

Ideologiekritik als Kritik systematisch verzerrter Kommunikationsbedingungen. Zum ideologiekritischen Potenzial der Habermas'schen Theorie

Floris Biskamp

Keywords: Ideologie, kritische Theorie, Jürgen Habermas, systematisch verzerrte Kommunikation

Abstract

Der Begriff der Ideologie, traditionell verstanden als falsches Bewusstsein, hat für die kritische Theorie zentralen Stellenwert. Nur unter Rückgriff auf diese Kategorie kann sie erklären, warum Herrschaft nicht nur fortbesteht, sondern oft sogar die Zustimmung der Beherrschten findet. Jedoch wird Ideologiekritik immer wieder vorgehalten, die Kriterien, nach denen sie bestimmte Bewusstseinsformen als falsch ausweist, nicht benennen zu können. Jürgen Habermas' kommunikationstheoretisch reformulierte kritische Theorie bietet eine Möglichkeit, dieses Problem zu bearbeiten. Ideologiekritik wird dann als Kritik systematisch verzerrter Kommunikationsbedingungen interpretiert. Der vorliegende Beitrag erläutert das Potenzial dieser kommunikationstheoretischen Ideologiekritik und illustriert es am Beispiel gegenwärtiger Islamdebatten.

Biskamp, Floris. 2019. „Ideologiekritik als Kritik systematisch verzerrter Kommunikationsbedingungen. Zum ideologiekritischen Potenzial der Habermas'schen Theorie“. In *Ideologie, Kritik, Öffentlichkeit. Verhandlungen des Netzwerks Kritische Kommunikationswissenschaft*, herausgegeben von Uwe Krüger und Sebastian Sevignani, 66–84. Universität Leipzig. DOI: 10.36730/ideologiekritik.2019.4

1 Einführung

Gesellschaftskritik ist ein riskantes Unterfangen, denn sie beinhaltet ein wertendes Urteil über bestehende Verhältnisse, das schlicht falsch oder partikular mit allzu allgemeinen Anmaßungen sein könnte. Weitaus riskanter ist es jedoch, auf Gesellschaftskritik zu verzichten. Schließlich könnte es sein, dass Gesellschaft kritikwürdig ist, weshalb die Frage der Gesellschaftskritik systematisch, das heißt auch wissenschaftlich, bearbeitet werden sollte. Ideologiekritik ist ein besonders riskantes Unterfangen, denn sie beinhaltet ein wertendes Urteil über bestimmte Positionen und Weltbilder, die damit delegitimiert werden – wiederum ein Urteil, das schlicht falsch oder partikular mit allzu allgemeinen Anmaßungen sein könnte, sodass man die entsprechenden Positionen und Weltbilder zu Unrecht delegitimiert hätte. Weitaus riskanter wäre es jedoch, auf Ideologiekritik zu verzichten. Schließlich könnte es sein, dass es kritikwürdige Ideologien wirklich gibt und diese zur Stützung kritikwürdiger Verhältnisse beitragen. Deshalb sollte die Frage der Ideologiekritik ebenfalls systematisch, das heißt auch wissenschaftlich, bearbeitet werden und erweist sich als zentrales Element der Gesellschaftskritik.

Weil Ideologiekritik einerseits ein besonders wichtiges, andererseits aber auch ein besonders riskantes Unterfangen ist, hat die methodologische und theoretische Reflexion darüber, was Ideologie ist und nach welchen Kriterien sie als solche ausgewiesen werden kann, besondere Relevanz. Zu dieser Reflexion trage ich im Folgenden bei, indem ich zuerst darlege, welche Bedeutung dem Ideologiebegriff innerhalb der kritischen Theorie zukommt (Abschnitt 2) und dann zwei verschiedene Ideologiekonzepte innerhalb dieser Tradition skizziere – einerseits das klassische Konzept von Ideologie als falschem Bewusstsein (Abschnitt 3), andererseits das Konzept systematisch verzerrter Kommunikation aus der Habermas'schen Gesellschaftstheorie (Abschnitt 4). Dabei zeigt sich, dass letzteres aufgrund der intersubjektiven Anlage und der klaren Explizierung seiner Rationalitätskriterien deutliche Vorzüge hat. Abschließend skizziere ich seine Anwendung anhand der gegenwärtigen Islamdebatten (Abschnitt 5) und ziehe ein kurzes Fazit (Abschnitt 6).

2 Der Ideologiebegriff in der kritischen Theorie

Seit seiner ersten systematischen Verwendung im Frankreich des frühen 19. Jahrhunderts wurde der Ideologiebegriff auf höchst unterschiedliche Weise interpretiert (Adorno 1997, 457-477; Eagleton 1991). Gemeinsam ist den verschiedenen Verwendungsweisen allenfalls, dass sie auf die eine oder andere Weise auf Phänomene im Reich der Ideen zielen, auf Geisteswelt, auf Kultur. Im vorliegenden Beitrag beschränke ich mich auf die Verwendung des Ideologiebegriffs innerhalb einer spezifischen theoretischen Tradition, nämlich der kritischen Theorie der Gesellschaft. Diese verstehe ich genealogisch als eine Denktradition, die im Anschluss an Kant und Hegel von Marx über die „Frankfurter Schule“ bis hin zu verschiedenen neo-, post-, oder einfach nur marxistischen Autor*innen reicht, zu Habermas und darüber hinaus; im Folgenden orientiere ich mich jedoch zunächst schwerpunktmäßig an der kritischen Theorie in der Formulierung von Horkheimer und Adorno, dann an der von Habermas.

2.1 *Herrschaft, Vernunft und Autonomie*

Das Attribut „kritisch“ ist innerhalb dieser Tradition einerseits mit dem Begriff der Vernunft, andererseits mit dem Begriff der Herrschaft verknüpft. Im Anschluss an die Aufklärungsphilosophie wird Vernunft als kritisch prüfende Instanz verstanden, vor deren Urteil sich sowohl Theorien als auch gesellschaftliche Verhältnisse bewähren müssen. Entsprechend zielt die von der kritischen Theorie geübte Kritik nicht einfach darauf, Beschreibungen der Welt kritisch zu prüfen und dann ggf. durch bessere Beschreibungen zu ersetzen. Sie zielt auch darauf, die Einrichtung der Gesellschaft kritisch zu prüfen und ggf. in der kritischen Praxis durch eine bessere oder weniger schlechte zu ersetzen. Ebenfalls im Anschluss an die Tradition der Aufklärung ist die normative Richtschnur dabei die Selbstbestimmung mündiger Subjekte. Vernunft ist weder ein Privileg von Theoretiker*innen noch eine außerhalb der sozialen Welt stehende Instanz; sie ist in den Subjekten selbst verortet, und zwar in allen Subjekten. Entsprechend ist diesen vernunftbegabten Wesen nicht nur zuzutrauen, dass sie ihr Leben selbstbestimmt gestalten, eine entsprechende Einrichtung der Welt ist auch zu fordern. Herrschaft soll – je nach nach Begriffsverständnis und je Theoretiker*in – entweder abgeschafft oder auf

die für demokratische Selbstregierung unabdingbaren Formen reduziert werden.

2.2 *Die Funktion des Ideologiebegriffs in der kritischen Theorie*

Wenn den Subjekten Vernunft und Autonomie zugesprochen und diese in einen Gegensatz zur Herrschaft von Menschen über Menschen und zur Ausbeutung von Menschen durch Menschen gesetzt werden, wäre zu erwarten, dass Herrschaft und Ausbeutung nach und nach aus der Welt verschwinden oder auf ihre minimalen oder rechtfertigbaren Formen reduziert werden – gegebenenfalls in Abhängigkeit vom Stand der Produktivkräfte. Zumindest wäre zu erwarten, dass die Beherrschten oder Unterdrückten gegen Verhältnisse protestieren, in denen sie Herrschaft und Ausbeutung unterworfen sind. Die darüber hinausgehende Persistenz von Herrschaft und Ausbeutung ist entsprechend erklärungsbedürftig – das gilt umso mehr, wenn sie nicht auf offenem Zwang und Gewalt beruht, sondern von den beherrschten und ausgebeuteten Subjekten emphatisch bejaht wird.

Das Konzept der Ideologie liefert eine Erklärung: Ideologie führt zu einer teilweisen Aussetzung oder systematischen Verzerrung der Vernunftprüfung. Dadurch werden Herrschaft und Ausbeutung nicht als solche erkannt, sie vollziehen sich hinter dem Rücken der Subjekte und sind der Kritik entzogen. Sie werden mithin als Naturgegebenheiten verdinglicht oder explizit gutgeheißen. Damit reduziert sich auch das zu ihrer Aufrechterhaltung notwendige Ausmaß an Zwang und Gewalt. In dieser abstrakten Bestimmung wird zweierlei deutlich: Erstens muss Gesellschaftskritik immer auch Ideologiekritik sein: Wenn Ideologie Herrschaft und Ausbeutung gegen effektive Kritik abschirmt, muss sie selbst zum Gegenstand von Kritik gemacht werden, damit Gesellschaftskritik effektiv sein kann. Dabei muss Ideologiekritik auch reflexiv sein, das heißt, sie muss die Gefahr ernstnehmen, dass sie selbst ideologisch sein könnte. Damit wird auch deutlich, dass Ideologiekritik ein höchst anspruchsvolles Unterfangen ist, schließlich ist ihr Gegenstand nicht einfach nur eine Reihe von sachlich falschen Behauptungen über die Welt, die zu korrigieren wären, sondern eine Form der Suspendierung von Vernunft, die zur Aufrechterhaltung von Herrschaft beiträgt – den Nachweis zu führen, dass Ideologie in diesem Sinne vorliegt, ist keine triviale Aufgabe (Streckler 2012, 107-148; Iser 2011, 74-83; Jaeggi 2009, 64-65).

3 Ideologie als falsches Bewusstsein

Die oben formulierte abstrakte Bestimmung des Ideologieproblems lässt verschiedene Ausgestaltungen zu. In den klassischen kritisch-theoretischen Formulierungen wird Ideologie als eine bestimmte Form von Bewusstsein verstanden. Dieses Bewusstsein wird dabei genauer als „falsches Bewußtsein“ (Adorno 1997, 460) bzw. als „gesellschaftlich notwendiger Schein“ (Adorno 1997, 558) bzw. als „objektiv notwendiges und zugleich falsches Bewußtsein“ (Adorno 1997, 465) bestimmt.

3.1 Was ist gesellschaftlich notwendiges, falsches Bewusstsein?

Dabei ist es hilfreich, alle drei Komponenten genauer zu bestimmen: erstens Bewusstsein, zweitens Falschheit, drittens Notwendigkeit.

Der Bewusstseinsbegriff sollte nicht bloß psychologisch verstanden und mit dem Bewusstseinsinhalt in individuellen Gehirnen identifiziert werden. Für die Ideologiekritik relevanter sind kollektiv geteilte Formen von Bewusstsein im Sinne gesellschaftlich etablierter Vorstellungen – als Annäherung könnte man von „Geist“, „Kultur“, „Diskursinhalten“ oder „akzeptiertem Wissen“ sprechen. Diese sind von den Bewusstseinsinhalten der Individuen nicht zu trennen, aber doch mehr als deren bloße Summe.

Das Attribut „falsch“ wiederum meint nicht bloß, dass dieses Bewusstsein sachlich nicht haltbare Darstellungen der beobachtbaren Realität enthält. Dies kann eine Rolle spielen, aber „falsch“ muss zugleich weiter und enger gefasst werden. Enger ist es zu fassen, weil sachlich nicht haltbare Darstellungen der empirischen Realität nicht immer ideologisch sind. Sie sind es nur dann, wenn sie systematisch vorkommen und in einem Zusammenhang mit gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnissen sowie ihrer Abschirmung gegen Kritik stehen. Solange sich ein solcher Zusammenhang nicht plausibel aufzeigen lässt, qualifizieren sich diese Fehldarstellungen nicht als Ideologie, sondern nur als Irrtümer oder Missverständnisse (vgl. Scholl in diesem Band) – auch dann, wenn sie kollektiv geteilt werden. Weiter ist der Begriff „falsch“ zu fassen, weil es nicht ausschließlich um Bewusstsein im Sinne von Wahrheitsansprüchen über die Beschaffenheit der empirischen Welt geht, sondern auch um Bewusstsein

im Sinne von Richtigkeitsansprüchen darüber, wie Gesellschaft eingerichtet sein sollte. Gesellschaftliche Normen, denen zufolge beispielsweise „Schulden nun einmal bezahlt werden müssen“ oder eine bestimmte Gruppe von Menschen von einer anderen Gruppe beherrscht wird und „niedere Arbeiten“ verrichten soll, sind keine Aussagen über die äußere Welt, die sich empirisch widerlegen ließen. Nichtsdestoweniger können auch diese Bewusstseinsformen im ideologiekritischen Sinne „falsch“ sein – dies gilt zumindest, wenn man davon ausgeht, dass auch normative Aussagen rationaler Kritik zugänglich sind und die Entscheidung für oder gegen Unterdrückung keine bloß idiosynkratische Geschmackssache ist. Darüber hinaus kann auch ein Bewusstsein, das ausnahmslos aus sachlich wahren Aussagen über die Welt besteht, ideologisch bzw. falsch sein. Dies gilt zum Beispiel dann, wenn es ohne hinreichende Gründe auf einige Aspekte der Realität fokussiert ist, aber zentrale Aspekte von Herrschaft und Ausbeutung systematisch ausblendet und damit der Kritik entzieht – die Nichtthematisierung bestimmter Sachverhalte kann ein Anzeichen von Ideologie sein. Schließlich kann die Falschheit des Bewusstseins auch darin liegen, dass bestimmte empirisch beobachtbare Zusammenhänge in einer falschen, verdinglichenden Form gefasst werden. Dies gilt beispielsweise, wenn Eigenschaften, die zu einem bestimmten Zeitpunkt empirisch in einer sozialen Gruppe stärker verbreitet sind als in anderen, stereotyp als unabänderliche Wesenseigenschaften dargestellt werden.

Das Attribut „gesellschaftlich notwendig“ schließlich ist nicht so zu verstehen, dass das entsprechende Bewusstsein eine zwangsläufige Konsequenz der bestehenden Verhältnisse wäre, sodass die in dieser Gesellschaft sozialisierten Subjekte der Ideologie gar nicht entrinnen könnten. Zwar ist in der Tat davon auszugehen, dass sich ideologische Bewusstseinsformen aus den realen Erfahrungen ergeben, die Menschen in einer bestimmten Gesellschaft machen – sie deren „objektive[r] Schein“ (Streckler 2012, 118) sind. Wäre die ideologische Verarbeitung dieser Erfahrungen aber unentrinnbar, würde Ideologiekritik zu einem ganz unmöglichen Unterfangen. Wäre der „Verblendungszusammenhang“ (Adorno 1997, 582) völlig undurchschaubar, könnte es gar keine kritische Theorie oder Ideologiekritik geben, die ihn kritisiert. Andersherum besteht eine Notwendigkeit im strikten Sinne aber sehr wohl: Ohne das falsche Bewusstsein könnten die entsprechenden Verhältnisse nicht bestehen, es ist für deren Fortbestehen notwendig. Ohne Ideologie lägen Herrschaft und

Ausbeutung offen zutage und könnten nur durch Zwang und Gewalt aufrechterhalten werden – und damit wohl langfristig gar nicht. Weil soziale Verhältnisse und falsches Bewusstsein somit notwendig aufeinander bezogen sind, sind sie letztlich nicht voneinander zu trennen – wohl aber analytisch zu unterscheiden.

Das so verstandene falsche Bewusstsein ließe sich durch verschiedene Differenzierungen weiter bestimmen. Zu differenzieren wäre etwa zwischen Ideologien, die einen wahren Kern haben und immanent zu kritisieren sind (Adorno will nur in solchen Fällen von Ideologie im strengen Sinne sprechen), und Ideologien, die in Gänze falsch sind; zwischen dem relativ inkonsistenten Alltagsbewusstsein und intellektuell durchgearbeiteten ideologischen Systemen; zwischen Ideologien, die sich eher an die Herrschenden richten, um den nach unten ausgeübten Zwang als legitim erscheinen zu lassen, und Ideologien, die auch die Beherrschten ansprechen und so eine Herrschaft durch Konsens ermöglichen; zwischen Ideologien, die bestehende Herrschaftsverhältnisse explizit legitimieren und Ideologien, die auf eine andere Gesellschaft zielen, dabei aber dennoch einen verzerrten Widerschein des Bestehenden reproduzieren; usw.

3.2 Bedarf Ideologiekritik eines richtigen Bewusstseins?

Die als Kritik des falschen Bewusstseins verstandene Ideologiekritik ist selbst regelmäßig scharfer Kritik ausgesetzt. Wiederholt wurde gegen sie eingewandt, sie müsse immer schon vorab wissen, was das richtige Bewusstsein ist, um andere Bewusstseinsformen als falsch kritisieren zu können. Damit täte Ideologiekritik genau das, was in Alltagsdiskursen gang und gäbe ist: Ideologie ist immer das, was die anderen sagen und man selbst nicht mag; was man selbst äußert, ist dagegen Kritik oder gar richtiges Bewusstsein. Es steht außer Frage, dass Ideologiekritik tatsächlich immer wieder in dieser Kümmerform auftrat und auftritt – dies gilt insbesondere, aber nicht nur für orthodox-marxistische Schematismen. Jedoch ist diese Polemik gegen die Ideologiekritik weniger zwingend, als es auf den ersten Blick scheinen mag. Denn man muss nicht notwendigerweise ein „richtiges“ Bewusstsein kennen, um falsches Bewusstsein erkennen und als solches ausweisen zu können. Es reicht aus, gewisse Rationalitätskriterien zu formulieren und aufzuzeigen, dass diese bei bestimmten Bewusstseinsinformationen systematisch außer Kraft gesetzt oder

verzerrt sind. Weil weiterhin argumentiert werden muss, dass diese Außerkraftsetzung damit einhergeht, dass bestimmte Herrschaftsformationen gegen Kritik isoliert werden, setzt Ideologiekritik auch Wissen über die Beschaffenheit der Gesellschaft voraus. Eine solche Argumentation ist zweifelsohne anspruchsvoll, aber sie setzt weder willkürliche Setzungen voraus, noch bewegt sie sich jenseits von Wissenschaft – denn anspruchsvolle Argumentationen, die die Einhaltung von Rationalitätskriterien prüfen und Wissen über die Beschaffenheit der Gesellschaft voraussetzen, zählen zum sozialwissenschaftlichen Kerngeschäft.

Jedoch ist es dann eben auch nötig, die Rationalitätskriterien explizit zu formulieren und ihre systematische Verzerrung oder Suspendierung im Konkreten nachzuweisen. Dies bleibt in schematischer Ideologiekritik oft aus. In solchen Fällen besteht Ideologiekritik tatsächlich vor allem darin nachzuweisen, dass die kritisierte Darstellung nicht mit derjenigen übereinstimmt, die die Ideologiekritiker*in selbst für die wahre hält.

4 Ideologie als systematische Verzerrung von Kommunikationsbedingungen

Die von Jürgen Habermas vorgelegte kommunikationstheoretische Reformulierung kritischer Theorie bietet einen vielversprechenden Ansatz, um dieses Problem zu bearbeiten.

4.1 *Kommunikative Rationalität und legitime Herrschaft*

Im Zentrum der Habermas'schen Gesellschaftstheorie steht seit der *Theorie des kommunikativen Handelns* der Begriff der kommunikativen Rationalität. Dabei wird Vernunft nicht in einem Bewusstsein oder in den Subjekten, sondern in der Interaktion zwischen Subjekten verortet. Ausgangspunkt dieser intersubjektiven Rationalität sind *Geltungsansprüche*, die mit sprachlichen Äußerungen erhoben werden: erstens propositionale Wahrheitsansprüche, mit denen Behauptungen über den Zustand der äußeren Welt geäußert werden; zweitens normative Richtigkeitsansprüche, mit denen Behauptungen darüber geäußert werden, wie die soziale Welt legitimerweise eingerichtet sein sollte; drittens Wahrhaftigkeitsansprüche, mit denen ein Subjekt Behauptungen über das eigene Innere, das Fühlen

oder Wollen äußert. Insbesondere Wahrheits- und Richtigkeitsansprüche seien intersubjektiv kritisierbar, das heißt, ihre Geltung kann von anderen mit Gründen in Zweifel gezogen werden. Dadurch entstehe die Möglichkeit zu einer diskursiven Klärung von Wahrheits- und Richtigkeitsfragen, in der sich – wenn sich die Beteiligten auf die Kommunikation einlassen und verständigungsorientiert agieren – der „eigentümlich zwanglose [...] Zwang des besseren Arguments“ (Habermas 1995a, 47) durchsetzen könne. Kommunikative Rationalität hat dabei auch das Potenzial, überkommene Weltbilder auf ihre Wahrheit und soziale Institutionen auf ihre Legitimität hin zu befragen. So könnten überkommene Herrschaftsverhältnisse aufgelöst und eine „Rationalisierung der Lebenswelt“ (Habermas 1995b, 221) vollzogen werden (Habermas 1995a, 25-45, 115-151, 369-452, 1995b, 217-228).

4.2 *Die kommunikationstheoretische Formulierung des Ideologieproblems*

Endete die Entwicklung der Gesellschaftstheorie hier, müsste man davon ausgehen, dass gesellschaftliche Entwicklung selbstläufig auf den Fluchtpunkt eines herrschaftsfreien, ganz und gar zwanglos allein durch Kommunikation integrierten Zustandes hinausliefe (Habermas 1995b, 218-219). Anders als es in gängigen Polemiken heißt, argumentiert Habermas jedoch nicht in diesem Sinne idealistisch. Vielmehr haben Mechanismen, die zu einer partiellen Aussetzung kommunikativer Rationalität führen, in seiner Gesellschaftstheorie zentralen Stellenwert. In der Tradition materialistischer Kritik stellt Habermas die partielle Suspendierung kommunikativer Rationalität in Zusammenhang mit den Anforderungen der materiellen Reproduktion und der Aufrechterhaltung von Herrschaftsverhältnissen. Diese würden durch gesellschaftlich spezifische „Verständigungsformen“ gegen effektive Infragestellung abgeschirmt. Das ist das kommunikationstheoretische Analogon zum klassischen Ideologieproblem (Habermas 1995b, 168-181, 217-233, 278-279).

Die Abschirmung der Verhältnisse gegen ihre effektive Infragestellung kann zwei Formen annehmen: Erstens ist es denkbar, dass kommunikatives Handeln in bestimmten gesellschaftlichen Sphären schlichtweg nicht mehr stattfindet, sodass Herrschaft dort nicht kritisiert werden kann (Kommunikationsverdrängung). Zweitens ist es möglich, dass zwar noch kommuniziert wird, die Kommunikation aber in einer Weise beschädigt

ist, die ihr rationalisierendes Potenzial blockiert (Kommunikationsverzerrung) (Iser/Strecker 2016, 108-119; Iser 2011, 129-151).

Die These der Kommunikationsverdrängung nimmt in der *Theorie des kommunikativen Handelns* weitaus mehr Raum ein, denn sie steht im Fokus der Zeitdiagnose von der „Kolonialisierung der Lebenswelt“: Die Logiken der selbstgesteuerten Subsysteme von staatlicher Verwaltung und kapitalistischer Ökonomie griffen auf andere, bis dato kommunikativ integrierte Lebensbereiche über und verdrängten kommunikative Rationalität (Habermas 1995b, 470-547; Iser 2011, 137-151). Verglichen mit dieser prominenten Stellung bleibt das Theorem der Kommunikationsverzerrung in Habermas' Gesellschaftstheorie randständig und unterentwickelt. Den Begriff der „systematisch verzerrten Kommunikation“ erwähnt Habermas in der *Theorie des kommunikativen Handelns* mehrfach (insb. Habermas 1995a, 445-445, 1995b, 223-228, 278-283, 469-471), traktiert ihn in den *Vorstudien und Ergänzungen* ausführlicher (Habermas 1995c, 226-270, 460-462, 540-54) und greift ihn später immer wieder am Rande auf. Eine Ausarbeitung des Konzepts als gesellschaftstheoretische Reflexionskategorie und eine Darlegung ihres Stellenwerts in der Gesamtheorie bleibt er jedoch schuldig.

Diese einseitige Fokussierung auf Kommunikationsverdrängungen bei relativer Vernachlässigung von Kommunikationsverzerrungen ist werkhistorisch nachvollziehbar; theoriesystematisch ist sie aber nicht plausibel: Es erschließt sich nicht, warum es in der gegenwärtigen Gesellschaft zu Verdrängungen, aber nicht zu Verzerrungen von Kommunikation kommen sollte (Bohman 1986). Entsprechend hat eine Reihe von Autor*innen das Konzept der systematisch verzerrten Kommunikation aufgegriffen und seinen Stellenwert für die Gesellschaftstheorie im Anschluss an Habermas ausgearbeitet (Gross 2010; Bohman 1986; 1990; 2000; Strecker 2012). Will man das ideologiekritische Potenzial der Habermas'schen Theorie abschätzen, gilt es, diese Arbeit fortzuführen.

4.3 *Systematisch verzerrte Kommunikation und systematisch verzerrte Kommunikationsbedingungen*

Habermas erwähnt systematische Kommunikationsverzerrungen immer wieder, jedoch zumeist nur am Rande des Textes als eine Art Residualkategorie. Die ausführlichste Thematisierung legt er in den *Überlegungen zur Kommunikationspathologie* (Habermas 1995c, 226-270) in den *Vorstudien*

und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns vor. In diesem Aufsatz diskutiert er das Phänomen in erster Linie auf der Mikroebene innerfamiliärer Kommunikation. Weil Ideologiekritik eher auf Makroprozesse zielt (s. Abschnitt 3.1), können diese Ausführungen jedoch nur ein Ausgangspunkt für weitere Ausarbeitungen sein.

Systematisch verzerrte Kommunikation liegt Habermas zufolge vor, wenn Kommunikation zwar stattfindet, die *Geltungsbasis* der Rede jedoch beschädigt sei. Dies führe dazu, dass das rationalisierende Potenzial der Kommunikation außer Kraft gesetzt sei, ohne dass dies den kommunizierenden Akteur*innen bewusst wird – die Suspendierung von Rationalität findet hinter ihrem Rücken statt. Habermas nennt eine ganze Reihe von möglichen Quellen für solche Verzerrungen. Dies sind: das Rückschlagen der Anforderungen materieller Reproduktion auf die Lebenswelt im Allgemeinen (Habermas 1995b, 223-228, 278-283) sowie das Eindringen der Systemmedien Geld und Macht in kommunikativ integrierte Bereiche im Besonderen (Habermas 1995b, 469-471), innerlebensweltliche Machtasymmetrien (Habermas 1995c, 259-261), der unbewusste Drang zur Verteidigung des Selbstbildes (Habermas 1995c, 254), „jene Art von unbewußter Konfliktbewältigung, die die Psychoanalyse mit Hilfe von Abwehrstrategien erklärt“ (Habermas 1995a, 445), und allgemeiner die Existenz eines „Konfliktpotentials, das nicht vollständig unterdrückt werden kann, aber nicht manifest werden soll“ (Habermas 1995c, 253). In diesen äußeren Bedingungen, die somit sowohl die sozialen Verhältnisse als auch die psychische Verfasstheit der Kommunikationsteilnehmerinnen umfassen, könne es zu „Überlastungen“ kommen, die „an die innere Organisation der Rede abgewälzt werden müssen“ (Habermas 1995c, 244, Hervorh. entfernt). Entsprechend ist Habermas' Text offen für eine ideologiekritische Entfaltung des Konzepts zu einer zentralen gesellschaftskritischen Kategorie.

Den größten konzeptuellen Fortschritt auf diesem Weg bieten David Streckers (2012, 179-241) Überlegungen. Strecker überträgt den von Habermas auf der Mikroebene eingeführten Begriff der systematisch verzerrten Kommunikation auf die Makroebene und entwickelt ihn weiter zum Begriff der *systematisch verzerrten Kommunikationsbedingungen*. Durch diese begriffliche Verschiebung macht Strecker deutlich, dass Ideologiekritik auf die gesellschaftlichen Verhältnisse zielt, unter denen Kommunikation stattfindet und die in Wechselwirkung mit dieser Kommunika-

tion stehen. Weil kommunikative Rationalität gerade in der Infragestellbarkeit aller Geltungsansprüche bestehen soll, definiert Strecker eine systematische Verzerrung der Kommunikationsbedingungen dadurch, dass bestimmte Geltungsansprüche gegen ihre effektive Infragestellung abgeschirmt sind. Von solchen systematisch verzerrten Kommunikationsbedingungen kann dann ganz unabhängig davon gesprochen werden, ob die Abschirmung der Geltungsansprüche auf bewusste Täuschung oder auf unbewusste Verzerrung, auf die Effekte von Systemprozessen oder auf lebensweltliche Machtasymmetrien zurückgehen – in Makroprozessen ist ohnehin zumeist davon auszugehen, dass all diese Verzerrungsquellen miteinander vermischt sind (Strecker 2012, 198-208; Gross 2010, 348-352; Biskamp 2016, 351-353).

Damit ist ein entscheidender Schritt getan, um den für die Plausibilität von Habermas' Theorie-Architektur entscheidenden Begriff auch entsprechend auszuarbeiten und sein ideologiekritisches Potenzial zu entfalten. Jedoch verbleibt Strecker auf der Ebene konzeptueller Überlegungen und nimmt keine Operationalisierung des Begriffes im Sinne einer Symptomatik systematisch verzerrter Kommunikationsbedingungen vor.

4.4 *Die Praxis kommunikationstheoretischer Ideologiekritik: Zur Symptomatik systematisch verzerrter Kommunikationsverhältnisse*

Die ideologiekritische Praxis muss nicht nur über eine Theorie systematischer Kommunikationsverzerrungen verfügen, sondern auch über Kriterien, anhand derer das Vorliegen solcher Verzerrungen zu erkennen ist. Diese können ex negativo aus Habermas' Konzept von kommunikativer Rationalität gewonnen werden und auf verschiedene Ebenen zielen.¹

Dies ist erstens die außerdiskursive Ebene der bestehenden sozialen Verhältnisse. Auf dieser Ebene könnte sich eine Persistenz von Herrschaftsverhältnissen aufzeigen lassen, die demokratischen Normen so deutlich widersprechen, dass sie in einer offenen Aushandlung gar nicht bestehen könnten. Wenn solche Verhältnisse vorliegen, aber im gesellschaftlichen Diskurs nicht in Frage gestellt werden, verweist dies darauf, dass diese Verhältnisse effektiv gegen ihre Infragestellung abgeschirmt

¹ Die folgende Darstellung basiert auf einer aktualisierten Version von Überlegungen, die ich in meiner Dissertation ausführlich formuliert und begründet habe (Biskamp 2016, 357-370).

sind – sei es durch Gewalt, durch Kommunikationsverdrängungen oder durch Kommunikationsverzerrungen. Diese Argumentation ist insofern riskant, weil die Habermas' deliberative Demokratietheorie gerade darauf zielt, dass Entscheidungen über die konkrete Ausgestaltung gesellschaftlicher Institutionen in realen Aushandlungen von den beteiligten Subjekten selbst getroffen werden, also nicht in der Theorie vorweggenommen werden können (Habermas 1999, 45-64). Jedoch impliziert dieser Ansatz auch das Argument, dass bestimmte Verhältnisse demokratische Standards so deutlich verletzen, dass sie unmöglich durch einen rationalen Diskurs zu rechtfertigen sein können. Dies gilt insbesondere für Ordnungen, die bestimmte Gruppen von der sozialen Teilhabe und somit auch vom Diskurs selbst ausschließen.

Auf der zweiten Ebene geht es, damit verwandt, um die „Ergebnisse“ der Debatten. Gesellschaftliche Aushandlungen enden zwar selten mit einem Ergebnis im Sinne eines Konsenses oder Kompromisses, dem alle Parteien zustimmen. Manchmal ist aber durchaus festzustellen, dass sich bestimmte Positionen diskursiv durchgesetzt haben. In anderen Fällen lässt sich zumindest eine begrenzte Zahl von Positionen festhalten, die als sozial akzeptabel gelten. Schließlich gibt es bei Debatten, die auf allgemeinverbindlich zu regelnde Fragen zielen, ein Ergebnis im Sinn einer Gesetzgebung, die das im diskursiven „Modus der Belagerung“ (Habermas 1994, 626) durch die Öffentlichkeit agierende Parlament vornimmt. Für die Beurteilung solcher Ergebnisse gilt Ähnliches wie für die bestehenden Verhältnissen unter erstens: In extremen Fällen können diese als mit demokratischen Normen unvereinbar erkannt werden, was darauf verweist, dass die vorangehenden Debatten systematisch verzerrt gewesen sein müssen.

Auf der dritten Ebene geht es um die Frage, wer an den öffentlichen Aushandlungen wie beteiligt ist. In einem rationalen Diskurs müssen alle potenziell betroffenen Parteien die Möglichkeit haben, sich an den gesellschaftlichen Aushandlungen zu beteiligen und mit ihren Positionen gehört zu werden. Lässt sich feststellen, dass bestimmte Gruppen diese Möglichkeit nicht haben, ihre Stimmen nicht auftauchen oder ihre Äußerungen regelmäßig ohne hinreichende Begründung übergangen werden, ist dies ein Hinweis auf eine systematische Verzerrung der Debatte. Ebenso ist zu fragen, welche Akteur*innen jeweils die Möglichkeit haben, effektiv Themen zu setzen.

Auf der vierten Ebene sind Diskursverläufe zu betrachten. Dies ist die Ebene, auf die Habermas' eigene Beispiele zielen. Weil diese sich jedoch auf der Mikroebene innerfamiliärer Debatten beziehen, sind sie nur bedingt auf die Makroebene gesellschaftlicher Aushandlungen zu übertragen. Allenfalls könnte man sie nutzen, um exemplarisch Gesprächsverläufe in politischen Talkshows o.ä. zu analysieren. Einige Anzeichen von Verzerrungen könnte man aber auch im größeren Rahmen aufzeigen. Beispiele hierfür wären etwa Fälle, in denen Geltungsansprüche, die von bestimmten Akteur*innen erhoben werden, ohne Argumente oder Gründe übergangen werden und im Folgenden nicht mehr auftauchen. Dies könnte sich so äußern, dass bestimmte Darstellungen oder Geltungsansprüche immer weiter als gültig vorausgesetzt werden, ohne dass die an ihnen sichtbar geäußerte Kritik dabei berücksichtigt wird.

Fünftens kann es um konkretere Diskursinhalte gehen, also um regelmäßig oder besonders prominent auftauchende oder als weithin anerkannt geltende Darstellungen und Positionen. Dies ist die Ebene gesellschaftlichen Bewusstseins, sodass sich die Kritik falschen Bewusstseins als ein Teilaspekt der Kritik systematisch verzerrter Kommunikationsverhältnisse erweist. Hier sind neben der unter viertens angesprochenen Persistenz von bereits sichtbar widerlegten Darstellungen auch Fälle zu berücksichtigen, in denen aus der Beobachter*innenperspektive festzuhalten ist, dass Darstellungen persistieren, von denen die Teilnehmer*innen wissen müssten, dass sie falsch sind. Darüber hinaus sind vor allem die Themensetzung und die vorherrschenden Arten der Thematisierung relevant: Welche Fragen werden wie oft und wie angesprochen, welche nicht oder anders? Was wird problematisiert und was nicht?

Die hier angedeuteten Kriterien bzw. Indikatoren für systematische Verzerrungen sind konkreter auszuformulieren und zu operationalisieren. Dies kann nicht abstrakt geschehen, sondern muss je nach Gegenstand spezifisch dargelegt werden. In Diskussionen über außenpolitische Themen äußern sich Verzerrungen anders als in Diskussionen über Finanzkrisen und Wirtschaftspolitik oder in Diskussionen über Minderheitenrechte. Jeweils ist zunächst darzulegen, wie eine kommunikativ rationale öffentliche Aushandlung auszusehen hätte und welche Abweichungen davon denkbar und als feststellbare Kriterien geeignet sind.

5 Das Beispiel deutscher Islamdebatten

5.1 *Das Problem: legitimes und illegitimes Sprechen über den Islam*

In den hitzigen Islamdebatten der letzten Jahre finden sich immer wieder reflexive Metadiskurse, in denen darüber diskutiert wird, welche Arten des Sprechens über den Islam in einer demokratischen Öffentlichkeit legitim sind und welche nicht. Dabei wird beispielsweise die legitime Kritik bestimmter Auslegungen einer Religion der illegitimen Hetze gegen eine religiöse Minderheit entgegengestellt. Die Kriterien, nach denen diese Unterscheidung vollzogen wird, sind alles andere als selbstverständlich. Zwei in der Wissenschaft gängige Ansätze sind die Vorurteilsforschung und die Rassismuskritik. Beide geben wichtige Hinweise, wie eine systematische Verzerrung von Islamdebatten zu erfassen ist. Für sich genommen gelingt es jedoch keinem der beiden Ansätze, eine plausible Unterscheidung zwischen demokratischer Kritik und diskriminierendem Sprechen zu vollziehen (Biskamp 2016, 31-96). Mit dem Konzept von Ideologiekritik als Kritik systematisch verzerrter Kommunikationsbedingungen kann man ihre Argumente aufnehmen und zu einer Symptomatik systematisch verzerrter Islamdebatten ausarbeiten.

5.2 *Systematisch verzerrte Islamdebatten*

Zunächst ist dabei ein Ideal zu formulieren, wie Aushandlungen über kulturelle oder religiöse Differenz in demokratischen Öffentlichkeiten aussehen sollten. Der diskursethische Ansatz kennt eine Reihe von konfliktiven Themen rund um kulturelle und religiöse Differenz, deren öffentliche Aushandlung wünschenswert ist. Dies sind unter anderem die Frage, ob die geltende Rechtsordnung eine bestimmte kulturelle oder religiöse Tradition gegenüber anderen unbillig bevorzugt, die Frage, wie genau eine gleichberechtigte Behandlung säkularer oder religiöser Bürger*innen erreicht werden kann, die Frage, ob bestimmten Minderheiten besondere Rechte zugesprochen werden sollten, sowie die Frage, ob bestimmte Praktiken, die in einzelnen Traditionen kulturell legitimiert werden, verboten werden sollten, weil sie die Rechte von Individuen verletzen. Forderungen nach dem Ausschluss gewisser kultureller Traditionen und ihrer Anhänger*innen aus dem Gemeinwesen oder Forderungen nach der Allge-

meinverbindlichkeit der partikularen Normen einer bestimmten Tradition gelten dagegen vor jeder Aushandlung als illegitim. Diese demokratischen Aushandlungen können jedoch nur dann zu einer Demokratisierung der Gesellschaft beitragen, wenn sie „hinreichend diskursiv geführt“ werden, was unter anderem heißt, dass sie nicht systematisch verzerrt sein dürfen (Biskamp 2016, 235-260).²

Die Kritik systematisch verzerrter Kommunikationsbedingungen muss aufzeigen, dass in Debatten Rationalitätskriterien in systematischer Weise ausgesetzt sind und dies eine rational nicht zu legitimierende Form von Herrschaft oder Marginalisierung stützt. Im Folgenden nenne ich zehn Indikatoren, die ich in Klammern den fünf in Abschnitt 4.4 unterschiedenen Ebenen zuordne (Biskamp 2016, 357-370):

- 1) Es gibt messbare Diskriminierung und Marginalisierung gegen Muslim*innen (erste Ebene).
- 2) Diskriminierungen und Marginalisierungen gegen Muslim*innen gelten als legitim (zweite Ebene).
- 3) Muslimische Stimmen werden *marginalisiert, auf ihr Muslimischsein reduziert, selektiv wahrgenommen* oder *instrumentalisiert* (dritte Ebene).
- 4) Muslim*innen haben keine gleichen Chancen, Themen der Debatte zu bestimmen (dritte Ebene).
- 5) Wenn Muslim*innen antimuslimischen Rassismus ansprechen, wird dies ignoriert oder die Marginalisierung wird verleugnet (dritte/vierte Ebene).

² Islambezogene Debatten können auf verschiedene Weisen verzerrt sein: Möglichkeiten wären erstens eine kulturrassistisch-diskriminierende Verzerrung, die auf eine Marginalisierung von Muslim*innen hinausläuft, zweitens eine islamistische Verzerrung, die auf eine Dominanz des Islam hinausläuft, sowie drittens eine kulturellrelativistisch-kommunitaristische Verzerrung, die die Ansprüche der islamischen Tradition und ihrer Autoritäten so hoch bewertet, dass die individuellen Rechte von einzelnen Angehörigen der muslimischen Minderheit oder von Minderheiten in der religiösen Minderheit gefährdet. Alle drei Formen können in verschiedenen Kontexten eine reale Gefahr sein – in zentraleuropäischen Ländern besteht die zweite Gefahr nicht, aber die erste und die letzte sind real. Ich konzentriere mich im vorliegenden Text auf die erste, ohne die anderen kleinreden zu wollen. Zu den Gefahren einer Blindheit gegenüber Islamismus s. z.B. Biskamp 2018.

- 6) Debatten sind unbegründet auf Islam und Muslim*innen *fokussiert* (vierte/fünfte Ebene).
- 7) Die Thematisierung von Islam und Muslim*innen ist stärker *problematizierend* als bei anderen Gruppen (vierte/fünfte Ebene).
- 8) Die Thematisierung von Islam und Muslim*innen ist stärker *kulturalisierend, essenzialisierend* und *homogenisierend* als bei anderen Gruppen (vierte/fünfte Ebene).
- 9) Missrepräsentationen bleiben verbreitet, auch wenn sie schon widerlegt wurden (vierte/fünfte Ebene).
- 10) Islam und Westen werden als *gegeneinander abgeschlossene* Entitäten imaginiert (fünfte Ebene)

Diese Kriterien sind dabei keine Checklist, die nur abzuarbeiten wäre, um dann *die* Islamdebatten in Deutschland im Allgemeinen zu beurteilen. Vielmehr müssen sie Grundlage für kontextsensible Diskussionen sein, in denen darzulegen ist, in welchem Maße die Debatte im jeweiligen Kontext systematisch verzerrt ist. In einem zweiten Schritt können dann einzelne Äußerungen, Darstellungen oder Artikel analysiert werden. Schließlich ist zu fragen, ob sie in ihrem jeweiligen Kontext im Effekt wahrscheinlich eher dazu beitragen, unterthematisierte Probleme in islamischen Kontexten sichtbar zu machen und zu überwinden, oder eher dazu, eine bestehende antimuslimische Verzerrung zu verstärken. Beide Effekte schließen einander nicht wechselseitig aus. Von demokratischer Kritik wäre aber zu verlangen, dass der erstere Effekt möglichst groß, der letztere möglichst gering ausfällt (Biskamp 2016, 370-374).

6 Fazit

Im vorliegenden Beitrag ging es darum aufzuzeigen, wie man Ideologiekritik mit Habermas als die Kritik systematisch verzerrter Kommunikationsbedingungen konzipieren kann, und zu skizzieren, wie die entsprechende ideologiekritische Praxis aussehen könnte. Dabei ging ich zunächst von einem klassischen Konzept von Ideologie als notwendig falsches Bewusstsein aus, um zu zeigen, dass der Ideologiebegriff für die

kritische Theorie zentral ist: Ohne einen Begriff von Ideologie als systematische Suspendierung oder Verzerrung der Vernunftprüfung wäre die positive Bezugnahme auf Vernunft und Autonomie angesichts des beobachtbaren Fortbestehens vernünftig nicht rechtfertigbarer Herrschaftsverhältnisse kaum aufrechtzuerhalten.

Im Folgenden nahm ich dann die Habermas'schen Konzepte von kommunikativer Vernunft und von Ideologie als systematisch verzerrter Kommunikation auf, um darzulegen, wie sich Ideologiekritik kommunikationstheoretisch begründen und vollziehen lässt. Dabei zeigten sich zwei große Vorzüge dieser Konzeption: Erstens ist die so eröffnete Kritik der Verständigungsverhältnisse direkt mit einem positiv formulierten Begriff von Rationalität verbunden, sodass es besser möglich ist, die Kriterien transparent zu machen, nach denen bestimmte Äußerungen als ideologisch ausgewiesen werden. Zweitens überwindet sie den Fokus auf Bewusstsein und kann ideologische Muster auch auf anderen Ebenen, insbesondere in der Form der Kommunikation, aufzeigen. Abschließend skizzierte ich am Beispiel der Islamdebatten, wie die ideologiekritische Praxis in solchem Sinne aussehen und wie sich das Konzept systematisch verzerrter Kommunikationsverhältnisse in operationalisierbare Kriterien übersetzen lässt.

Literatur

- Adorno, Theodor W. 1997. *Soziologische Schriften I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Biskamp, Floris. 2016. *Orientalismus und demokratische Öffentlichkeit. Antimuslimischer Rassismus aus Sicht postkolonialer und neuerer kritischer Theorie*. Bielefeld: transcript.
- Biskamp, Floris. 2018. „Über den Umgang mit dem Extremismus der Anderen“. *Schule ohne Rassismus – Schule mit Courage – Bausteine* 6: 23-43.
- Bohman, James F. 1986. „Formal Pragmatics and Social Criticism. The Philosophy of Language and the Critique of Ideology in Habermas's Theory of Communicative Action“. *Philosophy and Social Criticism* 11 (4): 331-353.
- Bohman, James F. 1990. „Communication, Ideology, and Democratic Theory“. *American Political Science Review* 84 (1): 93-109.
- Bohman, James F. 2000. „'When Water Chokes'. Ideology, Communication, and Practical Rationality“. *Constellations* 7 (3): 382-392.
- Eagleton, Terry, 1991. *Ideology. An Introduction*. London: Verso.
- Gross, Alan G. 2010. „Systematically Distorted Communication. An Impediment to Social and Political Change“. *Informal Logic* 30 (4): 335-360.

- Habermas, Jürgen, 1994. *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen, 1995a. *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 1995b. *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 2. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 1995c. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 1999. *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Iser, Mattias. 2011. *Empörung und Fortschritt. Grundlagen einer kritischen Theorie der Gesellschaft. 2., durchgesehene Auflage*. Frankfurt am Main: Campus.
- Iser, Mattias, und David Strecker. 2016: *Jürgen Habermas zur Einführung*. 2. Auflage. Hamburg: Junius.
- Jaeggi, Rahel. 2009. „Rethinking Ideology“. In *New Waves in Political Philosophy*, herausgegeben von Boudewijn de Bruin und Christopher F. Zurn, 63-86. New York, NY: Palgrave Macmillan.
- Strecker, David. 2012. *Logik der Macht. Zum Ort der Kritik zwischen Theorie und Praxis*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Open Access

Dieser Beitrag erscheint unter der Creative-Commons-Lizenz CC-BY-SA 4.0:

<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>