philosophy. Vol. 2*.
New York und London 1967, S. 479-486.

Angehrn, Baertschi 2000

Angehrn, Emil; Baertschi, Bernard (Hrsg.): *Emotion und Vernunft – Émotion et rationalité*.
Bern, Stuttgart, Wien 2000.

Angehrn, Fink-Eitel, Iber, Lohmann 1992

Angehrn, Emil; Fink-Eitel, Hinrich; Iber, Christian; Lohmann, Georg (Hrsg.):
Dialektischer Negativismus. Michael Theunissen zum 60. Geburtstag.
Frankfurt am Main 1992.

Apel 1967

Apel, Karl Otto: *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik.*

in: Apel, Karl-Otto: *Transformation der Philosophie. Bd. 2: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft.*

Frankfurt am Main 1973, S. 358-435.

Apel 1973

Apel, Karl-Otto: *Transformation der Philosophie. Bd. 1: Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik. Bd. 2: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft.*

Frankfurt am Main 1973.

Apel 1983

Apel, Karl-Otto: *Kant, Hegel und das aktuelle Problem der normativen Grundlagen von Moral und Recht.*

In: Henrich, Dieter (Hrsg.): *Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie.*

Stuttgart 1983, S. 597-624.

Apel 1988

Apel, Karl-Otto: *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral.*

Frankfurt 1988.

Apel 1989

Apel, Karl-Otto: *Normative Ethics and Strategical Rationality: The Philosophical Problem of a Political Ethics.*

in: Reiner Schürmann: *The Public Realm. Essays on Discursive Types in Political Philosophy.*

New York 1989, S. 107-131.

Apel 1990

Apel, Karl-Otto: *Ist Intentionalität fundamentaler als sprachliche Bedeutung? Transzendentalpragmatische Argumente gegen die Rückkehr zum semantischen Intentionalismus der Bewußtseinsphilosophie.*

In: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hrsg.): *Intentionalität und Verstehen.* Frankfurt am Main 1990, S. 13-54.

Apel 1993

Apel, Karl-Otto: *Das Anliegen des anglo-amerikanischen 'Kommunitarismus' in der Sicht der Diskursethik. Worin liegen die 'kommunitären' Bedingungen der Möglichkeit einer post-konventionellen Identität der Vernunftperson?*

in: Brumlik, M.; Brunkhorst, H. (Hrsg.): *Gemeinschaft und Gerechtigkeit.*

Frankfurt am Main 1993, S. 149-172.

Apel, Kettner 1992

Apel, Karl-Otto; Kettner, Matthias (Hrsg.): *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft.*

Frankfurt 1992.

Apel, Kettner 1994

Apel, Karl-Otto; Kettner, Matthias (Hrsg.): *Mythos Wertfreiheit? Neue Beiträge zur Objektivität in den Human- und Kulturwissenschaften.*

Frankfurt am Main, New York 1994.

Austin 1962

Austin, J. L.: *How to do things with words.*

Oxford 1962.

Averill 1980

Averill, James R.: *Emotion and Anxiety: Sociocultural, Biological, and Psychological Determinants*.

in: Rorty, Amélie, O. (Hrsg.): *Explaining Emotions*.

Berkeley, Los Angeles, London 1980, S. 37-72.

Bader 1983

Bader, Veit: *Schmerzlose Entkoppelung von System und Lebenswelt?*

In: Kunneman, H.; Luijk, H. van; de Vries, G. (Hrsg.): *Systeem en leefwereld*.

Meppel 1983, S. 329-356.

Bellah et al. 1985

Bellah, Robert; Madsen, Richard; Sullivan, William; Swidler, Ann; Tipton, Steven: *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*.
Berkeley 1985.

Berger, Luckmann 1966

Berger, Peter L.; Luckmann, Thomas: *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*.

New York 1966.

Black 1965

Black, Max (Hrsg.): *Philosophy in America*.

Ithaca 1965.

Blasi 1993

Blasi, Augusto: *Die Entwicklung der Identität und ihre Folgen für moralisches Handeln*.

In: Edelstein, W.; Nunner-Winkler, G.; Noam, G. (Hrsg.): *Moral und Person*.

Frankfurt am Main 1993, S. 119-147.

Bobbio 1987

Bobbio, N.: *The Future of Democracy*.
Cambridge 1987.

Bower, Forgas 2000

Bower, G. H.; Forgas, J. P.: *Affect, Memory, and Social Cognition*.
Aus: Eich E. u. a. (Hrsg.): *Emotion and Cognition*.
Oxford, New York 2000, S. 87-168.

Brandt 2002

Brandt, Reinhard: *Habermas und Kant*.
in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. Jg. 50, H. 1/2002, S. 53-68.

Brumlik, Brunkhorst 1993

Brumlik, M.; Brunkhorst, H. (Hrsg.): *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*.
Frankfurt am Main 1993.

Bubner 1984a

Bubner, Rüdiger: *Geschichtsprozesse und Handlungsnormen. Untersuchungen zur praktischen Philosophie*.
Frankfurt am Main 1984.

Bubner 1984b

Bubner, Rüdiger: *Rationalität, Lebensform und Geschichte*.
In: Schnädelbach, Herbert (Hrsg.): *Rationalität. Philosophische Beiträge*.
Frankfurt am Main 1984, S. 198-217.

Calhoun 1992

Calhoun, Craig (Hrsg.): *Habermas and the Public Sphere*.
Cambridge (MA), London 1992.

Churchland 1983

Churchland, Paul M.; Smith Churchland, Patricia: *Stalking the Wild Epistemic Engine*.

In: *Nous*, 17. Jg. (1983), H. 1, S. 5-18.

Ciampi 1997

Ciampi, Luc: *Die emotionalen Grundlagen des Denkens. Entwurf einer fraktalen Affektlogik*.

Göttingen 1997

Cohen 1989

Cohen, Joshua: *Deliberation and Democratic Legitimacy*.

In: Hamlin, A.; Pettit, B. (Hrsg.): *The Good Polity: Normative Analysis of the State*.

Oxford 1989.

Coser 1976

Coser, Lewis: *The Functions of Social Conflict*.

New York 1976.

Dalferth, Stoellger 2004

Dalferth, Ingolf U.; Stoellger, Philipp: *Wahrheit in Perspektiven*.

Tübingen 2004.

Damasio 1994

Damasio, Antonio R.: *Descartes' Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn*.

3. Auflage.

München und Leipzig 1997.

Damasio 1999

Damasio, Antonio R.: *The feeling of what happens. Body and emotion and the making of consciousness.*

New York, San Diego, London 1999.

Davidson 1983

Davidson, Donald: *A Coherence Theory of Truth and Knowledge.*

in: Henrich, Dieter (Hrsg.): *Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie.*

Stuttgart 1983, S. 423-428.

Dempf 1954

Dempf, Alois: *Sacrum Imperium.*

Darmstadt 1954.

Dilthey GS7

Dilthey, Wilhelm: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften.*

Berlin 1927.

Dorschel 1994

Dorschel, Andreas: *Empfindung, Gefühl und Emotion. Zur Analyse von Bewertungen.*

In: Apel, Karl-Otto; Kettner, Matthias (Hrsg.): *Mythos Wertfreiheit? Neue Beiträge zur Objektivität in den Human- und Kulturwissenschaften.*

Frankfurt am Main, New York 1994, S. 157-173.

Dux 1986

Dux, Günter: *Kommunikative Vernunft und Interesse. Zur Rekonstruktion der normativen Ordnung in egalitär und herrschaftlich organisierten Gesellschaften.*

in: Honneth, Axel; Joas, Hans (Hrsg.): *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' »Theorie des kommunikativen Handelns«.*

Frankfurt am Main 1986, S. 111-143.

Ebeling 1979

Ebeling, Hans: *Selbsterhaltung und Selbstbewußtsein. Zur Analytik von Freiheit und Tod.*

Freiburg und München 1979.

Ebeling 1991

Ebeling, Hans: *Martin Heidegger. Philosophie und Ideologie.*

Reinbek 1991.

Edelstein, Habermas 1984

Edelstein, Wolfgang; Habermas, Jürgen: *Soziale Interaktion und soziales Verstehen. Beiträge zur Entwicklung der Interaktionskompetenz.*

Frankfurt am Main 1984.

Edelstein, Nunner-Winkler, Noam 1993

Edelstein, W.; Nunner-Winkler, G.; Noam, G. (Hrsg.): *Moral und Person.*

Frankfurt am Main 1993.

Edwards 1967

Edwards, P. (Hrsg.): *The Encyclopedia of Philosophy. Vol. 2.*

New York und London 1967.

Eich et al. 2000

Eich E. u. a. (Hrsg.): *Emotion and Cognition.*

Oxford, New York 2000.

Elster 1991

Elster, Jon: *The Possibilities of Rational Politics.*

In: Held, David (Hrsg.): *Political Theory Today.*

Oxford 1991, S. 115-142.

Fehige, Wessels 1998

Fehige, Christoph; Wessels, Ulla (Hrsg.): *Preferences*
Berlin und New York 1998.

Fink-Eitel 1992

Fink-Eitel, Hinrich: *Die Philosophie der Stimmungen in Heideggers »Sein und Zeit«.*
In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 1992, H. 17/3, S. 27-44.

Flavell 1968

Flavell, J. H.: *The development of role-taking and communication skills in children.*
New York 1968.

Forum f. Phil. 1990

Forum für Philosophie Bad Homburg (Hrsg.): *Intentionalität und Verstehen.*
Frankfurt am Main 1990.

Forst 1994

Forst, Rainer: *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus.*
Frankfurt am Main 1994.

Fraser, Honneth 2003

Fraser, Nancy; Honneth, Axel: *Umverteilung oder Anerkennung. Eine politisch-philosophische Kontroverse.*
Frankfurt am Main 2003.

Freud 1921

Freud, Sigmund: *Massenpsychologie und Ich-Analyse.*
Frankfurt am Main 1974. (= Studienausgabe Bd. IX, S. 61-134)

Freundlieb 1975

Freundlieb, D.: *Zur Problematik einer Diskurstheorie der Wahrheit.*

In: *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, 6. Jg. (1975), S. 82-107.

Gibbard 1990

Gibbard, Allan: *Wise Choices Apt Feelings.*

Oxford 1990.

Goffman 1956

Goffman, Erving: *Wir spielen alle Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag.*

3. Auflage.

München 1969.

Goldie 2000

Goldie, Peter: *The Emotions. A Philosophical Exploration.*

Oxford und New York 2000.

Gosepath 2004

Gosepath, Stefan: *Gleiche Gerechtigkeit. Grundlagen eines liberalen Egalitarismus.*

Frankfurt am Main 2004.

Grewendorf, Meggle 1974

Grewendorf, Günther; Meggle Georg (Hrsg.): *Seminar: Sprache und Ethik. Zur Entwicklung der Metaethik.*

Frankfurt am Main 1974.

Günther 2002

Günther, Klaus: *Zwischen Ermächtigung und Disziplinierung. Verantwortung im gegenwärtigen Kapitalismus.*

in: Honneth, Axel: *Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus.*

Frankfurt am Main 2002, S. 117-139.

Habermas 1961

Habermas, Jürgen: *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft.*

4. Auflage.

Neuwied und Berlin 1969.

Habermas 1967

Habermas, Jürgen (Hrsg.): *Zur Logik der Sozialwissenschaften.*

Fünfte, erweiterte Auflage.

Frankfurt am Main 1982.

Habermas 1968

Habermas, Jürgen: *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'.*

Frankfurt am Main 1968.

Habermas 1973

Habermas, Jürgen: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus.*

6. Auflage.

Frankfurt am Main 1983.

Habermas 1976

Habermas, Jürgen (Hrsg.): *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus.*

Frankfurt am Main 1976.

Habermas 1981

Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns.* 2 Bde.

Frankfurt am Main 1981.

Habermas 1983

Habermas, Jürgen: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln.*

6. Auflage.

Frankfurt am Main 1999.

Habermas 1983/3

Habermas, Jürgen: *Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm.*

In: Habermas, Jürgen: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln.*

6. Auflage.

Frankfurt am Main 1999, S. 53-126.

Habermas 1983/4

Habermas, Jürgen: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln.*

In: Habermas, Jürgen: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln.*

6. Auflage.

Frankfurt am Main 1999, S. 127-206.

Habermas 1984

Habermas, Jürgen: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns.*

Frankfurt am Main 1984.

Habermas 1984/02

Habermas, Jürgen: *Wahrheitstheorien.* (1972).

In: Habermas, Jürgen: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns.*

Frankfurt am Main 1984, S. 127-183.

Habermas 1991

Habermas, Jürgen: *Erläuterungen zur Diskursethik.*

Frankfurt am Main 1991.

Habermas 1991/1

Habermas, Jürgen: *Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?* (1985).

In: Habermas, Jürgen: *Erläuterungen zur Diskursethik.*

Frankfurt am Main 1991, S. 9-30.

Habermas 1991/2

Habermas, Jürgen: *Was macht eine Lebensform rational?* (1982)

In: Habermas, Jürgen: *Erläuterungen zur Diskursethik.*

Frankfurt am Main 1991, S. 31-48.

Habermas 1991/3

Habermas, Jürgen: *Gerechtigkeit und Solidarität. Zur Diskussion über »Stufe 6«.* (1984)

In: Habermas, Jürgen: *Erläuterungen zur Diskursethik.*

Frankfurt am Main 1991, S. 49-76.

Habermas 1991/4

Habermas, Jürgen: *Lawrence Kohlberg und der Neoaristotelismus.*

In: Habermas, Jürgen: *Erläuterungen zur Diskursethik.*

Frankfurt am Main 1991, S. 77-99.

Habermas 1991/5

Habermas, Jürgen: *Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft.* (1988)

In: Habermas, Jürgen: *Erläuterungen zur Diskursethik.*

Frankfurt am Main 1991, S. 100-118.

Habermas 1991/6

Habermas, Jürgen: *Erläuterungen zur Diskursethik.*

In: Habermas, Jürgen: *Erläuterungen zur Diskursethik.*

Frankfurt am Main 1991, S. 119-226.

Habermas 1992

Habermas, Jürgen: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats.*

Frankfurt am Main 1992.

Habermas 1992b/1

Habermas, Jürgen: *Further Reflections on the Public Sphere*.
In: Calhoun, Craig (Hrsg.): *Habermas and the Public Sphere*.
Cambridge (MA) und London 1992, S. 421-461.

Habermas 1999

Habermas, Jürgen: *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*.
Frankfurt am Main 1999.

Habermas 1999/1

Habermas, Jürgen: *Einleitung: Realismus nach der sprachpragmatischen Wende*.
In: Habermas, Jürgen: *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*.
Frankfurt am Main 1999, S. 7-64.

Habermas 1999/3

Habermas, Jürgen: *Rationalität und Verständigung. Sprechakttheoretische Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität*.
In: Habermas, Jürgen: *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*.
Frankfurt am Main 1999, S. 65-101.

Habermas 1999/7

Habermas, Jürgen: *Richtigkeit versus Wahrheit. Zum Sinn der Sollgeltung moralischer Urteile und Normen*.
In: Habermas, Jürgen: *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*.
Frankfurt am Main 1999, S. 271-318.

Hamlin, Pettit 1989

Hamlin, A.; Pettit, B. (Hrsg.): *The Good Polity: Normative Analysis of the State*.
Oxford 1989.

Hegel RPh4

Hegel, G. W. F.: *Vorlesungen über Rechtsphilosophie. 1824-31.*

Bd. 4.

Stuttgart-Bad Canstatt 1974.

Heidegger 1919/20

Heidegger, Martin: *Grundprobleme der Phänomenologie.*

Frühe Freiburger Vorlesung. Wintersemester 1919/20.

Frankfurt am Main 1993.

Heidegger 1919a

Heidegger, Martin: *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem.*

Frühe Freiburger Vorlesung. Kriegsnotsemester 1919.

In: Heimbüchel, Bernd (Hrsg.): *Zur Bestimmung der Philosophie. Frühe Freiburger Vorlesungen Kriegsnotsemester 1919 und Sommersemester 1919.*

Frankfurt am Main 1987, S. 1-117.

Heidegger 1920

Heidegger, Martin: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks.*

Frühe Freiburger Vorlesung. Sommersemester 1920. [GA 58]

Frankfurt am Main 1993.

Heidegger 1920/21

Heidegger, Martin: *Einleitung in die Phänomenologie der Religion.*

Frühe Freiburger Vorlesung. Wintersemester 1920/21.

In: Jung, Matthias; Regehly Thomas; Strube, Claudius (Hrsg.): *Phänomenologie des religiösen Lebens.*

Frankfurt am Main 1995, S. 1-156.

Heidegger 1921

Heidegger, Martin: *Augustinus und der Neuplatonismus*.

Frühe Freiburger Vorlesung. Sommersemester 1921.

In: Jung, Matthias; Regehly Thomas; Strube, Claudius (Hrsg.): *Phänomenologie des religiösen Lebens*.

Frankfurt am Main 1995, 157-299.

Heidegger 1921/22

Heidegger, Martin: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*.

Frühe Freiburger Vorlesung. Wintersemester 1921/22. [GA 61]

Frankfurt am Main 1985.

Heidegger 1923

Heidegger, Martin: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*.

Frühe Freiburger Vorlesung. Sommersemester 1923. [GA 63]

Frankfurt am Main 1988.

Heidegger 1923/24

Heidegger, Martin: *Einführung in die phänomenologische Forschung*.

Marburger Vorlesung. Wintersemester 1923/24. [GA 17]

Frankfurt am Main 1994.

Heidegger 1924

Heidegger, Martin: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*.

Marburger Vorlesung. Sommersemester 1924. [GA 18]

Frankfurt am Main 2002

Heidegger 1924/25

Heidegger, Martin: *Platon: Sophistes*.

Marburger Vorlesung. Wintersemester 1924/25. [GA 19]

Frankfurt am Main 1992.

Heidegger 1925

Heidegger, Martin: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*.

Marburger Vorlesung. Sommersemester 1925. [GA 20]

Frankfurt am Main 1979.

Heidegger 1925/26

Heidegger, Martin: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*.

Marburger Vorlesung. Wintersemester 1925/26. [GA 21]

Frankfurt am Main 1976.

Heidegger 1927

Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*.

15. Auflage.

Tübingen 1979.

Heidegger GA 56/57

Heimbüchel, Bernd (Hrsg.): *Zur Bestimmung der Philosophie*.

Frühe Freiburger Vorlesungen Kriegsnotsemester 1919 und Sommersemester 1919.

Frankfurt am Main 1987.

Heidegger GA 60

Jung, Matthias; Regehly Thomas; Strube, Claudius (Hrsg.): *Phänomenologie des religiösen Lebens*.

Frühe Freiburger Vorlesungen Wintersemester 1920/21 und Sommersemester 1921; Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung Wintersemester 1918/19.

Frankfurt am Main 1995.

Held 1987

Held, David: *Models of Democracy*.

Oxford 1987.

Held 1991

Held, David (Hrsg.): *Political Theory Today*.
Oxford 1991.

Helm 1994

Helm, Paul: *Belief policies*.
Cambridge 1994.

Henrich 1983

Henrich, Dieter (Hrsg.): *Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie*.
Stuttgart 1983.

Höffe 1975

Höffe, Otfried: *Strategien der Humanität. Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse*.
Freiburg und München 1975.

Höffe 1976

Höffe, Otfried: *Kritische Überlegungen zur Konsensustheorie der Wahrheit (Habermas)*.
In: *Philosophisches Jahrbuch*, 83. Jg. (1976), S. 313-332.

Höffe 1979

Höffe, Otfried: *Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie*.
Frankfurt am Main 1979.

Höffe 1999

Höffe, Otfried: *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*.
München 1999.

Honneth 1985

Honneth, Axel: *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie.*

Frankfurt am Main 1985.

Honneth 1990

Honneth, Axel: *Die Zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze.*

Frankfurt am Main 1990.

Honneth 1990/9

Honneth, Axel: *Moralbewußtsein und soziale Klassenherrschaft. Einige Schwierigkeiten in der Analyse normativer Handlungspotentiale.* (1981)

In: Honneth, Axel: *Die Zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze.*

Frankfurt am Main 1990, S. 182-201.

Honneth 1992

Honneth, Axel: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte.*

Sonderausgabe zum 30jährigen Bestehen der Reihe *suhrkamp taschenbuch wissenschaft.*

Frankfurt am Main 2003.

Honneth 1993/1

Honneth, Axel (Hrsg.): *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften.*

Frankfurt am Main und New York 1993.

Honneth 1993/2

Honneth, Axel: *Posttraditionale Gemeinschaften. Ein konzeptueller Vorschlag.*

In: Brumlik, M.; Brunkhorst, H. (Hrsg.): *Gemeinschaft und Gerechtigkeit.*

Frankfurt am Main 1993, S. 260-270.

Honneth 2000

Honneth, Axel: *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie.*

Frankfurt am Main 2000.

Honneth 2002

Honneth, Axel: *Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus.*

Frankfurt am Main 2002.

Honneth, Joas 1986

Honneth, Axel; Joas, Hans (Hrsg.): *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' »Theorie des kommunikativen Handelns«.*

Frankfurt am Main 1986.

Honneth, McCarthy, Offe, Wellmer 1989

Honneth, Axel; McCarthy, Thomas; Offe, Claus; Wellmer, Albrecht: *Zwischenbetrachtungen im Prozeß der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag.*

Frankfurt am Main 1989.

Huizinga 1939

Huizinga, Johan: *Homo Ludens. Versuch einer Bestimmung des Spielelementes der Kultur.*

3. Auflage.

Amsterdam 1940.

James 1897/8

James, William: *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy/Human Immortality. Both books bound as one.*

New York o. J. (Reprint der Ausgabe von 1956).

James 1897/8c

James, William: *The Sentiment of Rationality*.

in: James, William: *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy/Human Immortality. Both books bound as one*.

New York o. J. (Reprint der Ausgabe von 1956).

Joas 1985

Joas, Hans (Hrsg.): *Das Problem der Intersubjektivität. Neuere Beiträge zum Werk George Herbert Meads*.

Frankfurt am Main 1985.

Joas 1992

Joas, Hans: *Die Kreativität des Handelns*.

Frankfurt am Main 1992.

Joas 1997

Joas, Hans: *Die Entstehung der Werte*.

Frankfurt am Main 1997.

Joas, Knöbl 2004

Joas, Hans; Knöbl, Wolfgang: *Sozialtheorie. Zwanzig einführende Vorlesungen*.

Frankfurt am Main 2004.

Jung 1996

Jung, Matthias: *Dilthey zur Einführung*.

Hamburg 1996.

Jung 2001

Jung, Matthias: *Hermeneutik zur Einführung*.

Hamburg 2001.

Jung 2004a

Jung Matthias: *Wahrheit und Überzeugtsein aus den Perspektiven der ersten und dritten Person.*

In: Dalferth, Ingolf U.; Stoellger, Philipp: *Wahrheit in Perspektiven.*
Tübingen 2004, S. 173-193.

Jung 2004b

Jung Matthias: *Moralische Selbstbildung und normative Ethik.*

In: *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik.*
26. Jg. (2004), Heft 1, S. 67-73.

Kant 1784

Kant, Immanuel: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*

Immanuel Kants Werke Bd. IV.

Berlin 1922.

Kant 1787

Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft.*

Immanuel Kants Werke III.

Berlin 1923.

Kant 1795

Kant, Immanuel: *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf.*

Immanuel Kants Werke Bd. VI.

Berlin 1923.

Kant 1797

Kant, Immanuel: *Die Metaphysik der Sitten. In zwei Teilen.*

Immanuel Kants Werke Bd. VII.

Berlin 1922.

Kant 1798

Kant, Immanuel: *Der Streit der Fakultäten*.

Immanuel Kants Werke Bd. VII.

Berlin 1922.

Kaulbach 1990

Kaulbach, Friedrich: *Philosophie des Perspektivismus. 1. Teil, Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel und Nietzsche*.

Tübingen 1990.

Kisiel 1993

Kisiel, Theodore: *The Genesis of Heidegger's Being and Time*.

1. Paperback Edition.

Berkeley, Los Angeles, London 1995.

Kohlberg 1981

Kohlberg, Lawrence: *Essays on Moral Development Vol I: The Philosophy of Moral Development. Moral Stages and the Idea of Justice*.

San Francisco 1981.

Kohlberg 1984

Kohlberg, Lawrence: *Essays on Moral Development Vol. II: The Psychology of Moral Development. The Nature and Validity of Moral Stages*.

San Francisco 1984.

Körber 1998

Körber, Esther-Beate: *Öffentlichkeiten der frühen Neuzeit. Teilnehmer, Formen, Institutionen und Entscheidungen öffentlicher Kommunikation im Herzogtum Preußen von 1525 bis 1618*.

Berlin und New York 1998.

Krüger 1990

Krüger, Hans-Peter: *Kritik der kommunikativen Vernunft. Kommunikationsorientierte Wissenschaftsforschung im Streit mit Sohn-Rethel, Toulmin und Habermas.*
Berlin 1990.

Kunneman 1991

Kunneman, Harry: *Der Wahrheitstrichter. Habermas und die Postmoderne.*
Frankfurt und New York 1991.

Kunneman, Luijk, de Vries 1983

Kunneman, H.; Luijk, H. van; de Vries, G. (Hrsg.): *Systeem en leefwereld.*
Meppel 1983.

Lafont 1994

Lafont, Cristina: *Sprache und Welterschließung. Zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers.*
Frankfurt am Main 1994.

Larmore 2001

Larmore, Charles: *Der Zwang des besseren Arguments.*
In: Wingert, Lutz; Günther, Klaus (Hrsg.): *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit. Festschrift für Jürgen Habermas.*
Frankfurt am Main 2001, S. 106-125.

Lasch 1979

Lasch, Christopher: *The Culture of Narcissism.*
New York 1979.

Loevinger 1976

Loevinger, J.: *Ego development: Conceptions and theories.*
San Francisco 1976.

Lyons 1980

Lyons, William: *Emotion*.

Reprint 1993.

Aldershot 1993.

Macann 1992

Macann, Christopher: *Martin Heidegger: Critical Assessments III. Language*.

New York 1992.

Malcolm 1942

Malcolm, Norman: *Moore and Ordinary Language*.

In: Rorty, Richard (Hrsg.): *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*.

Chicago und London 1967, S. 111-124.

Malcolm 1981

Malcolm, Janet: *Psycho-analysis: The Impossible Profession*.

New York 1981.

Marx 1843

Marx, Karl: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. I. Innere Verfassung für sich. c) Die gesetzgebende Gewalt*.

In: Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der KPdSU; Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (Hrsg.): *Karl Marx, Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA) Bd. I/2. Karl Marx Werke, Artikel, Entwürfe, März 1843 bis August 1844, Text*.

Berlin 1982, S. 5-137.

Marx 1844

Marx, Karl: *Zur Judenfrage*.

In: Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der KPdSU; Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (Hrsg.): *Karl Marx, Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA) Bd. I/2. Karl Marx Werke, Artikel, Entwürfe, März 1843 bis August 1844, Text*.

Berlin 1982, S. 141-169.

Marx 1847

Marx, Karl: *Das Elend der Philosophie*.

In: Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (Hrsg.): *Karl Marx, Friedrich Engels Werke*.

4. Band.

Berlin 1969, S. 62-182.

Marx Engels Werke Bd. 4

Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (Hrsg.): *Karl Marx, Friedrich Engels Werke*.

Berlin 1969.

Mead 1903

Mead, George Herbert: *Die Definition des Psychischen*.

In: Mead, George Herbert: *Gesammelte Aufsätze I*.

Frankfurt am Main 1980, S. 83-148.

Mead 1934

Mead, George H.: *Mind, Self, and Society. from the Standpoint of a Social Behaviourist*.

28. Auflage.

Chicago und London 1997.

Mead 1980

Mead, George Herbert: *Gesammelte Aufsätze I*.
Frankfurt am Main 1980.

MEGA I/2

Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der KPdSU; Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (Hrsg.): *Karl Marx, Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA) Bd. I/2. Karl Marx Werke, Artikel, Entwürfe, März 1843 bis August 1844, Text*.
Berlin 1982.

Mill 1835

Mill, John Stuart: *Anhang aus: London Review, July and October 1835*.
In: Gomperz, Theodor (Hrsg.): *John Stuart Mill Gesammelte Werke Bd. 10. Vermischte Schriften. Politischen, philosophischen und historischen Inhalts*.
Bd. 1. Neudruck der Ausgabe Leipzig 1874.
Aalen 1968. S. 246-252.

Mill GW 10

Gomperz, Theodor (Hrsg.): *John Stuart Mill Gesammelte Werke Bd. 10. Vermischte Schriften. Politischen, philosophischen und historischen Inhalts*.
Bd. 1. Neudruck der Ausgabe Leipzig 1874.
Aalen 1968.

Montada 1993

Montada, Leo: *Moralische Gefühle*.
In: Edelstein, W.; Nunner-Winkler, G.; Noam, G. (Hrsg.): *Moral und Person*.
Frankfurt am Main 1993, S. 259-277.

Nida-Rümelin 1994

Nida-Rümelin, Julian (Hrsg.): *Prakrische Rationalität. Grundlagenprobleme und ethische Anwendungen des rational choice Paradigmas.*

Berlin und New York 1994.

Nussbaum 2001

Nussbaum, Martha C.: *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions.*

Cambridge 2001.

Oelmüller 1987

Oelmüller, Willi (Hrsg.): *Normenbegründung, Normendurchsetzung.*

Paderborn 1987.

Pöggeler 1969

Pöggeler, Otto (Hrsg.): *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks.*

Köln und Berlin 1969.

Pojana 1985

Pojana, Manfred: *Zum Konzept der Kommunikativen Rationalität bei Jürgen Habermas.*

Essen 1985.

Preuß 1990

Preuß, Ulrich K.: *Verfassungstheoretische Überlegungen zur normativen Begründung des Wohlfahrtsstaates.*

In: Sachße, Christoph; Engelhardt, H. Tristram (Hrsg.): *Sicherheit und Freiheit. Zur Ethik des Wohlfahrtsstaates.*

Frankfurt am Main 1990, S. 106-132.

Putnam 2001

Putnam, Hillary: *Werte oder Normen?*

In: Wingert, Lutz; Günther, Klaus (Hrsg.): *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit. Festschrift für Jürgen Habermas.*

Frankfurt am Main 2001, S. 280-313.

Rawls 1971

Rawls, John: *A theory of justice.*

Revised edition.

Cambridge (MA) 1999.

Rehberg 1993

Rehberg, Karl-Siegbert: *Gemeinschaft oder Gesellschaft – Tönnies und Wir.*

In: Brumlik, M.; Brunkhorst, H. (Hrsg.): *Gemeinschaft und Gerechtigkeit.*

Frankfurt am Main 1993, S. 19-48.

Rorty 1967

Rorty, Richard (Hrsg.): *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method.*

Chicago und London 1967.

Rorty, A. 1980

Rorty, Amélie, O. (Hrsg.): *Explaining Emotions.*

Berkeley, Los Angeles, London 1980.

Ryle 1949

Ryle, Gilbert: *The Concept of Mind.*

London 1949.

Ryle 1971/2

Ryle, Gilbert: *Collected Papers. Vol. 2: Collected Essays.*

London 1971.

Ryle 1971/2/15

Ryle, Gilbert: *Knowing How and Knowing That*. (1946)

In: Ryle, Gilbert (Hrsg.): *Collected Papers. Vol. 2: Collected Essays*.

London 1971, S. 212-225.

Sachße, Engelhardt 1990

Sachße, Christoph; Engelhardt, H. Tristram (Hrsg.): *Sicherheit und Freiheit. Zur Ethik des Wohlfahrtsstaates*.

Frankfurt am Main 1990.

Scheit 1987

Scheit, Herbert: *Wahrheit, Diskurs, Demokratie. Studien zur 'Konsensustheorie der Wahrheit'*.

Freiburg und München 1987.

Schmitt 1928

Schmitt, Carl: *Verfassungslehre*.

6. Auflage.

Berlin 1983.

Schnädelbach 1984

Schnädelbach, Herbert (Hrsg.): *Rationalität. Philosophische Beiträge*.

Frankfurt am Main 1984.

Schürmann 1989

Reiner Schürmann: *The Public Realm. Essays on Discursive Types in Political Philosophy*.

New York 1989.

Selman 1981

Selman, R. L.: *The Growth of Interpersonal Understanding*.

New York 1981.

Sennett 1977

Sennett, Richard: *The fall of public man.*

1st paperback edition.

New York und London 1992.

Sennett 1998

Sennett, Richard: *The corrosion of character. The personal consequences of work in the new capitalism.*

1st paperback edition.

New York und London 1999

Sousa 1980

Sousa, Ronald de: *The Rationality of Emotions.*

In: Rorty, Amélie, O. (Hrsg.): *Explaining Emotions.*

Berkeley, Los Angeles, London 1980, S. 125-151.

Sousa 1987

Sousa, Ronald de: *The Rationality of Emotion.*

Cambridge (MA), London 1987.

Sousa 2000

Sousa, Ronald de: *Deux maximes de rationalité émotive.*

In: Angehrn, Emil; Baertschi, Bernard (Hrsg.): *Emotion und Vernunft – Émotion et rationalité.*

Bern, Stuttgart, Wien 2000, S. 15-32.

Staub 1993

Staub, Ervin: *Individuelles Selbst und Gruppenselbst, Motivation und Moral.*

In: Edelstein, W.; Nunner-Winkler, G.; Noam, G. (Hrsg.): *Moral und Person.*

Frankfurt am Main 1993, S. 363-384.

Stevenson 1937

Stevenson, C. L.: *The Emotive Meaning of Ethical Terms*.

In: *Mind*, 46. Jg. (1937), S. 14-31.

Taylor 1988

Taylor, Charles: *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*.

Frankfurt am Main 1988.

Taylor 1988/3

Taylor, Charles: *Der Irrtum der negativen Freiheit*.

in: Taylor, Charles: *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*.

Frankfurt am Main 1988, S. 118-144.

Taylor 1989

Taylor, Charles: *Sources of the Self: the Making of the Modern Identity*.

Cambridge 1989.

Taylor 1989/1

Taylor, Charles: *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*.

2. dt. Auflage.

Frankfurt am Main 1996.

Taylor 1989/2

Taylor, Charles: *Inwardness and the culture of modernity*.

in: Honneth, Axel; McCarthy, Thomas; Offe, Claus; Wellmer, Albrecht:
Zwischenbetrachtungen im Prozeß der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag.

Frankfurt am Main 1989.

Tomasello 1999

Tomasello, Michael: *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens. Zur Evolution der Kognition.*

Frankfurt am Main 2002.

Tönnies 1912

Tönnies, Ferdinand: *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie.*

2. Auflage.

Berlin 1912.

Tugendhat 1964

Tugendhat, Ernst: *Heideggers Idee von Wahrheit.*

In: Pöggeler, Otto (Hrsg.): *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks.*

Köln und Berlin 1969, S. 286-297.

Tugendhat 1970

Tugendhat, Ernst: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger.*

2. Auflage.

Berlin 1970.

Tugendhat 1979

Tugendhat, Ernst: *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen.*

6. Auflage.

Frankfurt am Main 1997.

Vogel 1994

Vogel, Lawrence: *The Fragile "We". Ethical Implications of Heidegger's "Being and Time".*

Evanston 1994.

Wellmer 1986

Wellmer, Albrecht: *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik.*

Frankfurt am Main 1986.

Wenzel 1985

Wenzel, Harald: *Mead und Parsons. Die emergente Ordnung des sozialen Handelns.*

In: Joas, Hans (Hrsg.): *Das Problem der Intersubjektivität. Neuere Beiträge zum Werk George Herbert Meads.*

Frankfurt am Main 1985, S. 26-59.

White 1969

White, Alan R.: *G. E. Moore. A Critical Exposition.*

Oxford 1969.

Wildt 1992

Wildt, Andreas: *Moralisches Sollen und seelisches Sein. Ein Programm zur empirisch-psychologischen Moralbegründung.*

In: Angehrn, Emil; Fink-Eitel, Hinrich; Iber, Christian; Lohmann, Georg (Hrsg.): *Dialektischer Negativismus. Michael Theunissen zum 60. Geburtstag.*

Frankfurt am Main 1992, S. 57-81.

Wingert, Günther 2001

Wingert, Lutz; Günther, Klaus (Hrsg.): *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit. Festschrift für Jürgen Habermas.*

Frankfurt am Main 2001.

Erklärung

Ich habe die Dissertation selbständig verfaßt und nur die in der Dissertation angegebenen Hilfsmittel in Anspruch genommen.

Lebenslauf

25.06.1967	Geburt in Frankfurt/Main
1973 - 1977	Besuch der Grundschule Süd in Oberursel/Taunus
1977 - 1986	Besuch der Gesamtschule Oberursel/Ts (GSO).
Juni 1986	Abitur
Dez. '86 - Juli '88	Zivildienst in der Klinik Hohe Mark (Psychiatrie) in Oberursel/Taunus und »Wohnanlage am Wendelsgarten« (Wohnheim für geistig Behinderte) der Praunheimer Werkstätten in Frankfurt/Bonames
ab WS 1988	Studium der Philosophie und Kunstgeschichte an der J.W.-Goethe-Universität in Frankfurt/Main
Juni 1999	Abschluß des Studiums mit dem Magister Artium