

## 2. Heterogenität und kommunikative Vernunft

Ein wichtiger Problemkontext für die Entwicklung einer Soziologie der Deliberation ist die Kontroverse um den Zusammenhang von kultureller Heterogenität<sup>1</sup> und kommunikativer Rationalität. Wie zu zeigen war, durchzieht die gesamte Habermas'sche Theorie eine Spannung von kontrafaktischer Idealität und deskriptivem Realismus. Es ist ihr Charakteristikum, Vielheit und Partikularität gegen einen Hintergrund der Einheit universeller Voraussetzungen abzuheben und aus diesem heraus zu begreifen. Differenz wird mit Bezug auf Konsens gedacht. Diese Figur hat in der Debatte um die Adäquatheit der Theorie für kulturell plurale Gesellschaften wohl die meiste Kritik auf sich gezogen. Eine persistente Linie der Kritik richtet sich insbesondere gegen die Habermas'sche Vorstellung von Konsens und Konsensorientierung als Elemente von Deliberation. Ist eine Theorie, die Konsens einen zentralen Platz unter ihren Grundbegriffen einräumt, nicht notwendigerweise blind für den realen Pluralismus der Lebensformen und die antagonistischen Dynamiken moderner Politik? Bevor wir solchen und ähnlichen Einwänden nachgehen, ist es hilfreich, zunächst die oft missverständene Funktion des Konsensbegriffs innerhalb der Habermas'schen Theorie zu skizzieren. Wollte man diese Spannung zwischen kontrafaktischem Konsens und faktischem Dissens detailliert auf verschiedenen Ebenen der Theorie nachweisen, würde dies allerdings auf eine komplette Rekonstruktion des Habermas'schen Œuvre hinauslaufen. Ich begnüge mich im Folgenden mit einigen kurzen Bemerkungen zu relevanten Ebenendifferenzen.

### 2.1 Vorbereitende Erläuterung: idealer und faktischer Konsens

Auf handlungs- und kommunikationstheoretischer Ebene spielt Konsens streng genommen bereits eine Rolle, um zu klären, was es überhaupt

- 1 Ich verwende die Termini »kultureller Pluralismus«, »Heterogenität der Gesellschaft«, »soziale Differenz« etc. zunächst als »Platzhalterbegriffe«, die einen realen Sachverhalt andeuten, der theoretisch ganz unterschiedlich spezifiziert werden kann. Würde man den Sinn dieser Termini schon zu Beginn der Untersuchung definitorisch festlegen, könnte man die Frage nach der Angemessenheit verschiedener Theorien des kulturellen Pluralismus in ihrem Verhältnis zu kommunikativer Rationalität nicht mehr *ergebnisoffen* stellen.

bedeutet, sprachlich auf eine Welt zu referieren. Die Idee der Objektivität wird bei Habermas über universelle Zustimmungsfähigkeit erläutert, womit der kommunikative Bezug von Akteuren auf Tatsachen oder moralische Normen ›immer schon‹ eine latente Konsensorientierung aufweist.<sup>2</sup> Direkte handlungstheoretische Relevanz hat hingegen die Annahme der *Einverständnisorientierung* von Sprechern, die in Kommunikation praktisch unterstellen, dass sie Hörer zur Akzeptanz des Sprechaktes motivieren können. Dies ist für Habermas, genau wie die Rahmenbedingungen der idealen Sprechsituation, eine notwendige Unterstellung, die kommunikativ Handelnde (implizit) vornehmen.<sup>3</sup> Über diese pragmatischen Präsuppositionen wird handlungstheoretisch erklärt, dass das Misslingen von Verständigungsbemühungen als situativer Fehlschlag erlebt wird, der nicht die Motivation zu kommunikativem Handeln per se untergräbt: »Das Dauerrisiko von Missverständnis, Dissens und Unverständnis wird nur von der kontrafaktischen Geltung starker Idealisierungen in Schach gehalten« (Habermas 1986: 372). Dem liegt der Gedanke zugrunde, dass das Missverständnis – und sei es noch so wahrscheinlich – nicht als sinnvolle Sprecherintention vorgestellt werden kann. Dieser Gedanke findet sich sehr klar, wenn auch in anderem Zusammenhang, bei Wolfgang Ludwig Schneider formuliert:

»Konstitutionslogisch ist das richtige Verstehen dem Mißverstehen schon allein deshalb vorgeordnet, weil es dasjenige Verstehen ist, das der Sprecher antizipiert und durch dessen Antizipation er sich zu seiner Äußerung motivieren läßt. Ohne antizipieren zu können, wie er verstanden wird und welches Verhalten er daher im Falle der Annahme seiner Interaktionsofferte erwarten kann, gibt es kein hinreichendes Motiv für eine Äußerung.« (Schneider 1991: 269)

- 2 Und zwar insofern sprachliche Welten einen konstitutiven Geltungsbezug aufweisen und Geltung über Konsensfähigkeit bestimmt wird. In der Diskursethik wird etwa moralische Richtigkeit über die zwanglose Konsensfähigkeit von Handlungsnormen erläutert (Moralischer Universalismus wird dadurch als Prozess vorgestellt, in dem Partikularinteressen ausscheiden, vgl. Habermas 1991a: 54ff.). Eine ähnliche Figur wird in der (später aufgegebenen, Habermas 2004) Konsensustheorie der Wahrheit genutzt, um die Idee der Wahrheit anhand der diskursiven Einlösbarkeit (und damit der allgemeinen Zustimmungsfähigkeit) von Aussagen unter idealen Bedingungen zu explizieren (Habermas 1984c).
- 3 Man kann die »Notwendigkeit« dieser Unterstellung durchaus bestreiten – oder etwas raffinierter: die Unklarheit darüber, auf welcher Basis sich die Behauptung einer Notwendigkeit kritisieren ließe, als Problem herausstellen (Bernstein 1986: 74f.). Ich gehe im Kapitel zu den neopragmatistischen Einwänden von Richard Rorty auf diese Schwierigkeiten ein (siehe Kapitel 2.6).

Konsens ist daher im kommunikativen Handeln konstitutiv angelegt. Sein ›Ort‹ liegt in den impliziten Erwartungen der kommunizierenden Teilnehmer. Spiegelbildlich findet sich der Konsensbezug von Kommunikation auch beim Hörer, insofern Habermas das *Verständnis* von Aussagen an ein implizites Urteil über die (allgemeine) Akzeptabilität von Geltungsansprüchen knüpft (Habermas 1996a: 357; 1987a: 168; kritisch: Schnädelbach 1986). Weil die Einverständnisorientierung konstitutiv für kommunikatives Handeln ist, ist das unterstellte Einverständnis auch die Bedingung von scheiternden Verständigungsbemühungen. *Dissens*, *Unverständnis* oder kommunikativer *Fehlschlag* sind daher gegenüber Konsens nachgeordnete Begriffe:

»Dissens und Einverständnis sind komplementäre Erscheinungen in der Dimension sprachlicher Verständigung. (...) Strenggenommen kann Dissens nur unter Bedingungen verständigungsorientierten Handelns auftreten (...)« (Habermas 1986: 371)

Diese konstitutionslogische Privilegierung von Konsens und Einverständnis bedeutet nicht, dass *faktischer* Konsens ein wahrscheinliches Kommunikationsergebnis sein müsste oder einem Dissens normativ vorzuziehen wäre. Jeder Konsens ist für Habermas nur so gut, wie die Bedingungen, unter denen er produziert wurde. Ebenso wenig geht Habermas davon aus, dass Akteure immer Konsens erzielen könnten, wenn sie sich nur genug Mühe gäben. Sie müssen nur *implizit* von der Möglichkeit von Konsens ausgehen, um ihr Scheitern überhaupt als Scheitern erleben zu können.

Ein weiteres Beispiel für das asymmetrische Arrangement von Geltung und Faktizität bietet natürlich auch die oben bereits analysierte Habermas'sche Theorie deliberativer Demokratie (Habermas 1998a). Habermas rekonstruiert den normativen Sinn von Demokratie über die Figur der Volkssouveränität, deren nie abschließbare Konstitution als voraussetzungsvoller Prozess der *Konsensbildung* gedacht wird. Dies führt aber nicht dazu, dass Habermas empirische Demokratien mit der unerfüllbaren normativen Forderung konfrontieren würde, politische Entscheidungen tatsächlich konsensuell zu treffen. Vielmehr wird das faktische Funktionieren von Politik und demokratischen Öffentlichkeiten als von dieser Idee erheblich abweichend beschrieben (vgl. etwa die pessimistische Beschreibung der ›refeudalisierten‹ Öffentlichkeit im ›Strukturwandel‹, Habermas 1990c). Aus der Perspektive der deliberativen Demokratietheorie ist es aber gerade die kontrafaktische Unterstellung von Prozessidealen konsensuell-kollektiver Willensbildung, die eine fragmentierte und vermachtete Öffentlichkeit korrekturbedürftig erscheinen lässt. Für Habermas ist der Konsens also sowohl ubiquitär (als implizite Unterstellung) als auch extrem unwahrscheinlich (als faktischer Konsens mit Bezug auf politische Streitthemen). Diese Referenzebenen sind strikt

auseinanderzuhalten, auch wenn sie in der Frage nach der pragmatischen Signifikanz kontrafaktischer Idealisierungen wieder zusammentreffen.

Es ist also zu bilanzieren: Der gängige Vorwurf, Habermas würde auf unrealistischen Konsensforderungen in Politik, Moral und Deliberation bestehen, ist in seiner Pauschalität unbegründet. Habermas erklärt Konsens nicht zu einem Ziel von Verfahren, sondern Verfahren zu einer Notlösung für das Problem, dass man keinen faktischen Konsens hat und trotzdem *einstweilen* entscheiden muss (vgl. Habermas 1996c: 327ff.). Allerdings privilegieren die Grundbegriffe der Theorie kontrafaktischen Konsens vor empirischem Dissens. Auch wenn Habermas inhaltlichen Konsens weder als zwangsläufiges Handlungsergebnis noch als politisches Ziel festlegt, wird doch alles kommunikative Handeln als konsensbezogen und alle politischen Prozesse vom Modell einer gesamtgesellschaftlichen Meinungs- und Willensbildung her gedacht – und es ist eine offene Frage, ob dieser Einheitsbezug nicht doch dazu verleitet, die faktische Pluralität moderner Kultur zu unterschätzen. Es kann also durchaus auf grundsätzlicher Ebene Zweifel an der Adäquatheit der Habermas'schen Grundlegung geben – und zwar, wenn nach ihrer *Angemessenheit* für das Begreifen von (politischer) Kommunikation in komplexen und pluralistischen Demokratien gefragt wird. Ist der (schwache) Transzendentalismus der Habermas'schen Theorie möglicherweise bestenfalls folgenlos und im schlechtesten Fall eine Ablenkung von der realen und unter Rationalitätstheoretischen Gesichtspunkten unzugänglichen Vielfältigkeit der Kommunikationspraxen? Die Erörterung fokussiert das *soziologische* Problem, jene Grenzen zu bestimmen, an die empirische Deliberation in komplexen und kulturell heterogenen Gesellschaften stößt und stoßen muss.

## 2.2 Radikaler Pluralismus und pragmatische Kritik

Es ist eine weitverbreitete Einschätzung, dass moderne Gesellschaften zu heterogen und machtungleich seien, um zu *vernünftiger* Politik fähig zu sein. Sie findet sich auch in der Forschungsliteratur zu deliberativer Demokratie. Viele Kritiker vermuten, dass Deliberation unter dem Deckmantel der Rationalität eine raffinierte Form der Machtausübung ermöglicht (Sanders 1997), an bestimmte, kulturelle Rahmenbedingungen gebunden ist (Gambetta 1998) oder marginalisierten Gruppen zu benachteiligen droht (Young 2003, 1996; Williams 2000; Benhabib 1996). Die Rede von Konsens und Rationalität scheint aus der Sicht von Differenz- oder Diversitätsdemokraten in unseren hochdifferenzierten, sozial ungleichen und kulturell pluralistischen Gesellschaften auf irreführende Maßstäbe zu verweisen (vgl. Yang 2012: 80–92). Es ist beispielsweise die Vermutung laut geworden, dass deliberative Verfahren einen sozial

exklusiven Kommunikationsstil praktizieren und die Anliegen marginalisierter Gruppen sich nicht in der (vermeintlich) vom deliberativen Ideal verordneten Sprache der sachangemessenen Unparteilichkeit ausdrücken lassen (Phillips 1995; Williams 2000; Young 2003, 1997; Fraser 1985, 1990). Die auf kulturelle Heterogenität insistierende Kritik liegt im Zentrum der Debatte um die normative Adäquatheit des deliberativen Ideals. Um die grundsätzliche theoretische Berechtigung dieser Einwände zu prüfen, muss man jedoch die anwendungsbezogene Diskussion im Rahmen der Deliberationsforschung verlassen und in eine Grundlagediskussion über das Verhältnis von Heterogenität und Rationalität eintreten. Um dieser Diskussion eine Richtung zu geben, werden einige ausgewählte Positionen *en détail* rekonstruiert und kritisch geprüft. Dabei werden *radikal pluralistische* Positionen und *pragmatische Kritik* unterschieden.

Kritiken im Rahmen eines *radikalen Pluralismus* setzen an den Grundbegriffen an, in denen Politik oder ihre soziale Basis gedacht werden und bestreiten prinzipiell die Möglichkeit politisch wirksamer kommunikativer Rationalität. Hier tritt der unter wechselnden Termini zirkulierende Begriff der Heterogenität typischerweise als Vehikel einer fundamentalen Vernunftkritik auf. Heterogenität ist dabei ein Platzhalter für das Nicht-Erfasste, das Inkommensurable, den blinden Fleck, die Differenz, das schlechthin *Andere* der Vernunft oder des Begriffs. Heterogen ist die Welt des Wahnsinns gegenüber der normalisierten Alltagswelt (Foucault), der rauschhafte Exzess gegenüber der alltäglichen, bürgerlichen Existenz (Bataille), die Mimesis gegenüber der instrumentellen Vernunft (Adorno und Horkheimer) (siehe Habermas 1988a: 12). Das eingeklagte Heterogene entzieht sich der direkten Darstellung und lässt sich nicht auf theoretische Begriffe bringen. Es repräsentiert jenes »Nicht-Identische« (Adorno 1970), das sich der begrifflichen Subsumtion entzieht. Mehr noch: Es ist geradezu ein Kampfbegriff gegen den systematisch-philosophischen und wissenschaftlichen Imperialismus, der alles mit Begriffsnetzen überzieht und durch »Terror der Isomorphie« Unterschiedliches zu Gleichem macht (Lyotard 1999: 188). Der Versuch der Erfassung dieser Art von Heterogenität in Theorien, Konzepten oder gar Variablen verbietet sich von selbst. Diese Art Heterogenität lässt sich nur negativ einkreisen, nicht direkt bezeichnen. Der radikale Pluralismus fragt nach der ›anderen Seite‹ der Vernunft; danach, was von kommunikativer Rationalität unsichtbar gemacht oder verdrängt wird. Was ist das scheinbar Irrationale, das von kommunikativer Rationalität getilgt wird? Wenn es kommunikative Macht gibt, wer besitzt sie und über wen oder was herrscht sie dann? Der Begriff des Heterogenen verbindet sich hier parasitär mit dem Wirtskörper eines positiv bestimmten Konzepts (Rationalität, Fortschritt) und fungiert als seine Negation.

Diese Position ist in ihrer abstrakten, rein negativen oder dekonstruktivistischen Form weder bestreitbar noch zufriedenstellend begründbar, da sie in gewisser Weise das Sprachspiel der Begründung gänzlich aus den Angeln heben will. Interessanterweise werden aber auch immer wieder theoretische und moralische Rechtfertigungen für die Annahme eines radikal Heterogenen vorgebracht, die die moralisch-politische Unbestimmtheit eines rein negativen Programms aufheben soll – Honneth spricht in diesem Zusammenhang sogar vorsichtig von einer »ethischen Wende« der Postmoderne (Honneth 2000a: 133). Ich werde daher zwei Varianten des radikalen Pluralismus prüfen, in denen die Kritik an deliberativer Politik mit Rückgriff auf sozialtheoretische Grundlagen *begründet* wird. Stellvertretend für den radikalen Pluralismus werden im Folgenden die Position von Jean-François Lyotard und Chantal Mouffe diskutiert. Lyotard macht die Unmöglichkeit kontextübergreifender Rationalität an der (sprachlichen) Verfasstheit des Sozialen fest, während Mouffe ihre Einwände gegen das deliberative Ideal auf eine Schmittianische Wesensbestimmung des *Politischen* stützt.

Von den Positionen des radikalen Pluralismus sind solche Kritiken zu trennen, die die Heterogenität der Gesellschaft als gravierendes aber letztlich *praktisches* Problem für die *Umsetzbarkeit* von Deliberation sehen. Hier stehen etwa die gesellschaftlich ungleich verteilten Möglichkeiten, Bedürfnisse zu interpretieren und Interpretationen durchzusetzen (Fraser 1990) oder die immensen Verständigungsschwierigkeiten, die Deliberation durch die Heterogenität der Sinnkontexte in den Weg gestellt sind, im Vordergrund (vgl. Young 1994: 354). Im Unterschied zum radikalen Pluralismus wird kulturelle Heterogenität nicht als eine Art quasi-transzendente ›Bedingung der Unmöglichkeit‹ vernünftiger kollektiver Selbstverständigung verstanden, sondern als theoretisch (oder gar ontologisch) nicht stark belasteter ›Ostensivbegriff‹ geführt, der auf die konkrete und kontingente Unterschiedlichkeit kollektiver Identitäten und Wissensordnungen hinweist. Es sind eher die praktischen Probleme einer Umsetzung des deliberativen Ideals, die in dieser Linie der Kritik angegriffen werden, als dass die grundsätzliche Möglichkeit oder Wünschbarkeit deliberativer Politik a priori bestritten würde. Stellvertretend für diesen Kritikstrang wird Nancy Frasers Kritik der deliberativen Demokratie diskutiert.

Ein in jeder Hinsicht systemsprengender Grenzgänger zwischen den beiden Diskurssträngen ist Richard Rorty. Er vereinigt auf noch genauer herauszustellende Weise eine radikale Vernunftkritik mit einer nicht-ontologischen Sichtweise auf gesellschaftliche Heterogenität und einer weitgehenden *Affirmation* der politischen Ziele der deliberativen Demokratie. Dennoch ist seine Kritik der kommunikativen Rationalität eine der schärfsten und tiefgreifendsten. Seine Einwände sind für die Fragestellung dieser Arbeit besonders interessant, weil man sie als den

Vorwurf einer nicht weit genug gehenden *Soziologisierung* der Theorie kommunikativer Rationalität verstehen kann. Insbesondere die Diskussion um Rortys Neopragmatismus dient daher als Anregung für eine soziologische Auseinandersetzung mit der deliberativen Demokratie und ihrer sozialtheoretischen Grundlage: der kommunikativen Vernunft.

Damit ist das weitere Vorgehen in groben Zügen umrissen: Anhand von Lyotard, Mouffe, Rorty und Fraser sollen verschiedene Sichtweisen auf den Problemkomplex Heterogenität-Rationalität vorgestellt und analysiert werden. Diese Auswahl ist hochgradig selektiv. Es wäre möglich, deutlich mehr Positionen zu diskutieren<sup>4</sup> und bei den ausgewählten Kritiken stärker ins Detail gehen. Es geht hier denn auch dezidiert *nicht* darum, einen Überblick über das traditionsschwere Thema Einheit und Differenz der (politischen) Vernunft zu bieten oder auch nur vorzugaukeln. Das Ziel ist, anhand einiger ausgewählter Positionen zu sehen, wohin bestimmte Arten den Zusammenhang von Heterogenität und Rationalität zu thematisieren führen und was man für ein soziologisches Verständnis von Deliberation aus ihnen lernen kann. Dabei werden zunächst die radikal pluralistischen Zugänge von Lyotard und Mouffe diskutiert (Kapitel 2.3 und 2.4). Die grundbegrifflichen Schwierigkeiten und performativen Widersprüche, auf die die Analyse dabei stößt, werden in einer Auseinandersetzung von Neopragmatismus und Universalpragmatik zugespielt und in die Richtung einer weitergehenden *Detranszendentalisierung* – und damit letztlich auch ›Soziologisierung‹ – der kommunikativen Vernunft entwickelt (Kapitel 2.6 und 2.7). Diese Überlegungen bilden die Brücke zu einer Diskussion der Einwände von Nancy Fraser gegen Habermas, die vor allem die praktische *Umsetzbarkeit* politisch-zwangloser Kommunikation infrage stellt (Kapitel 2.8).

### 2.3 Radikaler Pluralismus I: Lyotard

Jean-François Lyotards Kritik an der modernen Annahme privilegierter Erkenntnisformen (Wissenschaft, Rationalität) ist nicht nur ein fast unvermeidlicher Referenzpunkt der Diskussion um die ›Postmoderne‹, sondern auch zu einem Fokus der Debatte um kulturelle Heterogenität und

- 4 Für eine soziologisch einschlägige Kritik an Habermas, die die Differenz gegen die Einheit ausspielt, hätte natürlich eine Auseinandersetzung mit Luhmann nahegelegen (der differenztheoretisch dem radikalen Pluralismus zuzuordnen wäre, komplexitätstheoretisch aber auch eine pragmatische Kritik vertritt). Ich habe mich vor allem deshalb dagegen entschieden, weil Luhmann seine Kritik an Habermas typischerweise mit seiner eigenen System- und Gesellschaftstheorie begründet und sich nicht auf eine detaillierte Argumentation zur Leistungsfähigkeit kommunikativer Vernunft einlässt.



die Rationalität von Öffentlichkeit geworden (vgl. Peters 2007). Lyotard formuliert eine fundamentale Kritik des Fortschrittsnarrativs der Aufklärung und des Autoritätsanspruchs wissenschaftlichen Wissens. Die von ihm vertretene »postmoderne« Position definiert Lyotard als Skepsis gegenüber »Metaerzählungen« (Lyotard 1999: 14). Dies meint einen generellen Vorbehalt gegenüber jedem Versuch, eine inhärente Logik in der historischen Entwicklung zu entdecken oder die »Entwicklungsgeschichte« der Moderne als Fortschrittsnarrativ zu erzählen. Von dieser Kritik ist nicht nur die Geschichtsphilosophie betroffen, sondern auch alle Versuche, Gesellschaft als (politisch) geordnetes Ganzes zu denken. Daher lehnt Lyotard auch sämtliche Theorien ab, die politische Herrschaft in den Kategorien der vernünftigen Rechtfertigbarkeit auslegen oder vertragstheoretische Grundzüge aufweisen. Das gesamte moderne Projekt der Legitimation von Herrschaft und Wissen durch Begründung wird bei Lyotard radikal in Zweifel gezogen. Damit steht seine Position in denkbar scharfer Opposition zur deliberativen Demokratietheorie, wobei der Dissens schon auf der basalen sozialtheoretischen bzw. ontologischen Ebene liegt, da die Möglichkeit einer sprachspielübergreifenden »kommunikativen« Vernunft kategorisch verneint wird. Ich untersuche im Folgenden die Entwicklung dieser Position in *Das postmoderne Wissen* (Lyotard 1999) und *Der Widerstreit* (Lyotard 1989), um die theoretischen Konsequenzen *begründeter* Vernunftskepsis und eines, wie noch zu zeigen ist, *transzendentalen* Differenzbegriffs aufzuzeigen.

Schon im 1979 erschienenen *La Condition postmoderne* (dt. *Das postmoderne Wissen*) geht es Lyotard um eine grundlegende Kritik der Vorstellung, es gäbe privilegierten Arten des »rationalen« Denkens und Sprechens oder privilegierte Wissensformen, die einige Kulturbereiche vor anderen auszeichnen. Neben dem Vernunftanspruch der Aufklärungsphilosophie ist insbesondere der wissenschaftliche Anspruch auf privilegierte Welterkenntnis Ziel der Kritik. Lyotard hebt die Vielzahl von Wissensbeständen jenseits des wissenschaftlichen Wissens hervor und will zeigen, dass eine Hierarchisierung der Wissensformen nur über einen Akt der Gewalt möglich ist. In der wissenschaftlichen Rezeption und in Lyotards eigenem Anschluss an *Das postmoderne Wissen* wird diese Einschätzung mit der semantischen »Inkommensurabilität« (in Anlehnung an Kuhn 1970) der als Sprachspiele bzw. Diskurse vorgestellten Kulturbereiche begründet. Diese These ist gewissermaßen zum »Markenkern« der Lyotard'schen Philosophie geronnen. Im Frühwerk existiert jedoch ein, in der Folge weitgehend vergessener, *zweiter* Begründungsstrang, in dem eher *pragmatische* Gründe für die Irreduzibilität der Diskursarten entwickelt werden.

In *Das postmoderne Wissen* wird von der sprachlichen Verfasstheit der Welt ausgegangen und Sozialität – das »soziale Band« – wird als über Sprachspiele und sprachliche »Spielzüge« konstituiert gedacht



(Lyotard 1999: 40). Die Redesituation eines Sprachspiels strukturiert Beziehungen, indem sie Rollen von Sprecher, Hörer und Referenten definiert (vgl. Lyotard 1999: 57). Lyotard macht sich auf dabei die Einsichten des späten Wittgenstein und der Sprechakttheorie soweit zu eigen, dass er Wissen primär als *Kompetenz* fasst. »Savoir-vivre, savoir-faire, savoir-écouter« (Lyotard 1999: 64), sind Formen des impliziten Wissens, die sich an der Fähigkeit von Handelnden erweisen, adäquate Performanzen in einer Praxis leisten und erkennen zu können (dazu Loenhoff 2012). Die Adäquatheit des Handelns ist durch praxisinterne Regeln in dem traditionsgebundenen Konsens der Handelnden festgelegt (vgl. Lyotard 1999: 66). Das eröffnet die von Lyotard auch teilweise verfolgte Möglichkeit, Differenzen des kulturellen Wissens als Differenzen des praktischen Sinns für adäquate Performanzen zu fassen. Auf dieser Linie sieht Lyotard eine Polarität zweier Wissensarten: narratives Wissen und wissenschaftliches Wissen. Die Wissenschaft führe einen expliziten Legitimationsdiskurs und begründe auf diesen einen Allgemeingültigkeits- und Herrschaftsanspruch. Narratives Wissen hingegen sei Wissen, wie es in Geschichten und Erzählungen weitergegeben wird. Im Prozess des Erzähltwerdens erneuert es das »soziale Band« (Lyotard 1999: 72). Diese traditionelle Form des Wissens, die er am Beispiel von Stammesgesellschaften erläutert, steht von sich aus nicht unter Legitimationsdruck: Die Narration baut keine Distanz zu sich selbst auf. Begründungsanforderungen gegenüber den in ihr enthaltenen pragmatischen Regeln tauchen gar nicht auf (vgl. Lyotard 1999: 75). Daher ist Narration bereits dadurch, dass sie als narratives Wissen vermittelt wird, legitimiert. Narration übermittelt durch in die Erzählung eingeflochtene Moral- und Schicklichkeitsregeln auch Normen und Standards legitimer Handlungsweisen. Das Sprachspiel der wissenschaftlichen Rechtfertigung funktioniert nach anderen Regeln. Wissenschaftliches Wissen steht in der Pflicht, die eigene Geltung zu begründen, und führt dazu verschiedene Arten von expliziten Legitimationsdiskursen. In den zitierten Passagen ist also das Fragment einer Begründung dafür enthalten, inwiefern verschiedene Arten des *pragmatischen Zugriffs* auf Wissen inkompatibel sein können und für die Kommunikationspraxis unterschiedliches leisten.

Doch schon in dem Buch selbst schließt Lyotard diese Überlegung mit einer Inkommensurabilitätsthese kurz, die meint, die Anschlussfähigkeit von Performanzen nicht pragmatisch, sondern semantisch bestimmen zu können. Lyotard meint nämlich, dass die jeweiligen Kompetenzen und »Spielregeln«, die für eine bestimmte Wissenspraxis gelten, als bloße Anwendung übergreifender Rechtfertigungsstandards verstanden werden können; Kompetenzen bestünden dann in der Anwendung von »Kriterien«:

»Es handelt sich also um eine Kompetenz, die über die Bestimmung und Anwendung des einzigen Wahrheitskriteriums hinausgeht und sich auf jene der Kriterien von Effizienz (technische Qualifikation), Gerechtigkeit und/oder Glück (ethische Weisheit), klanglicher und chromatischer Schönheit (auditive und visuelle Sensibilität) usw. ausdehnt.« (Lyotard 1999: 64f.)

Wird eine Kompetenz also ›zur Sprache gebracht‹, kommen Effizienz, Gerechtigkeit, Weisheit, Schönheit usw. als unterschiedliche Kriterien der Adäquatheit und der Rechtfertigung von Performanzen zum Vorschein. Der Aspekt, auf den Lyotard diesbezüglich hinauswill: Es lässt sich nicht in der Sprache der Naturwissenschaft ausdrücken, was »Wissen« im Bereich der Ästhetik bedeutet und ebenso wenig kann man die »Wahrheit« empirischer Wissenschaften mit Kategorien der Moral abbilden. Die eigentliche Ursache für die »Inkommensurabilität« der Sprachspiele (Lyotard 1999: 75) sind daher schon in *Das postmoderne Wissen* nicht die unterschiedlichen Modi der *Verwendungen* der Sprache in Sprachspielen, sondern die semantischen Inkompatibilitäten der Kriterien der Rechtfertigung.<sup>5</sup> In einer Welt ›kriterial‹ voneinander geschiedener Sprachspiele, die auf Basis unterschiedlicher Regeln konstituiert werden, gibt es keinerlei Grund ein Sprachspiel – etwa jenes der Wissenschaft oder der Gerechtigkeit– gegenüber anderen Sprachformen zu privilegieren.<sup>6</sup>

Gegenüber gängigen Wittgensteininterpretationen sind an Lyotards Aneignung des Sprachspielkonzepts vor allem zwei Aspekte auffällig, die nicht bloß von philologischem Interesse sind. *Erstens* die von Lyotard behauptete *Regeldeterminiertheit* der Sprachspiele und *zweitens* der angeblich wettkämpferisch-kreative Charakter des Sprechens. Ersteres läuft auf eine Vorstellung von Sprachspielen als konstituiert durch ein spezifisches und klar umrissenes Set an Regeln hinaus. So postuliert er, dass »selbst eine minimale Modifikation einer Regel die Natur des Spiels ändert und dass ein Spielzug oder eine Aussage, die den Regeln nicht entsprechen, dem Spiel das durch diese definiert wird, nicht angehören« (Lyotard 1999: 40). Jede Aussagekategorie ist durch »Regeln,

5 Dies wird möglich durch die oben angesprochene ›Diskursivierung‹ des Wittgenstein'schen Sprachspielbegriffs. Für eine Kritik der Wittgensteininterpretation Lyotards siehe Rorty (1991a). Gegen die Identifikation der Differenz von Sprachspielen und Lebensformen mit Kuhns Inkommensurabilitätsbegriffs siehe Savigny (1999).

6 Eine kritische Grundhaltung gegenüber engen Vorstellungen von Rationalität teilt er dabei durchaus mit Habermas (vgl. 1973b). Anders als dieser sieht er den Ausweg jedoch nicht in der Suche nach Einheit in der Differenz, also einer Theorie ›der‹ Sprache, sondern in der konsequenten Preisgabe von Ansprüchen auf sprachspielübergreifende Vernunft insgesamt.

die ihre Eigenschaften und ihren möglichen Gebrauch spezifizieren«, festgelegt (ebenda: 39).<sup>7</sup> Für ihn *determinieren* die Regeln der Sprachspiele also die Form der Aussagen, die innerhalb eines Spiels möglich sind. Aus dieser unkonventionellen Aneignung des Wittgenstein'schen Sprachspielbegriffs folgt eine scharfe Abgrenzung und Kategorisierung von Aussagetypen und ihren zugehörigen Sprachspielen. So sieht er in der sprechakttheoretischen Unterscheidung denotativer, performativer und präskriptiver Aussagetypen Elemente kategorial verschiedener Sprachspiele, die nach je eigenen Spielregeln ablaufen (vgl. Lyotard 1999: 57). Bezeichnung, normative Forderung und Vollzugshandeln durch Sprache scheinen dem frühen Lyotard nicht als Aspekte ein und desselben Sprechakts, und Sprechakttypen nicht als sprachpragmatische Möglichkeiten innerhalb *einer* Sprache, sondern als je eigenständige, gleichsam klinisch voneinander geschiedene Sprachspiele. Damit zerschneidet Lyotard die Einheit der Sprache in eine Vielzahl eigenlogisch operierender ›Sprachspiel-Systeme‹. Die theoretische Pointe dieser eigenwilligen sozialtheoretischen Festlegung besteht offenkundig darin, kontexttranszendente und partikulare Sprachspiele übergreifende Geltung, wie sie von ›Metanarrativen‹ zwangsläufig beansprucht wird, durch eine lokalistische Beschränkung des Geltungsbereichs von Sprechakten unmöglich zu machen.

Parallel dazu, und scheinbar ganz entgegengesetzt zum Regeldeterminismus in Lyotards Wittgensteininterpretation, expandiert er den Wittgenstein'schen Sprachspielbegriff in die Richtung der Konnotation des spielerischen Wettkampfs oder Wettstreits. Sprechen ist für Lyotard nach dieser Transformation »Kämpfen im Sinne des Spielens« und Sprechakte gehören einer »allgemeinen Agonistik«, also einem Wettstreit, an (Lyotard 1999: 40). Der Wettstreit ist kein bloßer Machtkampf, sondern auch aus der Freude an der Erfindung kreativer und herausfordernder Spielzüge motiviert. Alle Sprechakte finden ihr Ziel nicht in der Wahrheit und Richtigkeit ihrer propositionalen Gehalte, sondern im kreativen Sprachvortrag selbst (wobei Wittgenstein den Spielbegriff freilich nicht auf Wettkampfspiele eingegrenzt hatte, sondern am Terminus des Spiels gerade die Nicht-Definierbarkeit einer basalen Gemeinsamkeit – »Familienähnlichkeiten« – demonstrieren wollte; vgl. Wittgenstein 2003: 56ff. §§ 66–71). Wenn diese Beobachtungen zutreffen, besteht ein wesentlich größerer Unterschied zwischen einer sprachpragmatischen und einer über semantische Inkommensurabilität laufenden Charakterisierung

7 Vergleiche dazu den dynamisch-evolutiven Aspekt von Wittgensteins Regelkonzeption, der bei Lyotard völlig unter den Tisch fällt: »Und gibt es nicht auch den Fall, wo wir spielen und ›make up the rules as we go along‹? Ja auch den, in welchem wir sie abändern – as we go along« (Wittgenstein 2003: 68).

gesellschaftlicher Heterogenität, als es Lyotards Ausführungen zunächst nahelegen.

Die These der semantischen Inkommensurabilität der Wissensformen wird in *Der Widerstreit* zwar auf andere Füße gestellt, ansonsten aber beibehalten. Hier wechselt Lyotard die ohnehin irreführend verwendete Sprachspielterminologie gegen die Rede von ›Diskursarten‹ aus und radikalisiert die These nochmals, indem das vorher noch im Unentschiedenen gelassene Verhältnis von sprachlichen Handlungen und übergreifenden Diskursregeln (›Kriterien‹) durch die Reduktion ersterer auf letztere gelöst wird. Damit fallen gegenüber Habermas (und Wittgenstein) ›Lebenswelt‹ oder ›Lebensform‹ als Differenzen integrierender ›Boden‹ von Gesprächen weg und auch die Akteure werden zu Epiphänomenen eines selbstlaufenden Sprachgeschehens erklärt:

»[Die Diskursarten] nehmen von den Sätzen und von den durch sie dargestellten Instanzen Besitz, insbesondere von »uns«. »Wir« streben sie nicht an. Unsere »Absichten« sind die Spannungen bei gewissen Verkettungsweisen, die die Diskursarten auf die Empfänger und Sender von Sätzen auf deren Referenten und Bedeutungen übertragen. Wir glauben, dass wir überreden, verführen, überzeugen, gerecht sein, glauben machen, Fragen veranlassen wollen – doch zwingt nur eine dialektische, erotische, didaktische, ethische, rhetorische, ironische Diskursart »unserem« Satz und »uns« selbst ihren Verkettungsmodus auf. Es gibt keinen Grund diese Spannungen Absichten und Willen zu nennen, außer der Eitelkeit, auf unser Konto zu verbuchen, was dem Vorkommnis und dem Widerstreit zukommt, den es zwischen den verschiedenen Weisen, daran anzuknüpfen, hervorruft.« (Lyotard 1989: 226)

In solchen und ähnlichen Passagen wird der Eindruck einer rein sprachlichen ›Verkettung‹ von Sätzen hervorgerufen, wobei »jeder Satz die vorangegangene Äußerung spurlos verschwinden lassen kann« und bei einem Wechsel zwischen unterschiedlichen Diskursarten der Geltungsanspruch des ersten Satzes gegenüber einem zweiten »erlischt« (Honneth 2000a: 138). Das menschliche Subjekt ist nur noch der passive Empfänger sprachlich erzeugter Spannungen, die im Falle eines solchen *Widerstreits* auftreten. Die Sprache verstrickt sich in rational unentscheidbare Widersprüche und es gibt keine sprachexterne Instanz mehr, die hier eingreifen könnte. In anderen Passagen scheint Lyotards sprachphilosophisch gewendeter und entsubjektivierter *Kantianismus* (vgl. dazu Ingram 1988) jedoch eine begrenzte Rolle der vermittelnden ›Urteilkraft‹ zuzugestehen. Das Verhältnis der Diskursarten wird von Lyotard prominent mit der Metapher eines Archipels umschrieben. Die *Urteilkraft* sei wie ein Admiral, der zwischen mehreren Inseln (also Sprachspielen respektive ›Diskursarten‹) hin und her navigiert, ohne irgendwo eine dauerhafte Heimat zu finden. Er könne sich nur um punktuelle Übergänge bemühen, aber die Inseln nicht miteinander verbinden (Lyotard 1989:

217ff.). In dem Bild schmuggelt Lyotard die zuvor eliminierte Dimension der pragmatischen Sprachverwendung wieder in die Theorie ein (die Tätigkeit der Navigation, deren Urheber der ›Admiral‹ ist), was allerdings nur den Zweck zu haben scheint, die Inkommensurabilitätsthese nochmals zu dramatisieren. Akte des praktischen Urteilens wären demnach ein immer bloß vorläufiges Verweilen in einer intern strukturierten Diskursart, deren Wahl immer *grundlos* selektiv sein muss.<sup>8</sup> Für Lyotard zerbricht die Einheit der aufklärerischen Vernunft in einen Scherbenhaufen wechselseitig inkommensurabler Wissensformen.

Vor dem bisher skizzierten Hintergrund ist es wenig verwunderlich, dass Lyotard sich explizit gegen ein republikanisches Verständnis der Demokratie und Vorstellungen deliberativer Politik stellt (vgl. Lyotard 1999: 16). Seine demokratietheoretische Position lässt sich direkt aus der vernunfttheoretischen Position ableiten. Wenn es keine übergreifende Vernunft gibt, kann demokratische Politik auch nicht vernünftig sein, sondern höchstens erratisch zwischen verschiedenen Standards der Rationalität schwanken. Auch mit Bezug auf Politik lässt sich jedoch neben der plakativen Inkommensurabilitätsbehauptung im Frühwerk auch der Strang einer pragmatischen Argumentation herauspräparieren. Insofern Lyotard der deliberativen Demokratie mangelnde Sensibilität für die Differenz der Wissenspraxen von Wissenschaft und Alltag vorwirft, läuft die epistemische Aufladung der Öffentlichkeit auf etwas hinaus, das man mit Bourdieu einen »scholastischen Fehlschluss« nennen könnte (Bourdieu 2013):

»Das Volk debattiert in derselben Weise über das, was gerecht oder ungerecht ist, wie die Gemeinschaft der Gelehrten über das, was wahr oder falsch ist. Es zeigt sich, dass dieses ›Volk‹ sich völlig von jenem unterscheidet, das in den traditionellen narrativen Wissensformen impliziert ist (...)« (Lyotard 1999: 93)

Das ›Volk‹ der deliberativen Demokratie ist für Lyotard eine bloße Projektion des wissenschaftlichen Diskurses. Diese Kritik an (vermeintlichen) handlungstheoretischen Unterstellungen vernunftzentrierter Demokratietheorien wird jedoch mit der sozialontologischen Rede von

- 8 Die Metapher selbst lässt allerdings offen, ob es situativ angemessene Übergänge zwischen Diskursarten geben kann – eine Möglichkeit, die mit seiner früheren kompetenztheoretischen Einführung des Wissensbegriffs kompatibel wäre (vgl. Lyotard 1999: 64ff.). Dann ließe sich zwar mangels »Metapräskriptionen« (Lyotard, 1999: 189) kein allgemeiner Diskurs über Kriterien der Angemessenheit von Diskursarten führen, wohl aber eine praktische Kompetenz des adäquaten Umgangs mit heterogenen Diskursarten annehmen (vgl. dazu Seel 1986). Eine solche Interpretation läge Lyotard gewiss fern, die Admirals-Metapher wurde aus diesem Grund aber später »gekapert« (Rorty 1991a; Abitor 2010).

›Diskursarten‹ als eigentlichen Kommunikationssubjekten in *Der Widerstreit* hinfällig. Ausgehend von der ontologischen Annahme eines unüberbrückbaren Diskurspluralismus reflektiert Lyotard die Frage, was Politik (bzw. Recht) sei, wenn es kein Allgemeines gäbe. Sie wird schließlich als der Ort bestimmt, an dem die füreinander blinden Diskursarten unvermittelt aufeinanderprallen.

»Wenn die Politik eine Diskursart wäre und den Anspruch auf diesen höchsten Status erhöhe, wäre ihre Nichtigkeit schnell aufgezeigt. Aber die Politik ist die Drohung des Widerstreits. Sie ist keine Diskursart, sondern deren Vielfalt, die Mannigfaltigkeit der Zwecke und insbesondere die Frage nach der Verkettung (...)« (Lyotard 1989: 230, Hervorh. entfernt)

Politik hat demnach keinen festen Gegenstand und auch keine übergeordneten Zwecke, nach denen man Beiträge im politischen Diskurs evaluieren könnte. Dies folgt aus der sprachphilosophisch behaupteten Zersplitterung der (kommunikativen) Vernunft in die Momente ihrer Diskursarten, so dass Lyotard sich letztendlich auf eine transzendentalphilosophische Vernunftskepsis festlegt, die die Bedingungen der Möglichkeit vernünftiger Politik bestreitet.

### 2.3.1 Einwände gegen Lyotards radikalen Pluralismus

Die mit wechselnden Gründen vorgetragene ontologische Inkommensurabilitätsbehauptung Lyotards ist problembehaftet. In der wissenschaftlichen Diskussion ist insbesondere der Vorwurf der Selbstwidersprüchlichkeit erhoben worden. Das inhärente Grundproblem der Lyotard'schen Position besteht darin, die Diagnose der Inkommensurabilität ethisch aufzuladen, während gleichzeitig die Möglichkeit einer ethischen Gesamtbewertung schon mit dem Begriff der Inkommensurabilität ausgeschlossen wird. Wie Honneth argumentiert, stilisiert Lyotard den Wechsel zwischen Diskursarten zu einem moralischen »Unrecht«, ohne diese Wertung theoretisch einholen zu können:

»[A]us dem neutralen Umstand, daß der Geltungsanspruch einer sprachlichen Äußerung keine ihm gemäße Erwiderung findet, wird dann die Tatsache eines ›Unrechts‹, das der nachfolgende Satz an dem vorausgegangenen verübt.« (Honneth 2000a: 138; vgl. dazu auch Benhabib 1984: 111ff.)

Woher nimmt Lyotard die Kriterien, um die inkommensurable Heterogenität, die er zunächst als adäquate Deskription der Natur des »sozialen Bandes« präsentiert, als normativ schützenswerten Pluralismus zu verbuchen? Nach welchen Kriterien lässt sich der Versuch, Sprachspiele rational aufeinander zu beziehen, als »Terror der Isomorphie«

brandmarken (Lyotard 1999: 191)? Aus der Pluralität der Werteordnungen leitet Lyotard eine Toleranzforderung ab, die ihrerseits Teil einer übergeordneten Werteordnung (und damit eines Metanarrativs) sein müsste, jedoch im Rahmen der Theorie nicht zu verankern ist:

»[H]is self-acknowledged willingness to play »the great prescriber« who judges the proper limits governing all language games from the detached perspective of the spectator clearly presupposed such a possibility, otherwise his own critique of scientism and discursive hegemony would have been without foundation.« (Ingram 1988: 71)

Lyotard radikalisiert die Differenz von Diskursarten und Sprachspielen zu einer unüberbrückbaren Kluft, verzichtet selbst aber nicht auf eine sprachspielübergreifende kritische Perspektive. Dieses normative Rechtfertigungsproblem wiederholt sich auf theoretischer Ebene. Gesellschaftliche Heterogenität wird bei Lyotard als Ensemble wechselseitig intransparenter Sprachspiel-Monaden gedacht, in denen das Erkenntnisvermögen gleichsam zersplittert. Aber wie kann man das *erkennen*? Welchen epistemischen Status haben Lyotards Behauptungen selbst? Wenn alle Sprachspiele isolierten Inseln der Eigenlogik gleichen, wie ist es möglich, dass Lyotards (sprachliche!) Beschreibung dieses Zustands Anspruch auf eine adäquate Repräsentation der (Nicht-)Relation dieser Sprachspiele erheben kann? Lyotards Flucht in die Metapher des Admirals kann den performativen Selbstwiderspruch nur übertünchen, nicht aber lösen. Über das Bild der Archipellandschaft hat Lyotard zunächst *Einheit* postulieren müssen, um dann die unüberbrückbare *Differenz* zwischen den Inseln zu behaupten. Der Vorwurf der Selbstwidersprüchlichkeit markiert das Problem, dass radikale Differenzbehauptungen performativ allgemeine Geltung beanspruchen, deren Möglichkeit vom Inhalt der Aussage wiederum negiert wird.<sup>9</sup> Weil Lyotard den Begründungsanspruch aufrechterhält, zeigen sich an seiner Position die Widersprüche einer radikalen Vernunftkritik, die die Heterogenität der Gesellschaft als klar zu bestimmende, transzendente Grenze der möglichen Verständigung konzipiert.

Die Bewertung des Stellenwerts dieser Problematik ist umstritten. Rasch identifiziert diese Figur mit dem aus der Systemtheorie geläufigen

- 9 Es hilft hier auch nichts anzuführen, dass Lyotard in seinem späteren Werk vom Vorwurf des performativen Widerspruches freizusprechen sei, weil er durch die unklare und aphoristische Schreibweise auch performativ deutlich mache, dass Wahrheit nicht erreichbar sei. Oder dass seine Argumentationen zwar auch ›Unrecht‹ begingen, dies aber weniger gravierend sei, als das ›Unrecht‹ der Diskursethik (Seiler 2014: 171–176). Dass überhaupt Unrecht vorliegt, setzt die Wahrheit (!) der Lyotard'schen Position schon voraus, und auch die Gradualisierung von Unrecht in ›mehr‹ oder ›weniger‹ lässt sich dem Begriff des Widerstreits nicht abgewinnen.



Paradox der Selbstreferenz (Rasch 1994) und schließt sich der Luhmann'schen Sichtweise an, Paradoxien nicht als Anzeichen für Fehler, sondern als zur Natur der Sache gehörig zu betrachten. Paradoxien erfordern demnach, sie in der Theorie zu reflektieren und theoretisch zu entfalten, beispielsweise indem man verschiedene Ebenen unterscheidet; sie zu vermeiden sei unmöglich (vgl. Luhmann 1987). An dieser Stelle in die generelle Diskussion um die Theoriefähigkeit von Paradoxien einzusteigen, führt sichtlich zu weit. Mindestens lässt sich aber festhalten, dass Lyotard keine besonders elaborierten Versuche macht, die Paradoxie tatsächlich theoretisch zu entfalten statt sie metaphorisch zu überspielen. Gerade wenn man nach einer soziologisch anschlussfähigen Theorie des Zusammenhangs von kommunikativer Rationalität und sozialer Heterogenität sucht, fällt auf, dass Lyotards Perspektive zwar als Kritik verständlich ist, aber sozialtheoretisch kaum auf eigenen Füßen steht, insofern man auf naheliegende Fragen keine Antwort erhält. In welchem Verhältnis stehen etwa »Institutionen« und »Sprachspiele«? In welchem Verhältnis steht die Pluralität der »Diskursarten« zu gesellschaftlicher Differenzierung? Wenn es keine handelnden Akteure gibt, wie kann man dann das Auftauchen und den Erfolg der Semantik verantwortlicher Urheberschaft erklären? All dies bleibt systematisch unklar. Gerade der Versuch, den deskriptiven Anspruch der Lyotard'schen Sozialtheorie ernst zu nehmen, offenbart ihre Distanz zu soziologischen Erkenntnisinteressen. Es gibt beispielsweise kaum Kriterien, wie man das Vorliegen eines »Différend« (Widerstreit) überhaupt feststellen könnte (siehe Abitor 2010). Das Wissen über die *prinzipielle* Unmöglichkeit rationaler Verständigung kann nur aus einer transzendentalphilosophischen Perspektive begründet werden. Das (scheinbare) Ge- oder Misslingen von Verständigungsbemühungen im empirischen Fall wird durch die transzendentalphilosophische Inkommensurabilitätsthese zwar unter den Vorbehalt des »Différend« gestellt, aber nicht eigentlich erklärt.

### 2.3.2 Resümee

Lyotards Behauptung der Unvereinbarkeit von Wissensformen kann sicherlich eine gewisse empirische Hintergrundplausibilität für sich beanspruchen; die transzendente Fassung, die er dieser These gibt, ist jedoch problematisch. Es ist kaum bestreitbar, dass heutige, kulturell differenzierte Gesellschaften über unterschiedliche Arten des Wissens verfügen, die sich nicht auf die Grundlage geteilter Geltungskriterien stellen lassen. Mit dieser Beschreibung besteht jedoch noch keine klare Opposition zu Habermas, der genau dies mit seiner Differenzierung von »Diskursarten« in Rechnung stellt. Diese entsteht erst, wenn der Begriff der Heterogenität, der Inkommensurabilität bzw. des Différend als unüberwindliche

Sinngrenze zwischen Sprachspielen oder Diskursarten ins Spiel gebracht wird. Der entscheidende Grund für die Behauptbarkeit dieser Inkommensurabilität liegt in einer Sprachtheorie, für die die kommunikative Praxis nicht mehr ist als ein leerer Behälter für klinisch voneinander geschiedene und grammatisch determinierter Sprachspiele oder Diskursarten. Spätestens ab *Der Widerstreit* fasst Lyotard Sprechen nicht mehr als praktische *Kompetenz*, sondern als regeldeterminierte Aktualisierung von Möglichkeiten des ›Sprachsystems‹. Nur weil es keine Eigenlogik der praktischen Sprachverwendung gegenüber der Sprache gibt – Lyotard also den Handlungscharakter des Sprechens bestreitet – entsteht eine prinzipiell unüberbrückbare Grenze zwischen Diskursarten.

Aus soziologischer Sicht ist zu bedauern, dass der gegenüber handlungstheoretischen Erwägungen anschlussfähigere Strang der pragmatischen Differenz von Kommunikationsformen (narrativer vs. wissenschaftlicher Umgang mit Wissen) von Lyotard kaum ausgearbeitet und später aufgegeben wurde. Die bestehenden Fragmente lassen zwar die Möglichkeit erahnen, nicht metaphysische Differenzbehauptungen, sondern pragmatische Problembewältigung mit begrenzten Kompetenzen zum Ausgangspunkt zu wählen, reichen aber nicht hin, um hier produktiv anzuschließen. Für den Fortgang der Untersuchung kann nur das von Lyotard markierte *Problem* von Interesse sein, nämlich die Pluralität der Geltungskriterien und die (faktische) Unmöglichkeit, ein Set von Regeln anzugeben, nach denen Konflikte zwischen unterschiedlichen Diskursarten auf quasi-mechanische Weise gelöst werden könnten. Die *Pluralität der Wissensformen* ist ein wichtiger Problemkomplex für die Frage nach dem Zusammenhang von Rationalität und Heterogenität, aber die sozialtheoretische Armut von Lyotards Theorie lässt nicht zu, dass man den deliberativen *Umgang* mit dieser Pluralität als empirisches Problem in den Blick nehmen könnte.

## 2.4 Radikaler Pluralismus II: Mouffe

Eine alternative Strategie, die Möglichkeit deliberativer Politik auf grundlegender Ebene zu bestreiten, findet sich im Werk von Chantal Mouffe. Wie auch Lyotard lässt sich Mouffe einem radikalen Pluralismus zuordnen, der jedoch den Akzent von der gesellschaftlichen Heterogenität auf die Dimension des *Politischen* verschiebt. Ihre emphatische Kritik an Einheitsvorstellungen (und seien sie noch so kontrafaktisch) stützt sich anders als bei Lyotard nicht auf die Vorstellung einer radikal in Diskursarten zersplitterten Kultur, sondern auf eine im Wesen der Politik begründete »politische Differenz« (Marchart 2010). Sie wählt im Vergleich zu Lyotard zwar ebenfalls eine radikal differenzialistische Theorielanlage, verlagert jedoch den Schwerpunkt der Kritik: Sie bestreitet

nicht die Möglichkeit von politischer *Rationalität*, sondern die Möglichkeit rationaler *Politik*. Zwar findet man auch bei ihr Argumente für eine unaufhebbare diskursive Zersplitterung der Gesellschaft (Mouffe 1999: 749), doch liegt ihr Hauptaugenmerk klar auf einer Kritik des deliberativen und liberalen *Politikverständnisses*.

Für die Kontextualisierung der Kritik von Chantal Mouffe an Habermas wird ein kurzer Rückblick auf ihr mit Ernesto Laclau verfasstes Hauptwerk *Hegemony and Socialist Strategy* hilfreich sein (Laclau/Mouffe 2001). Die Autoren wenden sich in diesem Buch von einer orthodoxen marxistischen Klassentheorie ab, versuchen aber dennoch einen theoretisch zentralen Platz für politische Kämpfe zu reservieren. Es handelt sich erklärtermaßen um einen Versuch, Klassenkampf ohne Klasse zu denken (Laclau/Mouffe 2001: 85–88). Insbesondere die Idee einer festen ›Basis‹, die hinter dem ›Überbau‹ politischer Selbstdeutungen und Konfliktinteressen steht, wird zugunsten einer Konzeption aufgegeben, die eine Fundierung von Interessen und Konfliktlinien in objektiven Strukturbedingungen (»Produktionsverhältnissen«) aufgibt. Die Identität kämpfender Klassen ist nicht gegeben, sondern muss über symbolische »Äquivalenzketten« (die Unterschiedliches gleichsetzen und so die Fiktion kollektiver Identität schaffen) erst hergestellt werden. Nicht überall wo Unterordnung instituiert ist, gibt es notwendig auch Unrechtsbewusstsein oder gar Kampf gegen Unterdrückung. Die marxistische Unterscheidung von Klasse an sich und Klasse für sich wird dabei übersetzt in den Gegensatz von (vielfältig als Selbstverständlichkeit akzeptierter) »Subordination« und (politisierter) »Unterdrückung« (Laclau/Mouffe 2001: 154).<sup>10</sup>

Die Aufdeckung von Ungerechtigkeit, Unterdrückung und Unterwerfung und der politische Kampf gegen sie kann unter diesen Bedingungen nur in *praxisimmanenten* Prozessen der Artikulation und Kontestation von Interpretationen geleistet werden; in der Konstruktion sozialer Identitäten aus symbolischen Differenzen (vgl. Laclau/Mouffe 2001: 174f.). Diese Konstruktion findet im Raum der symbolischen Deutungsmuster statt, auf den alle Artikulationen zurückgreifen müssen (Habermas könnte hier vom ›Raum der Gründe‹ sprechen). Laclau und Mouffe betonen vor allem die Konflikthaftigkeit der Prozesse, in denen sich bestimmte Deutungen durchsetzen und zur sozialen Vorherrschaft (Hegemonie) gelangen. Aber die Erfolgsbedingungen dieser Kämpfe verweisen auch auf die *Verallgemeinerbarkeit* ihrer Anliegen. Denn der Widerstand

10 Diesen anti-essenzialistischen Impuls teilen Laclau und Mouffe übrigens mit Habermas, der ebenfalls die Idee verabschiedet, die Theorie könne ex cathedra ›reale Interessen‹ vom ›falschen Bewusstsein‹ unterscheiden und für den die Idee einer (politischen) Identität unabhängig von Praktiken der Artikulation sinnlos ist.

gegen Unterdrückung, so ihre Annahme, kann nur wirksam sein, wenn der Kampf im Namen von Idealen geführt wird, die nicht nur die Unterdrückten, sondern auch die Unterdrückenden bindet.

Bei Mouffe und Laclau sind es insbesondere die Ideale der Französischen Revolution, die die Identifikation und Politisierung von Unterdrückung und Herrschaft ermöglichen. ›Freiheit‹ (i. S. v. »liberty«) und ›Gleichheit‹ werden von ihnen nicht bloß als Werbebegriffe für Kapitalismus und bürgerliche Sozialordnung verstanden. Die Begriffe bergen einen subversiven und überschießenden Gehalt, der über bestehende hegemoniale Konstellationen hinausweist und Gegenartikulationen in immer neuen Kontexten ermöglicht (vgl. Laclau/Mouffe 2001: 155 ff.). Liberale Ideologien transzendieren sich demnach immer selbst: »To take the case of feminism once again, it is because women as women are denied a right which the democratic ideology recognizes in principle for all citizens that there appears a fissure in the construction of the subordinated feminine subject from which an antagonism may arise« (Laclau/Mouffe 2001: 159). Erst vor dem Hintergrund von gesellschaftlich verbreiteten und in der aktuellen hegemonialen Konstellation enthaltenen Idealen kann die scheinbar selbstverständliche Subordination als Unterdrückung identifiziert werden. So kann die hegemoniale Ordnung gleichsam von innen her verschoben und transformiert werden; neue Oppositionen können gebildet werden, indem sich Protest etwa unter dem Banner eines anderen Freiheitsverständnisses gegen die dominante Ideologie stellt. Dieses Vorgehen ist offensichtlich nicht weit entfernt von der Habermas'schen Suche nach möglichst allgemeinen Ideen wie ›Öffentlichkeit‹, ›Demokratie‹ oder ›Volkssouveränität‹, die einerseits den ideengeschichtlichen Kern bestehender demokratischer Praktiken ausmachen, aber andererseits einen überschießenden emanzipatorischen Gehalt bewahren, der immer wieder die Kritik des Bestehenden ermöglicht. Wie Habermas sehen Laclau und Mouffe den Weg emanzipatorischer Kritik also nicht in einer Ablehnung bürgerlicher Freiheit, sondern in einer Vervollkommnung des ›unvollendeten Projekts‹ (Habermas) der Aufklärung und einer Vertiefung der Demokratie. »The task of the Left therefore cannot be to renounce liberal-democratic ideology, but on the contrary, to deepen and expand it in the direction of a radical and plural democracy« (Laclau/Mouffe 2001: 176).

Während die Hegemonietheorie also in ein Plädoyer für eine »radikale und plurale Demokratie« mündet, wird schon im neuen Vorwort zur zweiten Auflage die Idee einer pluralistischen Demokratie als »selbstwidersprüchlich« abgewiesen.

»Indeed, we maintain that without conflict and division, a pluralist democratic politics would be impossible. To believe that a final resolution of conflicts is eventually possible – even if it is seen as an asymptotic approach to the regulative idea of a rational consensus – far from

providing the necessary horizon for the democratic project, is to put it at risk. Conceived in such a way, pluralist democracy becomes a ›self-refuting ideal‹, because the very moment of its realization would coincide with its disintegration.« (Laclau/Mouffe 2001: xvii–xviii)

Diese, mit Bezug auf die Argumentation in *Hegemony and Socialist Strategy* eigentlich nur schwer verständliche Einschätzung, markiert eine Radikalisierung in der Differenz zu liberalen oder deliberativen Demokratietheorien, die am ausführlichsten in Mouffes Streitschrift *Über das Politische* ausgeführt wird (Mouffe 2007).

#### 2.4.1 Mouffes Kritik liberaler Demokratietheorie in »Über das Politische«

In *Über das Politische* geht Mouffe von einer für Politik ontologisch konstitutiven und deshalb unüberbrückbaren politischen Differenz aus. Damit betritt sie eine Ebene der Theorie, die in *Hegemony and Socialist Strategy* aus guten Gründen vermieden wurde: die Ebene der ontologischen Wesensschau:

»(...) far from being merely empirical, or epistemological, the obstacles to the realization of the ideal speech situation are ontological. Indeed, the free and unconstrained public deliberation of all on matters of common concern is a conceptual impossibility because, without those so-called impediments, no communication, no deliberation could ever take place.« (Mouffe 1999: 751)<sup>11</sup>

Um die »konzeptionelle Unmöglichkeit« der deliberativen Demokratietheorie nachzuweisen, geht sie allerdings nicht den naheliegenden Weg interner Kritik, um der Theorie inhärente Widersprüche nachzuweisen. Sie setzt auf der Ebene einer alternativen, vor allem von Carl Schmitt inspirierten Ontologie des Politischen an, die dem liberal-deliberativen Paradigma gegenübergestellt wird. Ihr Ziel liegt darin, die für Politik, »konstitutive antagonistische Dimension« gegen den liberalen und kosmopolitischen Zeitgeist in Stellung zu bringen (Mouffe 2007: 8). Bezüglich deliberativer Demokratietheorie sei es nicht nur »konzeptionell falsch, sondern auch mit politischen Gefahren verbunden, (...) wenn das Ziel demokratischer Politik in Begriffen von Konsens und Versöhnung anvisiert wird« (Mouffe 2007: 8). Stattdessen sei das Eingeständnis der Untilgbarkeit von Konflikten die Voraussetzung für gelingende Politik

11 In dem Zitat scheint sie der deliberativen Theorie fälschlicherweise zu unterstellen, dass die Freiheit von Zwang (»free and unconstrained«) mit der Freiheit (= Abwesenheit) von partikularen kulturellen Prägungen gleichgesetzt würde. Außerdem finden wir das oben bereits diskutierte Missverständnis, Habermas fordere eine empirische Umsetzung der idealen Sprechsituation.

(Mouffe 2007: 10). Das bedeutet für sie auch, Politik von Moral freizuhalten, und auf Artikulationsversuche des allgemeinen Interesses zu verzichten (Mouffe 2007: 12).

Die Argumentation in *Über das Politische* eignet sich daher dazu, die Konsequenzen einer explizit ontologisch ansetzenden Kritik zu prüfen. In ihrem Verständnis von Ontologie beruft sie sich auf *Sein und Zeit*, und grenzt »das Politische« von Politik als Praxis ab und versichert, dass Politische verhielte sich zu Politik wie das Ontologische (Sein) zum Ontischen (Seiendem) (vgl. Mouffe 2007: 15). Der frühe Heidegger hatte die ontisch-ontologische Differenz noch klassisch transzendentalphilosophisch bestimmt; übertragen auf die Differenz von Politik und Politischem wäre das Politische also eine »transzendente Bedingung der Möglichkeit« der Politik, die politischen Phänomenen ihre Existenz als *politische* erst ermöglicht (Heidegger 2006: 11). Das so verstandene Politische wird dabei seinem Wesen nach als »Ort von Macht, Konflikt und Antagonismus« festgelegt (Mouffe 2007: 16), womit praktische Politik immer nur eine Umformung und Ausprägung dieser konfliktiven Grunddimension sein kann. Ihre konflikttheoretische und »dissoziative« Bestimmung des Politischen distanziert sich damit von der Tradition eines »assoziativen« und das gemeinsame Handeln betonende Verständnis des Politischen (vgl. Marchart 2010) und mithin der Traditionslinie, in der man auch die deliberative Demokratie verorten könnte. Doch auch die traditionell auf Interessengegensätze fokussierte liberale Tradition wird von ihr angegriffen. Das »Politische« bestehe nicht etwa aus einer Gemengelage gemeinsamer und konfligierender politischer Interessen, die durch Kompromisse zu überbrücken und deren rücksichtslose Durchsetzung durch staatlich garantierte Grundrechte einzuschränken wäre, sondern sei durch wechselnde Koalitionen antagonistischer Gegenspieler im Kampf um Hegemonie charakterisiert. An die Stelle der Einheit der gemeinsamen Staatsbürgerschaft rücken konfligierende kollektive Identitäten, welche wechselnde »Wir-Sie-« beziehungsweise »Freund-Feind-Schemata« produzieren (Mouffe 2007: 18). Die Heterogenität der Gesellschaft wird also in ihrer politischen Dimension schon von Haus aus auf unversöhnlichen Konflikt festgelegt. Das *Politische* drückt sich in politischen Kämpfen eines jeweils nach partikularen Interessen konstituierten »Wir« gegen ein »Sie« von Feinden oder Gegnern aus. Eine Wir-Identität ist nie universell, sondern konstituiert sich ausschließlich durch Abgrenzung von ihrem »anderen« (Mouffe 2007: 27; für eine Kritik dieser Annahme siehe Abizadeh 2005).

Damit kann Deliberation vor dem Hintergrund einer kontrafaktischen *Konsensorientierung* auch kein sinnvoller Modus von Politik sein und soll durch ein Modell *agonaler Demokratie* ersetzt werden. Die normative Theorie agonaler Demokratie setzt sich die Bildung von Wir-Sie-Beziehungen zum Ziel, die zwar rational unversöhnlich, aber nicht feindselig

sind, indem die Gruppen wechselseitig ihre Differenz und Gegnerschaft anerkennen:

»Obwohl sie sich also im Konflikt befinden, erkennen sie sich als derselben politischen Gemeinschaft zugehörig; sie teilen einen gemeinsamen symbolischen Raum, in dem der Konflikt stattfindet. Als Hauptaufgabe der Demokratie könnte man die Umwandlung des Antagonismus in Agonismus ansehen.« (Mouffe 2007: 30).

In der Politik kann es also aufgrund des *Wesens* der Politik nur um eine deeskalierende Einhegung der Konfliktsituation gehen: Aus Feinden sollen Gegner werden. Für die Möglichkeit dieser Umwandlung bürgt die Freud'sche Triebtheorie (vgl. Mouffe 2007: 36ff.), die es ermöglicht, politische Kämpfe per Sublimierung aggressiver Triebe in weniger schädliche Bahnen zu leiten.<sup>12</sup>

Diese Konzeption des Politischen ist ihre Ausgangsbasis für eine Kritik der deliberativen Theorie und speziell an Habermas. In Bezug auf *Faktizität und Geltung* kritisiert sie die Unterstellung einer *universellen* kommunikativen Vernunft und eines *allgemeinen* normativen Gehalts der Menschenrechte. Der universalistische Menschenrechtsdiskurs als Versuch, ein ›Wir‹ ohne ›Außen‹ zu denken scheint Mouffe ein Ausdruck von Kulturimperialismus. Man solle etwa asiatischen Gesellschaften nicht unser »westliches Modell« (gemeint sind die Menschenrechte) aufzwingen (Mouffe 2007: 113). Da sich Kollektive laut Mouffe durch Abgrenzung zu anderen Kollektiven konstituieren und dies auch für ihre normativen Ideale gilt, verfehlen universelle Menschenrechte das ›Wesen‹ des Politischen. Gerade im Vergleich zu ihrer früheren Position fallen dabei Einseitigkeiten auf. Statt wie in *Hegemony and Socialist Strategy* die weitergehende Verwirklichung von Menschenrechten als wichtiges Ziel radikaler Demokratie zu sehen – also die konzeptuelle Indeterminiertheit der Menschenrechte und damit ihren überschießenden emanzipatorischen Gehalt als Motor partikularer Kämpfe gegen Unterdrückung zu verstehen – wird Demokratie nun gegen (rechtlichen) Universalismus ausgespielt. Mouffe plausibilisiert ihre agonistische Sicht auf Demokratie empirisch mit einer Kritik der Auflösung von Rechts-Links-Unterscheidungen in westlichen Demokratien zugunsten einvernehmlich »neoliberaler« Politik seit den 1990er Jahren (Mouffe 2007: 80ff.). Allerdings ist mit einer Kritik der Diskursverweigerung durch sachindifferente »Catch-all Partys« noch kein klarer Gegensatz zur deliberativen Demokratietheorie hergestellt. Der Gegensatz entsteht erst durch die Insistenz darauf, dass politischer Streit im Register der Gruppenfehde ausgetragen werden müsse:

12 Naheliegenden Zweifeln an der Darstellbarkeit politischer Konflikte in modernen Großgesellschaften mit den theoretischen Mitteln der Triebtheorie wird an dieser Stelle nicht nachgegangen.



»Der ›dialogische‹ Ansatz ist weit davon entfernt, radikal zu sein, weil radikale Politik nicht ohne das Infragestellen bestehender Machtverhältnisse möglich ist. Dieses Infragestellen erfordert aber die Definition eines Gegners, und eben dies schließt die Perspektive jenes Ansatzes aus.« (Mouffe 2007: 69)

Während die erste These (radikale Politik erfordert das Infragestellen bestehender Machtverhältnisse) trivial ist, ist die zweite These (die Infragestellung bestehender Machtverhältnisse erfordert die Definition eines Gegners) alles andere als selbstverständlich.<sup>13</sup> Für ihre Verteidigung werden jedoch nicht empirische Begründungen, sondern metaphysische Gewissheiten angeboten. Der antagonistisch-agonale Charakter der Politik bürgt dafür, dass der politische Diskurs nie als geltungsorientiert und immer nur als an Gruppenidentitäten gebundener Kampf um Interpretationen gedacht werden kann. Dadurch wird aber die Kritik am deliberativen Paradigma witzlos. Wenn sich die Kritik auf eine Ontologie stützt, die in der deliberativen Demokratietheorie ohnehin nicht geteilt wird, kann sie nur von außen an diese herangetragen werden; es gibt bei Mouffe keinen ernstzunehmenden Versuch, die *internen* Aporien deliberativer Politik, also ihre ›konzeptuelle Unmöglichkeit‹ im engeren Sinne, aufzuzeigen.

Eine Alternative besteht gewiss darin Mouffes agonale Demokratietheorie nicht als Kritik, sondern gemäß ihrer favorisierten Selbstdarstellung als eigenständigen demokratietheoretischen Entwurf zu verstehen. Insofern man von Mouffe nicht nur eine Theorie politischer Kämpfe, sondern eine Theorie der Demokratie erwartet, darf man von ihr eine agonistische Theorie demokratischer Basisinstitutionen erwarten. Allerdings scheint es fraglich, ob man von einer derart ›handgreiflichen‹ Definition des Politischen als Sphäre politischer Feind- und Gegnerschaften zu einem tragfähigen Begriff der Demokratie kommt. Der bei Schmitt aufgefundene und adaptierte Begriff des Politischen diene diesem ja gerade dazu, einen *demokratietheoretischen* Zugang zum Politischen zu verunmöglichen.<sup>14</sup> Da Mouffe nicht die totalitären Konklusionen der

13 Die Frage danach, was von der eigenen Perspektive ausgeschlossen wird, lässt sich allerdings auch gegen Mouffe kehren. Weil die Sphäre des Politischen als Kampfarena identitärer Fraktionen bestimmt wird, kann auch die Infragestellung des Status quo nur über die Konfrontation rivalisierender Gruppen gedacht werden. Systemkritik wird in Personen- und Gruppenkritik umgemünzt. Unabhängig von ontologischen Setzungen leuchtet dies aber nicht ein. Man könnte im Gegenteil vermuten, dass personalisierte Konflikte zwar die Auswechslung prominenter Rolleninhaber, nicht aber Änderungen am System selbst befördern. Eine Kritik der ›gierigen Banker‹ ist eben keine Kritik des Finanzkapitalismus.

14 Siehe Habermas' lesenswerte Kritik an Schmitts »klerikofaschistischem« Begriff des Politischen und seiner Renaissance in neuerer politischer Philosophie (2012d).

Schmittianischen Prämissen tragen will, *optiert* sie an geeigneter Stelle für die Affirmation demokratischer Institutionen ohne diese Wahl selbst normativ oder sozialtheoretisch begründen oder die Institutionen selbst konzeptionell fassen zu können. In einer Zusammenfassung ihres und Laclaus Politikverständnisses konstatiert sie etwa:

»Zwar stehen wir auf Distanz zur leninistischen Tradition des totalen revolutionären Bruchs und betonen, daß unser Verständnis von radikaler Demokratie an den Institutionen der sogenannten ›formalen Demokratie‹ festhält. Gleichwohl haben wir einen anderen Weg eingeschlagen als der liberale Ansatz, der von der Neutralität des Staates ausging.« (Mouffe 2007: 71)

Doch wenn man statt der ›Neutralität‹ die (nirgends aus dem Prinzip des ›Politischen‹ begründete) ›Formalität‹ staatlicher Institutionen affirmiert, entpuppt sich der scheinbar radikale Gegensatz als Wortklauberei. Bei näherem Hinsehen wird demokratietheoretisch nämlich keineswegs der Entfesselung des ›Politischen‹ das Wort geredet. Auch folgende Passage dürfte Kennern liberaler und deliberativer Demokratietheorie bekannt vorkommen:

»Eine demokratische Gesellschaft braucht eine Diskussion über mögliche Alternativen und muß politische Formen kollektiver Identifikation mit klar unterschiedenen demokratischen Positionen bieten. Konsens ist zweifellos notwendig, er muß aber von Dissens begleitet werden. Notwendig ist ein Konsens über die für die Demokratie konstitutiven Institutionen und über die ›ethisch-politischen‹ Werte, die das politische Gemeinwesen konstituieren – Freiheit und Gleichheit für alle –, doch wird es immer Meinungsverschiedenheiten über deren Bedeutung und die Art und Weise ihrer Verwirklichung geben. In einer pluralistischen Demokratie sind solche Meinungsverschiedenheiten nicht nur legitim, sondern notwendig.« (Mouffe 2007: 43)

Letztlich führt die ontologische Fundamentalkritik zu einem Politikverständnis, das ohne Probleme von liberalen TheoretikerInnen mitgetragen werden könnte. Das Ausmaß von Konsens über ethische und politische Werte, das Mouffe verlangt, ist vielleicht sogar größer als bei Habermas, der sich ja mit Einigkeit über die formalen Randbedingungen der demokratischen Willensbildung zufriedengibt und selbst die Verfassung nicht als unpolitischen ›Rahmen‹, sondern als kontinuierliches Diskussionsobjekt verstehen möchte (Habermas 1998a: 464; Müller 2010). Mouffes Ansatz weist also, subtrahiert man die rhetorischen Vorlieben, in seiner Konsequenz eine frappante Ähnlichkeit zu jener klassischen liberalen Demokratietheorie auf, die eigentlich Ziel ihrer Kritik war.<sup>15</sup> Im

15 Die polemische Abgrenzung der einen von den anderen führt deshalb in Widersprüche. Beispielsweise kritisiert sie die liberale Demokratietheorie scharf für eine normative Rechtfertigung des Ausschlusses bestimmter

Vergleich mit Habermas und anderen Varianten der deliberativen Demokratietheorie ist allerdings zu bilanzieren, dass der von Mouffe eingeschlagene Weg in interne Widersprüche zu führen scheint. Eine *Demokratiethorie*, die den konstitutiven Charakter des Politischen im Kampf zwischen Feinden oder Gegnern vermutet und die Neutralität des Staates ausschließt, steht vor der unlösbaren Aufgabe, die Einhaltung demokratischer Verfassungsnormen normativ zu begründen. Rechtsstaat und Demokratie werden von Mouffe zwar bejaht, aber nicht aus dem Konzept des Politischen entwickelt, sie bleiben der Theorie daher äußerlich.

Resümierend lässt sich festhalten, dass Mouffe durch ihre Schmittianische Volte naheliegende »Ketten der Äquivalenz« zum Habermas'schen Ansatz unterbricht und das ›Wir‹ der agonalen Demokratietheorie scharf vom ›Sie‹ der Deliberationstheorie und ihren jeweiligen Vertreter/-innen abgrenzt. Das ist insbesondere deshalb bedauerlich, weil die ursprüngliche Hegemonietheorie durchaus Einsichten transportiert, die die – gegenüber faktischen Dynamiken der Polarisierung in politischen Diskussionen eigentümlich schweigsame – Habermas'sche Theorie produktiv ergänzen könnten.

## 2.5 Resümee: Die Heterogenität des Heterogenen

Die Beschäftigung mit Lyotard und Mouffe zeigt, dass eine ontologische oder transzendente Verabsolutierung von politischen oder kulturellen Differenzen problematisch ist. Die Behauptung einer ontologischen Diskontinuität innerhalb der Rationalität oder zwischen Demokratie und Vernunft öffnet nicht den Blick empirische Kommunikationsprobleme, sondern *verstellt* den Zugang zu empirischen Fragestellungen, weil sie das Ergebnis theoretisch nahezu vollständig präjudiziert. Wenn Politik ontologisch als Sphäre des Konflikts oder Widerstreits bestimmt wird, bleibt für Verständigung *per Definitionem* kein Raum. Die Möglichkeit von Deliberation wird so abstrakt geleugnet, dass der Gegenstand verschwindet – es ist nicht klar, was ›Deliberation‹ aus Sicht von Lyotard

Gruppen (Fundamentalisten, Terroristen) vom demokratischen Prozess (Mouffe 2007: 96ff.), verwendet jedoch später exakt dieselbe Figur des Ausschlusses als Bestandteil agonaler Demokratie:

»Ein von mir befürworteter Pluralismus bedarf der Entscheidung zwischen Forderungen, die als Teil einer agonistischen Diskussion akzeptiert, und solchen, die davon ausgeschlossen werden müssen. Eine demokratische Gesellschaft kann diejenigen, die ihre grundlegenden Institutionen in Frage stellen, nicht als legitime Gegner behandeln. (...) Natürlich ist auch die Verfassung dieser Institutionen Teil der agonistischen Diskussion; aber damit diese Diskussion überhaupt stattfinden kann, ist das Bestehen eines gemeinsamen symbolischen Raumes notwendig.« (Mouffe 2007: 158)

oder Mouffe überhaupt sein soll, denn die Existenz von Phänomenen, die als ›deliberativ‹ oder ›rational‹ beschrieben werden könnten, wird grundbegrifflich-ontologisch *ausgeschlossen*. Wie Bernhard Peters anmerkt, kann die Frage nach der empirischen Wirklichkeit von Deliberation im Rahmen radikal divergierender Grundbegriffe gar nicht mehr gestellt werden:

»Wenn die herrschenden Ideen nichts anderes sind als die Ideen der Herrschenden, oder wenn Politik nichts anderes ist als Krieg mit anderen Mitteln, oder wenn Diskurse nichts anderes sind als eine Form der Statuskonkurrenz mit sublimeren Methoden, oder eine symbolische Realitätskonstruktion so gut ist wie die andere, oder wenn moderne Gesellschaften zu komplex sind, um sich noch einer einheitlichen und allgemeinverständlichen symbolischen Repräsentation zu fügen – dann macht es keinen Sinn mehr, nach der Realität oder Realisierbarkeit von öffentlichen Diskursen (...) zu fragen.« (Peters 1994: 50)

Es existiert daher streng genommen auch kein gemeinsamer Referenzbereich übereinstimmend anerkannter Phänomene. Unterstellt man diesen dennoch, kommt man zu dem Ergebnis, dass *derselbe* empirische Vorgang des Meinungswandels in argumentativer Deliberation in den verschiedenen Theoriesprachen sowohl als »Terror der Isomorphie« (Lyotard), Erzielung von »Hegemonie« (Mouffe) oder »zwangloses Einverständnis« (Habermas) gewertet werden könnte, so dass der theoretische Streit unter keinen Umständen von Erfahrungen oder empirischen Forschungsergebnissen irritiert werden kann. Auch wenn eine oberflächliche Betrachtung den Eindruck erwecken mag, es handle sich bei ontologischen Gegenentwürfen um eine argumentativ gehaltvolle Kritik – ein genauerer Blick zeigt, dass es sich eigentlich nur um den Austausch tautologischer Affirmationen der eigenen Konklusionen auf Basis selbstgewählter Prämissen handeln kann. Durch diese Kritik wird das deliberative Paradigma aber nicht *an-gegriffen*; es fehlt der Kontakt.

Wenn an der Sinnhaftigkeit der Frage nach dem Verhältnis von kommunikativer Rationalität und kultureller Differenz festgehalten werden soll, ist zumindest der *negative Schluss*, dass ontologische oder transzendente Heterogenitätskonzeptionen für eine Soziologie der Deliberation nicht weiterführen, nahegelegt. Nicht unbedingt, weil man zeigen könnte, dass die Positionen von Lyotard oder Mouffe *falsch* sind, sondern weil sie in gewisser Weise das Ziel einer Kritik der kommunikativen Rationalität verfehlen. Sie setzen auf einer Ebene an, die von Habermas im Zuge des nachmetaphysischen Denkens aufgegeben wurde, so dass der eigentlich relevante Disput zwischen Habermas und seinen postmodernen Kritikern nicht um den Heterogenitätsbegriff, sondern um Zulässigkeit und Möglichkeit metaphysisch-ontologischen oder eben nachmetaphysischen Denkens geführt werden müsste. Von dort gelangt man

jedoch nicht mehr umstandslos zu Fragen der explanativen Handlungstheorie und ihrer Basis lebensweltlicher Evidenz – Erfahrungen gelingender und fehlschlagender Verständigungsprozesse und ihre empirisch kontingenten Umstände.

Aus soziologischer Sicht ist also wegen der Gegenstandsferne der letztlich metaphysischen Positionen von Lyotard und Mouffe die Theorieentscheidung naheliegend, Heterogenität nicht als das radikal Andere der Vernunft zu begreifen. Dieses Ergebnis ist nicht rein negativ, sondern für das weitere Vorgehen instruktiv. Das Problem des radikalen Pluralismus (aber vielleicht auch der »schwach-transzendentalen« Theorie des kommunikativen Handelns) besteht in der *begrifflichen Vorentscheidung empirischer Fragen*. Um dieses Problem genauer auf den Punkt zu bringen, können wir auf frühe Überlegungen Niklas Luhmanns zum Strukturbegriff zurückgreifen. Luhmann argumentiert, dass die Antwort auf die Frage, warum sich Strukturen Änderungen widersetzen, nicht im Strukturbegriff (in unserem Fall: dem Heterogenitätsbegriff) selbst gesucht werden darf:

»Es genügt natürlich nicht, sich auf den Begriff der Struktur zurückzuziehen, der die Antwort schon *impliziert*. Die übliche Definition der Struktur, als stabile, relativ invariante Relation reicht daher nicht aus. Wird die Struktur so begriffen, dann folgt schon aus ihrer Definition, dass sie, sie wäre sonst nicht stabil, Änderungen Widerstand entgegensetzt. Damit wäre das Problem im Kurzschluss gelöst. Es geht aber gerade darum zu begreifen, weshalb sie Änderungen Widerstand entgegensetzt und unter den noch zu ermittelnden Umständen gleichwohl auflösbar ist.« (Luhmann 2011: 10, Hervorh. i. O.)

Luhmann skizziert in dem betreffenden Aufsatz die Alternative, den *Prozess der Strukturänderung* in seinen *Unwahrscheinlichkeiten* und systematischen *Abhängigkeiten* in den Blick zu nehmen. Damit würden zumindest tautologische Begründungsmuster vermieden, die die Unüberwindbarkeit der Differenz mit der grundbegrifflich festgelegten Unüberwindbarkeit der Differenz »erklären«.

Das bedeutet, keinen Dualismus, sondern einen *Verweisungszusammenhang* von Einheit und Differenz anzunehmen. Dafür sprechen schon semantische Gründe. Die Vorstellung einer radikalen Differenz ohne jede Vermittlung ist bei näherer Untersuchung rätselhaft – schon der Begriff dementiert sich selbst: »Die Differenz hält gewissermaßen das Differente auch zusammen; es ist eben different, und nicht indifferent« (Luhmann 1984: 38; vgl. auch schon James 1981: 89–113). Heterogenität begrifflich zu umreißen, heißt bereits, Andersartigkeit auf den Boden von Geteiltem zu stellen (siehe auch Srubar 2003). Würde man diese Annahme einer geteilten Grundlage der *Interpretierbarkeit* von Differenz fallen lassen, wäre es unerklärlich, woher man die Gewissheit nimmt, dass andere

Menschen überhaupt Auffassungen und Überzeugungen haben, die sich von den eigenen unterscheiden; oder auch nur Sprache verwenden und nicht nur Laute ausstoßen (vgl. Davidson 1973, 1974; Fay 1996: 72–91).<sup>16</sup> Fremde Deutungsstrukturen können zwar häufig nicht bruchlos in das Vokabular der eigenen Tradition *übertragen* werden, doch kann man sie als *andere* Sinnstrukturen nachvollziehen, also ein bisher fremdes Sprachspiel identifizieren und dessen Regeln zu einem gewissen Grad lernen (vgl. Kögler 1992: 288; Rorty 1993a: 19). Dieser Einsicht trägt der Habermas'sche Ansatz aber gerade Rechnung. Das Habermas'sche »Dialogmodell« konstruiert das Verhältnis von Identität und Differenz nicht als Gegensatz, sondern als Relation wechselseitig aufeinander verweisender Begriffe (McCarthy 1993: 263). Die »Einheit der Vernunft«, ist nur in der »Vielheit ihrer Stimmen« vernehmbar (Habermas 1988: 155). Dieses relationale Begriffsverständnis, das Einheit und Differenz in ein Verhältnis wechselseitiger Verweisung setzt, ist insofern ein naheliegender Ausgangspunkt der weiteren theoretischen Untersuchung, als die Frage nach den Grenzen der kommunikativen Rationalität schwerlich unabhängig von dem Konzept dieser Rationalität zu beantworten ist. Es interessiert also der *Zusammenhang* von kommunikativer Rationalität und kultureller Heterogenität – was bedeutet, dass die beiden Konzepte nicht völlig unabhängig voneinander formuliert sein dürfen.

Doch auch wenn man die Inkohärenz radikal differentialistischer Theorien als Anhaltspunkt dafür nimmt, dass Einheit und Differenz als relationale Begriffe verstanden werden müssen, ist die Frage von Symmetrie oder Asymmetrie ihrer Beziehung noch offen. Habermas setzt über die Formalpragmatik die Einheit kommunikativer Rationalität als grundlegend an (s. o. Kapitel 2.1). Die Heterogenität des Heterogenen kann nur im Medium der Sprache artikuliert werden und wird damit, sobald theoretische Behauptungen über fundamentale kulturelle Differenzen nicht ungeprüft hingenommen, sondern als fallibele Geltungsansprüche behandelt werden (und welche Alternative hat die Wissenschaft?), scheinbar nolens volens in den Zuständigkeitsbereich der Theorie kommunikativer Rationalität verschoben. Behauptungen über Grenzen der kommunikativen Vernunft scheinen immer ebenjene Vernunft in Anspruch zu nehmen, so dass der Eindruck eines logischen Vorrangs der Vernunft vor der Differenz entsteht. Hat also, wie Demirović meint, jede Auseinandersetzung mit Habermas eine Asymmetrie zu seinen Gunsten?

»Habermas kann nicht widerlegt werden. Denn jedes Argument gegen ihn ist immer noch ein Argument; es würde also diskursiv auf die Einlösung des erhobenen Geltungsanspruchs zielen – und damit würde es nur

16 Das kryptische: »Wenn ein Löwe sprechen könnte, wir könnten ihn nicht verstehen«, scheint nahezulegen, dass auch Wittgenstein diese Konsequenz zieht (Wittgenstein 2003: § 206).

bestätigen, dass Habermas mit seiner Theorie recht hat.« (Demirović 2003: 15)<sup>17</sup>

Insofern auch eine theoretische Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Verhältnis von Differenz und kommunikativer Rationalität nur Gründe prüfend und rational vorgehen kann, scheint eine grundsätzliche Asymmetrie zugunsten der Vernunft zu bestehen. Das hat Implikationen für die Kritisierbarkeit des Konzeptes der kommunikativen Vernunft. Wenn tatsächlich in alles Fragen nach dem Verhältnis von kultureller Heterogenität und kommunikativer Rationalität eine Asymmetrie zugunsten letzterer eingebaut ist, ist eine radikale Kritik am Konzept der kommunikativen Vernunft tatsächlich nicht möglich. Sie ist dann die Voraussetzung, auf die auch ihre Kritiker bauen müssen. Diese Feststellung scheint aber zunächst nur zum Ausgangspunkt einer kontrafaktischen (»schwach transzendentalen«) Rationalitätstheorie *zurück* zu führen, deren Distanz zu den empirischen Phänomenen die empirische (Deliberations-)Forschung vor so große konzeptuelle Probleme stellt.

An diesem Punkt besteht die Gefahr, aus den zutreffenden Einwänden gegen die performative Widersprüchlichkeit verabsolutierter Differenzbehauptungen unzulässig auf die Richtigkeit der universalpragmatischen Rationalitätstheorie zu schließen. Es ist keineswegs evident, dass Aussagen – auch solche über Differenz – als universelle Geltungsansprüche im Sinne der Universalpragmatik verstanden werden müssen. Dies gilt nur, wenn der praktische Sinn des Aufstellens von Behauptungen sich tatsächlich in jedem Fall als Beanspruchung universeller Geltung dechiffrieren lässt. Um dieser Voraussetzung der Universalpragmatik nachzugehen, könnte es sinnvoll sein, zunächst nicht bei Vorstellungen von Differenz, sondern beim Konzept der kommunikativen Vernunft und der Theorie der Geltungsansprüche anzusetzen. Nur über diesen quasi-dekonstruktivistischen Weg, so die Vermutung, kann Spielraum für eine *soziologische* Auseinandersetzung mit Habermas gewonnen werden, die nicht direkt in die Falle des »performativen Widerspruchs« tappt. Dafür muss aber geklärt werden, welchen Status Argumente über die Reichweite von Argumenten überhaupt haben können – eine auf den ersten Blick eher philosophische Frage, die man aber berücksichtigen muss, wenn man die Habermas'sche Theorie nicht unzulässig soziologisch verkürzen will (vgl. dazu Kieserling 2004). Erst eine kritische Auseinandersetzung mit der Universalpragmatik kann die spezifische Heterogenität der

17 Kurioserweise sieht Demirović in diesem Umstand einen *Widerspruch* der Habermas'schen Theorie (vgl. ebenda). Es ist aber gerade die Absicht der Universalpragmatik, praktisch unhintergehbare Voraussetzungen der Rede im Allgemeinen und der Argumentation im Besonderen herauszuarbeiten. Diese sollen, anders als Demirović meint, gerade *nicht* im Diskurs falsifiziert werden können, weil ihre Geltung in jedem Diskurs schon vorausgesetzt ist.



kommunikativen Rationalität in den Blick bringen. Dazu dient im Folgenden eine vertiefte Auseinandersetzung mit der neopragmatistischen Kritik Richard Rortys.

## 2.6 Pragmatische Kritik I – Rortys neopragmatistische Einwände

### 2.6.1 *Die Detranszendentalisierung der Vernunft in Neopragmatismus und Universalpragmatik*

Die konzeptuellen Probleme der radikal pluralistischen Kritik an der Theorie kommunikativer Rationalität legen nahe, der universalpragmatischen Grundlegung des kommunikativen Handelns über das System der Geltungsansprüche nachzuspüren. Handelt es sich dabei tatsächlich um unleugbare Voraussetzungen, deren Negation einen performativen Widerspruch produziert? Erheben auch Aussagen, die den Universalismus der Geltungsansprüche bestreiten, universelle Geltungsansprüche? – und falls ja, was würde dies in letzter Instanz für eine Kritik des Konzepts deliberativer Demokratie bedeuten? In diesem Kontext wird die insbesondere von Richard Rorty vorgetragene neopragmatistische Kritik an universellen Rationalitätsvorstellungen relevant. Trotz einer allgemeinen Renaissance des Pragmatismus in der internationalen und auch der deutschen Soziologie (Schatzki et al. 2001; Renn 2006; Loenhoff 2012; Renn et al. 2012), ist die Relevanz von Rortys Neopragmatismus für soziologische Problemstellungen erst in der letzten Zeit bemerkt (Laux 2013) und noch kaum ausgelotet worden. Unsere These lautet, dass erst durch Rortys Kritik an Habermas die transzendentalphilosophisch-kontrafaktische Basis des kommunikativen Handelns soweit detranszendentalisiert wird, dass eine vollwertige *Soziologie* der Deliberation möglich wird. Wenn wir uns also in den nächsten Abschnitten mit dem nötigen Grad an Detaillierung der Rekonstruktion einer primär philosophischen Debatte widmen, geschieht dies mit soziologischen Hintergedanken.

Die Debatte zwischen Neopragmatismus und Universalpragmatik entspinnt sich auf dem Boden einer großen Menge *geteilter* Überzeugungen und Grundsatzpositionen, die durch die verbreitete Fokussierung auf prominente Divergenzen gelegentlich unter den Tisch zu fallen droht. Rortys und Habermas' Varianten des Pragmatismus (wovon man mit Bezug auf dieses »essentially contested concept« (MacIntyre) wohl ungefährdet sprechen darf; vgl. Bernstein 1995) sind sowohl von der *linguistischen* als auch der *pragmatischen Wende* in der Philosophie beeinflusst und berufen sich beide auf den späten Wittgenstein. Das macht sie

zu Opponenten des Mainstreams der klassischen analytischen Philosophie. Die Autoren eint die Skepsis gegenüber einem dekontextualisierten Verständnis von Philosophie als technische Disziplin oder als ›Richterin‹ über konkurrierende Ansprüche unterschiedlicher kultureller Sphären (Habermas 1973a, 1983b; Rorty 1988, 1991b; vgl. Nielsen 1993: 120). Während Rorty der analytischen Philosophie zunächst als einflussreicher Vertreter und Proponent des *linguistic turn* angehörte (Rorty 1992, zuerst 1967), vollzog er im Laufe seiner Entwicklung eine philosophiekritische Wendung zum Pragmatismus, die ihn spätestens mit dem Erscheinen von *Der Spiegel der Natur* (1981) zu einem der einflussreichsten Kritiker nicht nur der analytischen Tradition, sondern der systematischen Philosophie überhaupt machte (vgl. Bernstein 2008).

Der *linguistic turn* kann grob vereinfacht als die Position gefasst werden, dass Denken und Erkenntnis ohne Sprache unmöglich sind, Realität nur vermittelt über Sprache zu erreichen ist und dass Fakten nicht unabhängig von den Aussagesystemen bestehen, in denen sie konstruiert werden (Rorty 1992). Wittgenstein fungiert als eine wichtige Drehscheibe innerhalb dieser Diskussion. Dieser hatte, in einer Revision seiner früheren Tractatusphilosophie, in den *Philosophischen Untersuchungen* einen pragmatischen Zugang zur Sprache entwickelt, der teilweise als Beginn des konstruktiven Projekts einer neuen Sprachtheorie interpretiert wurde (z. B. Feyerabend 1955), aber ebenfalls als Kritik an jedweden theoretischen Ambitionen in der Philosophie gelesen werden konnte. Klar ist: Mit Wittgensteins Fokus auf die Pragmatik der Satzverwendung für die Auflösung semantischer Fragen verschiebt sich die Perspektive auf Sprache in ihrer Bedeutung als ›Logos‹. An die Stelle eindeutiger semantischer Bedeutungen, die von der analytischen Philosophie festzustellen wären, tritt in den philosophischen Untersuchungen eine Vielzahl an Sprachspielen, in denen Sätze und ihre Begriffe ein Bündel ›familienähnlicher‹ pragmatischer Funktionen übernehmen. Sprache *referiert* demnach nicht primär auf eine Welt der ›Dinge‹ oder der ›Phänomene‹ (auch wenn Referenz eine unter vielen Funktionen der Sprache sein mag), sondern *funktioniert* in konkreten Kontexten der Handlungskoordination. Die anti-theoretische Pointe dieser Sichtweise liegt in ihrem Angriff auf die Motive, aus denen heraus das Verlangen nach Theorie überhaupt entsteht. Der theoretische Impuls, sprachliche Entitäten zu rätselhaften Dingen oder Wesenheiten zu hypostasieren (man denke an ›Schönheit‹, ›Wahrheit‹, ›Zeit‹ oder ›Ursache‹), wird in der ›therapeutischen‹ Kritik mit dem unproblematischen Funktionieren ebenjener Begriffe in ›ganz normalen‹ Sprachspielen konfrontiert, so dass sich nach Ende der Behandlung der Eindruck aufdrängt, dass philosophische Probleme zu-meist durch Philosophen verursacht werden.

Sowohl Habermas als auch Rorty berufen sich auf die Wittgenstein'schen Überlegungen zur Sprache und verwenden Termini der

*Philosophischen Untersuchungen* für die Beschreibung von soziokultureller Heterogenität (»Sprachspiele«/»Lebensformen«). Mit Wittgenstein teilen Rorty und zu einem gewissen Grad auch Habermas die Vorstellung, dass Sprache in Sprachspielen, also in linguistisch verfassten Handlungspraxen, situiert ist.<sup>18</sup> Der Übergang von der linguistischen zur pragmatistischen Philosophie wird sehr bündig von McCarthy skizziert:

»If traditional philosophical analyses of consciousness rested on a questionable abstraction from intersubjectively valid structures of language, subsequent analyses of language rested on a no less dubious abstraction from historically changing structures of social practice. It was not long before the embeddedness of language in lifeworlds and forms of life drew philosophical attention to the variability of structures of thought and action, the conventionality of criteria of rationality, the embodied, practical, and desirous nature of rational subjects – in short, to the impurity of ›pure reason‹.« (McCarthy 1990b: 358)

Trotz aller Differenzen gehen Habermas und Rorty übereinstimmend von einer Situation aus, in der Wahrheit ihren metaphysischen oder transzendentalen Status verloren hat<sup>19</sup> und verabschieden die Idee von *reiner* Vernunft, die eine Basis außerhalb sozialer Praxen oder Sprachspiele haben könnte (traditionelle Kandidaten waren *das* Subjekt, *die* Sprache, *der* Weltgeist, Gott), und damit auch ableitbare Konzepte wie Letztbegründung oder Objektivität verstanden als perspektivloses Darstellen. Unter anderem wegen Wittgensteins Überlegungen zur Abhängigkeit künstlicher Wahrheitssemantiken von der alltäglichen Umgangssprache lehnen die Autoren die Korrespondenztheorie der Wahrheit (wahr ist ein Satz, wenn er einem Zustand in der Welt entspricht) ab, die durch interne Widersprüche – und laut Rorty: schlichte Irrelevanz

- 18 Rorty hat allerdings die Leitideen der linguistischen Wende so weitgehend pragmatisiert, dass für eine genuin linguistische Philosophie kein Platz mehr bleibt, da der Unterschied zwischen Sprache und Welt eingezogen wird (Rorty 2007). Und Habermas beruft sich zwar auf Wittgenstein, verurteilt aber die antitheatoretische Philosophiefeindlichkeit seines Spätwerks (Habermas 1981).
- 19 Für Habermas gilt diese Behauptung nach seiner letzten Revision der Wahrheitstheorie nur eingeschränkt (Habermas 2004a). Es ist zu bezweifeln, dass die letztlich transzendente Volte in »*Wahrheit und Rechtfertigung*« mit der hier vornehmlich diskutierten, eher pragmatistischen Position in den Schriften nach »*Erkenntnis und Interesse*« – vor allem der Theorie des kommunikativen Handelns – vereinbar ist. Es gibt also mindestens drei Habermas'sche Positionen zum Status von Wahrheit und transzendentalen Argumenten, die hier jedoch nicht in aller Ausführlichkeit behandelt werden sollen. Das Ziel besteht nicht in einer feingliedrigen Rekonstruktion *der* Habermas'schen Position, sondern darin, einen der möglichen Wege in der Habermas'schen Sozialtheorie weiter zu gehen.

– hinderlich geworden ist. Das impliziert eine antifundamentalistische Grundhaltung; also den Verzicht auf den Versuch, Wissen aus ›evidenten‹, ›rationalen‹ oder ›notwendigen‹ ersten Prinzipien oder Bedingungen des Denkens abzuleiten. Evidenz und Wahrheit sind unter diesen Bedingungen keine diskursexternen Größen mehr. Der Status allen Wissens wird an Praktiken der Rechtfertigung gebunden, auch wenn die *Reduzierbarkeit* von Rationalität auf kontingente Rechtfertigungsstandards umstritten ist (vgl. Putnam 1982). Dieser Konsens, aufgrund dessen sich der Streit entspinnt, ließe sich mit einer Formulierung von Fay als »Perspektivismus« auf den Begriff bringen:

»Perspectivism is the view that all knowledge is essentially perspectival in character; that is, knowledge claims and their assessment always take place within a framework that provides the conceptual resources in and through which the world is described and explained.« (Fay 1996: 72)

McCarthy findet eine bündige Metapher, um diese Ausgangslage zu charakterisieren: »We can't get outside our own skins, we have to start from where we are« (McCarthy 1990b: 360). Durch den Perspektivismus verschiebt sich die epistemologische Frage. Wenn Wahrheit nicht unabhängig von Rechtfertigungspraxen oder konzeptuellen Rahmen zu beurteilen ist, übersetzt sich die Frage nach der Objektivität in die nach der Intersubjektivität oder (insofern nicht mehr menschliche ›Subjekte‹ als kleinste Einheiten des Urteilens gelten können, sondern Sprachgemeinschaften) der »transkulturellen Validität« (McCarthy). Statt logischer Demonstration, ist argumentative Überzeugung der Kandidat für die Vermittlung von Wahrheit; und die Frage der Möglichkeit von Objektivität wird bei Habermas und Rorty in die Möglichkeit von freier und allgemeiner Zustimmung übersetzt. Diese weitgehend einvernehmliche *Soziologisierung* der Vernunft – wenn man ihre Lokalisierung in gesellschaftlichen Kommunikationsverhältnissen so nennen darf – rückt die Frage, ob andere Kulturen, andere Milieus und Glaubensgemeinschaften, die in vielen Punkten vielleicht anders denken als *wir*, *unsere* Beschreibungen des Sozialen, *unsere* Konzepte und Theorien teilen können, vom Randbereich ins Zentrum der Diskussion um den Status von Rationalität und Philosophie. Fay macht deutlich, dass sich durch den Perspektivismus auch die philosophische Frage nach der Wahrheit so weit verschiebt, dass es sinnvoll ist, die Philosophie der Sozialwissenschaften mit einem »multikulturalistischen Ansatz« (so der Untertitel des oben zitierten Buchs) zu begreifen.

Die Implikationen dieser Entwicklung sind jedoch hochgradig umstritten. Während Rorty die antiobjektivistischen Tendenzen dieser Strömung annimmt und weiterentwickelt, versucht Habermas Substitute für transzendente Argumente unter den Bedingungen nachmetaphysischen Denkens zu finden. Die entscheidende Frage ist dabei, welche Art von

kontextueller Beschränkung in diesem ›wir‹ der epistemischen Ausgangsgemeinschaft enthalten ist. Rortys starker Kontextualismus geht von der Unumgänglichkeit einer ethnozentrischen *Relativierung* von Geltungsansprüchen aus, während Habermas einen schwachen Kontextualismus (im Sinne des Perspektivismus) mit einem *schwachen Transzendentalismus* koppelt.

Bei Rorty wird die Universalismuskritik konsequenter durchgeführt als im radikalen Pluralismus von Lyotard oder Mouffe, insofern er sich den Zugriff auf die Ebene kontextunabhängiger Geltung konsequent vorenthält und auch nicht im Rahmen einer negativen Metaphysik gestattet. Rorty argumentiert durchgängig pragmatisch und kontextualistisch. Seine *deflationäre* Kritik am Transzendentalismus überführt das Problem der Heterogenität der Vernunft daher viel stärker in den Gegenstandsbereich der Soziologie. In der Debatte erweisen sich die *faktischen Effekte kontrafaktischer Annahmen* als entscheidender Streitpunkt. In den folgenden Abschnitten wird das *philosophische Patt* zwischen starkem und schwachem Kontextualismus nachgezeichnet. Dabei werden einerseits, durch das Interesse an den *praktischen Effekten von Geltungsansprüchen*, soziologische Fragestellungen berührt und angeregt, die für eine Soziologie der Deliberation überaus relevant sind. Andererseits werden die Grenzen einer rein sprachphilosophisch geführten Diskussion klar. Gerade eine ›detranszendentalisierte‹ Philosophie verlangt nach einer empirisch anschlussfähigen *Soziologie der Deliberation*.

#### 2.6.2 Geltungsansprüche zwischen ›starkem‹ und ›schwachem‹ Kontextualismus

Innerhalb des Pragmatismus wird die Geltungsproblematik vor allem im Zusammenhang mit der Frage nach der praktischen Wirkung von Wahrheitsansprüchen diskutiert. Während beispielsweise ›Wahrheit‹ für Habermas als universeller Geltungsanspruch für die formale Charakterisierung jedweder Sprachpraxis bedeutsam ist, ist Wahrheit für Rorty aus ihrer Funktion in normalen Sprachspielen verständlich. Wahrheit ist dieser Position nach keine außersprachliche Eigenschaft der Tatsachen, auf die sich Sätze beziehen, sondern ein ›ganz normales‹ Wort, das innerhalb sozialer Sprachpraxen bestimmte Funktionen erfüllt. Wahrheit ist also auch kein Limeswert, dem sich Urteile ›annähern‹ könnten und auch nicht etwas, das unabhängig von den Praxen der Wahrheitsbestimmung existieren würde oder durch ein spezielles Verfahren zu erreichen wäre. ›Wahr‹ ist einfach das, was für die epistemischen Praxen eine Sprachgemeinschaft ›rational‹ im Sinne von akzeptabel vor dem Hintergrund bestehender Überzeugungen ist. Diese *Kontextualisierung* der Wahrheit findet ihr Komplement in einer Kontextualisierung der

Rationalität, die nicht als Vermögen ›des Menschen‹, sondern als eine durch Teilnahme an sozialen Praxen erworbene Fähigkeit erscheint, Handlungen hervorzubringen, die innerhalb der Konventionen einer kontingenten Gemeinschaft als akzeptabel gelten. Der trivialisierende Effekt, den diese pragmatische Rekontextualisierung von philosophiegeschichtlich exponierten Begriffen hat, hat dieser Position den Titel der ›deflationären Kritik‹ eingebracht. Sie beurteilt Begriffe (inklusive »kontrafaktischer Präsuppositionen«) in der harten Währung ihrer praktischen Konsequenzen – und wo sie keine findet, lässt sie ›die Luft heraus‹.

Die Debatte zwischen Neopragmatismus und Universalpragmatik zeigt durch ihre Fokussierung auf Effekte und pragmatische Funktionen geltungsorientierter Kommunikation gerade jenen Kontaktbereich von Philosophie und Soziologie auf, der den Boden einer Soziologie der Deliberation bilden muss. Die wichtigsten Argumente werden in einer Diskussion von Rorty und McCarthy verhandelt, die 1990 in *Critical Inquiry* geführt wurde (McCarthy 1990b; Rorty 1990; McCarthy 1990a) und die sich, in weniger verdichteter Form in einer Reihe von anderen Artikeln fortsetzt (McCarthy 1996; Rorty 1993c). McCarthy, von dem Habermas gelegentlich anmerkte, dass jener ihn besser verstehe, als er sich selbst, macht sich die Verteidigung der Habermas'schen Position eines schwachen Transzendentalismus gegen Rortys deflationären Pragmatismus zu eigen. Habermas hat nie so punktgenau auf Rorty geantwortet, wie McCarthy und verkompliziert zudem die Diskussion in erheblichem Maße durch seine wechselnden wahrheitstheoretischen Positionen. Habermas billigt McCartneys Kritik jedoch explizit (vgl. Habermas 1996b), so dass es legitim scheint, sie als repräsentativ für den Argumentationshaushalt der Universalpragmatik anzusehen.

Der Schlagabtausch beginnt mit einer Reaktion von McCarthy auf Rortys Rede auf dem InterAmerican Congress of Philosophy 1985, in der Rorty eine Trennung von Politik und Philosophie fordert: Philosophie sei zur Begründung politischer Positionen ebenso wenig geeignet, wie Religion und sollte von der Politik in ähnlicher Distanz gehalten werden (McCarthy 1990b: 355). Rorty schießt in der Rede wohl über sein eigentliches Ziel hinaus (vgl. Rorty 1990: 641), doch die sich an der politischen Frage entzündende Debatte verdeutlicht die unterschiedlichen philosophischen und metaphilosophischen<sup>20</sup> Positionen und ihre Relevanz für Sozialphilosophie und Soziologie. Ich stelle die Diskussion der Übersichtlichkeit halber anhand einer nachträglich konstruierten Schrittfolge von Argumenten dar, die den tatsächlichen

20 Metaphilosophie lässt sich als (philosophische) Frage nach der Rolle von Philosophie verstehen (Nielsen 1993: 149).

Argumentationsverlauf nicht wiedergibt, sondern eher interpretiert und beziehe weiteres Material ein, wo dies zur Klärung der Positionen zweckmäßig scheint.

### 2.6.3 Runde 1: Ethnozentrismus, Wahrheit und Kritik

*McCarthy:* McCarthy eröffnet die Argumentation mit einer Darstellung von Rortys philosophischer Entwicklung und ihren oben geschilderten Gemeinsamkeiten (Ablehnung der metaphysischen, formalistisch-analytischen sowie der transzendentalen Philosophie; Akzeptanz sowohl des linguistic als auch des pragmatic turn). Doch in Bezug auf die Frage, was vom Konzept der Wahrheit und dem Verhältnis von Philosophie und Sozialtheorie nach den diversen ›turns‹ noch übrigbleibt, geben sie deutlich unterschiedliche Antworten. McCarthy wirft Rorty vor, die Entzauberung des Wahrheitsbegriffs zu weit zu treiben. Es sei zwar richtig, dass man, wenn man etwas über Wahrheit erfahren wolle, statt transzendentaler Argumente eher eine »dichte ethnographische Beschreibung« der Praxen der Wissensgenerierung anfertigen sollte; man sich also den Kontexten der Wahrheitsproduktion zuwenden müsse – aber man dürfe den Begriff eben nicht auf *bestimmte* Praxen oder Sprachspiele reduzieren (vgl. McCarthy 1990b: 359). Rortys erklärtes Projekt, jeden transzendentalen Schein aus dem Begriff der Wahrheit zu tilgen (Rorty 1990: 641) sei schon moralisch abzulehnen, denn mit dem Verzicht auf kontextübergreifende Standards, scheint die Möglichkeit von Kritik (z. B. an Menschenrechtsverletzungen) in anderen Kulturen als der eigenen ausgeschlossen. Immoralität würde vor Rorty schlicht als »die Art Sache, die wir nicht machen« verstanden (McCarthy 1990a: 650). So scheint Rorty die Idee von Fortschritt durch Kritik und Aufklärung über Bord zu werfen und moralischen und epistemischen Relativismus zu befördern.

»It is no small irony that this absolute split between a depoliticized theory and a detheorized politics should be the final outcome of a project that understands itself as a pragmatic attempt to overcome the dichotomy between theory and practice.« (McCarthy 1990b: 366–367)

*Rorty:* Rorty führt in der Tat einen Feldzug gegen jede Philosophie, die aus dem Wahrheitsbegriff mehr herausholen will, als dessen Verwendung in kontingenten Sprachspielen erlaubt. Er vertritt konsequent eine ethnozentrische bzw. »stark kontextualistische« (Habermas) Position: Für ihn ist *die* Wahrheit ein Phantomgegenstand aus einem alten und uninteressanten philosophischen Vokabular. Denn was jeweils wahr genannt wird, liegt (wie McCarthy und Habermas auch einräumen würden) an den kontingenten Standards der Rationalität, die in verschiedenen Praxen vorherrschen. Er vermeidet zudem die formativen Widersprüche,



in die sich Lyotards Relativismus begibt (Rorty 1993c, 1991a). Während Lyotard versucht, ein (wahres) Bild der Unmöglichkeit von kontextübergreifender Wahrheit zu zeichnen und dafür eine Perspektive in Anspruch nimmt, die nach ihrer eigenen Auskunft unmöglich ist, hat Rorty keine Theorie *der* Rationalität und hält sie weder für möglich noch für wünschenswert. Dieser Verzicht ist aus Rortys Sicht nur für traditionelle Philosophen problematisch, die eher von ihrem Drang, überall Probleme zu sehen, die sonst niemand sieht, therapiert werden sollten. Ebenso wie der Atheist dem Theologen keinen Beweis für die Nichtexistenz Gottes liefern kann und sich dabei automatisch in die performativen Widersprüche von Aussagen über nichtexistente Entitäten verstrickt, will Rorty keine unbegrenzten Aussagen über die Begrenztheit der Vernunft machen. Wie der Atheist würde Rorty einfach lieber über etwas Anderes reden.

Doch wie Rorty richtig sieht, bedeutet dies keineswegs, dass Kritik an fremden Kulturen unmöglich wird. Er leugnet einfach, dass für kulturübergreifende Kritik gegenüber den Adressaten *nachgewiesen* werden müsste, dass die Kritiker *die* Rationalität auf ihrer Seite haben (Rorty 2001a: 90ff.). Für ihn ist der sogenannte Appell an die Vernunft ein Appell an Gründe und Prinzipien, von denen man glaubt, dass sie *faktisch* ausreichend zwischen Kritikern und Adressaten geteilt sind, um Einigung zu erlauben (Rorty 2001a: 91). Es gehört für Rorty zu den kulturell kontingenten Eigenschaften westlicher Liberaler, dass sie Menschenrechtsverletzungen ungerecht finden und sich zur Kritik herausgefordert fühlen. Er ist lediglich dagegen diese Kritik im Gestus der Hüter objektiver Wahrheiten vorzutragen. In gewisser Weise läuft McCarthys Vorwurf des Ethnozentrismus also ins Leere, denn zum einen beschreibt sich Rorty selbst als Ethnozentristen (Rorty 2002) und denkt, dass dies schlicht aus dem oben zitierten Diktum von McCarthy (»we can't get outside our own skins, we have to start from where we are.«) sowie einigen zusätzlichen philosophischen Positionen folgt (vgl. Rorty 1993c: 443f.). Zum anderen plädiert er für eine möglichst große Wir-Gemeinschaft, die Solidarität durch »Überredung«<sup>21</sup> statt Zwang erzeugt (Rorty 1991a), so dass man ihm zwar metaphilosophischen nicht aber praktisch-ethischen Ethnozentrismus vorwerfen kann (vgl. Allen 1994: 999; Rorty 1992b).

Dennoch verwendet Rorty das Konzept der Wahrheit zumindest in einer Weise kontextübergreifend bzw. kontexttranszendierend. Für ihn

- 21 »Überredung« (»persuasion«) ist Rortys Terminus für das, was bei Habermas »Argumentation« heißen würde. Er möchte offensichtlich betonen, dass man sich die Änderung von Auffassungen durch Kommunikation nicht als Annäherung an die Wahrheit oder Lernprozess vorstellen soll, stellt sich aber für Überredung eine annähernd herrschafts- und machtfreie Kommunikationssituation vor. Insofern ist der Begriff, mit seinen Konnotationen von Manipulation und Täuschung eher unglücklich gewählt.

macht es Sinn zu sagen: »Your arguments satisfy all our contemporary norms and standards, and I can think of nothing to say against your claim, but still, what you say might not be true« (Rorty 1993c: 460). Diesen *Überschuss* des Wahrheitsbegriffs, den Rorty »cautionary use« nennt (ebenda) und der Fallibilismus empfiehlt, ist für ihn jedoch eher eine Art Geste in Bezug auf zukünftige Generationen »to whom the contradictory of what now seems unobjectionable may have come, via appropriate means [und hier sind die Erkenntnisstandards der eigenen Zeit gemeint, F. A.], to seem better« (Rorty 1993c: 460). Insofern sagt Rorty sogar mit Putnam, dass Vernunft sowohl transzendent als auch immanent ist, aber eben nur in diesem fallibilistischen Sinn (Rorty 1993c: 461).

## 2.6.4 Runde 2: Geltungsansprüche und Universalismus

*McCarthy*: McCarthy kann dem Fokus auf Praxen der Rechtfertigung und der Idee zeitlich und räumlich situierter Rationalität zustimmen, möchte aber gegen Rorty einen schwach-transzendenten Sinn von Wahrheit retten, der sich nicht auf bestimmte Kontexte festlegen lässt. McCarthy kann gegen Rorty geltend machen, dass die fallibilistische Kontexttranszendenz, die Rorty dem Wahrheitsbegriff *in zeitlicher Hinsicht* zugesteht, auf einen Überschuss hindeutet, der von der kontextualistischen Position unterschätzt wird. McCarthy argumentiert, dass gerade die Idee kontexttranszendenter oder allgemeiner Wahrheit ein integraler Bestandteil gerade jener Kultur ist, der Rorty ethnozentrische Schranken aufweisen möchte:

»Our settled convictions include things like basic human rights, human dignity, distinctions between mores and morals, justice and prudence – and most of the other things Rorty wants to get rid of. On the other hand, he would *not* find among our settled convictions the *belief that what is settled among us is ipso facto right*.« (McCarthy 1990b: 365, Hervorh. F. A.)

Daher kann Rorty seine Mission der ethnozentrischen Selbstbeschränkung von Philosophie und Sozialtheorie nicht durch bloßen Verweis auf die eigenen Sitten erreichen – denn in diese ist eine Art Alltagsplatonismus eingebaut – sondern muss für eine *Änderung* der Praxis argumentieren.

Für McCarthy ergibt sich aus dem Zusammenbruch transzendentaler oder metaphysischer Wahrheitsbegriffe nicht die Idee, dass es schlicht nichts von transkultureller Geltung gibt, sondern lediglich, dass bei der Suche nach solchen transkulturell gültigen Aussagen *empirisch statt transzendental* verfahren werden muss. Rorty schließt übereilt, dass man, wenn man die Korrespondenztheorie der Wahrheit fallen lässt,

automatisch auch die Idee von »Konvergenz zur Wahrheit« fallen lassen muss (vgl. Rorty 1994: 979). Aber hier scheint Rorty die Differenz von Intersubjektivität und Objektivität nicht ernst genug zu nehmen. Habermas muss nicht annehmen, dass argumentativ erzielte Konvergenz eine solche zur metaphysischen »WAHRHEIT« (Rorty 1994) sein müsste, zumindest nicht im Sinne einer argumentationsextern bestehenden Größe und auch nicht, dass es kontextungebundene Praktiken gebe. Er kann einfach die frei und argumentativ erzielte Konvergenz vieler Publika an den Wahrheitsbegriff annähern und hat für die Vorstellung einer Konvergenz innerhalb von Gesprächen auf etwas Konversationsexternes eigentlich keinen Platz.<sup>22</sup> McCarthy kann also glaubhaft argumentieren, dass Rorty Universalität missversteht, wenn er sie an den Begriff der transzendentalen Notwendigkeit annähert:

»Rorty consistently equates the contingency of individual existence – the ›sheer‹ contingency, as he puts it – with the absence of universal conditions or features of human life. But contingency is opposed to necessity, not universality.« (McCarthy 1990a: 649)

Für McCarthy sind universelle Ideen gerade *nicht* im Kantischen Sinne transzendental, sie können nicht den Raum der Möglichkeiten begrenzen. Ob es Universalien gibt, ist dann eine empirische Frage und Rortys Kritik an dem Begriff kann umgedreht und gegen den Urheber gewendet werden: »On what grounds does Rorty base his certainty that there are no universals of language, culture, cognition, sociality, morality, and the like?« (McCarthy, 1990a: 645). Universalien sind solche Aspekte menschlichen Lebens, die in allen bekannten Lebensformen anzutreffen sind, wie etwa der allgemeine Gebrauch von Sprache zur Verständigung und zur Äußerung von Kritik. Diese *de facto* omnipräsenten Merkmale von Sprachpraxen enthalten dann jene Idealisierungen der idealen Sprechsituation, die in *jeder* Argumentation als gemeinsame Grundlage herangezogen werden können.

Rorty: Gegen dieses Verständnis von Universalien hat Rorty kein überzeugendes Gegenargument. Im Gegenteil vertritt er selbst anderenorts die einleuchtende Auffassung, dass westliche Menschen auch mit den Angehörigen entferntester Kulturen eine ganze Reihe von universellen (aber trivialen) Meinungen über die Welt teilen (Schlangen sind gefährlich, genug zu essen zu haben ist gut etc.) (Rorty 1991a).

- 22 Diese Aussage trifft nur auf eine bestimmte Version der Habermas'schen Theorie zu. In *Wahrheit und Rechtfertigung* tritt die *praktische Bewährung* von handlungsmotivierenden Gründen in Handlungsvollzügen als diskurssexternes Kriterium hinzu (Habermas 2004b) und in *Nachmetaphysisches Denken II* werden unterschiedliche Validierungsmodi von normativen und deskriptiven Sprachspielen beschrieben (Habermas 2012d).

Allerdings ist die Kontroverse damit noch nicht zugunsten der McCarthy/Habermas-Position entschieden. Stattdessen tritt sie im nächsten Schritt in Bereiche ein, die sie soziologisch und speziell für deliberative Theorie interessant machen. Rorty braucht nämlich Kontexttranszendenz und Universalität im oben beschriebenen Sinne nicht leugnen: Er kann stattdessen ihre weitgehende *praktische Irrelevanz* für Argumentationen und Deliberation behaupten. Rorty kann also einen allgemeinen normativen Gehalt des Wahrheitsbegriffs zugestehen (Fallibilismus als »only cash value«, Rorty 1990: 635), aber im selben Atemzug die Bedeutung der Kontexttranszendenz wieder herunterspielen. Für Rorty ist die Idee der Wahrheit im Gegensatz zu McCarthy *nicht* dazu geeignet, Kritik zu ermöglichen.

Ein bloßer Wahrheits*anspruch* kann offensichtlich niemanden überzeugen. Was hingegen praktisch zur Änderung von Wahrheits- und Rationalitätsstandards beiträgt ist für Rorty der Vorschlag konkreter Alternativen, wodurch sich der Fokus der Debatte verschiebt: »The question ›is this value interculturally valid?‹ fades out in favor of questions like ›do you have any better values to suggest?‹« (Rorty 1990: 634). Ausschlaggebend für faktische Meinungsänderungen wäre dann nicht die Idee der Wahrheit oder der »Moment der Unbedingtheit« von Wahrheitsansprüchen, sondern die Verfügbarkeit konkreter Alternativen oder Kritik, die sich auf einleuchtende Gründe stützt. Die Kontexttranszendenz von Wahrheitsansprüchen ist für ihn derart überflüssig, dass er sie mit einem Wittgensteinzitat direkt wieder ins Reich der Irrelevanz verbannen will: »a wheel that can be turned though nothing else moves with it, (...) is not part of the mechanism« (Rorty 1990: 653). Rorty schlägt also vor, Kritik überhaupt nicht mehr im Sprachspiel der Wahrheit zu formulieren. Wenn man nach Grundlagen politischer Kritik sucht, sind andere Ideen als die der Wahrheit geeigneter – »we stick to freedom and forget about truth and rationality« (Rorty 1990: 634). Das Bestreiten der praktischen Relevanz von Wahrheitsansprüchen läuft dabei *nicht* auf das paradoxe Projekt einer universellen Theorie der Unmöglichkeit universeller Geltung hinaus, sondern ist ein letztlich pragmatisches Plädoyer für den Verzicht auf Ansprüche auf »grandiose objectivity« (Gibbard 1990).

## 2.6.5 Fortsetzung: Geltungsansprüche und Universalismus II

Ich lasse McCarthy und Rorty nochmals zu Wort kommen, um die Rolle der Kontexttranszendenz klarer zu bestimmen. McCarthy muss gegenüber Rorty einräumen, dass die Idee der Wahrheit nicht als Argument gebraucht werden kann: »It would indeed be ridiculous to suppose, that philosophical accounts of ›truth‹ or ›reason‹ or ›morality‹

could supply ›concrete alternative suggestions‹« (McCarthy 1990a: 646). Es mögen sich noch so viele Eiferer für im Besitz absoluter Wahrheit halten: Durch den reinen Verweis auf die ›Wahrheit‹ ihrer Überzeugungen werden sie wohl kaum Konvertiten gewinnen. Das ist soziologisch nicht unplausibel (auch wenn man möglicherweise die praktische Wirkung, die Sätze wie »Mein Wort ist die Wahrheit« auf gegen Tautologien weniger gewappnete Hörerschaften ausüben, unterschätzt). Doch für McCarthy liegt die Leistung kontexttranszendierender Wahrheitsansprüche eher in ihrer *gesprächsstrukturierenden* als in der inhaltlichen Dimension. Denn der Anspruch auf Wahrheit führt zu einer Offenheit, sich Kritik auszusetzen, die aus praktischer Deliberation nicht wegzudenken ist. Für McCarthy ist es gerade die Vermutung, dass Überzeugungen wahr oder falsch sein können, die Menschen dazu bringt, alternative Vorschläge überhaupt anzuhören (vgl. McCarthy 1990a: 646). Klarer als bei McCarthy findet sich dieser Gedanke bei Levine, der davon ausgeht, dass die Annahme einer Differenz von (moralischer) *Wahrheit* und gerechtfertigten *Meinungen* zu einer *Öffnung* für Lernprozesse führt:

»This openness does not guarantee that truth or even rational agreement will be achieved. From the pragmatic point of view such a guarantee is impossible and places too large a burden on morality. Rather, it simply provides an expectation that moral truth can be found and so a motivation to keep the conversation going.« (Levine 2011: 256)

Nur die implizite Unterstellung, eigene Überzeugungen möglicherweise sachlich *verbessern* zu können, kann eine kognitive Motivation für den Eintritt in Argumentationen abgeben.<sup>23</sup> Das lässt sich im Umkehrschluss an der Volksweisheit »Über Geschmack kann man nicht streiten«, verdeutlichen. Dieser Satz kommt meistens dann zum Zuge, wenn gerade eben *doch* über Geschmack gestritten wird oder werden soll, so dass er sich als Aussagesatz selbst dementiert. Aber die pragmatische Rolle, die er in faktischem Streit über Fragen des Geschmacks spielt, ist die des legitimen Abbruchs der Diskussion – der Geltungsanspruch wird auf den subjektiven Bereich relativiert. Die Überzeugung von Sprechern, dass ihre Aussage wahrheitsfähig ist, macht also einen praktischen Unterschied für Deliberation und insbesondere die praktische Frage, ob eine Diskussion als unentscheidbar abgebrochen oder fortgeführt werden soll. Gleichzeitig ist aber dadurch keinesfalls garantiert, dass sich Gesprächspartner tatsächlich gegenseitig überzeugen oder in ihren Ansichten auch nur beeinflussen (wie Rorty überzeugend geltend machen kann). Lediglich die Bereitschaft, in das Gespräch einzutreten, wird

23 Das heißt auch: Nur *fallibilistische* Wahrheitsansprüche motivieren zum Gesprächseintritt.

durch die Wahrheits- bzw. Richtigkeitsvermutung eines universellen Geltungsanspruchs befördert.

*Rorty:* Rorty könnte einwenden, dass der Grenzverlauf zwischen wahrheitsfähigen und nicht-wahrheitsfähigen Aussagen, *selbst* als kulturell kontingente Unterscheidung gedeutet werden muss (vgl. etwa Rorty 2001b). Aus Sicht des Neopragmatismus kann es kein transzendentes Argument geben, das Geschmackliches von Nicht-Geschmacklichem, Rationales von Irrationalem trennen könnte. Es handelt sich lediglich um eingespielte Praxis bzw. Konvention, bestimmte Aussagen als solche des Geschmacks zu betrachten. Der geäußerte Satz »Eiscreme ist einfach die leckerste Nachspeise!«, hätte nach Habermas sicherlich eher expressiven Sinn – aber der Grund, warum wir diesen Satz eher als expressives Statement sehen, denn als diskursiv einlösbaren Geltungsanspruch (Argumente über ›Geschmack‹ sind ja denkbar und kommen empirisch auch vor) scheint gerade zu sein, dass wir es für unwahrscheinlich halten, die Puddingfans zu überzeugen. Dass die Vorliebe für bestimmte Nachspeisen unter die Kategorie »Geschmack« fällt, wäre dann das Ergebnis der Akkumulation von Enttäuschungserfahrungen der diskursiven Eiscreme-Community mit hartnäckigen Puddingessern – nichts das ›im Wesen der Sache‹ liegt. Die ›bloß lokale‹ Geltung wäre dann eine Einschränkung ex post (für diese These mit Bezug auf ›subjektive‹ Überzeugungen siehe Renn 1993). Es ist nicht ersichtlich, in welchem Diskurs die unterschiedlichen ›Objektivitätsgrade‹ der verschiedenen Geltungsansprüche geklärt werden könnten – eine solche Klärung würde eine inhaltlich bestimmte Metarationalität voraussetzen, von der Habermas gerade nicht mehr ausgehen kann (vgl. Seel 1986).<sup>24</sup>

#### 2.6.6 Versuch einer Bilanz:

##### *Transzendieren Geltungsansprüche Kontexte?*

Die Kontroverse erhellt die soziologisch relevante, pragmatische Bedeutung von Geltungsansprüchen im Kontext einer heterogenen Gesellschaft. McCarthy kann gegen Rorty geltend machen, dass die Behauptung der Existenz von Universalien keine transzendentalen Argumente erfordert und dass Geltungsansprüche über lokale Kontexte hinausweisen – und zwar nicht nur in zeitlicher, sondern auch in sozialer Hinsicht. Hält man eine Überzeugung für wahr, gibt man den Versuch sie zu

- 24 Habermas sieht das im Fall der ›Richtigkeitsansprüche‹ anders, weil er per »abduktivem Schluss« aus der Beratungspraxis den Universalisierungsgrundsatz für Normen gewinnen will (vgl. Habermas 1991a). Aber eine Abduktion ist eben keine zwingende Herleitung – und selbst wenn man die basalpragmatische Verankerung der moralischen Universalisierungsmaxime akzeptierte, verbürgte sie nicht die Möglichkeit faktischer Übereinstimmung.

rechtfertigen nicht auf und ist offen für Kritik aus verschiedenen Kontexten. Rorty kann die Aussage, dass universale Geltungsansprüche keine praktischen Auswirkungen haben (»A wheel that can be turned (...)«), also nicht aufrechterhalten. Es zeigt sich, dass praktischer oder politischer Ethnozentismus ein *Gesprächsbeender* ist.<sup>25</sup>

Rorty hat hingegen das Argument auf seiner Seite, dass solche Geltungsansprüche zwar möglicherweise Gesprächsbereitschaft wecken, sonst aber wenig für tatsächlichen deliberativen Überzeugungswandel tun. Auch wenn die latente Unterstellung universeller Geltungsansprüche zum Diskurseintritt motivieren kann, kann die Formalpragmatik nicht zeigen, dass darin auch die reale Möglichkeit sich zu einigen impliziert ist. Dafür bräuchte es einen gewissen Vorrat an *inhaltlichen* Gemeinsamkeiten im Raum geteilter Gründe. Diese sind aber nicht mehr *formal* zu bestimmen. Mit dem Kontingentsetzen der Fundamente in die variablen Voraussetzungen der Lebenswelt und der Lebensformen kann die Universalpragmatik keine *inhaltlichen* Kriterien für die Gesamtheit der Sprachpraxen mehr angeben »that could rightly be called reasons's unity« (Nielsen 1993: 137).

Für die Diskussion zwischen Rorty, Habermas und McCarthy scheint eine genuin philosophische Beilegung der Meinungsverschiedenheiten daher kaum möglich. Die Möglichkeit oder Unmöglichkeit von rationaler Überzeugung über verschiedene Kontexte hinweg lässt sich nicht aus den Prämissen der geteilten pragmatistischen Grundposition *ableiten*. Letztlich lässt sich die simple Tautologie, *dass Argumente so weit reichen, wie sie reichen* als Ergebnis der philosophischen Diskussion formulieren. Durch dieses Ergebnis werden Argumente weder ab- noch aufgewertet, sondern es wird lediglich das Verlangen nach einer Theorie der Reichweite aller denkbaren Argumente abgewiesen. Was Rorty geltend machen kann, ist die mutmaßliche Unwahrscheinlichkeit einer *de facto* Überzeugungsänderung durch Argumente über verschiedene kulturelle Kontexte hinweg. Aber diese Unwahrscheinlichkeit bleibt auf diesem Abstraktionsniveau schlicht zu unbestimmt, um das praktische Potenzial von kommunikativer Rationalität abschätzen zu können. Die beiderseits angestrebte Soziologisierung der Rationalitätsthematik geht offensichtlich nicht weit genug, um die Debatte um die Leistungsfähigkeit kommunikativer Vernunft in Kontakt mit empirischer Kommunikation, dem intuitivem Wissen von Kommunikationsteilnehmern oder der wissenschaftlichen Kommunikationsforschung zu bringen. Die

- 25 Man stelle sich ein deliberatives Forum vor, in dem einige Teilnehmer behaupteten, ihre politischen Ansichten würden nur »für uns Hausmeister« gelten. Man kann dann zwar noch über die Unsinnigkeit dieser »Ethnos«-Abgrenzung reden, aber der inhaltliche Disput über Wahrheit und Richtigkeit der politischen Fragen ist dadurch ausgesetzt.



Marginalität der genuin philosophischen Differenzen zwischen ihm und Rorty sieht denn auch Habermas, liegt doch auch für ihn »der Einwand nahe, daß die tendenziöse Beschreibung der in die Lebenswelt eingebetteten Diskurse die ganze Streitfrage präjudiziert« (Habermas 1996b: 737).<sup>26</sup> Dieses, letztlich *deskriptiv-soziologische* Defizit blockiert auch die philosophische Debatte, weil die *praktischen Effekte* von universellen Geltungsansprüchen unbestimmt bleiben.

Dennoch gibt die Diskussion Hinweise darauf, wie eine soziologische Perspektive auf Geltungsphänomene aussehen könnte. Es lassen sich zwei einfache Thesen zur pragmatischen Funktion von Geltungsansprüchen festhalten:

1. Geltungsansprüche transzendieren Kontexte und wirken durch den imperativischen Sinn ihres *Anspruchs* auf Geltung motivierend zum Eintritt in Argumentationen.
2. Ansprüche auf universelle Geltung verbürgen weder tatsächliche universelle Geltung noch die Erzielbarkeit universeller Zustimmung – der Erfolg von Argumenten über verschiedene Kontexte hinweg ist nicht anhand formaler Eigenschaften von Aussagen feststellbar.<sup>27</sup>

Jede soziologische Perspektive auf deliberative Vernunft wird gut daran tun, die empirische Funktion kontrafaktischer Unterstellungen zu berücksichtigen. Die Relevanz dieser Ergebnisse für eine Soziologie der Deliberation wird im anschließenden Resümee diskutiert.

## 2.7 Resümee: Die Unmöglichkeit theoretischer Grenzziehungen und die Möglichkeiten der Theorie

Die Auseinandersetzung mit der »Soziologisierung des philosophischen Blicks« (Nassehi 2009: 16) durch Habermas und den neueren amerikanischen Pragmatismus ist nicht ohne Ertrag für eine soziologische Perspektive auf das Verhältnis von Heterogenität und Rationalität. Zunächst

- 26 Ich vermute, dass es diese Einsicht war, die Habermas zu einer Revision der Geltungsbasis insbesondere von Wahrheitsansprüchen geführt hat, die sich in *Wahrheit und Rechtfertigung* nicht nur an ihrer sozialen Konsensfähigkeit, sondern auch, als praktisch handlungsleitende Annahmen, im Kontakt mit einer *sprachexternen*, widerständigen Welt bewähren sollen. (Habermas 2004b; vgl. auch Kärtner 2016: 87–92).
- 27 Ganz in diesem Sinne auch Habermas: »Die kommunikative Vernunft ermöglicht also eine Orientierung an Geltungsansprüchen, aber sie selbst gibt keine inhaltlich bestimmte Orientierung für die Bewältigung praktischer Aufgaben (...)« (Habermas 1998a: 19).

mussten die *empirischen Implikationen kontrafaktischer Voraussetzungen* in Kommunikation herausgearbeitet werden. Aus der Diskussion zwischen Kontextualismus und Universalpragmatik lassen sich zwei Erträge für die weitere Arbeit festhalten: Erstens folgen durchaus Hypothesen über empirisches Sprechverhalten aus der Theorie kommunikativer Rationalität. Kontrafaktische Präsuppositionen haben reale Wirkungen. Die Universalpragmatik muss behaupten, dass die Orientierung an universellen und fallibelen Wahrheitsansprüchen *ceteris paribus mindestens* für die Bereitschaft der sachlichen Revision und der sozialen Öffnung von Diskussionszusammenhängen sorgt – andernfalls bliebe sie ein rein transzendentes Programm ohne soziologisch relevante Gehalte. Es macht demnach einen erwartbaren *empirischen* Unterschied, ob ein Gespräch sich an der allgemeinen Wahrheit orientiert oder mit Bezug auf als-kontingent-verstandene Präferenzen (›Vorliebe‹; ›Geschmack‹ usw.) geführt wird. Wenn Sprecher einen Anspruch als wahrheitsfähig behandeln, hat das Konsequenzen für ihr empirisches Sprechverhalten und insbesondere für ihre Offenheit für Einwände von Personen, die nicht der eigenen Gruppe oder Kultur angehören. Und diese faktische Wirkung kontrafaktischer Unterstellungen lässt sich auch gegen Rortys deflationäre Kritik verteidigen.

Zweitens ist insbesondere die Art der Thematisierung des Zusammenhangs kommunikativer Rationalität und kultureller Heterogenität klarer geworden. Zweifellos ist davon auszugehen, dass das Risiko fehlgehender Verständigungsbemühungen bei zunehmender kultureller Distanz zunimmt. Aber die Bestimmung der *Grenzen* von Rationalität ist, wenn der materiale Gehalt der Vernunft in empirischen Argumentationspraxen verortet ist, nicht mehr durch statische Strukturbegriffe zu leisten (so auch Wellmer 1992: 26ff.). Statt eine fundamentale Substanz *hinter* den Phänomenen der Verständigungspraxen zu suchen, die die Möglichkeit oder Unmöglichkeit von Verständigung über heterogene Sinnkontexte hinweg determinieren sollen (die Inkommensurabilität der Sprachspiele; die ontologische Verfasstheit des ›Politischen‹), bereitet die neopragmatische Kritik den Weg zu einer weitergehenden Soziologisierung der Fragestellung. Statt die Möglichkeit oder Unmöglichkeit kommunikativer Rationalität angesichts kultureller Heterogenität zu erweisen, geht es vielmehr darum, die spezifische *praktische Unwahrscheinlichkeit* kommunikativer Einigung unter Bedingungen des kulturellen Pluralismus soziologisch fassbar zu machen.<sup>28</sup> Folgen wir diesem Gedanken, geht es für

- 28 Das klingt nach einer geläufigen Standardformulierung der Handlungs- und Ordnungstheorie, bedeutet aber eine antifundamentalistische Sichtweise auf theoretische Konzepte. Die scheinbar fundierenden Eigenschaften der Sozialontologie werden als fallible Ausgangspunkte der Gegenstanderschließung behandelt; als hilfreiche oder irreleitende Heuristiken und nicht als

unsere Untersuchung zum Zusammenhang von Rationalität und Heterogenität darum, Kategorien zu entwickeln, die die Untersuchung zwar leiten aber, mit einem Ausdruck von Christoph Möllers, »den Phänomenen Luft lassen« (2015: 12).

Diese Problemverschiebung führt zu einer bekannten Linie der Kritik, die der deliberativen Theorie nicht ihre Unmöglichkeit, sondern mangelnden kommunikationstheoretischen Realismus vorwirft. Kritik, die die *praktische Umsetzbarkeit* deliberativer Politikformate angesichts faktischer Ungleichheit und Differenz kritisiert und gegen den kühlen Universalismus der Vernunft die leidenschaftliche Parteinahme für die Unterdrückten setzt, gehört von Anfang an zum Konzert der Stimmen in der Debatte um deliberative Demokratie (Dryzek 2000; Yang 2012: 86ff.). Diese eher pragmatische Kritik formuliert Zweifel an der praktischen Umsetzbarkeit deliberativer Ideale, teilt dabei aber viele Legitimitätstheoretische Annahmen mit der Diskursethik und der deliberativen Demokratietheorie. Aber ihre bohrenden Fragen nach der Berücksichtigung von Differenz und Ungleichheit in empirischen Öffentlichkeiten können bis an die Fundamente der Habermas'schen Theorie vordringen – dann nämlich, wenn sie zeigen können, dass die praktischen Schwierigkeiten der Durchführung universaler Diskurse so groß sind, dass der Diskurs nicht als sinnvolles Ziel von Politik vorgestellt werden kann. Wenn Sollen Können impliziert, kann Unmögliches nicht gefordert werden. Stellvertretend für diesen Strang der Kritik wird der Beitrag von Nancy Fraser behandelt. Die Auseinandersetzung mit Frasers pragmatischer Kritik offenbart eine eigentümliche konzeptuelle Verstrickung von Kritik und Kritisiertem; gleichzeitig deutet sich in ihrem Theorem ungleich verteilter Artikulationschancen eine Ansatzstelle an, um Differenz und Ungleichheit im Diskurs auf eine soziologisch fruchtbarere Weise berücksichtigen zu können.

die Fundamente oder Bedingungen empirischer Prozesse. Sie lassen sich als verständnisermöglichende »Vorurteile« (Gadamer 1975: 279) begreifen, die im Prozess der Interpretation revidiert werden können. Damit wird eine gewisse Nähe zur symbolisch-interaktionistischen Zielbestimmung der Theorie als Ensemble von »sensitizing concepts« (Blumer 1954) hergestellt; also einer Charakterisierung von Theorie anhand ihrer empirisch-gegenstandsschließenden Funktion. Neben der »Serendipität« (Barber/Fox 1958) der Gegenstandsschließung ist allerdings auch die Systematisierung qua Relationierung bestehenden Wissens eine wichtige *pragmatische Funktion* soziologischer Theorie.

## 2.8 Pragmatische Kritik II: Frasers Überlegungen zur Vermachtung von Öffentlichkeiten

Nancy Fraser setzt mit ihrer Kritik nicht direkt an den Grundideen deliberativer Demokratie und der Verknüpfung von kommunikativer Rationalität und politischer Willensbildung an, sondern konzentriert ihre Einwände stärker auf die *Umsetzbarkeit* dieser normativen Ideale. Die Heterogenität der Gesellschaft ist aus ihrer Sicht kein prinzipiell unüberwindliches Hindernis der Deliberation, sondern eher ein praktisches Problem, dessen Lösung eine empirische Frage ist (Fraser 1990: 69). Damit einher geht eine Wendung gegen essenzialistische und homogenisierenden Interpretationen kultureller Identität:

»Pace reductive, essentialist conceptions, cultural identities are woven of many different strands, and some of these strands may be common to people whose identities otherwise diverge, even when it is the divergences that are most salient.« (Fraser 1990: 69f)

Frasers Kritik setzt daher auch nicht direkt am Begriff kultureller Differenz an, sondern an der normativen Vorstellung von Öffentlichkeit. Fraser misst die Qualität normativer Öffentlichkeitskonzepte an der hinreichenden Berücksichtigung der Artikulationschancen benachteiligter Gruppen. Auf dieser Basis greift sie die Habermas'sche Idee einer allgemeinen öffentlichen Sphäre an. Fraser geht davon aus, dass die stratifizierte Öffentlichkeit durch Beziehungen von Dominanz und Unterordnung so strukturiert ist, dass Deliberation zugunsten der dominanten Gruppen verzerrt ist:

»After all, when social arrangements operate to the systemic profit of some groups of people and to the systemic detriment of others, there are prima facie reasons for thinking that the postulation of a common good shared by exploiters and exploited may well be a mystification. Moreover, any consensus that purports to represent the common good in this social context should be regarded with suspicion, since this consensus will have been reached through deliberative processes tainted by the effects of dominance and subordination.« (Fraser 1990: 72f.)

In der allgemeinen Öffentlichkeit sieht sie daher nicht die Ressourcen angelegt, um allen Gruppen gleichermaßen Chancen auf Ausdruck zu gewähren – »die« Öffentlichkeit ist für sie also kein kulturell neutraler Ort, sondern ein Ensemble kulturspezifischer Institutionen, in denen sich soziale Ungleichheitsverhältnisse reproduzieren können (Fraser 1990: 69). Es existieren demnach Gruppen, deren Beziehung zur öffentlichen Kultur eine angemessene Artikulation ihrer politischen Anliegen verhindert. Die von gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnissen durchzogene Öffentlichkeit transformiert kulturelle Heterogenität in Diskriminierung. Ihre Kritik bezieht sich allerdings auf den frühen Entwurf im *Strukturwandel*

*der Öffentlichkeit.* Diesbezüglich hat Habermas eine Überzeichnung der historischen Emanzipationskraft der bürgerlichen Öffentlichkeit mittlerweile eingeräumt (vgl. das neue Vorwort in Habermas 1990c). Die entscheidende Frage ist jedoch, ob durch diese Kritik nicht nur die Einschätzung der epistemischen Leistungsfähigkeit einer historischen Öffentlichkeitskonstellation, sondern auch die normative Idee der deliberativ-demokratischen Willensbildung an sich bedroht ist.

Auch in diesem Fall interessieren wir uns für die Voraussetzungen der Kritik. Fraser kritisiert Habermas offenkundig im Rahmen einer Reihe geteilter Grundprämissen. Sie geht von der Öffentlichkeit als zentralem Ort des Politischen aus und vertritt ähnliche Annahmen in der Legitimitäts- und Kommunikationstheorie (Fraser 1994). Auch die Diskursethik sieht sie als eine hilfreiche Explikation der moralischen Standards deliberativer Kommunikation (vgl. Fraser 1990: 64). Das ist durchaus konsequent: Erst im Lichte dieser normativen Ideale erscheinen die von ihr angeführten Ungleichheiten *als* Ungleichheiten. Interessanterweise lässt sich aus Frasers Kritik also kein Grund zur Abkehr vom Ideal demokratischer Selbstbestimmung herauslesen, auch wenn ihre Kritik für die Schwierigkeiten seiner Verwirklichung sensibilisiert.

Obwohl Fraser sich nicht gegen das Konzept deliberativer Politik an sich wendet, zieht sie aus ihrer Kritik jedoch eine konzeptuelle Konsequenz: Sie weist die normative Vorstellung zurück, dass es *eine* politische Öffentlichkeit geben müsse, in welcher Ungleichheiten im Gespräch ›ausgeklammert‹ werden könnten und in der private Interessen zurückstehen müssten (Fraser 1990: 63 ff.). Die gesellschaftliche Definition des Privaten ist für Fraser eine hochgradig *politische* Angelegenheit. Normen, die festlegen, welche Themen als privat und welche als von öffentlichem Belang gelten, können Anliegen marginalisierter Gruppen ausschließen und durch diese Thematisierungsbarrieren bestehende Unterdrückung reproduzieren. Als Beispiel führt sie die eheliche Gewalt gegen Frauen an, die als häusliches Problem devianter Einzeltäter thematisiert worden sei, bis feministische Diskurse die Deutung eines systematischen Zusammenhangs zwischen patriarchalischen Strukturen und Gewalt gegenüber Frauen etablieren konnten (Fraser 1990: 73). In der Festlegung des Grenzverlaufs zwischen ›öffentlich‹ und ›privat‹ verbirgt sich somit ein Herrschaftsmechanismus. Diese Kritik kann sie neben der politischen Theorie auch auf die Habermas'sche Soziologie übertragen, insofern die System-Lebenswelt-Unterscheidung die Spannungen *innerhalb* der Lebenswelt wie etwa Ungleichheiten zwischen den Geschlechtern zu verdecken droht (Fraser 1985).

Fraser setzt der Idee einer singulären politischen Öffentlichkeit daher ein Modell »subalternen Gegenöffentlichkeiten« entgegen, die als Foren der Artikulation partikularer Identitätsentwürfe und der Entwicklung von Gegendiskursen dienen. Subalterne Gegenöffentlichkeiten sollen

gegenüber der dominanten politischen Kultur eine »kontestative Funktion« ausüben, die sie von den Standards der Verallgemeinerbarkeit entbindet (Fraser 1990: 67). Die Orientierung an allgemeinen Interessen und die Thematisierungsschranke für private Belange werden damit ausgesetzt; gerade um Verzerrungen in der allgemeinen Öffentlichkeit aufdecken und ausgleichen zu können. Diese durchaus einleuchtende Skizze der Probleme, die durch die Gleichzeitigkeit formaler Gleichheit und substanzieller Ungleichheit in liberalen Öffentlichkeiten entstehen, steht in einem nicht ganz klaren Verhältnis zu dem Objekt ihrer Kritik. Handelt es sich um eine Kritik an deliberativer Demokratietheorie oder um eine Kritik an faktischen Demokratien? Um das Ausmaß der Divergenz zur Habermas'schen Vorlage zu prüfen, muss der Funktion der subalternen Gegenöffentlichkeiten nachgegangen werden. Schon der Begriff der *Gegen-Öffentlichkeit* legt nämlich den Verdacht nahe, dass Fraser unter der Hand eben doch von *einer* öffentlichen Sphäre ausgeht, von der sich Gegenöffentlichkeiten zwar abgrenzen, aber auf die sie bezogen bleiben. Fraser betont zwar das Recht auf Partikularität der Teilöffentlichkeiten, möchte aber die Artikulation und Durchsetzung von Partikularinteressen nicht als normatives Ziel der Politik auszeichnen:

»I do not mean to suggest that subaltern counterpublics are always necessarily virtuous; some of them, alas, are explicitly anti-democratic and anti-egalitarian; and even those with democratic and egalitarian intentions are not always above practicing their own modes of informal exclusion and marginalization.« (Fraser 1990: 67)

Fraser möchte also gerade *nicht* die partikularen Perspektiven aus gruppenbezogenen Sonderdiskursen zum normativen Standard erklären. Stattdessen setzt sie die Gegenöffentlichkeiten in Bezug zum politischen Gesamtprozess:

»The point is that, in stratified societies, subaltern counterpublics have a dual character. On the one hand, they function as spaces of withdrawal and regroupment; on the other hand, they also function as bases and training grounds for agitational activities directed toward wider publics.« (Fraser 1990: 68)

Diese »wider publics« werden als Arenen gedacht, in denen Deutungen und politische Forderungen aus partikularen Foren aufgegriffen und weiterverarbeitet werden. Fraser geht also von sukzessiver Verallgemeinerung aus, statt Universalität als normative *Voraussetzung* zu postulieren. Die Idee einer stufenweisen Verschiebung von Themen und Semantik der öffentlichen Debatte mittels Gegenöffentlichkeiten bleibt *implizit* der Idee einer *singulären* Sphäre der Meinungsbildung verhaftet, in der sich die Öffentlichkeiten begegnen können. Fraser kann nicht umhin, sich die allgemeine Öffentlichkeit und partikulare Gegenöffentlichkeiten als ein System miteinander verschalteter Kommunikationskreisläufe

vorzustellen, das der Habermas'schen Öffentlichkeitstheorie sehr nahekommt (s. o. Kapitel 1.3 und Habermas 2008).

Fraser entwickelt also kein Gegenmodell, sondern vielmehr eine nähere Charakterisierung einer Möglichkeit, deliberative Kompetenzen bei marginalisierten Gruppen aufzubauen – nämlich deren kommunikative Selbstaffirmation in emanzipatorischen und partikularistischen Teilöffentlichkeiten. Die Kritik an der Vorstellung einer singulären öffentlichen Sphäre zugunsten einer Pluralität von Foren ist ein pragmatischer Vorschlag zur stufenweisen Formierung des allgemeinen Interesses, kein fundamentaler Einwand gegen die Habermas'schen Grundideen. Man kann ihren Beitrag als Hinweis auf Mechanismen lesen, die in empirischen Öffentlichkeiten Machtstrukturen reproduzieren und deshalb besonders zu berücksichtigen sind. Dieser Einwand führt jedoch nicht vom Habermas'schen Ideal einer freien und gleichen öffentlichen Sphäre *weg*, sondern gerade zu einer konsequenteren Verwirklichung konstitutiver Bedingungen der Deliberation *hin* (vgl. auch die gerechtigkeits-theoretischen Überlegungen in Fraser 2008). Auch wenn Fraser öffentlichkeits-theoretisch die Last der ›richtigen‹ Bedürfnisinterpretation auf mehrere Teilöffentlichkeiten verteilt, wird der Vernetzung dieser Öffentlichkeiten offensichtlich ein epistemisches Potenzial zugeschrieben.

Während Frasers Öffentlichkeits- und Legitimitätstheorie also durchaus mit der deliberativen Demokratietheorie kompatibel ist, ist für den Bereich der Kommunikations- und Diskurstheorie ein Unterschied festzuhalten. Sie rückt die kulturell differente *Kompetenz der Interessenartikulation* zwischen Gruppen in den Mittelpunkt. Damit deutet sich ein gegenüber Habermas klarerer Zugriff auf Heterogenität und Ungleichheit im Diskurs an, der solche Phänomene wohl eher indirekt als »Verzerrungen« der Kommunikationsverhältnisse thematisieren würde (vgl. Habermas 1987b: 569). Frasers sozialtheoretischer Zugriff auf diese Problematik wird insbesondere in *Widerspenstige Praktiken* ausgearbeitet, wo sie die Asymmetrie der Ausdruckschancen auf ungleich verteilte »soziokulturelle Mittel der Interpretation und Kommunikation« zurückführt, worunter sie »das historisch und kulturell spezifische Ensemble diskursiver Ressourcen, die den Mitgliedern eines gegebenen sozialen Kollektivs verfügbar sind, um den Forderungen gegeneinander Nachdruck zu verleihen« versteht (Fraser 1994: 254). Unter den Begriff fallen nach ihrer an Foucaults Diskurstheorie angelehnten Analyse, die »Idiome«, in denen Forderungen vorgebracht werden können (die Sprache der Bedürfnisse, der Rechte oder der Interessen), Argumentationsformen innerhalb dieser Formen, Entscheidungsregeln innerhalb der Argumentationen, die narrativen Konventionen der kollektiven Identitätsbildung sowie »Subjektivierungsweisen«, als »die Formen, in denen die verschiedenen Diskurse die Menschen einordnen und in denen die Menschen als bestimmte Subjektsorten, die mit spezifischen Arten von



Handlungsfähigkeiten ausgestattet sind, angesprochen werden« (Fraser 1994: 254). Herrschaft stellt sie sich als »Verkettungen verschiedener Öffentlichkeiten« vor, die »zusammen den gerade üblichen ›Common sense‹ konstruieren« (Fraser 1994: 258). Dadurch wählt sie einen anderen Zugang als der radikale Pluralismus von Lyotard oder Mouffe: Ihre Konzeption von Ungleichheit im Diskurs geht von empirischen *Verzerrungen* des Diskurses durch ungleiche Ausdrucks- und Anerkennungschancen aus, ohne kategorisch die Möglichkeit von Verständigung zu leugnen. Fraser verbindet damit die Andeutung eines Begriffs *diskursiver Stratifikation* (Ungleichverteilung von Ausdruckschancen) mit dem methodologischen, von Foucault inspirierten Programm, Diskurse auf die unterschiedlichen Artikulationschancen zu untersuchen, die sie bestimmten Gruppen im Kontext bestimmter politischer Kämpfe bieten; freilich ohne dieses Programm systematisch durchzuführen (vgl. Fraser 1994: 271 ff.). Dabei interessiert sie sich stärker für ›vertikale‹ Machtdifferenzen als für das Phänomen ›horizontaler‹ kultureller Differenz. Prinzipiell eröffnet Fraser also einen Zugang zu einer prozessorientierten Beschreibung, die Verständigungschancen mit ungleich verteilten Ausdrucksressourcen in Bezug setzt.

Allerdings bleibt Fraser Antworten darüber schuldig, wie die fundamentalen Differenzen zwischen Foucaults und Habermas' Diskursbegriffen innerhalb ein und derselben Theorie gedacht werden können. Einerseits werden Akteure in Diskursen im Foucault'schen Sinne »subjektiviert«, andererseits ist der öffentliche Diskurs auch Medium der Emanzipation. Damit bleibt die Frage offen, wie Verständighkeitsverhältnisse gleichzeitig als Ort »systematisch verzerrter Kommunikation« (Habermas) bzw. der »Subjektivierung« (Foucault) und als Potenzial der Emanzipation gedacht werden können. Eine reine Fokussierung auf die Vermachtung und Ungleichheit der öffentlichen Kommunikation birgt die Gefahr, in eine Reduktion von Geltung auf Deutungsmacht zu geraten, deren relativistische Konsequenzen Frasers emanzipatorischen Idealen entgegenstehen müssen. Dies sieht sie durchaus selbst: Weil ihre sozialtheoretische Untersuchung »zu Lasten der moralischen und erkenntnistheoretischen Fragen« gegangen sei (vgl. Fraser 1994: 280), brauche es eine »Theorie der Rechtfertigung von Interpretationen«, mit der man adäquate von inadäquaten Bedürfnisinterpretationen unterscheiden könne (Fraser 1994: 281). Dieser Versuch, eine *normative* Lösung für dieses letztlich sozialtheoretische Problem zu finden, kann nicht überzeugen. Er läuft darauf hinaus, den emanzipatorischen Teil ihrer kritischen Theorie als normativen Zusatz von der Beschreibungsebene zu isolieren. Nur weil die Rechtfertigung der Interpretationen aus der sozialen Welt herausdefiniert und in die ›Theorie der Rechtfertigung‹ verlagert wird, fällt die doppelte und widersprüchliche Rolle, die dem Diskurs zugeordnet wird, nicht auf den ersten Blick auf. Der Diskurs

soll einerseits sozialstrukturelle Ungleichheiten der Artikulationschancen (*re-/produzieren*), andererseits aber – eben weil sich Fraser eine *legitime* Entscheidung über Legitimität/Illegitimität letzten Endes nur als Ergebnis von fairen Diskursen vorstellen kann (vgl. Fraser 2008) – legitime von illegitimen Ansprüchen unterscheiden und so zu einer Verringerung von Ungerechtigkeit beitragen. Es gelingt Fraser nicht, die machtgeladenen soziokulturellen Differenzen mit der emanzipatorischen Kraft der öffentlichen Rede *zusammenzudenken* – und deshalb bleibt es rätselhaft, wie sich der Diskurs am eigenen Schopfe aus dem Sumpf der diskursiven Ungleichheit herausziehen können soll. Das Problem, wie und unter welchen Bedingungen Kommunikation zu Emanzipation führt, wann »Subjektivierung« droht und wann erstere wegen letzterer hoffnungslos bleiben muss, bleibt ungelöst.

Zusammenfassend lässt sich bilanzieren, dass Fraser auf das wichtige Problem aufmerksam macht, dass kulturelle Heterogenität Stratifikationseffekte haben kann, die sich in die Ungleichverteilung politischer Artikulationschancen übersetzen und dadurch im Diskurs wirksam werden kann (vgl. dazu auch Bourdieu 1992, 2010). Sowohl auf sozialtheoretischer als auch auf öffentlichkeitstheoretischer Ebene behält der politische Diskurs jedoch eine doppelte Rolle und wird sowohl für emanzipatorische als auch für unterwerfende Effekte verantwortlich gemacht. Es liegt nahe, dass an dieser Stelle Unterscheidungen oder einschränkende Bedingungen fehlen, die die emanzipatorischen *und* subjugatorischen Wirkungen von Diskursen spezifizieren oder zumindest empirisch unterscheidbar machen. Soll Raum für beides sein, muss der Bezug von Kommunikations- und Identitätsstrukturen offensichtlich komplexer gedacht werden, als eine einfache Determination dieser durch jene im Sinne einer »Subjektivierung« (für empirische Argumente vgl. Eversberg 2014). Da Ausdruckschancen und emanzipatorische Interessen mit den Identitäten von Teilnehmern verwoben sein müssen, lässt sich aus der Auseinandersetzung mit Fraser die Frage festhalten, *wie die Teilnehmer an Diskursen durch diese transformiert werden*, und allgemeiner, in welchem Verhältnis Kommunikations- und Identitätsstrukturen stehen.

## 2.9 Zwischenbilanz: Problemstellung einer Soziologie der Deliberation

An diesem Punkt der Untersuchung gilt es, die handlungstheoretische Fragestellung wiederaufzunehmen und mit den Erträgen der Diskussion um das Verhältnis von Rationalität und Pluralismus zusammenzuführen. Ausgehend von den forschungspraktischen Problemen einer formalistisch verengten empirischen Deliberationsforschung war zunächst

die Vermutung angestellt worden, dass kein adäquates theoretisches Vokabular zur Erfassung deliberativer Kommunikationsprozesse zur Verfügung steht. Handlungstheoretisch fehlen Begrifflichkeiten, mit denen deliberative Prozesse empirisch untersucht werden könnten, ohne die Spannung zwischen Faktizität und Geltung einseitig zu reduzieren. Die vorliegende Untersuchung war insbesondere von der Frage ausgegangen, ob und wie der unter Idealismusverdacht stehende Ansatz von Habermas die empirische Bedingtheit aller Kommunikation, ihre Faktizität, adäquat berücksichtigen kann. Das augenscheinlichste Merkmal dieser Faktizität der kommunikativen Vernunft ist ihre Vielfalt – d. h. ihre empirische Zersplitterung in ein Nebeneinander möglicher Betrachtungs- und Urteilsweisen und der Mangel an Übereinstimmung in ihren Ergebnissen – insbesondere mit Bezug auf »vernünftige« Politik. Das Verhältnis von kulturellem Pluralismus und Rationalität stellt daher das zentrale Reflexionsproblem für eine Rationalitätstheorie dar, die Vernunft als ein soziologisches Thema begreift und in gesellschaftlichen Strukturen verortet. Dieser Zusammenhang wurde von den in diesem Abschnitt kritisch diskutierten Positionen jeweils anders ausgearbeitet; teils in direkter Abgrenzung zum Habermas'schen Ansatz. Diese differenztheoretischen Einwände dienen einerseits als Prüfstein für die Adäquatheit der Habermas'schen Grundkonzeption, andererseits sollten sie das Problembewusstsein so anreichern, dass die Umrisse und Problemstellungen einer Soziologie der Deliberation klarer hervortreten können.

Was ist aus der bisherigen Diskussion festzuhalten? Bedenken mit Bezug auf die Kohärenz und die soziologische Fruchtbarkeit radikal pluralistischer Positionen (hier: Lyotard und Mouffe) legen nahe, dass der radikale Pluralismus für unsere Problemstellung nicht weiterführt. Weil sie immer schon wissen, dass der Diskurs *unmöglich* ist, können sie die empirische Frage nach der kontingenten Realisation *unwahrscheinlicher* Möglichkeiten nicht stellen. Doch auch die Akzeptanz der transzendentalen Argumentation der Formalpragmatik zum Primat rationaler Geltungsansprüche führt zu einer begrifflichen Vorentscheidung von Fragen, die man eher empirisch behandelt sehen will. Die Versöhnung aller empirischen Widersprüche in kontrafaktischer Einheit trägt zum Verständnis empirischer Interaktionsdynamiken kaum mehr bei als die Verabsolutierung kultureller Differenz. Hier zeigen sich *Grenzen der theoretischen* Grenzziehung. Insofern die Klasse der Gegenstände und Themen, die aus Teilnehmersicht im Konfliktfall einer vernünftigen Einigung zugänglich sind, nicht theoretisch (etwa über eine Theorie der Geltungssphären) eingegrenzt werden kann, sondern empirisch kontingent ist, verbietet sich eine transzendente oder essentialistische Bestimmung des Verhältnisses von kommunikativer Rationalität und kulturellem Pluralismus. Diese Überlegungen legen nahe, den soziologischen Sinn transzendentaler Setzungen an ihrer Funktion für die Interpretation empirischer Gegenstände

festzumachen. Es geht auch bei transzendentalen Unterscheidungen darum, dass sie einen Unterschied machen. Der neopragmatische Versuch, die praktische *Irrelevanz* von Wahrheit und Vernunft zu behaupten, hat gerade in seinen Unzulänglichkeiten Aufschluss über die praktische und empirische *Relevanz* formalpragmatischer Unterstellungen gegeben und damit den Weg zu einer empirischen Perspektive auf Geltungsphänomene gewiesen. Die notwendigen Eingeständnisse aufseiten der Universalpragmatik führen zu einer *weitergehenden Detranszendentalisierung der kommunikativen Vernunft*.

Insbesondere ziehen wir zwei Schlüsse aus dieser Diskussion für eine Soziologie der Deliberation:

1. Wenn kulturelle Differenz mit guten Gründen nicht als absolut gedacht werden kann, empfiehlt es sich *erstens*, kommunikative Rationalität (›Deliberation‹) und kulturelle Heterogenität als sich wechselseitig bestimmende Konzepte zu fassen, die in empirisch kontingenten Konstellationen stehen. Kulturelle Heterogenität ist gerade das, was dem unproblematischen Ablauf des kommunikativen Handelns und der Erzielbarkeit von argumentativem Einverständnis in jeder Situation kommunikativer Verständigung von neuem im Wege steht. Die Beharrungskraft eingeschliffener Vorstellungen und tradiertur Urteilmuster in kulturell differenten Handlungspraxen muss in ein theoretisches Verhältnis zur deliberativen ›Verflüssigung‹ von Wissensbeständen gesetzt werden. Wenn kulturelle Differenz aber keine absolute Schranke der Verständigung ist, wäre nach Möglichkeiten zu suchen, das Konzept zu *gradualisieren*. Einen ersten Hinweis gibt Frasers *ressourcentheoretisches* Modell der ungleich verteilten Ausdrucksmittel, über das (Macht-)Differenzen als Ungleichverteilung der Akzeptanz- und Anerkennungschancen in Kommunikation verstanden werden können.
2. Die Reichweite von Geltungsansprüchen kann als kontingenter Gegenstand interaktiver Aushandlung betrachtet werden. Ihre Universalität gilt, *pace* Habermas, nicht a priori qua Thema der Diskussion, sondern erweist sich in der Kommunikation selbst am Grad der Verbindlichkeit, den Sprecher für ihre Positionen beanspruchen können. Es ist eine empirische Frage, mit welcher Generalität und Konsequenz Geltungsansprüche vorgebracht und diskursiv verhandelt werden. Dabei lässt sich die Reichweite von Geltungsansprüchen methodisch an der Bereitschaft von Sprechern festmachen, Überzeugungen, Normen und politische Einschätzungen auch über kulturelle Grenzen hinweg zu verteidigen und gegebenenfalls aus Einwänden zu lernen. So wird Raum geschaffen, die Reichweite von kommunikativer Rationalität vor dem Hintergrund von kulturellem Pluralismus als empirisches und soziologisches Thema zu verstehen.

Beide Schlüsse legen nahe, in der folgenden Untersuchung die *praktischen (Un-)Wahrscheinlichkeiten* kommunikativer Einigung ins Zentrum der Analyse zu stellen. Was nach dem Abzug von Hoffnungen auf transzendente Grenzziehungen zwischen der Vernunft und ihrem Anderen noch bleibt, ist die Aufgabe, Konzepte für die Untersuchung der praktischen Grenzen der Transformierbarkeit von Politik und politischen Meinungen durch vernünftige Argumente anzubieten, die sowohl vor der Illusion der kommunikativen Verfügbarkeit aller Differenzen als auch vor verabsolutierten Differenzbehauptungen bewahren. Gesucht wird ein theoretischer Zugang zum kontingenten Scheitern *oder* Gelingen deliberativer Handlungskoordination. Eine Soziologie der Deliberation müsste die *Unwahrscheinlichkeit* der Wirksamkeit des »zwanglosen Zwangs des besseren Arguments« denken können, ohne seine *Möglichkeit a priori* zu bestreiten.

Diese Aufgabenstellung ist zunächst unabhängig von einer bestimmten Theorie formulierbar und könnte aus ganz verschiedenen Richtungen angegangen werden. Wie im weiteren Verlauf der Untersuchung gezeigt werden soll, zwingt sie aber auch nicht notwendigerweise dazu, den (erweiterten) Rahmen der Habermas'schen Theorie zu verlassen, sondern verändert die Perspektive der Interpretation. Die Problemstellung erlaubt und erfordert, die Theorie gewissermaßen »von den Rändern her« zu lesen. Statt den Universalismus und die idealisierenden Elemente der Habermas'schen Rationalitäts- und Demokratietheorie zu betonen, soll gerade umgekehrt die Konzeption von Heterogenität und Kontextdifferenzen in der Habermas'schen Theorie näher untersucht und als Ausgangspunkt soziologischer Überlegungen herangezogen werden.

Bietet die Habermas'sche Soziologie konzeptuelle Ressourcen, die es erlauben, sowohl gesellschaftliche Heterogenität als auch das praktische Zusammenspiel von Differenz und punktuellen Konsenschancen in empirischen Gesprächen zu erschließen? Wie kann im Rahmen der Theorie das *kontingente, empirische* Verhältnis kultureller Heterogenität und kommunikativer Vernunft gedacht werden? Hier wäre die Verzahnung von kulturellem Hintergrund und Rationalität herauszuarbeiten und der praktische *Prozess der Umwandlung von Differenz in transitorischen Konsens* aus der Habermas'schen Theorie zu rekonstruieren. Dabei geht es gerade nicht um die durch kontrafaktische Präsuppositionen gestiftete ›formale Einheit‹, unter der dieser Prozess stehen mag, sondern darum, die empirischen Unwahrscheinlichkeiten *inhaltlicher* Einigung klarer in den Blick zu bekommen. Das Paradigma der Analyse wird dabei gewissermaßen von Struktur auf Prozess umgestellt: Geht es Habermas vor allem um die Rekonstruktion des *Potenzials* kommunikativer Rationalität, bezieht sich das empirische Interesse einer Soziologie der Deliberation vor allem auf die Frage nach der *faktischen Wirkungsweise und*

*Wirkmächtigkeit kommunikativer Vernunft in empirischen Situationen des kommunikativen Handelns.*

In dem folgenden, umfangreichsten Teil der Arbeit geht es also um die theoretische Rekonstruktion des Habermas'schen Ansatzes mit Bezug auf den Problemkontext einer Soziologie der Deliberation. Die folgenden Schritte gestalten sich wie folgt: Zunächst wird die Lebenswelttheorie in ihrem begrifflichen Zusammenhang mit dem kommunikativen Handeln erläutert (Kapitel 3.1). Sodann wird geprüft, welche Konzeption von kulturellem Pluralismus sich aus der kommunikationstheoretisch interpretierten Lebenswelt ableiten lässt. Kulturelle Heterogenität kommt bei Habermas über den Prozess der *Differenzierung der Lebenswelt* in den Blick und wird von vorn herein mit der Entwicklung kommunikativer Rationalität zusammengedacht (Kapitel 3.2). Dieser Prozess läuft auf den Fluchtpunkt einer individualisierten Kultur hinaus, der die Herstellung kohärenter Weltverhältnisse den Handelnden in einem großen Ausmaß selbst aufbürdet. Für die Fragestellung nach dem Verhältnis kultureller Heterogenität und kommunikativer Rationalität wird es sich daher als entscheidend herausstellen, in welchem Verhältnis kommunikatives Handeln und Sprecheridentitäten stehen (Kapitel 3.4 bis Kapitel 3.9). Auf dieser Grundlage kann im vierten Kapitel der Entwurf einer Soziologie der Deliberation vorgestellt werden.