Andreas Niederberger

Kontingenz und Vernunft

Grundlagen einer Theorie kommunikativen Handelns im Anschluss an Habermas und Merleau-Ponty

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

KONTEXTE

ALBER PHÄNOMENOLOGIE

ALBER PHÄNOMENOLOGIE

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Spätestens seit Aristoteles befasst sich die Philosophie damit, wie praktisches Wissen beschaffen sein muss, damit Menschen unter der Bedingung je singulärer Weltzustände erfolgreich handeln können. In seinem Buch entwickelt Andreas Niederberger eine Antwort auf diese Frage, die an die Beschäftigung mit dem Spannungsverhältnis zwischen Kontingenz und Vernunft in der Bedeutungs- und Handlungstheorie anschließt. Zunächst wird dazu kritisch der gegenwärtige Kontingenz-Diskurs gesichtet und im Anschluss an Gadamer und Derrida einerseits sowie Aristoteles andererseits ein vernunfttheoretischer Strukturbegriff der Kontingenz bestimmt. Vor diesem Hintergrund wird die Theorie des kommunikativen Handelns von Habermas als Theorie einer Bewältigung der Kontingenz von Handlungsumständen mit Hilfe von sprachlicher Interaktion bzw. der Revision von Wissen rekonstruiert. Dabei zeigen sich jedoch Schwierigkeiten, die Theorie des kommunikativen Handelns als plausible Handlungstheorie zu begreifen. Niederberger weist nach, dass eine Behebung dieser Schwierigkeiten unter Rekurs auf die Schriften Maurice Merleau-Pontys möglich ist. Allerdings werfen auch diese Ansätze ihrerseits Rückfragen hinsichtlich der Vernünftigkeit erfolgreichen Handlungswissens auf. Als systematischer Ertrag des Buches ergibt sich eine revidierte Theorie des kommunikativen Handelns, in der das Vernunftproblem explizit adressiert wird. In einem Schlusskapitel wird dieser Ertrag hinsichtlich seiner Relevanz für weitere Fragestellungen der Handlungstheorie, der Gesellschaftstheorie und der politischen Philosophie erörtert.

Der Autor:

Andreas Niederberger, 1972 in Neuss geboren, 2002 in Frankfurt promoviert. 1999–2006 wissenschaftlicher Mitarbeiter bzw. Assistent am Institut für Philosophie der Goethe-Universität Frankfurt/Main, ab 2006 Gastdozent an der Northwestern University Evanston (USA).

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Andreas Niederberger
Kontingenz und Vernunft

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

PHÄNOMENOLOGIE
Texte und Kontexte

Herausgegeben von
Jean-Luc Marion, Marco M. Olivetti (†) und
Walter Schweidler

KONTEXTE
Band 12

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Andreas Niederberger

Kontingenz und Vernunft

Grundlagen einer Theorie kommunikativen Handelns im Anschluss an Habermas und Merleau-Ponty

Verlag Karl Alber Freiburg / München

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Originalausgabe

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)
Printed on acid-free paper
Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany
© Verlag Karl Alber GmbH Freiburg / München 2007
www.verlag-alber.de
Satz und Einbandgestaltung: SatzWeise, Föhren
Druck und Bindung: AZ Druck und Datentechnik, Kempten
www.az-druck.de
ISBN 978-3-495-48233-9

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Inhalt

I. Einleitung 11

II. Kontingenz und Vernunft in Geschichte und Gegenwart der Philosophie 21
1. Kontingenz als Erfahrung der Moderne oder als Strukturbegriff? 21
2. Von der Unhintergehbarkeit der Sprachen – Die These von der *Kontingenz der Sprache(n)* 32
3. Bedeutungsgeschehen und das Verstehen des anderen – Die These von der *Kontingenz der sprachlichen Vollzüge oder der Kommunikation* 55
3.1 Kontingenz der sprachlichen Vollzüge oder der Kommunikation 55
3.2 Aufzeigen der ›Kontingenz der sprachlichen Vollzüge oder der Kommunikation‹ als Vernunftkritik 76
4. Erfolgreiches Handeln in der Welt – Die These von der *Kontingenz des Handlungswissens* 83
4.1 Die Kontingenz der Welt und das Handlungswissen . 83
4.2 Die ›Kontingenz des Handlungswissens‹ als Teil einer Kritik der praktischen Vernunft 100
5. Kontingenz und Vernunft – Problem und/oder Lösung? . 104

III. Zu Idee und Theorie des kommunikativen Handelns bei Jürgen Habermas 107
1. Einleitung 107
2. Das Problem der Moderne und die Lösungsstrategie der Diskursethik 108
2.1 Die Moderne als Problem der Handlungstheorie . . . 111
a. Die Konstitution der Handlung 114
b. Die Lebenswelt als Handlungswissen 125

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

c. Die Transformation der Lebenswelt in der Moderne 137
2.2 Die Moderne als Aufgabe für die Theorie 143
a. Das ›Projekt‹ der Moderne 143
b. Skeptizismus 150
c. Nach-Metaphysik 156
d. Nicht-Defaitismus 160
e. Sprachphilosophie 167
2.3 Kontingenz und Vernunft als Dimensionen der Moderne und Aufgabe für die Theorie 174
3. Die *Theorie des kommunikativen Handelns* als Integration von Kontingenz und Vernunft 178
3.1 Von der Kommunikationstheorie der Gesellschaft zur Theorie des kommunikativen Handelns – Elemente der Genese und systematischen Verortung des Begriffs des kommunikativen Handelns 181
3.2 Die Erweiterung der Handlungstypologie und der Status des kommunikativen Handelns in der ›Theorie des kommunikativen Handelns‹ 191
3.3 Die zwei Formen der Verständigungsorientierung im kommunikativen Handeln 199
a. Das normale Funktionieren der Typen kommunikativen Handelns 200
b. Explizite Verständigung zur Rekonstruktion der Bedingungen des kommunikativen Handelns . . . 207
3.4 Rationalität und Rationalisierung des Handelns 210
4. Elemente einer Kritik der *Theorie des kommunikativen Handelns* 213
4.1 Sprachholismus und Intersubjektivität 214
4.2 Reflexivität der Lebenswelt 218
4.3 Naturalismus und Funktionalismus 221
5. Die Theorie des kommunikativen Handelns als deskriptiv-normativer Ansatz einer Vernunfttheorie des Handelns unter Bedingungen der Kontingenz – Bewertung und Kritik 224

IV. Eine post-phänomenologische Transformation der Theorie des kommunikativen Handelns 227
1. Rückkehr zur Phänomenologie? – Zur Gestalt der Post-Phänomenologie in den Schriften Maurice Merleau-Pontys 227
2. Sprache und Handeln/Sprache als Handeln: Zu einer

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

sprechakttheoretischen Transformation der phänomenologischen Bedeutungstheorie 232
2.1 Zur Phänomenologie des Kommunikationsvollzugs . . 238
2.2 Strukturalismus und Phänomenologie 246
2.3 Strukturalistische Kommunikationsphänomenologie? . 253
3. In-der-Welt-Sein als Handeln: Die Operationalisierung des Lebensweltbegriffs für eine philosophische Theorie gesellschaftlicher Reflexivität 260
3.1 Merleau-Pontys Rekonstruktion und Kritik der husserlschen Lebenswelt 262
3.2 Der Chiasmus oder Merleau-Pontys Reformulierung der Lebenswelt 274
3.3 Die Kontingenz der Lebenswelt und ihre Vernünftigkeit 284
4. Überlegungen zu einer Theorie des kommunikativen Handelns im Anschluss an Merleau-Ponty 292

V. Zur Relevanz einer revidierten Theorie des kommunikativen Handelns in Gesellschaftstheorie und politischer Philosophie 299
1. Gesellschaftstheorie und Handlungstheorie 299
2. Politische Philosophie und Handlungstheorie 318

Literatur 335

Personenregister 353

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

I. Einleitung

> »Vernunft, Ratio, Logos [sind] in vielfacher Weise vom Kontingenten betroffen. Das Vernünftige erscheint uns nicht selten in kontingenter Gestalt. Die Tragfähigkeit unserer Rationalität aber wird gerade durch die Art ihres Verhältnisses zum Kontingenten bestimmt. Es scheint nur folgerichtig – um nicht zu sagen vernünftig –, wenn der Logos das Kontingente so weit durchleuchtet, daß es sich in totaler Durchhellung aufhebt und damit die Allmacht der Vernunft erweist. Allerdings würde sich so mit der Kontingenz auch der Sinn der Vernunft selbst verflüchtigen. Bleibt also nur die Möglichkeit, aus Vernunft die Kontingenz anzuerkennen und an dem Kontingenten so umsichtig wie vorsichtig zu arbeiten, d. h. die Utopie totaler Durchhellung, allmächtiger Ordnungskompetenz und letzter Verantwortlichkeit aufzugeben.« (Orth 1986b: 7)

Folgt man den Protagonisten der philosophischen Diskussion über den Begriff der Kontingenz, dann müssten wir schwanken zwischen der Freude über die Möglichkeiten, unsere Freiheit im Entwerfen neuer Horizonte und Vokabulare zu genießen, und dem Gram über die Widrigkeiten und Ungerechtigkeiten der menschlichen Existenz nach dem Tode Gottes und dem Ende der großen Geschichtsphilosophien. Für die einen steht die Kontingenz für die Befreiung von der Vernunft und ihrem Diktat, nach der Wahrheit und dem richtigen Leben zu streben, während sie für andere Ausdruck der Klage ist, dass sich die Vernunft als bloße Illusion erwies und wir nicht wissen, was wir an deren Stelle setzen sollen oder können. Das vorliegende Buch entzieht sich sowohl dem Jubel als auch dem Lamento und vertritt dagegen die These, dass beide Haltungen an einer komplementären Blindheit leiden. Der Begriff der Kontingenz verweist nämlich, wie Ernst Wolfgang Orth im voranstehenden Zitat zu Recht festhält, unvermeidlich auf Ansprüche der Vernunft, während die Vernunft nur dann angemessen zu verstehen ist, wenn ihre Offenheit gegenüber der Kontingenz geklärt ist.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Das heißt natürlich auch, dass keiner der beiden Begriffe auf den anderen reduzierbar ist und es keinen dritten Begriff gibt, der die vermeintlichen Gegensätze in einer Synthese zusammenführt. Es geht nicht um eine Entscheidung für die Kontingenz *oder* die Vernunft, sondern Kontingenz *und* Vernunft stehen in Spannung zueinander, und diese Spannung ist nicht aufhebbar. Zu lange hat sich das philosophische Denken nahezu ausschließlich darum bemüht, »in totaler Durchhellung« die Vernunft in und vor allem hinter der erfahrenen Kontingenz des historischen Wandels, menschlicher Schicksale und sozialer Ungerechtigkeiten auszumachen und die Erfahrungen auf diese Weise zu neutralisieren oder gar als bloß diesseitige Leiden zu rechtfertigen, die vernachlässigt werden könnten. Allerdings darf die Aufwertung der Kontingenz nicht übersehen, dass es diesem Denken der Vernunft oder sozialen Akteuren, die sich Ansprüche der Vernunft zu eigen gemacht haben, immer wieder gelungen ist, Strukturen, Ordnungen und Verhältnisse zu etablieren oder zumindest zu artikulieren, die dem reinen ›Wüten‹ der Kontingenz entgegentreten konnten. Ein philosophisches Denken, das sich auf der Höhe der Zeit befinden will, muss sich der Spannung zwischen Kontingenz und Vernunft stellen und sie in ihrer jeweiligen Geltung bzw. ihren Eigentümlichkeiten weiterdenken.

Ein solches Vorhaben verpflichtet, die Begriffe zu klären, die hier abstrakt ins Spiel gebracht wurden. Zwar beanspruchen Philosophen häufig, eine klare Vorstellung davon zu haben, von welcher Spannung die Rede ist und welche Konsequenzen die Aufwertung der Kontingenz hat, die Aufgabe jedoch zu bestimmen, was genau Kontingenz oder die in Frage gestellte Vernunft sind, erweist sich als äußerst schwierig. Was unterscheidet die Kontingenz vom Zufall? Wie viel Kontingenz umfassen oder integrieren die Vernunftmodelle und -kritiken nach Kant und Hegel? Gibt es überhaupt noch *die* Vernunft? Es wäre kein großes Problem, die Reihe dieser Anfragen fortzusetzen und auf diese Weise schon zu Beginn den Verdacht zu artikulieren, dass eine Studie unter diesen Begriffen notwendig unterkomplex sein muss.

Die Explikation der Begriffe und ihres Gehalts, die hier vorgenommen wird, beansprucht daher von Anfang an nicht, erschöpfend zu sein. Ihr Ziel ist keine letztgültige Bestimmung dessen, was mit den Begriffen der Kontingenz und der Vernunft zu verbinden ist. Vielmehr soll mit Blick auf *eine* Grundkomponente jeder praktischen Philosophie und Gesellschaftstheorie demonstriert werden, dass es

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

nicht nur sinnvoll ist, deren Probleme und Herausforderungen mit den Begriffen der Kontingenz und der Vernunft zu reformulieren, sondern dass eine solche Reformulierung zugleich den Weg zur Lösung der Probleme oder zur Aufnahme der Herausforderungen ebnet. Die Arbeit mit diesen Generalbegriffen allein mag nicht sonderlich ergiebig sein, die Ergänzung spezifischer Problembeschreibungen um sie oder deren Reformulierung mit ihrer Hilfe kann dagegen die allgemeine Relevanz des Besonderen aufzeigen oder die Schwierigkeiten des Besonderen durch den Anschluss an andere Problemfelder zu beheben helfen.

Das Hauptthema dieses Buches ist das menschliche Handeln oder vielmehr dessen Ausführung *in der Welt*. Zwar ist das Handeln Thema in den verschiedensten philosophischen Disziplinen, nur selten wird jedoch untersucht, wie es dadurch bedingt ist, dass es jemand in der Welt ausführt. Die Moralphilosophie beispielsweise beansprucht, die Kriterien zu bestimmen, unter denen ein Handeln richtig oder gut ist, und selbst wenn zwischen Neo-Aristotelikern und Kantianern umstritten ist, inwiefern Handlungsziele bewusst erzeugt werden können oder durch den sozialen Kontext des Handelnden vorgegeben sind, setzt sie doch zumeist voraus, dass geklärt ist, wie es möglich ist oder möglich wäre, das entsprechende Ziel in der Welt zu verwirklichen. Intersubjektivistisch argumentierende Ansätze gehen zwar häufig darüber hinaus und führen eine notwendige Bezugnahme auf die anderen ein, diese Notwendigkeit ergibt sich jedoch gewöhnlich aus einer Reflexion auf die moralische Geltung einer Handlung sowie dem Respekt, den man anderen bei ihrer Ausführung schuldet, nicht aber aus den Bedingungen ihrer Ausführung. Die jüngere philosophische Handlungstheorie wiederum verzichtet oft vollends auf die Bestimmung der Konstitution des Handelns und konzentriert sich ausschließlich auf dessen Verstehen. So kann auch sie – wie die Moralphilosophie – von den weltlichen Bedingungen des Handelns absehen und sich ganz der Frage zuwenden, auf der Grundlage welcher Rationalitätsunterstellungen ein Beobachter eine Handlung und deren Bedeutung nachvollziehen kann. Selbst der Naturalismus betrachtet die Konstitution einer Handlung wesentlich hinsichtlich der psycho-physischen Ausstattung des Handelnden und bringt die Welt allenfalls als molekulare Randbedingung ins Spiel. Dabei ist die Frage danach, wie die Welt in ihrer spezifischen Verfassung das Handeln bedingt, nicht neu, sie ist sogar eine der ältesten Fragen der praktischen Philosophie, steht sie doch mit

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

dem Begriff der Phronesis im Zentrum der aristotelischen Untersuchung des Handlungswissens im Unterschied zu den anderen Wissensarten.

Es wird also in den folgenden Kapiteln analysiert werden, wie die Weltlichkeit des Handelns dessen Gestalt bestimmt oder bestimmen sollte und welche Konsequenzen dies für die Argumentation und Vorgehensweise der praktischen Philosophie hat. Dabei wird allerdings weniger eine interne Kritik an Moralphilosophie und philosophischer Handlungstheorie beabsichtigt, sondern es steht vor allem eine Auseinandersetzung mit dem jüngeren sozialwissenschaftlichen Diskurs im Hintergrund, der äußerst interessante neue Möglichkeiten und Erweiterungen zu bekannten philosophischen Erörterungen des Handelns offeriert. Diese Forschung zeigt nämlich, dass Handelnde ihre Handlungen nicht bloß ausführen und mit ihnen individuelle Entscheidungen, Reflexionen und Präferenzen umsetzen oder ihre soziale ›Programmierung‹ artikulieren (wie es sich neben der klassischen Sozialtheorie auch einige Moralphilosophien vorstellen), sondern dass sie ständig ihre Sicht der Welt mit anderen abgleichen und aufgrund dieser normativen, sozialen und epistemischen Interaktionen ihre Handlungen modifizieren oder an diejenigen der anderen anpassen. Die Konstitution der Handlung verläuft offensichtlich in Auseinandersetzung mit den anderen und der Welt, so dass die jeweiligen kontingenten Partner oder die kontingente Situation der Welt in sie einfließen. Unter den Titeln der »conversation« (Garfinkel), der »délibération« (Bourdieu), der »justification« (Boltanski) oder der »structuration« (Giddens) werden soziale Phänomene erfasst, in denen Handelnden selbstverständliche Handlungsgewissheiten abhanden gekommen sind (oder niemals bestanden haben) und sie deren Rekonstruktion (oder Rekonstitution) aktiv und kommunikativ betreiben (müssen). Das Handeln ist ein Teil der Welt, insofern es einerseits von ihr bedingt ist und andererseits in seiner Konstitution in die Welt und ihre Wahrnehmung eingreift.

Diese zunächst wesentlich deskriptiv sozialwissenschaftlich erfassten Phänomene weisen für eine philosophische Theorie der Handlungsausführung darauf hin, dass die Welt sowie die anderen Handelnden mehr als eine empirische Randbedingung des Handelns sind. Es gibt gute Gründe dafür anzunehmen, dass die Handelnden auf die beschriebenen Interaktionen mit der Welt und den anderen *angewiesen* sind und dass dies Konsequenzen für das Verständnis des Handlungsumfelds und der weiteren Handlungen hat – für die Welt

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

also, die sich nun als Inbegriff des Zusammenhangs der Umstände, die der Verfügung eines Handelnden *prima facie* entzogen sind, offenbart. Die praktische Philosophie sieht sich auf diese Weise mit gewichtigen systematischen Fragen konfrontiert: Wie ist der Handlungsbegriff der verschiedenen Bereiche der praktischen Philosophie zu revidieren, damit die Interaktionen in ihn integriert werden können? Inwiefern sind die darin erbrachten Rekonstruktions- oder Rekonstitutionsleistungen von der praktischen Vernunft bestimmt oder ließen sich zumindest prinzipiell von ihr bestimmen? Wer oder was wäre der Träger dieser praktischen Vernunft? Welche Art der Kontingenz kommt in den Leistungen zum Ausdruck und wie ist sie zu bewerten? Wie ist das Verhältnis zwischen Erkenntnistheorie, Ontologie und Handlungstheorie zu denken? Welchen Sinn können die Begriffe der Autonomie und der Freiheit noch haben, wenn die Welt und die anderen auf die Konstitution und die Ausführung des Handelns beständig Einfluss nehmen?

Offensichtlich geht es bei diesen Fragen um mehr als um eine bloß interessante Erweiterung der philosophischen Handlungstheorie oder der Moralphilosophie. Es dreht sich um die allgemeine Reformulierung eines der zentralen Begriffe der praktischen Philosophie. Die vorliegende Studie konzentriert sich deshalb auch darauf, die Handlungsausführung ›vor‹ ihrer auf bestimmte Erkenntnisinteressen bezogenen Fokussierung etwa in der Moralphilosophie oder Gesellschaftstheorie in den Blick zu nehmen, da es nicht zuletzt darauf ankommt, deren jeweilige Prämissen bezüglich der Handlung an sich zu hinterfragen, d. h. z. B. das Handeln insgesamt vor seiner klassifizierenden Unterscheidung in *poiesis* und *praxis* zu thematisieren. Kontingenz und Vernunft werden also auf dieser basalen Ebene zur Beschreibung von Notwendigkeiten und Möglichkeiten gebraucht und nicht primär, wie es die Verwendung des Begriffs der Vernunft mit Bezug auf das Handeln nahe legen könnte, in normativer Absicht. Die Frage, wie die Handelnden vorgehen und wie sie die Möglichkeiten nutzen *sollten*, sowie diejenige, ob ihnen überhaupt eine Wahl zwischen Optionen offen steht, werden aufgeschoben, bis der Grund zu ihrer Beantwortung gesichert ist. Dabei ist diese Arbeit aber (im Unterschied etwa zu Hesse 1999) durchaus mit dem Interesse verfasst, die weitere Möglichkeit von Moralphilosophie und Gesellschaftstheorie ersichtlich zu machen und nicht bloß die Unterkomplexität oder Unangemessenheit des Zugriffs auf das Phänomen des menschlichen Handelns in bestehenden Ansätzen zu erweisen.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Trotz der relativen Abwesenheit normativer Fragen ergeben sich aus dem gewählten Zugang Problemperspektiven und Fragehorizonte, die auf der Basis eines anderen Interesses verdeckt blieben.

Wie schon in der kurzen Darstellung des sozialwissenschaftlichen Diskurses sichtbar wurde, ist die Sprache bzw. Kommunikation ein wichtiges Verbindungsglied zwischen der Welt und dem Handeln. In der Folge des sogenannten *linguistic turn* ist dabei nicht nur die sprachliche Verfasstheit jeden Wissens über die Welt relevant, was wiederum die weitergehende Frage aufwirft, in welchem Verhältnis die Sprache zu den je singulären Weltzuständen steht (oder stehen kann), sondern auch die Kommunikation als privilegierter Modus der Koordination mit anderen und des Austausches von Wissen und Deutungen. Die Weltlichkeit des Handelns präsentiert sich auf diese Weise als eine besondere Form der Sprachlichkeit des Handelns, denn offensichtlich verschränken sich im Verständnis der Sprachlichkeit als Zusammenhang von Sprache und Kommunikation die kulturelle Gegebenheit semantischer Erschließungsleistungen mit konstitutiven Akten im Moment der kommunikativen Interaktion. Eine philosophische Handlungstheorie, die die Sprachlichkeit der Welt ernst nimmt, muss folglich besonders betrachten, wie die Sprache in der Welt auftritt und welche Funktionen sie dort übernimmt. Dies impliziert, dass alle kulturellen Produkte (inklusive der Philosophie selbst) dahingehend untersucht werden müssen, welches Verstehen der Welt sie den Handelnden ermöglichen und wie solches Ermöglichen in deren Genese mit eingeflossen ist. Die Welt kommt dementsprechend auch in ihrer Geschichte und in ihrer Gemachtheit in den Blick, und es ist zu fragen, welche Rolle die Weltbezogenheit des Handelns für die Welt selbst spielt.

Im Sinne der Reformulierung partikularer Probleme mit Hilfe von allgemeinen Begriffen wie denjenigen der Kontingenz und der Vernunft ergibt sich auf dem Hintergrund der Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Sprache und Kultur zum Handeln ein wichtiger Ansatzpunkt, denn die jüngste Popularität eines Begriffs der Kontingenz, der im Gegensatz zu demjenigen der Vernunft steht, verdankt sich einer kulturalistisch auftretenden Sprachphilosophie und dort insbesondere der sogenannten Sprachspieltheorie, einer Theorie also, die einen engen Zusammenhang von Sprache und Handeln unterstellt. Es dürfte deshalb kaum überraschen, wenn das vorliegende Buch, nach einer Darlegung des Strukturbegriffs der Kontingenz, wie er von Aristoteles in die Philosophie eingeführt wurde

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

und in dessen Sinne der Kontingenzbegriff in dieser Schrift ausschließlich verwendet werden wird, mit einer Erörterung und Kritik des Verständnisses der Kontingenz beginnt, das aktuell dominiert. Bereits auf dieser Grundlage wird in der Form einer Klärung der titelgebenden Begriffe deutlich, inwiefern sich das Vorgehen, das hier gewählt wird, von sonstigen Verwendungsweisen des Begriffs der Kontingenz in der Gegenwartsphilosophie und den damit verbundenen Zurückweisungen oder Problematisierungen der Vernunft unterscheidet. Aber das folgende Kapitel ist nicht nur eine Kritik der ›Kontingenz der Sprache(n)‹, wie sie vor allem von Richard Rorty in den letzten Jahren immer wieder affirmativ präsentiert wurde, sondern es werden mit der ›Kontingenz der sprachlichen Vollzüge oder der Kommunikation‹ und insbesondere mit der ›Kontingenz des Handlungswissens‹ auch zwei Weisen des Denkens der Kontingenz eingeführt, die bisher nicht unter diesem Vorzeichen betrachtet wurden und an die es anzuschließen gilt, die aber auch wesentliche Fragen aufwerfen. Allgemein demonstriert diese Diskussion von drei Modellen der Kontingenz einerseits, wie vielfältig die Bezugnahmen auf die Kontingenz heute sind, während andererseits gezeigt werden kann, dass diese Modelle einander teilweise widersprechen und somit auf keinen Fall als *ein* Denken der Kontingenz gelten können. Dies wird vor allem dann ersichtlich, wenn für jedes Modell der Frage nachgegangen wird, in welchem Verhältnis in ihm der Begriff der Kontingenz zu demjenigen der Vernunft steht. Hierbei wird nämlich deutlich, dass jedes der Modelle (zumindest negativ) auf die Vernunft bezogen ist und dass somit das Unterstreichen der Kontingenz nur angesichts der Vernunftkritik, die auf diese Weise durchgeführt wird, seine volle Bedeutung erlangt.

Mit Blick auf die besondere Frage dieses Buches nach dem Zusammenhang von Wissen und Welt in der Konstitution der Handlung ergibt sich darüber hinaus, dass das sprachphilosophische Modell der ›Kontingenz der Kommunikation‹ und das handlungstheoretische Modell der ›Kontigenz des Handlungswissens‹ in einem argumentativen Zusammenhang stehen. Die Kontingenz der Handlungsumstände, der das Handlungswissen ausgesetzt ist, bedarf einer vernünftigen Antwort, die sich möglicherweise mit der vernunftkritisch verstandenen Kontingenz im sprachlichen Vollzug geben lässt. Im Anschluss an die Philosophie und Gesellschaftstheorie von Jürgen Habermas arbeitet folglich das dritte Kapitel heraus, wie die Überlegungen der beiden Modelle zu erweitern und zu präzisieren sind,

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

damit die Probleme, die sie für das Begreifen des Handlungsvollzugs aufwerfen, einer Lösung zugeführt werden können. An diesem Punkt zeichnet sich ab, dass die Bestimmung der Weltlichkeit der Handlungsausführung in verschiedenen Dimensionen auf die Kontingenz innerweltlicher Verhältnisse trifft und dass die vernünftige Antwort der Handelnden auf diese Situation der Rekurs auf die Sprache und ihre Möglichkeiten ist. Allerdings steht dieser vernünftige Rekurs auf die Sprache unter starken Vorbehalten sowohl bezüglich der erwartbaren Resultate als auch der Instrumente. Es ergibt sich auf diese Weise das Angebot einer Konzeption des kommunikativen Handelns, die die beiden Aspekte vereinigt: Auf der einen Seite antwortet das kommunikative Interagieren mit anderen auf die Kontingenz der Welt in den ausgezeichneten Dimensionen, während auf der anderen Seite Habermas zumindest beansprucht, in seiner spezifischen Reformulierung der Kommunikation als Diskurs den Ort der Vernunft überhaupt und damit natürlich auch denjenigen der Rationalisierung des Handelns und seiner Voraussetzungen auszumachen. Wie schon diese distanzierende Redeweise signalisiert, ist gerade dieser zweite Teil wenig überzeugend. Da er jedoch mit dem ersten Aspekt in Verbindung steht, resultieren aus diesem Zweifel systematische Einwände, für deren Zurückweisung das habermassche Modell einer Theorie des kommunikativen Handelns zwar weitere Ergänzungen bereithält, auch diese bringen aber die Probleme nicht zum Verschwinden, sondern machen eher auf grundsätzliche konzeptuelle Schwierigkeiten der habermasschen Herangehensweise aufmerksam.

Im vierten Kapitel wird daher im Rekurs auf die französische Post-Phänomenologie untersucht, ob die überzeugende Idee einer Theorie des kommunikativen Handelns nicht auf andere Art ergänzt und modifiziert werden kann, als bei Habermas vorgesehen. Im Anschluss an die systematischen Schwierigkeiten, die das dritte Kapitel bei dem Frankfurter Philosophen identifiziert, werden die Sprachphilosophie sowie die Theorie der Lebenswelt Maurice Merleau-Pontys dahingehend befragt, ob es ihnen gelingt, die Anpassung des Handlungswissens an die kontingenten Umstände der Welt überzeugender zu explizieren und welche Optionen sich aus der merleau-pontyschen Auseinandersetzung mit dem linguistischen Strukturalismus, der Phänomenologie und der Ontologie ergeben. Am Schluss dieses Kapitels werden dann die Gründe dargelegt, warum eine Theorie des kommunikativen Handelns, die im Ausgang von Habermas kon-

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

zipiert und im Anschluss an Merleau-Ponty partiell revidiert und modifiziert wird, der richtige Weg ist, den Schwierigkeiten der Handlungstheorie zu begegnen und die Möglichkeiten des *linguistic turn* zu nutzen.

Im abschließenden fünften Kapitel wird skizzenartig mit Blick auf die Gesellschaftstheorie und die politische Philosophie diskutiert, welchen Beitrag eine revidierte Theorie des kommunikativen Handelns zu deren Weiterentwicklung bzw. zur Lösung ihrer Schwierigkeiten leisten kann. Angesichts dieser weiteren Perspektiven tritt nochmals klar als Resultat des Argumentationsganges des Gesamtbuches hervor, dass der Weltbezug des Handelns einerseits einen Grund auszeichnet, der dem Handelnden zunächst einmal entzogen ist und ihm als Ermöglichungsbedingung für sein Handeln vorhergeht. Die Kontingenz der Handlungsumstände muss von dem Handelnden vernünftig begriffen und bewältigt werden, wenn sein Handeln erfolgreich sein soll. Andererseits ist vor allem die soziale Welt dem bzw. den Handelnden aber auch nie absolut entzogen oder vorgegeben, so dass ihr Handeln und ihr kommunikatives Interagieren selbst konstitutive Effekte zeitigt – oder zeitigen kann, wenn dieses Handeln und Interagieren sich in bestimmten sozialen oder politischen Formen vollzieht. Der Vernunft kann somit letztlich doch auch die Möglichkeit der Kontrolle und partiellen Steuerung der Kontingenz der Welt zugesprochen werden.

Das vorliegende Buch ist aus einer Dissertation im Fach Philosophie an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main hervorgegangen. Für zahlreiche Gespräche, Hinweise, aber auch hilfreiche Kritiken und Vorbehalte in verschiedenen Phasen der Abfassung und Überarbeitung des Textes danke ich James Bohman, Christian Bouchindhomme, Alexander Fidora, Rainer Forst, Axel Honneth, Dietmar Köveker, Barbara Merker, Jason B. Murphy, Martin Saar, Birgit Scharlau, Philipp Schink, Thomas M. Schmidt, Andreas Wagner und Kirsten Witte. Daneben haben natürlich auch die Teilnehmer der Seminare, die ich in Frankfurt am Main und St. Louis/USA unterrichtet habe, sowie viele weitere Personen, die Vorträge und Konferenzbeiträge von mir kommentiert und mit mir diskutiert haben, (hoffentlich) zur Verbesserung der Argumentation beigetragen.

Besonderen Dank schulde ich Matthias Lutz-Bachmann, der zu allen Zeitpunkten der Arbeit an diesem Buch wesentlichen Anteil an seiner Entwicklung hatte. Gewidmet ist das Buch schließlich meinen

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Eltern Peter und Waltraud Niederberger sowie meiner Frau Miriam Pahlsmeier, die mir mit ihrer unbedingten persönlichen und intellektuellen Unterstützung und dem Drängen, die Arbeit endlich abzuschließen, den entscheidenden Grund gegeben haben, dass das Buch die vorliegende Form angenommen hat.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

II. Kontingenz und Vernunft in Geschichte und Gegenwart der Philosophie

1. Kontingenz als Erfahrung der Moderne oder als Strukturbegriff?

Die Wahl des Begriffs der Kontingenz als des ersten zweier heuristischer Begriffe birgt die Gefahr, einem modischen Jargon zu verfallen, der diesen Begriff unscharf und auf vielfältige Weise nutzt, um sich mit ihm und seinen unbestimmten Konnotationen zu schmücken. Zumeist wird der Begriff der Kontingenz heute dazu gebraucht, *Erfahrungen* zu beschreiben, die aus der Einsicht in die Revidierbarkeit, die prinzipielle Fallibilität oder die Relativität des eigenen Wissens oder der Erwartungen resultieren, wobei diese Einsicht häufig zudem als spezifisch modern verstanden wird. Erweist sich das bisherige Wissen als falsch oder unzureichend oder eine Erwartung als unberechtigt, so wird dies nicht nur zum Anlass für eine Revision des Wissens oder für eine besonnenere Erwartungshaltung genommen, sondern auch retrospektiv dahingehend ausgedehnt, dass das gesamte bisherige Leben und vielleicht die Existenz in der Moderne überhaupt so betrachtet werden, als ruhten sie auf einem Wissen auf, dessen (temporäre) Geltung sich historischen Zufälligkeiten verdanke und kein *fundamentum in re* habe. Das Wissen und damit auch das Leben hätten – zumindest dem subjektiven Empfinden nach – ganz anders sein können. Besonders anschaulich kommt dieses Verständnis der Kontingenz in neuerer soziologischer Literatur zum Ausdruck, in der sie mit den Begriffen des Risikos und der Ungewissheit assoziiert wird und damit in jüngerer Zeit sogar paradigmenbildend wurde (etwa in den sogenannten Theorien der reflexiven Modernisierung von Ulrich Beck oder Anthony Giddens).

Ein philosophisches Pendant finden diese soziologischen Ansätze in den Diskussionen über das Ende der Geschichtsphilosophie. Emil Angehrn beispielsweise, der entrüstet über die proliferierende

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Verwendung der Kontingenz innerhalb der Philosophie klagt, hält dies vor allem deshalb für falsch, da sich einer

»geheimen Komplizität von Metaphysik und Geschichtsphilosophie (…) indessen auch die universale Kontingenzkultur anzuschließen [scheint], die erneut die Konfrontation mit dem Zufall unterläuft. Die Fixierung auf substantielle Selbstgleichheit und das Schweben im schlechthin Kontingenten sind gleichermaßen jenseits wirklicher Zufalls- und Endlichkeitserfahrung. Die Gegenposition zur gescheiterten Geschichtsphilosophie verfolgt deren Aufgabe mit umgekehrten Mitteln: statt herrschaftliche Eliminierung tolerante Generalisierung des Zufalls, statt Totalanspruch Minimalismus der Vernunft. Die feierliche Rehabilitierung des Ausgeschlossenen nimmt diesem den Stachel: Wo alles anders sein kann, ist Kontingenz kein Ärgernis, keine Kontingenz.« (Angehrn 1992: 237)

Der Geschichts- und der Kontingenzphilosophie wird gleichermaßen vorgeworfen, die *condition moderne* zu verkennen und zu verdecken. Erstere hebt mögliche subjektive Erfahrungen von Kontingenz dadurch auf, dass das Subjekt selbst in einem ›Stadium der Geschichte‹ verortet wird, womit die Erfahrung zu einer bloß subjektiven Erfahrung wird, der weder in der Welt noch in der Genese des Wissens über sie irgendetwas Entscheidendes korrespondiert. Zweitere behauptet dagegen gerade die grundsätzliche Kontingenz der Welt und des Wissens, macht sie aber auf diese Weise zu einem allgemeinen Ausgangspunkt und neutralisiert sie folglich, da es keine besonderen Situationen mehr gibt, in denen sie erfahren wird. Kontingenz, so lässt sich Angehrns These zusammenfassen, ist nur dann gegeben, wenn sie selbst kontingent – d. h. im Wesentlichen ›zufällig‹[1] – ist und auch als solche wahrgenommen werden kann. Das Ende der Geschichtsphilosophie ist auch ein Ende dieses Endes, wenn mit ihm einfach bezeichnet werden soll, dass jegliche historische Gesetzmäßigkeit und Notwendigkeit abwesend ist.

Der Gebrauch des Kontingenzbegriffs zur Darstellung einer Erfahrung leidet – selbst wenn er sich wie bei Angehrn über das komplizierte Spannungsverhältnis zwischen ›ontologischen‹ Gegebenheiten und Wahrnehmungsformen, die ihnen korrespondieren, bewusst ist – darunter, dass er grundsätzlich mit Annahmen operieren muss, die aus der bloßen Erfahrungsperspektive weder analysiert noch be-

[1] Diese Parallelisierung von Kontingenz und Zufall sowie die Verwendung des Begriffs der Kontingenz, um vermeintliche oder tatsächliche Zufallserfahrungen zu beschreiben, ist philosophisch vor allem in der Religionsphilosophie üblich, vgl. dazu beispielsweise Esterbauer 1989.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

gründet werden können. So ist er nämlich entweder gezwungen, dem Wissen die Rolle zuzuschreiben, Notwendigkeit und absolute Gewissheit zu suggerieren, obwohl es faktisch einen Zeitkern trägt und daher immer wieder im Lichte neuer Einsichten zu verbessern ist, oder er muss die Wirklichkeit und diejenigen, die sie in ihren Handlungen reproduzieren, als solche deuten, die durch Unbeständigkeit gekennzeichnet sind, oder aber schließlich die beiden Seiten der Wirklichkeit und des Wissens bzw. der Erwartungen sind formal so zu betrachten, dass sie sich aus unerfindlichen Gründen z. T. in Konkordanz und z. T. in Dissonanz befinden. Diese drei möglichen Annahmen können jedoch in der Erfahrungsperspektive nicht nur nicht analysiert oder begründet werden, sondern in ihnen steckt bereits ein jeweiliger Begriff der Kontingenz, ohne den die spätere Kontingenzerfahrung unmöglich wäre: denn entweder ist dem Wissen oder der Wirklichkeit eine Art von Kontingenz eigen oder ihr Verhältnis ist ein solches der Kontingenz. Dies macht es aber notwendig, vor jeder Beschreibung und Erörterung von Kontingenz*erfahrungen* die Kontingenz selbst zu bestimmen, womit letztlich auch eine Grundlage für die Untersuchung gegeben wäre, ob sie als solche überhaupt erfahrbar ist oder erfahren wird.

Philosophiehistorische Studien zum Begriff der Kontingenz lokalisieren dessen Aufkommen – wenn auch natürlich zunächst nicht unter diesem lateinischen Titel – bei Aristoteles:[2] In seiner Schrift *Über die Interpretation* erörtert er zunächst die Wahrheitsbedingun-

[2] Zur philosophiehistorischen Rekonstruktion des Kontingenzbegriffs liegen leider kaum überzeugende Arbeiten vor. Der Artikel ›Kontingenz‹ des *Historischen Wörterbuchs der Philosophie* z. B. befindet sich mit Blick auf die Philosophie nach dem Mittelalter nicht mehr auf dem Stand der Forschung. Vollständig übergangen werden etwa die erkenntnistheoretischen Überlegungen der nominalistischen Tradition vom Mittelalter bis zur Gegenwart, die der Bezugspunkt zumindest einer aktuellen Strömung des Kontingenzdenkens sind. Auch in der weiteren Literatur gibt es ersichtlich ein begriffsgeschichtliches Defizit, was sich aber zugleich als ein Indikator für die Novität seiner Rolle als eines zentralen Begriffs der philosophischen Theoriebildung verstehen lässt. Vgl. beispielsweise die gesellschafts- und politiktheoretischen Studien von Palonen 1998 und Bonacker 2000, die Arbeit von Makropoulos 1997, die den Begriff der ›Kontingenzkultur‹ aufnimmt, der zuvor von Angehrn verwandt wurde, oder den philosophie- und literaturgeschichtlichen Sammelband von Graevenitz/Marquard 1998; eine Ausnahme mit einem kurzen begriffshistorischen Teil ist Esterbauer 1989 – allerdings wird hier nur der Artikel des *Historischen Wörterbuchs* erweitert; eine Auseinandersetzung mit der Rolle der Kontingenz in der antiken Ethik bietet Hesse 1999, sie verbindet dies aber eher mit systematischen Einsichten und nicht mit einer Reflexion über die Begriffsgeschichte selbst.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

gen von Sätzen, in denen mit Hilfe der Kopulae ›ist‹ oder ›war‹, d. h. also in der Gegenwart oder in der Vergangenheit, Prädikationen von Einzeldingen oder Allgemeinen vorgenommen werden und diese Prädikationen notwendig aus dem Bestehenden oder Vergangenen folgen. Im 9. Kapitel kommt er zu der Frage, ob auch für Sätze mit ›wird sein‹ bei Einzeldingen, d. h. in Aussagen über deren zukünftige Existenz oder zukünftigen Zustand, die Wahrheit aus Notwendigkeit folge.[3] In der logischen Ausarbeitung einer solchen Notwendigkeit zeigt sich, dass dies heißen würde, dass schon heute nur einer zweier kontradiktorischer Sätze über ein zukünftiges singuläres Ereignis oder einen zukünftigen Zustand wahr sein könnte. Dies führt zu dem für Aristoteles widersinnigen Schluss, jegliches Werden sei bereits determiniert.[4] Bei Aussagen über das zukünftige Sein von Einzelgegenständen oder Ereignissen müssen daher sowohl das ›Werden‹ überhaupt als auch die Handlungsdimension, wenn Handlungen involviert sind, ernst genommen werden. Denn insbesondere das Handeln[5] ist von einem notwendigen Verlauf verschieden, weil es z. B. der Deliberation unterworfen und selbst daran beteiligt ist, das spezifische Sein der Entitäten zu etablieren, über die etwas ausgesagt wird.[6] Diese besondere Verfassung des Bereichs des ›Werdens‹, auf den sich auch das Handeln richtet und dessen Bestandteil das Handeln ist, wird im Unterschied zur Notwendigkeit, die in den Aussagen über das Gegenwärtige oder Vergangene zur Geltung kommt, in der lateinischen Tradition mit dem Begriff der *contingentia* belegt.

Die spezifische Differenz der Kontingenz zur Notwendigkeit ist

---

[3] Die folgende Rekonstruktion stimmt im Wesentlichen mit der Interpretation von Frede 1970 überein.

[4] »Was sich denn also ergibt, ist derlei Unsinn und derartiges mehr, wenn denn bei jeder Behauptung und Verneinung, sei es über Allgemeines allgemein ausgesagt oder von Einzelgegenständen, notwendig von den entgegengesetzten Aussagen immer die eine wahr, die andere falsch sein müßte, es aber bei Gegenständen des Werdens (γιγνομένοις) kein ›Wie es sich gerade so fügte‹ (ὁπότερ᾽ ἔτυχεν) gäbe, sondern alles aus Notwendigkeit (ἐξ ἀνάγκης) sein und eintreten müßte. So brauchte man denn weder zu Rate zu gehen noch sich die Mühe der Überlegung zu machen: Wenn wir das tun werden, wird folgendes eintreten …, wenn (wir) das aber nicht tun werden, so wird es nicht eintreten …« (Aristoteles 1998a: 113 f. [18b 25–32])

[5] Es geht in diesen Ausführungen nicht um die Frage des Handlungswissens, sondern nur um das Wissen von Zuständen oder Ereignissen, an deren Entstehen Handlungen möglicherweise beteiligt sein könnten.

[6] Im Rahmen des aristotelischen Werkes tritt dieses Werden neben der Deliberation aber auch unter den Namen Zufall, Folge, Arbeit oder Veränderung auf. Siehe hierzu die Kommentierung von *Über die Interpretation* durch Zekl (Aristoteles 1998a: 281).

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

allerdings noch schärfer zu fassen, da das Gemeinte bislang noch gepaart mit dem Begriff des ›Zufalls‹ (τύχη) auftreten kann, obwohl Aristoteles gerade nicht dasjenige vor Augen hat, was als ›Zufall‹ im strengen Sinn zu beschreiben wäre. Denn in diesem Sinn ist der Zufall durch eine Form der Unvermeidlichkeit im Werden charakterisiert, die, indem sie jeden bestimmten Konnex mit vorhergehenden Ereignissen oder Zuständen verneint, selbst eine Art der Notwendigkeit ist, der Notwendigkeit nämlich, dass es *keinen* Weg von einem vorhergehenden Ereignis bzw. Zustand zum nachfolgenden gibt. Der Peripatetiker bezieht die Bestimmung des Nicht-Notwendigen entgegen diesem Zusammenhang mit dem Zufall, der vielleicht erwartbar wäre, aber auf einen anderen Unterschied: Auf denjenigen nämlich zwischen der überzeitlichen – und damit auch zukünftigen – Allgemeinheitsgeltung bestimmter logischer Grundsätze bzw. der faktisch notwendigen Geltung von Einzelaussagen in der Gegenwart oder der Vergangenheit, aufgrund der Tatsache, dass die korrespondierenden Sachverhalte bestehen, einerseits und der ›kontingenten‹ Geltung von Einzelaussagen über die Zukunft andererseits. Mit Blick auf das Feld des Handelns beruht diese eingeschränkte oder vorbehaltliche Geltung offensichtlich auf der Teilnahme der Aussagenden – und hier ist von den Aussagenden überhaupt und nicht von den konkreten Aussagenden zu reden – an ihrem Gegenstandsbereich, aber für Aristoteles verdankt sich eine solche Geltung auch der Binnendynamik des Raums der Sachverhalte selbst, d. h. sie resultiert nicht erst aus dem Eingreifen von Handelnden. Es ergibt sich also die folgende Verortung der Notwendigkeit:

»Das Sein von etwas, das ist, solange es ist, und, daß Nichtseiendes nicht ist, solange es nicht ist, ist notwendig. Allerdings gilt weder: Alles, was ist, ist notwendig, noch: Alles, was nicht ist, ist notwendig nicht. Es ist nämlich nicht dasselbe (…). Alles, was ist, ist notwendig zu der Zeit, da es eben ist, und einfach so vom ›Sein aus Notwendigkeit‹ zu sprechen. Entsprechendes gilt von dem, was nicht ist. Und mit dem Widerspruch dazu ist es die gleiche Erklärung: ›Sein oder nicht sein‹ gilt von allem mit Notwendigkeit, und ›in Zukunft sein oder nicht sein‹; allerdings je eines von beiden für sich zu nehmen und es auszusagen, ist nicht notwendig.« (Aristoteles 1998a: 117 [19a 25–29])

Ontologisch ist von Notwendigkeit nur insofern zu sprechen, als das faktische Bestehen oder Nicht-Bestehen eines Sachverhalts in der Vergangenheit oder Gegenwart auch so zu beschreiben ist, dass der Sachverhalt nicht anders war bzw. ist, als er war bzw. ist, also not-

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

wendig so war bzw. ist, wie er war bzw. ist. Die Notwendigkeit verdankt sich dem Bestehen oder Nicht-Bestehen des Sachverhalts, gibt jedoch keine Auskunft über die Art der Gründe oder Ursachen für dessen Bestehen oder Nicht-Bestehen. *Logisch* notwendig ist dagegen die Geltung des Bivalenzprinzips (w[p] v f[p]) sowie einer Variante des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten (w[p] v w[p]), d. h. mit Blick auf die Frage nach dem Bestehen von Sachverhalten, dass es zu welchem Zeitpunkt auch immer notwendig ist auszusagen, dass ein jeweiliger Sachverhalt nicht anders kann, als zu bestehen oder nicht zu bestehen. Diese logische Notwendigkeit der vollständigen Disjunktion hat jedoch keine Konsequenzen für den Status jeweiliger Einzelsätze, d. h. sie zieht nicht nach sich, dass der Satz »Ereignis a wird morgen stattfinden« schon heute wahr oder falsch sein muss; wahr und notwendig ist heute allein die Aussage »Ereignis a wird morgen stattfinden oder nicht« (Frede 1970: 15–21).

Für Aristoteles ist die ›Kontingenz‹ also wesentlich in der Verfassung des Raums der Sachverhalte, d. h. in der Ontologie, verankert, der für ihn zumindest nicht durch logische Notwendigkeiten bestimmt ist. Diese Verankerung wird durch die Diskussion des »Möglichen« in den *Analytica Priora* weiter untersucht,[7] in denen auch das Wort ἐνδεχόμενον *(endechomenon)* auf den Plan tritt, das der wörtliche griechische Vorgänger des lateinischen *contingentia* ist.[8] Dabei wird das *endechomenon* auf zweifache Weise charakterisiert und zugleich, nachdem ja zuvor eine Abkopplung der ontologischen Verhältnisse von der logischen Notwendigkeit vorgenommen wurde, in Relation zu Wissen und Schluss problematisiert:

»ἐνδέχεσθαι wird auf zwei Weisen ausgesagt: In einer (besagt es), was allermeist so eintritt, aber an Notwendigkeit nicht heranreicht, z. B. daß ein Mensch

---

[7] Hier wird auch die wichtige Unterscheidung zwischen »einseitig möglich« und »zweiseitig möglich« entwickelt: »Mit ›kann sein, daß …‹ und ›möglicherweise‹ meine ich: Was zwar nicht notwendig sein muß, woraus aber, wenn man es als vorliegend setzt, deswegen nichts Unmögliches folgen muß; ›notwendig‹ sprechen wir in einer anderen Bedeutung des Wortes auch als ›möglich‹ aus.« (Aristoteles 1998b: 53 ff. [32a 18–21]) Das Notwendige ist »einseitig möglich«, insofern es »nicht notwendig nicht« ist, während das Kontingente »zweiseitig möglich« ist, da es »nicht notwendig nicht und nicht notwendig« ist, vgl. dazu Wolf 1979, 16.

[8] Die Übersetzung dieses Ausdrucks und seiner Flexionsformen mit Hilfe derjenigen des lateinischen Verbs ›contingere‹ geht auf eine Aristoteles-Übersetzung von Marius Victorinus zurück, die die Grundlage für die Übersetzungen des Boethius bildete (Artikel ›Kontingenz‹ 1976: 1029). Im Übrigen verwendet Aristoteles das Wort auch schon im 13. Kapitel von *Peri Hermeneias* (22a 25 ff.).

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

graue Haare bekommt oder daß er an allem zu- oder abnimmt, oder überhaupt, was dem natürlichen Gange nach auf ihn zutrifft – das hat nämlich nicht stetige Notwendigkeit bei sich, weil der Mensch nicht immer ist; wenn aber der Mensch da ist, tritt es entweder mit Notwendigkeit oder doch allermeist so auf –; in einer anderen (besagt es) die unbestimmten Ereignisse, was denn so oder auch nicht so sein kann, wie z. B.: Da bewegt sich ein Lebewesen, oder während es dahergeht, ereignet sich ein Erdbeben, oder überhaupt, was sich so von Ungefähr zuträgt; hier ist ja nichts dem natürlichen Gang nach mehr so als genau gegenteilig. (…) Wissen (ἐπιστήμη) und beweisenden Schluß (συλλογισμὸς ἀποδεικτικὸς) gibt es von diesen unbestimmten Ereignissen nicht, weil der Mittelbegriff ohne festen Platz ist; von dem, was natürlicherweise so sein kann, gibt es das, und allermeist gehen die Reden (λόγοι) und Untersuchungen (σκέφεις) auf diese ἐνδεχόμενα (περὶ τῶν ἐνδεχομένων).« (Aristoteles 1998b: 55 ff. [32b 4–13, 32b 18–21])

Das ›Kontingente‹, wenn sich *endechomenon* so übersetzen lässt,[9] ist nur in eingeschränkter Weise Objekt von Wissen und beweisendem Schluss. Es bezeichnet zunächst die zwei ›natürlichen‹ Sachverhalte einer ›naturgemäßen‹, also erwartbaren, aber nicht mit Sicherheit vorhersagbaren Entwicklung, sowie eines unvorhersehbaren Ereignisses, d. h. eines solchen Ereignisses, das aus der Menge der ersichtlichen Ursachen und Gründe nicht ableitbar ist. Dabei sind diese beiden Arten von Sachverhalten darin unterschieden, dass es von den zweiten Ereignissen grundsätzlich weder Wissen noch Schluss geben kann, während für die ersten Entwicklungen Wissen und Schlüsse existieren, die sogar wahrscheinlich die Mehrzahl des Wissens und der Schlüsse bilden, von dem notwendigen Wissen im logischen Bereich bzw. von den gegenwärtigen und vergangenen Sachverhalten jedoch verschieden sind. Im Anschluss an das angeführte Zitat verspricht der Autor, später eine Bestimmung der möglichen Schlüsse und des Wissens von diesen Sachverhalten, die »allermeist« so sind,

[9] Das Wörterbuch von Gemoll sieht für das Verb ἐνδέχομαι folgende drei Übersetzungen vor: 1. auf sich nehmen; 2. annehmen, hinnehmen, glauben; 3. zulassen, verstatten. Unpersönlich kann es auch ›es ist zulässig, möglich‹ bedeuten (Gemoll 1991: 274). Laut dem lateinischen Wörterbuch Georges hat das Verb *contingere* folgende Bedeutungen: I.) (trans.) A. 1. berühren, anrühren; 2. fassen, erfassen, umfassen; 3. anrühren, von etwas kosten; 4. bestreichen, bestreuen; 5. entehrend berühren; 6. anstecken; 7. an etwas anstoßen; 8. etwas erreichen; B. 1. mit etwas in Berührung stehen; 2. jemanden ergreifen, treffen; 3. jemanden oder etwas entweihen; 4. etwas erlangen, zu etwas kommen; 5. sich von etwas ergreifen lassen; II.) (intrans.) zutreffen, eintreffen, sich treffen, sich fügen, eintreten, glücken, gelingen (Georges 1998: 1616–1619, vgl. auch Petschenig 1971: 137). Für *contingentia* findet sich die Angabe, dass es ein Terminus der boethianischen Übersetzung von *Peri Hermeneias* sei (Georges 1998: 1616).

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

zu entwickeln – leider fehlen diese angekündigten systematischen Ausführungen aber in seinem Werk. Es gibt lediglich verschiedene kurze Passagen, in denen die Frage des Schlusses von ›allermeist‹-Sätzen thematisiert wird.[10]

Anders als spätere Autoren interessiert Aristoteles noch nicht eigentlich die Verfassung des Raums der Sachverhalte, sondern er untersucht primär die Arten möglichen Wissens und nur darüber vermittelt die Verfassung der jeweiligen Objektbereiche. Insofern ist der Begriff der Kontingenz letztlich wesentlich durch die Abgrenzung von einem Notwendigkeitsbegriff gewonnen, der sich dem Bereich der Logik verdankt, d. h. ausgehend von den problematischen deterministischen Implikationen einer Verwirklichung logischer Notwendigkeit in den ontologischen Verhältnissen werden diese von einer solchen Notwendigkeit abgegrenzt. Nachdem ein Verständnis der Kontingenz derart primär negativ entwickelt wurde, sucht die positive Bestimmung derselben vor allem nach den Anhaltspunkten für ein mögliches Wissen von den jeweilig kontingenten Verhältnissen, wobei zufällige Verhältnisse sich ihrem Entstehen nach grundsätzlich der Wissbarkeit entziehen.[11] Das Wissen und die Schlüsse, die also möglich sind von kontingenten Verhältnissen, sind solche, die sich induktiv und verallgemeinernd auf wahrgenommene Regularitäten richten, so dass dem Wissen eine gewisse prognostische Kraft zukommt, dessen faktische Geltung jedoch nur im Ab-

---

[10] Solche Passagen finden sich z. B. in den *Analytica Priora* (43b 33 ff.). In solchen Kontexten wird auch erneut unterstrichen, dass das Kontingente nicht mit dem Zufälligen ineins fällt, vgl. dazu die wichtige Passage aus dem Kapitel 30 der *Analytica Posteriora:* »Von (Ereignissen, die) von ungefähr (ἀπὸ τύχης) (so kommen), gibt es kein Wissen durch Beweis (δι᾽ ἀποδείξεως); das ›wie sich's halt fügt‹ ist weder wie das ›notwendig so‹ noch wie das ›allermeist so‹, sondern eben das, was unabhängig davon eintritt; Beweis dagegen geht auf das eine oder das andere davon: Jeder Schluß (läuft) entweder über notwendige oder über ›Allermeist-so‹-Vordersätze, und sind die Eingangssätze notwendig, so ist es auch das Schlußergebnis; gelten sie aber nur allermeist, so ist auch der Schlußsatz von dieser Art. Also, wenn das ›von ungefähr‹ weder allermeist so noch notwendig ist, so wird es ja wohl davon Beweis nicht geben.« (Aristoteles 1998b: 431 [87b 19–27])

[11] Dies verdeutlichen auch die Diskussionen im sechsten Buch der *Metaphysik*, in denen die Thematik der Kontingenz an die Frage nach dem Lernen und Lehren zurückgebunden wird: »Daß es aber keine Wissenschaft des Akzidentellen gibt, ist offenbar. Denn jede Wissenschaft hat zu ihrem Gegenstande das, was immer oder doch in den meisten Fällen stattfindet. Denn wie sollte man es sonst lernen oder einen andern lehren? Es muß vielmehr als immer oder als in der Regel stattfindend bestimmt sein.« (Aristoteles 1989: 259 [1027a 19–23])

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

gleich mit der tatsächlichen Entwicklung bzw. dem erreichten Zustand konstatierbar ist.

Auf dem Hintergrund dieser ersten historischen Gestalt eines Denkens der Kontingenz lässt sich ein vorläufiger *Strukturbegriff* der Kontingenz skizzieren, der den Ausgangspunkt für die folgenden Untersuchungen bilden soll: Kontingente Ereignisse, Verhältnisse oder Entwicklungen sind solche, in denen diese nicht notwendig aus gegebenen Ereignissen, Verhältnissen oder Entwicklungen folgen, sondern höchstens mit einer gewissen Regelmäßigkeit. Es handelt sich dabei um einen Strukturbegriff, da die Kontingenz wesentlich die Verfassung eines jeweiligen Bereichs beschreibt, nach der die Verursachung oder die Genese allgemein eines Ereignisses oder einer Entwicklung in diesem Bereich nicht deterministisch zu verstehen ist, sondern entweder auf einem Zusammenspiel von einer unüberschaubaren[12] Menge von Gründen aufruht oder auf einer nicht erkennbaren Weise des Zusammenspiels der Gründe.[13] Obwohl bei Aristoteles der Begriff der Kontingenz den ›natürlichen‹ Verhältnissen vorbehalten zu sein scheint, ist diese Beschränkung nicht notwendig und vielleicht nicht einmal sinnvoll,[14] da – wie sich zeigen wird – eine Reihe der heute geläufigen Anwendungen des Strukturbegriffs der Kontingenz diese in der Sprache oder geradezu im Wissen selbst[15] ausmacht. Gleichfalls hat der Strukturbegriff der Kontingenz keine unmittelbaren Implikationen hinsichtlich der Erfahrung oder Erfahrbarkeit dieser Kontingenz. Stattdessen wirft er jedoch je-

---

[12] Wobei diese Unüberschaubarkeit auch heißen kann, dass einzelne oder gar die wesentlichen Gründe nicht erkennbar sind.

[13] Mit dieser Bezeichnung als »Strukturbegriff« soll nicht an die strukturalistischen Unterscheidungen zwischen *langue* und *parole* oder System und Erscheinung angeknüpft werden, sondern allein zum Ausdruck gebracht werden, dass die Kontingenz die Relationen zwischen Elementen oder Ereignissen in einem Bereich ›strukturiert‹ bzw. bestimmt.

[14] Dies erklärt auch, warum die Kontingenz in der Natur für die Autoren im Artikel ›Kontingenz‹ des *Historischen Wörterbuchs der Philosophie* nur geringe Bedeutung hat. Es ist zwar zu vermuten, dass sich auch weiterhin mit Blick auf die Bestimmung der Vorgänge innerhalb der Natur die Frage nach einem Verhältnis von Kontingenz und Notwendigkeit stellen lässt. Vor dem Hintergrund der modernen Naturwissenschaft kommt diesem Problem jedoch nur sekundäre Bedeutung zu, vor allem da zunächst immer zu klären ist, wie eine solche Kontingenz in der Natur – sollte es sie geben – überhaupt darstellbar wäre.

[15] Eine solche Variante wird im Folgenden nicht explizit erörtert. Der wichtigste Vertreter einer Kontingenztheorie des Wissens ist gegenwärtig Niklas Luhman, vgl. dazu Luhmann 1984; siehe auch Hesse 1999, 251 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

weils die Frage auf, ob es und wenn ja, welches Wissen es von der Verfassung der Kontingenz bzw. den einzelnen Ereignissen, Verhältnissen oder Entwicklungen geben kann, die dieser Verfassung unterworfen sind. Die Beantwortung dieser Frage wird insbesondere dann drängend, wenn ein solches Wissen eine Voraussetzung für die erfolgreiche Intervention in den jeweiligen Bereich ist, der kontingent verfasst ist.

Die jüngere Philosophie gebraucht nicht nur einen Erfahrungsbegriff der Kontingenz in den verschiedensten Kontexten, sondern sie bringt auch den Strukturbegriff in diversen Gebieten in mehr oder minder überzeugender Art zur Anwendung. Um dies zu dokumentieren und zugleich zu untersuchen, inwiefern diese Anwendungsgestalten Bereiche erschließen, in denen zu Recht von einer kontingenten Verfassung zu sprechen ist, sollen drei verschiedene Modelle erörtert werden, die beanspruchen, Verhältnisse der Kontingenz aufzuzeigen. Provisorisch lassen sie sich in (1) das Modell der ›Kontingenz der Sprache(n)‹,[16] (2) dasjenige der ›Kontingenz der sprachlichen Vollzüge oder der Kommunikation‹ sowie (3) dasjenige der ›Kontingenz des Handlungswissens‹ unterteilen. Die Rekonstruktion der ersten beiden Modelle wird sich auf die Frage konzentrieren, in welcher Weise in zwei gegenwärtig relevanten sprachphilosophischen Argumentationen der Strukturbegriff der Kontingenz ins Spiel gebracht wird oder sich immanent abzeichnet, während die Erörterung des dritten Modells sich an dem Problem orientiert, in welcher Hinsicht dieser Kontingenzbegriff in der Handlungstheorie thematisch wird oder werden sollte. Dabei wird insgesamt auch zu analysieren sein, inwiefern die verschiedenen Verortungen der Kontingenz miteinander kompatibel sind oder ob die Behauptung kontingenter Verhältnisse auf einer Ebene nicht notwendig deren Negation auf einer anderen Ebene nach sich zieht.[17]

---

[16] Vielleicht wäre es erwägenswert, eine Position (1a) ›Kontingenz der Sprache‹ und eine Position (1b) ›Kontingenz der Sprachen‹ zu unterscheiden. Es wird sich aber zeigen, dass sich Aussagen zur Kontingenz der Sprache im allgemeinen auch bei Positionen finden, die unter (2) behandelt werden. Auf diesem Hintergrund wäre es irreführend, innerhalb von (1) mit diesem Kriterium zwei Positionen zu differenzieren. Die Einklammerung des ›n‹ ist aber insofern sinnvoll, als sie zugleich auf einen Hauptaspekt dieser Positionen hinweist (das Verhältnis zwischen Sprache und ›Welt‹) und eines ihrer zentralen Probleme indiziert (die Pluralität der Sprachen und die Frage ihrer Übersetzbarkeit).

[17] Es sollte hierbei nicht aus den Augen verloren werden, dass die Zuordnung von Autoren zu den Modellen primär systematischen Charakter hat, d. h. es ist nicht aus-

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Nachdem damit der Begriff der Kontingenz, der hier im Hintergrund stehen soll, eingeführt wurde, bleibt dasselbe für den zweiten Leitbegriff dieser Untersuchung, die Vernunft, zu leisten. Eine solche bloß konjunktive Vorgehensweise würde aber nicht nur dem Zusammenhang der beiden Begriffe nicht gerecht werden, sondern zudem sind die Themen und Fragen, die mit dem Begriff der Vernunft verbunden sind, so zahlreich und vielschichtig, dass es wenig aussichtsreich wäre, hier einen überzeugenden allgemeinen Begriff der Vernunft zu entwickeln. Dies kann also nicht die Aufgabe dieser Arbeit, geschweige denn dieser anfänglichen Überlegungen sein. Hinter den folgenden Ausführungen steht daher die Entscheidung, die sprachphilosophischen und handlungstheoretischen Probleme, deren Erörterung ansteht, primär vom Begriff der Kontingenz her zu erfassen. Daraus resultiert als zentrale Frage jedoch notwendig, wie sich der Kontingenzbegriff in seinen jeweiligen Anwendungen oder Verortungen zu einem Begriff der Vernunft oder einem solchen der Rationalität verhält. Alle neueren philosophischen Auseinandersetzungen mit der Kontingenz schreiben diese nämlich in eine Perspektive der Vernunftkritik ein, und nicht selten hat die Verwendung dieses Begriffs eine polemische Funktion gegenüber Vernunftmodellen, denen unterstellt wird, mit Annahmen oder Voraussetzungen zu operieren, die letztlich bloß postuliert, aber nicht begründet werden können. So bleibt selbst in diesen skeptischen Ansätzen die Frage der Vernunft ein relevanter Bezugspunkt für das jeweilige Verständnis der Kontingenz bzw. ihrer Konsequenzen und Implikationen. In den anschließenden ›Modellen‹ soll dieser Einsicht dadurch Rechnung getragen werden, dass die Rekonstruktion der Weisen, in denen der Strukturbegriff der Kontingenz zur Anwendung kommt, um eine Untersuchung der Vernunftkritik ergänzt wird, die den Horizont der einzelnen Ausführungen bildet. In den späteren Kapiteln zu Habermas und Merleau-Ponty wird dann teilweise die Perspektive der Vernunftkritik explizit an den Anfang gestellt, um damit auch zum Ausdruck zu bringen, dass es die These des vorliegenden Buches ist, dass die Auseinandersetzung mit Verhältnissen der Kontingenz philosophisch nur insofern interessant ist, als diese einen Begriff der Vernunft problematisieren oder gar unmöglich machen, der jenen einfachhin transzendent oder transzendental versteht. Die haupt-

---

geschlossen, dass durch die Modellierung Elemente der jeweiligen Theorien keine Beachtung finden, die sie anderen Modellen nahe stehen ließen.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

sächliche Orientierung am Begriff der Kontingenz sollte also nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Vernunftkritik das Ziel ist und nicht die bloße Aufwertung eines Begriffs, der bisher vernachlässigt wurde.

2. Von der Unhintergehbarkeit der Sprachen – Die These von der *Kontingenz der Sprache(n)*

Wenige Autoren haben das philosophische Denken der Gegenwart so nachhaltig geprägt wie Ludwig Wittgenstein mit seinen Texten, die zwischen Brillanz und Idiosynkrasie, zwischen gedanklicher Klarheit und anspielungsreicher Metaphorizität nur schwer zu klassifizieren sind. Die These, dass sich der Einfluss eines Philosophen niemals ausschließlich der Überzeugungskraft seiner Theorien, sondern zudem der Offenheit seiner Texte gegenüber verschiedenen Deutungen und Anschlussfiguren verdankt, lässt sich im Falle Wittgensteins zweifelsohne verteidigen. Deshalb ist auch die erste Variante einer Identifikation von Verhältnissen der Kontingenz ohne das Werk Wittgensteins nicht denkbar. Zugleich bezieht sie die Fassung, die hier präsentiert wird, aus einer Zuspitzung und Weiterentwicklung von Elementen dieses Werkes, die es deutlich überschreiten. Es wäre dementsprechend falsch, die Konzeption einer ›Kontingenz der Sprache(n)‹ Wittgenstein selbst unmittelbar zuzuschreiben; vielmehr zeigt sich, dass es vor allem (aber nicht nur, wie die Widerstreit-Philosophie Jean-François Lyotards nahe legt, die hier nicht ausführlicher erörtert wird) Teile der sogenannten post-analytischen Philosophie[18] sind, die an den wittgensteinschen Begriff des Sprachspiels anschließen und ihn ins Zentrum eines Denkens der Sprache stellen, das diese durch eine doppelte Kontingenz kennzeichnet. Der Text der Gegenwartsphilosophie, dem sich die Bezeichnung als ›Kontingenz der Sprache‹ verdankt, ist Richard Rortys Buch *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Trotz der großen Geste aber, mit der es nichts Geringeres als eine grundlegende Revision der Philosophie beansprucht,

[18] Zu dieser Bezeichnung vgl. Rajchman 1985, zur Kritik daran Critchley 2001, 32–53. Ein Anhaltspunkt für das ›Post-Analytische‹ der Autoren, die hier vorgestellt werden, ist die Bezugnahme Cavells und Rortys auf Heidegger *und* Wittgenstein in ihrer jeweiligen Sprach- oder Kulturphilosophie. So messen beispielsweise beide Wittgensteinianer der Dichtung eine wichtige Rolle für neue Bestimmungen der Welt und des Sozialen zu, was sicherlich nicht typisch für die klassische analytische Philosophie ist.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

bewegt es sich im Rahmen der Theorie der Sprachspiele, wie sie zuvor und parallel von Philosophen expliziert wurde, die enger an Wittgenstein anschließen, wie etwa Saul Kripke oder Stanley Cavell und jüngst Robert Brandom.

Rorty beschränkt sich nicht auf die Präsentation der ›Kontingenz der Sprache‹, sondern bietet insgesamt drei Kontingenzen auf, mit denen er zugleich ersichtlich macht, dass es ihm – wie bei den vorgenannten Autoren zumindest auch Cavell (Cavell 1988) – um mehr als eine neue Sprachphilosophie geht. Durch die Ergänzung um die ›Kontingenz des Selbst‹ und die ›Kontingenz des liberalen Gemeinwesens‹ unterstreicht er die politische und kulturphilosophische Dimension seines Unternehmens (Rorty 1989: 31) – ein Zug, der ihn wiederum mit Wittgenstein verbindet. Allerdings wird den drei Kontingenzen nicht das gleiche Gewicht beigemessen, sondern die erste, von Rorty neben der Bezugnahme auf den Wiener Philosophen vor allem in explizitem Rückgriff auf seine Lesart der Sprach- und Erkenntnistheorie Donald Davidsons begründet, ist die eigentlich tragende. Der Ausgangspunkt des Arguments für eine ›Kontingenz der Sprache(n)‹ ist die Kritik am *Mythos des Gegebenen*,[19] d. h. es zielt auf eine Revision dessen, was in der klassischen Wahrheitstheorie anvisiert wird. Gegen die Unterstellung, es gäbe die Wahrheit in der Welt, wird konstatiert, dass die Möglichkeit der Wahrheit irreduzibel mit ihrer sprachlichen Formulierung oder Beschreibung zusammenhängt. Von der Wahrheit kann daher erst nach dem Vollzug eines sprachlich artikulierten Anspruchs sinnvoll die Rede sein, und sie muss dementsprechend als ›gemachte‹ verstanden werden.[20] Wahrheit ist also eine Eigenschaft von Sätzen und nicht von den Zuständen (in) der Welt, die beschrieben oder erfasst werden, so dass die ›Gemachtheit‹ das Erheben des Anspruchs charakterisiert und nicht die Verhältnisse in der Welt (Rorty 1989: 23 f.).[21] Allerdings

[19] Die Argumentation, die im Folgenden präsentiert wird, ist also auch insofern postanalytisch, als sie die Kritik der analytischen Philosophie fortführt, die spätestens Rortys Lehrer Wilfrid Sellars 1956 begonnen hat und die heute unter dem Titel des *Myth of the Given* bekannt ist (Sellars 1997). Vgl. dazu auch McDowell 2001.

[20] »Wahrheit kann nicht dort draußen sein – kann nicht unabhängig vom menschlichen Geist existieren –, weil Sätze so nicht existieren oder dort draußen sein können. Die Welt ist dort draußen, nicht aber Beschreibungen der Welt. Nur Beschreibungen der Welt können wahr oder falsch sein. Die Welt für sich – ohne Unterstützung durch beschreibende Tätigkeit von Menschen – kann es nicht.« (Rorty 1989: 24)

[21] Diese erste Erkenntnis ist also mit der frühen korrespondenztheoretischen Auffassung Wittgensteins im *Tractatus* vereinbar, »[i]n der Übereinstimmung oder Nichtüber-

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

hat diese Einsicht, richtig verstanden, die Konsequenz, dass die Frage nach der Wahrheit vom Korrespondenzverhältnis zwischen einzelnen Sätzen und der Welt auf das Ganze der genutzten Vokabulare oder Sprachspiele zu übertragen ist: Denn selbst wenn gewöhnlich die Vorstellung besteht, die Welt entscheide zwischen alternativen Einzelsätzen und mache sie auf diese Weise ›wahr‹, so führt die Erkenntnis, dass erst die sprachliche Form die Wahrheit überhaupt ins Spiel bringt, dazu anzuerkennen, dass die Regeln und Konventionen der gewählten Sprache, des Sprachspiels oder des Vokabulars mit darüber entscheiden, ob ein Satz äußerbar ist oder nicht, ob er also eine Wahrheit aussprechen kann. Dies versetzt die Wahrheit aber insgesamt in eine schwierige Lage: Offensichtlich bestehen Sprachen nämlich nicht nur aus Komponenten, die die Welt abbilden, sondern es gibt in ihnen – gerade semantisch betrachtet – vielfältige Äußerungsformen, Darstellungen und Satzarten, denen andere Funktionen als die Wiedergabe der Welt zukommen. Da diese nun aber als Teile des Gesamten einer Sprache mit über die Form der wahrheitsfähigen Sätze entscheiden, stellt sich die Frage, wie weit dieses Mitentscheiden reicht. Die Antwort der Theorie der Sprachspiele[22] fällt so aus, dass jeder Satz primär als Instantiierung der gewählten Sprache und der Argumentations- und Darstellungsformen, die sich mit ihr verbinden, zu verstehen ist. Eine Sprache ist nämlich nicht nur der materiale Ausgangspunkt für das Entstehen von Einzelsätzen, sondern sie gibt zudem das Kriterium an die Hand, nach dem diese in ihrer Gültigkeit und Richtigkeit beurteilt werden können. Kriterien sind weder objektiv noch subjektiv, sondern sie sind der jeweiligen Sprache inhärent (Rorty 1989: 26).

Dieser Begriff des Kriteriums geht auf Äußerungen Wittgensteins u. a. in seinen *Philosophischen Untersuchungen* zurück, die insbesondere Cavell ins Zentrum seiner Auseinandersetzung mit der wittgensteinschen Sprachphilosophie gerückt hat (Hammer 1998: 268–275). Kriterien geben an, unter welchen Bedingungen ein

---

einstimmung seines [d. h. eines Bildes] Sinnes mit der Wirklichkeit besteht seine Wahrheit oder Falschheit« (Wittgenstein 1984: 16 [2.222]).

[22] Mit diesem Namen sollen hier und im Folgenden die bereits genannten Autoren sowie weitere, die ihnen verwandt sind, hinsichtlich ihres Sprach- und Regeldenkens zusammengefasst werden, auch wenn sie in anderen Aspekten so heterogene Überlegungen repräsentieren, dass sie insgesamt kaum als *eine* theoretische Schule bezeichnet werden können. Im Verlauf der Darstellung wird auf einige Differenzen auch hinsichtlich der Sprachphilosophie hingewiesen werden.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Sprecher berechtigt ist, bestimmte Prädikate, wie etwa ›wahr‹, ›blau‹ oder ›krank‹, zu gebrauchen. Das oder die Kriterien zu kennen, impliziert zu wissen, welche Umstände bestehen müssen, damit eine Aussage vollzogen werden kann. Diese ›Umstände‹ benennen aber nicht ausschließlich (und wahrscheinlich nicht einmal primär) ›objektive‹ Verhältnisse in der Welt, sondern sie verweisen auch auf das Geflecht sprachlicher Aussagemöglichkeiten, von denen einige in der gegebenen Situation zum Zuge kommen können bzw. sollten und andere nicht. Zu entscheiden, ob die Äußerung eines Satzes oder der Gebrauch eines Begriffs hier und jetzt richtig ist, heißt zunächst zu wissen, unter welchen Bedingungen welcher Satz geäußert wird – das Wissen über unsere Sprache und die Gewohnheiten unserer Sprachgemeinschaft geht also der Entscheidung für eine bestimmte Darstellung der Verhältnisse, die in der Welt begegnen, oder für einen anderen Aussagetyp voraus. Und letztlich lässt sich auch nur das ausdrücken, was die Sprachgemeinschaft mit ihrer Sprache als ausdrückbar vorsieht. Cavell führt daher Wittgensteins Begriffe des Kriteriums und der Grammatik mit demjenigen der Lebensform zusammen, denn mit der praktischen Aneignung einer sozialen Lebensform, d. h. durch ihren Erwerb und ihre Anerkennung werden auch eine Grammatik und Kriterien in der Form von Regeln angeeignet, die allererst Reden und Handeln mit Bedeutung ermöglichen.[23]

Wenn jegliche Kriterien aber den einzelnen Vokabularen oder Sprachen immanent sind, dann gibt es nichts außerhalb der einzelnen Sprache, von dem her sie und das heißt vor allem die inferentiellen Relationen (Brandom) oder Kriterien, die für sie jeweils spezifisch sind, verglichen, beurteilt oder gewählt werden könnten. Sie sind also als solche in ihrer jeweiligen Gesamtheit unüberprüfbar, und es gibt kein übergeordnetes Kriterium, nach dem die Anwendung einer Sprache und ihrer Aussagemöglichkeiten und der Verzicht auf eine andere Sprache begründet werden könnte. Jeder Ver-

[23] »In speaking of the vision of language underlying ordinary language procedures in philosophy, I had in mind something I have suggested in discussing Wittgenstein's relation of grammar and criteria to ›forms of life‹, and in emphasizing the sense in which human convention is not arbitrary but constitutive of significant speech and activity; in which mutual understanding, and hence language, depends upon nothing more and nothing less than shared forms of life, call it our mutual attunement or agreement in our criteria. I have said both that criteria are apparently necessary to our knowledge of existence or reality, and that they can be, apparently out of necessity, repudiated.« (Cavell 1979: 168)

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

such, sich mit einzelnen Sätzen oder Argumenten gegen die Gewohnheiten einer bestehenden Sprache zu wenden und diese in ihrer Begrenztheit oder in ihrem Sinn zu kritisieren, scheitert, sobald er sich – und sei es zu subversiven Zwecken – auf Elemente und Regeln dieser Sprache einlässt, an der intrinsischen Stabilität des Gefüges aus sprachlichem Material, Kriterien und Aussagemöglichkeiten[24] oder daran, dass er mit der Argumentation gegen die Sprache mit ihren eigenen Mitteln gerade deren Berechtigung erweist. Daraus folgt einerseits die Unmöglichkeit der argumentativen Widerlegung einer Sprache und ihrer Ausdrucksmöglichkeiten im Ganzen (wenn mit Argumentation ein Verfahren gemeint ist, das für alle zugäng-

[24] In der Theorie der Sprachspiele ist diese intrinsische Stabilität natürlich selbst weder essentialistisch noch formalistisch misszuverstehen. Sie ist ein Ausdruck der Schwierigkeit, die Funktionen einer Sprache und ihrer Elemente zu ersetzen sowie gegen die inferentiellen Binnenbeziehungen zwischen ihren Teilen anzugehen, wobei diese Schwierigkeit wesentlich in der notwendigen Kohärenz einer jeweiligen Sprache ihren Grund hat. Der Ansatz beruft sich damit – auch wenn es Parallelen in anderen Theorien wie z. B. der Sprachtheorie Saussures gibt – auf die Tradition des amerikanischen Pragmatismus, in dem solche Argumente spätestens seit William James zentral und explizit sind. In seiner berühmten Vorlesungsreihe zum Pragmatismus sagt James: »Alles menschliche Denken ist diskursiv; wir tauschen Vorstellungen aus, wir leihen und verleihen Verifikationen, wir tauschen sie mithilfe sozialer Interaktionen aus. Alle Wahrheiten werden verbal aufgebaut, eingelagert und für jedermann zugänglich gemacht. Deshalb müssen wir ebenso widerspruchsfrei *reden*, wie wir widerspruchsfrei *denken:* Denn sowohl in der Sprache als auch in Gedanken haben wir es mit Gattungen zu tun. Bezeichnungen sind beliebig, aber wenn sie einmal angenommen sind, muss man sie beibehalten. Wir dürfen jetzt nicht einfach Abel ›Kain‹ nennen und Kain ›Abel‹. Wenn wir dies täten, so würden wir uns vom Buch der Genesis und all seinen Verbindungen mit dem Universum der Sprache und der Tatsachen bis zur heutigen Zeit abkoppeln. Wir würden uns selbst von jedweder Wahrheit ausschließen, die in dem ganzen System der Sprache und der Tatsachen verkörpert sein mag.« (James 2001: 139) Diese spezifische Form eines sprachlichen Konservatismus ist aber nicht bloß dem Erhalt eines kulturellen Überlieferungszusammenhangs geschuldet, denn wenige Abschnitte zuvor macht James deutlich, dass das Problem in den inferentiellen Beziehungen besteht, die den dritten Bezugspunkt des Wahrheitskonzepts bilden: »Unser Geist ist also zwischen den Zwängen der sinnlichen Ordnung und denen der idealen Ordnung fest eingekeilt. Unsere Vorstellungen müssen bei Strafe endloser Widersprüchlichkeit und Enttäuschung mit der Wirklichkeit übereinstimmen, egal, ob diese Wirklichkeiten konkret oder abstrakt sind, ob es sich um Tatsachen oder Prinzipien handelt. (…) Realitäten sind also entweder konkrete Tatsachen oder abstrakte Arten von Dingen und intuitiv wahrgenommene Beziehungen zwischen diesen. Zu den Realitäten zählt drittens – als etwas, das wir in unseren neuen Vorstellungen gleichermaßen berücksichtigen müssen – der ganze Komplex von anderen Wahrheiten, die bereits in unserem Besitz sind.« (James 2001: 138) – In der aktuellen Diskussion steht das Thema der inferentiellen Relationen vor allem in der Philosophie des Rorty-Schülers Robert Brandom im Vordergrund.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

lich und gegenüber den Sprachen neutral ist) und andererseits die Einsicht in den nichtargumentativen Charakter (im zuvor präzisierten Sinne der Argumentation, der nicht ausschließt, dass es in einzelnen Sprachen ein Kriterium dafür geben kann, was ein Argument ist) der Sprachspieltheorie selbst. Kritiken oder Bestreitungen der Sinnhaftigkeit von bestimmten Arten von Aussagen sollten prinzipiell nicht als Hinweise auf eine allen zugängliche gemeinsame Welt (und bestehe dieses allen Zugängliche auch nur aus Regeln der Argumentation) verstanden werden, von der her sich diese begründen lassen, sondern sie sollten als Appelle begriffen werden, dass bereits ein besseres Vokabular verfügbar sei – wie etwa Rorty mit Pathos ausführt.[25]

Mit Blick auf das Thema der Wahrheit kommen die Sprachspieltheoretiker so zu dem Schluss, sie sei selbst nur eines der Kriterien eines Sprachspiels oder einer Sprache.[26] Da folglich die Wahrheit nicht nur allgemein in der Sprache zu verorten ist, sondern sie spezifischer ein Kriterium verkörpert, das jeweilige Sprachen (oder vielleicht nur eine einzige) bereitstellen, wird ersichtlich, dass der Wahrheitsbegriff nicht mehr als der paradigmatische Fall eines solchen Kriteriums ist, das von einer Sprache abhängt. Dasselbe ist auch an allen anderen (Arten von) Kriterien, die in den verschiedenen Sprachen zum Tragen kommen, explizierbar und das Äußern ›wahrer‹ Sätze ist dementsprechend nur in manchen Sprachspielen richtig oder überhaupt verstehbar. Sprachen treten in dieser Auffassung also als semantisch-kriterielle Totalitäten auf, und ihre ›Gemachtheit‹ prädiziert ihren Status als Totalitäten und bezieht sich nicht auf einen denkbaren Prozess des ›Machens‹ in der sprachlichen Interaktion.[27] Dadurch wird die Gemachtheit auch als eine solche gedacht,

---

[25] »Jedes Argument, das zeigen soll, die uns vertraute Verwendung eines Terminus sei inkohärent, leer, konfus, vage oder ›rein metaphorisch‹, kann nur ungültig und eine *petitio principii* sein. Denn schließlich ist diese Verwendung eines Terminus das Paradigma für kohärenten, sinnvollen, buchstäblichen Sprachgebrauch. Solche Argumente sind immer parasitäre, verkürzte Argumente für die Behauptung, ein besseres Vokabular sei verfügbar. Interessante Philosophie ist nur selten eine Prüfung der Gründe für und wider eine These. Gewöhnlich ist sie explizit oder implizit Wettkampf zwischen einem erstarrten Vokabular, das hemmend und ärgerlich geworden ist, und einem neuen Vokabular, das erst halb Form angenommen hat und die vage Versprechung großer Dinge bietet.« (Rorty 1989: 30)

[26] Vgl. hierzu auch die deutlich komplexere Reformulierung und Weiterführung desselben Zusammenhangs durch Brandom 2000, 52–56.

[27] Hier ließe sich Wittgenstein anders weiterdenken, denn seine Ausführungen zum

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

die die Sprecher (und nicht nur die Welt) überschreitet, und auf diese Weise der drohende Subjektivismus oder Voluntarismus umgangen. Die Sprache bildet nicht nur die Welt nicht ab, sondern sie ist auch kein ständig erneuerter oder transformierter Ausdruck der Intentionalität der Sprecher. Aber trotz dieser Abwendung des Subjektivismus führt der Rekurs auf ein Totalitätsverständnis der Vokabulare oder der Sprachen zu dem schwerwiegenden systematischen Problem, ob es überhaupt noch sinnvoll ist, Aussagen über ›die Sprache‹ zu treffen. Wenn alle wichtigen Begriffe, Aussagen und argumentativen Operationen nur relativ zu *einer* jeweiligen Sprache sind, ist es kaum denkbar, dass sich das Verständnis der Sprache selbst oder der Begriff des Kriteriums dieser Relativität entzieht. Die unscharfe Rede von Vokabularen, Sprachspielen oder Sprachen indiziert so, dass die Theorie der Sprachspiele mit ›Sprache‹ in nominalistischer Manier eine Pluralität von Phänomenen benennt, ohne mehr als sehr allgemeine Strukturmerkmale als gemeinsame auszuzeichnen.

Allerdings zwingt die Relativität, die so konstatiert wird, zu unterstellen, dass die bezeichneten Entitäten, also die ›Sprache‹, das ›Sprachspiel‹ oder das ›Vokabular‹, in einem irreduziblen Plural existieren. Ansonsten würde nämlich immer schon alles unter eine einzige Sprache fallen oder das Ausgeführte absolut unverständlich sein. Es muss also die Möglichkeit alternativer Sprachen geben, die, obwohl sie ebenso kohärent und jeglichen formalen Anforderungen ebenso gewachsen wären wie die Ausgangssprache, nicht auf eine Sprache oder einen einheitlichen Begriff der Sprache reduzierbar wären. Für eine solche irreduzible Pluralität der Sprachen spricht in der Sprachspieltheorie trotz eines fehlenden Begriffs *der* Sprache, dass sich jeder Sprecher, der sich zunächst in einer Sprache vorfindet, dieser entziehen und ihr sogar entgegentreten kann. Dieses Entgegentreten kann aber nur wirksam sein, wenn es sich den Kriterien dessen, was abgelehnt wird, dadurch entzieht, dass zumindest mit der Option auf eine vollständig andere Sprache mit anderen Kriterien daran appelliert wird, sie aufzugeben. Das Anerkennen des Appells hätte dann einen sprachlichen ›Gestalt-Switch‹ zur Folge, mit dem eine neue und andere Sprache zur Existenz kommen würde.[28] Kri-

Begriff des Sprachspiels schließen nicht aus, dass die Perspektive des Erzeugens von Sprachspielen in den Blick genommen wird. Vgl. dazu etwa Wittgenstein 1984, 238 ff.

[28] Offensichtlich läuft dieses Argument Gefahr, zirkulär zu sein. Spätestens hier wird deutlich, dass sich die Theorie der Sprachspiele mehr und mehr von der Erfahrungswelt distanzieren muss, um ihre systematischen Implikationen zu plausibilisieren. Ein Ver-

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

tisch ist jedoch bereits hier anzumerken, dass es kaum plausibel ist, verschiedene gleich-gültige Sprachen oder Sprachspiele anzunehmen, ohne dass es zu Konflikten oder zumindest Kontakten zwischen diesen kommen würde, in denen die Sprecher immer wieder versuchen würden, Vereinigungen zwischen den konkurrierenden Alternativen vorzunehmen. Würden solche Berührungen zugestanden, dann wäre es vorstellbar, dass sie für das Aufkommen neuer Sprachspiele relevant sind – und ein solches neues Sprachspiel wäre wahrscheinlich nicht einfach als weitere Alternative neben denjenigen zu begreifen, die zuvor bestehen, würde doch eines ihrer wesentlichen Momente in der Integrationsbemühung bestehen.

Der Ausdruck ›Kontingenz der Sprache(n)‹ fasst das bisher Dargestellte unter einem Titel zusammen und erlaubt es zugleich zu verdeutlichen, dass in der Sprache eine doppelte Kontingenz beschlossen liegt: erstens in der Relation zwischen Sprache und Welt und zweitens in derjenigen zwischen den Sprachen.[29] Die Relation zwischen Sprache und Welt ist deshalb strukturell kontingent, da die Welt nicht determiniert, welcher sprachliche Ausdruck ihr zukommen sollte bzw. welche Aussage über sie zu treffen wäre, um sie mit dem Anspruch auf Wahrheit abzubilden oder als solche explizit zu machen; die Beziehung zwischen den Sprachen dagegen ist strukturell

---

such, sich dieser wieder anzunähern, ist deshalb der Rekurs auf historische Beispiele, wie sie etwa Thomas Kuhn in seiner Erläuterung des Paradigmenbegriffs anführt (Kuhn 1976: 133 ff.). Cavell und Rorty nehmen diesen historischen Blick auf und erweitern ihn um die vermeintliche Erfahrung sprachlicher ›Gestalt-Switches‹ politisch-sozialer Art. Aber trotz der interessanten historischen Beispiele bleibt es schwierig, das Argument überzeugend zu finden, denn letztlich können die Sprachspieltheoretiker kaum überzeugend erläutern, welchen Stellenwert die historischen Darstellungen haben. Wenn sie doch evidentermaßen in unserer jetzigen Sprache erfassbar und verstehbar sind, wie kann es dann sein, dass dazwischen ein sprachlicher ›Gestalt-Switch‹ stattgefunden hat? Wie können wir wissen, dass unserem Verstehen Teile oder das Ganze des Vergangenen entzogen ist? Den Autoren selbst ist eine angemessene Antwort auf diese Fragen verwehrt, da eine solche in ihrer strikt synchronen Betrachtungsweise keinen Platz findet.

[29] Aufgrund seiner versuchten Annäherung an Davidson hält sich Rorty teilweise hinsichtlich der zweiten Kontingenz zurück, während die anderen Sprachspieltheoretiker ihre Überlegungen nahezu ausschließlich auf diese zweite Kontingenzrelation konzentrieren. Diese Differenzen zeigen sich vor allem in den unterschiedlichen Rollen des Skeptizismus bei Rorty einerseits sowie bei Cavell und Kripke andererseits: Rorty diskutiert vor allem den klassischen erkenntnistheoretischen Skeptizismus, während der Skeptizismus, den die beiden anderen zurückweisen, die Möglichkeit eindeutiger sprachlicher Bedeutung bezweifelt.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

kontingent, da es außer der Welt auch kein anderes drittes Kriterium jenseits der alternativen Sprachen oder Sprachspiele, die faktisch existieren, gibt, das die Sprache oder das Sprachspiel festlegen könnte, das jeweils zu wählen wäre. Auch diese ›Wahl‹ ist also nicht determiniert und folglich als kontingent anzusehen. Dabei bilden die beiden Verhältnisse struktureller Kontingenz insofern *eine* Kontingenz, als das kontingente Verhältnis zwischen der sprachlichen Erfassbarkeit und der Welt nur deshalb interessant und erkennbar ist, weil es (zumindest *ex negativo*) denkbare Alternativen zur Sprache, die jeweils gewählt wird, gibt und keine Instanz zur Entscheidung zwischen den Vor- oder Nachteilen der Alternativen existiert. Diese Einsicht in den zweifachen Aspekt der ›Kontingenz der Sprache(n)‹ macht darauf aufmerksam, dass der Kern dieser Diagnose in der Sprachkonzeption liegt und nicht in einer epistemologischen These zum Verhältnis von Sprache und Welt. Zwar kommt in ihr ein Nominalismus zum Ausdruck, der pragmatistisch transformiert wurde und dem zufolge die *eine* Welt lediglich auf je kontingente Weise erschlossen, aber nicht, wie etwa im Idealismus, konstituiert wird, der wesentliche Punkt ist jedoch, dass die Sprachen in einer Pluralität auftreten und prinzipiell nicht ineinander übersetzbar sind. Diese gleichzeitige Pluralität und Unübersetzbarkeit impliziert, dass der Kontingenz der ›Wahl‹ der Sprache oder besser des Vorfindens in einer solchen die Notwendigkeit innerhalb einer Sprache folgt. Nur unter dieser Annahme der Notwendigkeit kann sich die jeweilige Sprache in ihrer Stabilität und Abgeschlossenheit behaupten und ist es sinnvoll, von einer Unübersetzbarkeit zu reden, denn eine kontingente innere Offenheit oder Wandelbarkeit einer Sprache könnte nicht ausschließen, dass in einem Übersetzungsvorgang zumindest ein Teil der Bedeutung von etwas Übersetztem in die Sprache der Übersetzung aufgenommen wird.[30] Die Kontingenz erscheint also nie *in* einer Sprache, sondern sie beschreibt ausschließlich das Verhältnis dieser Sprache zur Welt und zu den anderen Sprachen, aus der Binnenperspektive einer Sprache erscheinen alle Aussagen und deren Bedeutungen als notwendige.

Dies mag im ersten Moment überraschend und paradox klingen, es ist jedoch eine konsequente Folgerung, wenn die Sprache auf der Grundlage des Konzepts des Sprachspiels gedacht wird. In den ersten Paragraphen der *Philosophischen Untersuchungen* führt Wittgen-

[30] Vgl. dazu Kapitel II. 3.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

stein den Begriff des Sprachspiels und damit zusammenhängend denjenigen der Bedeutung so ein, dass der Gebrauch der Sprache in praktischen Kontexten die Bedeutung des Gesagten bestimmt (Wittgenstein 1984: 241 [§ 4]). Wörter und Sätze gleichen auf diese Weise Werkzeugen, da ihnen klare Funktionen in Handlungs- oder Konversationsabläufen zukommen (Wittgenstein 1984: 243 [§ 11]). Die Sprachspieltheoretiker, die an Wittgenstein anschließen, nehmen diese Überlegungen auf und folgern daraus, dass jedes Sprachspiel bestimmte Funktionen erfüllt, die andere Sprachspiele nicht erfüllen (Rorty 1989: 34). Sie können dies folgern, da es für die Sprachbenutzung wesentlich ist, dass sie nicht nur eine Funktion in bestehenden vorsprachlichen Handlungskontexten übernimmt, sondern dass sie stattdessen eigene Kontexte überhaupt erst etabliert. Die Sprache ist ein Werkzeug, dessen Funktion erst mit seinem Entstehen erscheint; weshalb der Begriff des Sprachspiels auch insofern denjenigen des Spiels zu Recht aufgreift, als es für Spiele konstitutiv ist, dass sie vor der Konstitution einer Spielregel nicht existieren.[31] Es gibt somit

[31] Seit den sechziger Jahren bedient sich die Wittgenstein-Sekundärliteratur der Unterscheidung zwischen regulativen und konstitutiven Regeln. Wie die oben stehenden Ausführungen nahe legen, sind im Kontext der Kontingenz der Sprache ausschließlich die konstitutiven Regeln von Interesse. Eine der klarsten Kurzfassungen der Unterscheidung findet sich in Searles Buch *Sprechakte:* »Ich möchte zwischen zwei verschiedenen Arten von Regeln unterscheiden; ich nenne sie die *regulativen* und die *konstitutiven* Regeln. (…) Die regulativen Regeln können wir zunächst als Regeln charakterisieren, die bereits bestehende oder unabhängig von ihnen existierende Verhaltensformen regeln – zum Beispiel regeln viele Anstandsregeln zwischenmenschliche Beziehungen, die unabhängig von jenen Regeln existieren. Konstitutive Regeln dagegen regeln nicht nur, sondern erzeugen oder prägen auch neue Formen des Verhaltens. Die Regeln für Fußball oder Schach zum Beispiel regeln nicht bloß das Fußball- oder Schachspiel, sondern sie schaffen überhaupt erst die Möglichkeit, solche Spiele zu spielen. Die Handlungen beim Fußball- oder Schachspiel sind dadurch konstituiert, daß sie in Übereinstimmung mit (zumindest dem größten Teil der) entsprechenden Regeln ausgeführt werden. Regulative Regeln regeln eine bereits existierende Tätigkeit, eine Tätigkeit, deren Vorhandensein von den Regeln logisch unabhängig ist. Konstitutive Regeln konstituieren (und regeln damit) eine Tätigkeit, deren Vorhandensein von den Regeln logisch abhängig ist.« (Searle 1971: 54 f.) – Wie stark Searles Position selbst auf ein Totalitätsmodell der Sprache im Zusammenhang mit den Regeln hinausläuft und wie gut auch er daher geeignet wäre, die ›Kontingenz der Sprache(n)‹ zu exemplifizieren, führt Frank überzeugend vor Augen: »Nach Searles Ansicht ist die Wiederholbarkeit konventioneller Symbole 1. ein Grunderfordernis funktionierender Kommunikation. Sie schließt 2. – kraft der Rekursivität der sprachlichen Regeln – eine ›unbegrenzte Fähigkeit zur Mitteilung verschiedener Inhalte‹ ein und ist 3. notwendige Wiederholung des Selbigen, da anders die Geschlossenheit des Systems nicht gewährleistet werden könnte. Bei Beachtung aller denkbaren Kontexte, deren Wuchern abermals durch eine endliche Menge

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

keine Funktionsbestimmung jenseits der Artikulationen innerhalb eines Sprachspiels und es kann daher auch keine Instanz existieren, von der her die Funktionen der verschiedenen Sprachspiele zusammengebracht oder zumindest in Relation zueinander gesetzt werden könnten.

Wie schon die Anführung der Spielregel verdeutlicht, leitet die Betrachtung sprachlicher Äußerungen als Elemente, die gewisse Funktionen erfüllen, zum Begriff der Regel über: Wenn nämlich jede Aussage eine solche ist, weil sie eine bestimmte Funktion erfüllt, dann ist ihre Aussagbarkeit als konstitutive Regel der folgenden Art reformulierbar: ›Um die Bedeutung oder den Effekt *x* zu erzeugen, äußere unter den Bedingungen *y z*.‹ ›*x*‹ gibt hierbei eine Wirkung an, die entweder selbst sprachlich zu verstehen ist, wie etwa das Provozieren einer bestimmten Antwort, oder die zumindest sprachlich induziert ist, wie etwa das Ausführen eines Befehls. Die Bedingungen ›*y*‹ können sowohl sprachlicher als auch nicht-sprachlicher Natur sein, sind aber an sich kein ausreichender Grund für das Äußern eines spezifischen ›*z*‹. Ein Sprecher muss die Regel kennen, um gegebene sprachliche (d. h. zum Beispiel vorhergehende Äußerungen) oder nicht-sprachliche (d. h. zum Beispiel ein bestimmtes soziales Setting) Bedingungen überhaupt als solche zu identifizieren, die zu einer Äußerung passen.[32] Gegebenenfalls kann die Kenntnis einer Regel allerdings einen Sprecher zwingen, nach der Identifikation der Bedingungen eine bestimmte Äußerung zu tätigen (andererseits würde das Nichttätigen einen Verstoß gegen diese oder andere Regeln darstellen, wie etwa im Fall der Verpflichtung, Personen die

---

von Typen möglicher Sprachverwendung kontrolliert und begrenzt wird, kann jeder Sprechakt von allen kompetenten Sprachteilnehmern als Realisation dieser und nur dieser ganz bestimmten Bedeutungsintention identifiziert werden, weil alle gleichen Zugang zu den Universalien der Sprachverwendung haben.« (Frank 1989: 497) – Zu Recht fügt Frank hinzu, dass sich hier die Identität des Regelmodells mit dem traditionellen Grammatikmodell offenbart.

32 Cavell wirft allerdings zu Recht die Frage auf, wie man sich in dieser Konzeption überhaupt vorstellen sollte, dass das Verständnis einer Regel erworben wird: »You cannot use words to do what we do with them until you are initiate of the forms of life which give those words the point and shape they have in our lives. (…) When I cite or teach you a rule, I can adduce only exterior facts about rules, e. g. say that it applies only when such-and-such is the case, or that it is inoperative when another rule applies, etc. But I cannot *say* what following rules is *überhaupt*, nor say how to obey a rule in a way which doesn't presuppose that you already know what it is to follow them.« (Cavell 1979: 184)

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

einem bekannt sind, zu grüßen). Das Verhältnis von Kontingenz und Notwendigkeit ist daher das folgende: Wenn jeder Äußerung mit einem Sprachspiel ein konstitutives Regelwerk zu Grunde liegt und es keine allgemeine Instanz gibt, die über das Bestehen der konstitutiven Regelwerke insgesamt befinden könnte, dann ist das Befolgen eines jeweiligen Regelwerks (unter der angenommenen Möglichkeit anderer Regelwerke) kontingent. Denn es existieren somit weder externe Tatsachen, noch Regeln, die determinieren würden, gemäß welchem Regelwerk eine Äußerung zu tätigen wäre. Gleichzeitig ist das Befolgen eines Regelwerks überhaupt sowie spezifischer die Anwendung der Regeln eines einzelnen Regelwerks notwendig, damit eine Wirkung erzeugt und ein Sprecher verstanden wird. Bedeutungen ergeben sich nämlich aus eindeutigen Ableitungen von Äußerungen aus einem Regelwerk.[33]

Dieses Aufzeigen einer ›Kontingenz der Sprache(n)‹ beansprucht, eine Explikation des Status einzelner Sprachen sowie der Art des Übergangs zwischen ihnen zu sein, wobei mit »Übergang« eher die synchrone Koexistenz als die diachrone Abfolge von Sprachen oder Sprachspielen gemeint ist. Diese Bestimmung einer Kontingenz der Sprache, in der sich die Sprecher hier und jetzt bewegen, die jeglichen intentionalen oder fließenden Übergang zwischen den Sprachen oder Sprachspielen ausschließt, hat mindestens zwei problematische Konsequenzen, die den sprachlichen Wandel sowie die Übersetzung zwischen den Sprachen betreffen. Zudem provoziert sie die Rückfrage, warum die Kontingenz der Sprachen keine Schwierigkeiten für den Umgang mit der Welt darstellt. Diese drei Vorbehalte sollen nun abschließend dargestellt werden, um mit ihnen die geringe Überzeugungskraft der These von der ›Kontingenz der Sprache(n)‹ nachzuweisen.

Zwar nutzt Rorty die Einsicht in die ›Kontingenz der Spra-

[33] Aufgrund dieser Notwendigkeit ist es unmöglich, einen Satz, der einer Regel zugeordnet ist, so zu verstehen, dass er über diesen Bezug hinausgreift, z. B. in der Form, dass er aufgrund seiner Zweideutigkeit (wobei Zweideutigkeit hier *à la lettre* zu verstehen ist, d. h. zwei eindeutige Bedeutungen bezeichnend – Zweideutigkeit ist dann ein Problem des Zuviels an Bedeutung und nicht der Vagheit) ein Sprachspiel in seiner Kohärenz problematisiert oder kritisiert. Dies ist undenkbar im Rahmen der Sprachphilosophie, die hier diskutiert wird, da sie keine Instanz zu identifizieren vermag, von der her das Übergreifen ›der Sprache‹ von einem Sprachspiel in ein anderes möglich wäre, weshalb sie zwangsläufig zu der Annahme einer Parzellierung der Sprache führt. Vgl. zur Darstellung und Kritik dieser »Parzellierung« auch Runggaldier 1996, 19 f.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

che(n)‹ für ein Plädoyer, den historischen Wandel ernst zu nehmen und das Entwerfen philosophischer Weltdeutungen eher politisch als wissenschaftlich zu begreifen (Rorty 1988), letztlich kann er aber derjenigen Lesart seiner Texte nichts entgegensetzen, die in ihnen vor allem das Ziel sieht, die Legitimität bestehender Umgangsweisen mit der Welt zu erweisen, ohne dabei zu große Begründungsverpflichtungen auf sich nehmen zu müssen (Caputo 1993: 148 f.). Die Entdeckung der Kontingenz einer Sprache mit ihrer Art, die Welt zu verstehen, und ihren spezifischen Anforderungen an die Sprecher soll keine Kritik an dieser Sprache anleiten, sondern vielmehr deren Unbegründbarkeit artikulieren und auf diese Weise von der zuvor unterstellten vernünftigen Verpflichtung entbinden, der Welt und den anderen mit der Sprache gerecht zu werden. Vollends offensichtlich wird dieser (zumindest tendentiell) konservative Zug, wenn untersucht wird, wie die Sprachspieltheoretiker Situationen behandeln, die es in dieser Weise zuvor noch nicht gab oder in denen sich jemand eines Regelsystems in veränderter oder idiosynkratischer Form bedient. Während dasjenige, was bisher ausgeführt wurde, sich an Fällen orientierte, in denen identische Umstände wie in der Situation gelten, in der eine Regel erlernt wurde, bleibt zu klären, wie es in den Fällen zu einer Regelanwendung bzw. einer Bedeutungsproduktion kommen kann, in denen die Umstände verschieden sind von denjenigen des Lernens. Ein wichtiger Versuch einer solchen Klärung findet sich in Kripkes Buch *Wittgenstein über Regeln und Privatsprache*, in dem der Frage nachgegangen wird, wie es im Anschluss an eine vorhergehende Praxis rechtfertigbar sein kann, in einem bisher nicht gekannten Fall eine Regel der früheren Praxis anzuwenden. Obwohl Kripke sich dabei wesentlich an einem mathematischen Beispiel orientiert, erörtert er letztlich das Phänomen der Bedeutung *(meaning)* überhaupt (Kripke 1987: 31). Die Grundlage seiner Argumentation ist das *skeptische Paradox*, das seither viel diskutiert wurde:

»Wenn ich als Lösung der Aufgabe ›68+57‹ nicht diese, sondern jene Zahl nenne, ist eine Rechtfertigung der Entscheidung für diese Lösung statt für jene ausgeschlossen. Da dem Skeptiker, der annimmt, daß ich quus gemeint habe, nicht widersprochen werden kann, gibt es in bezug auf mich keine Tatsache, aus der ein Unterschied hervorgeht zwischen meinem Plus-Meinen und meinem Quus-Meinen. Es gibt in der Tat keine Tatsache in bezug auf mich, die einen Unterschied macht zwischen der Situation, in der ich mit ›plus‹ eine bestimmte Funktion meine (die meine Antwort in neuen Fällen determiniert), und der Situation, in der ich gar nichts meine.« (Kripke 1987: 34)

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Da die Bedeutung einer Aussage nur dann gesichert ist, wenn es eine eindeutige Zuordnung zu einer Regel gibt, unter die eine Äußerung als Instantiierung fällt, verschwindet scheinbar die Bedeutung dieser Aussage in dem Moment, in dem die Regel nicht eindeutig konstatiert werden kann. Wie ist also eine Aussage treffbar, die unter Umständen getätigt wird, die bisher nicht explizit in die Regel aufgenommen sind, und dennoch von den Zuhörern verstanden werden kann? Kripke versteht die Antwort auf diese Frage als *normativ*, denn gemäß der Notwendigkeit innerhalb der Sprache, die wir oben nachzeichneten, sind bestehende Bedeutungen und dementsprechend auch neu erworbene Bedeutungen nur auf der Basis geteilter Regeln verstehbar, so dass für die neuen Situationen hinsichtlich der bestehenden Regeln bestimmt werden muss, wie diese selbst vorsehen, dass sie angewandt werden sollten.[34] Dabei ist es ihm zufolge prinzipiell so, dass »die Beziehung zwischen Meinen und Intendieren einerseits und künftigen Handlungen andererseits (…) nicht *deskriptiv*, sondern *normativ*« (Kripke 1987: 52 f.) ist, d. h. erworbene Regeln konditionieren den Sprechenden nicht kausal, sondern sie geben an, wie er verfahren sollte, wenn er der bisherigen Praxis treu bleiben will.[35] Selbst unter veränderten Umständen müssen sich die Sprecher also irgendwie auf eine geteilte Regel beziehen und vor allem beziehen können, damit sie für die anderen verständlich bleiben. Kripkes Antwort selbst ist eine »skeptische Lösung des Problems«, die darauf beruht, dass dem Skeptiker im Bestreiten seiner Tatsache Recht gegeben, zugleich jedoch auf der Verzichtbarkeit dieser Tatsache insis-

[34] Ein weiterer Vorbehalt gegenüber der Position der ›Kontingenz der Sprache(n)‹ lässt sich an die Beobachtung anschließen, dass die Möglichkeit einer Neukonstitution von Regeln von den Autoren nie wirklich thematisiert wird. Sie alle scheinen die Ansicht zu teilen, dass es einer relativ starken Kontinuität der Regeln bedarf, um das Bedeutungsgeschehen zu sichern, und dass folglich ›Paradigmenwechsel‹ eine seltene Ausnahme bilden. Bestehende Regeln fungieren so zum einen limitierend, denn nur über sie kann die Richtigkeit oder Falschheit einer Aussage entschieden werden, während andererseits allein sie erschließend sind, da sie den Zugang zu neuen Ereignissen oder Dingen in der Welt allererst ermöglichen. Dadurch gerät aber gerade aus dem Blick, was in Praktiken der Regelmodifikation oder -neukonstitution passiert und was dies über die Sprache und deren Übersetzbarkeit aussagt. Es fehlt also wiederum eine diachrone Perspektive.

[35] »Es geht *nicht* darum, daß ich, sofern mit ›+‹ die Addition gemeint war, ›125‹ antworten *werde*, sondern daß ich ›125‹ antworten *sollte*, sofern ich mit dem bisher mit ›+‹ Gemeinten in Einklang zu bleiben beabsichtigte. Rechenfehler, die Endlichkeiten meiner Fähigkeiten und sonstige Störfaktoren können die Wirkung haben, daß ich nicht *disponiert* bin, so zu antworten, wie ich antworten *sollte*, doch wenn es dazu kommt, habe ich nicht in Einklang mit meinen Absichten gehandelt.« (Kripke 1987: 52 f.)

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

tiert wird. Der Skeptiker hat nämlich insofern Recht, als es in einer neuen Situation keine objektiven Umstände gibt, die die Anwendung einer bestimmten Regel erzwingen, die in anderen Kontexten erlernt und für diese formuliert wurde. Sollte dies also der einzig mögliche Grund sein, der die Anwendung einer Regel nahe legt und auf diese Weise dazu beiträgt, eine verstehbare Bedeutung zu erzeugen, dann gäbe es in der Tat keine verstehbaren Bedeutungen in Situationen, denen die Sprecher bisher noch nicht begegnet sind. Wie oben jedoch demonstriert wurde, sind die Regeln kein Ausdruck einer kausalen Disposition, sondern repräsentieren eine gesellschaftliche Lebensform und lassen sich darum im Sinne der Fortschreibung dieser Lebensform auch auf neue Situationen ausdehnen. Die Sprecher könnten sich also – sollte die Bedeutung ihrer Aussagen allein auf der Basis der bestehenden Situation bestritten werden – darauf berufen, dass man das, was sie geäußert haben, (auch) unter diesen (neuen oder anderen) Umständen gemäß einer Regel, die allen bekannt ist, so sage oder so sagen sollte.[36] Sie würden damit eine doppelte Geste vollziehen, denn erstens würden sie unterstellen, dass das Selbstverständnis der Gemeinschaft auch in dieser Situation die Anwendung einer bestimmten Regel vorsieht, während sie sich zweitens selbst an der Fortschreibung dieses Selbstverständnisses beteiligen würden (Kripke 1987: 100).[37]

Kripkes Wittgensteinrekonstruktion läuft auf einen reinen Kon-

---

[36] In einer Auffassung, die von Kripkes ›Gemeinschaftstheorie‹ in einigen Hinsichten abweicht, macht Cavell klar, dass es der Sprache eigentümlich ist, abseits der Äußerungen, die durch Regeln festgelegt sind, verwandt werden zu können, wobei eine solche Verwendung nicht notwendig eine Bedeutung impliziert. Daraus resultiert ein virtuelles Spannungsfeld zwischen Regeln und Sprache, das Möglichkeiten der Erweiterung des Anwendungsgebietes der Regeln eröffnet: »If what can be said in a language is not everywhere determined by rules, nor its understanding anywhere secured through universals, and if there are always new contexts to be met, new needs, new relationships, new objects, new perceptions to be recorded and shared, then perhaps it is as true of a master of a language as of his apprentice that though ›in a sense‹ we learn the meaning of words and what objects are, the learning is never over, and we keep finding new potencies in words and new ways in which objects are disclosed. The ›routes of initiation‹ are never closed.« (Cavell 1979: 180) Anders als in Kripkes rigidem Regelmodell wird somit auch formal ersichtlich, warum sprachliche Regeln überhaupt auf neue Kontexte anwendbar sein können.

[37] Damit wird auch ersichtlich, dass in Kripkes Modell das »Selbstverständnis der Gemeinschaft« an die Stelle des Meta-Regelwerks tritt, das regelt, welches Regelwerk jeweils zu wählen ist. Auf die Frage allerdings, inwiefern das »Selbstverständnis«, das notwendig dynamisch ist und von verschiedensten sozialen Faktoren abhängt, tatsäch-

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ventionalismus hinaus, der Abweichungen von der Konvention als nicht verstehbare kennzeichnet. So stellt sich das Problem des Skeptikers nur mit Blick auf die Einzelperson, d. h. nur ein einzelner und nicht eine Gemeinschaft als ganze kann das Bestehen einer Regel für eine bestimmte Äußerung bestreiten oder annehmen, es gäbe keine Regel, die unter den gegebenen Verhältnissen und Erwartungen zu befolgen ist. Einzelpersonen befinden sich jedoch immer in Gemeinschaftskontexten, in denen die anderen ihre Regelverständnisse mit denjenigen abgleichen, die ihnen antworten, selbst etwas behaupten oder in sonstiger Weise sprechen. Da nun diese Gemeinschaften die Hüter der Konsistenz sind, erweist sich die Abweichung oder das Zweifeln des einzelnen als kein großes Problem:

»In Wirklichkeit herrscht in unserer jetzigen Gemeinschaft (in etwa) Übereinstimmung hinsichtlich der Verfahren bezüglich der Addition. Jedem, der den Begriff der Addition zu beherrschen behauptet, wird dies von der Gemeinschaft bescheinigt, sofern seine eigenen Lösungen mit denen der Gemeinschaft häufig genug übereinstimmen (…). Wer solche Prüfungen besteht, wird als Addierer in die Gemeinschaft aufgenommen; wer solche Prüfungen in ausreichend vielen sonstigen Fällen besteht, wird als normaler Sprecher der Sprache und Mitglied der Gemeinschaft anerkannt. Wer anormal verfährt, wird verbessert, und es wird ihm (normalerweise in der Kindheit) mitgeteilt, er habe den Begriff der Addition nicht verstanden. Wer sich in ausreichend vielen Hinsichten unverbesserlich abweichend verhält, kann weder am Leben der Gemeinschaft noch an der Verständigung teilnehmen.« (Kripke 1987: 116 f.)

Mit Angehrn ist hier tatsächlich festzuhalten, dass der Kontingenz jeder Stachel geraubt wird, denn offenbar korrespondiert der Kontingenz der Regeln unserer Sprache eine funktionierende und regelerhaltende gemeinschaftliche Existenz. Damit offenbart sich der letztlich konservativ-kommunitaristische Charakter dieses Zweigs der wittgensteinianischen Positionen. Während in Rortys Denken zumindest die Option eines Wandels und politische Motivationen, die diesen befördern, noch einen Platz finden, wenn er über seine Sprachphilosophie hinausblickt, sieht Kripke keine Probleme in den Stabilisierungsmechanismen einer Sprecher- und Handlungsgemeinschaft, die immerhin nur auf kontingenten Konventionen beruht. Dementsprechend ist es wenig überraschend, wenn dann auch Konditionierungen oder Stigmatisierungen scheinbar ohne größere Pro-

lich in dieser Weise zu den Regelsystemen parallelisierbar ist, die die Generierung von Bedeutungen ermöglichen, hat Kripke keine überzeugende Antwort.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

bleme durch sanktionierende Maßnahmen vollzogen werden können. Die Gemeinschaft – wie diese Entität auch immer zu verstehen sein mag – behält das Recht, über das Zusammenstimmen von Akten mit ihren Regeln zu wachen und über die entsprechenden Reaktionen zu befinden.[38]

Diese Bemerkungen reichen jedoch bereits in den Bereich der Sozialphilosophie oder der Politik. Für die Erörterung der These einer ›Kontingenz der Sprache(n)‹ ist damit als erster Vorbehalt ihr gegenüber deutlich geworden, dass dieses Modell in zwei Hinsichten Schwierigkeiten hat, den sprachlichen Wandel zu denken. Die Einsicht in den kontingenten Charakter der Sprache, in der sich die Sprecher vorfinden, und ihrer Eigenschaften geht mit der Anerkennung einher, dass es keine Gründe, die über die eigene Sprache hinausragen, gibt, sie zu modifizieren oder gar zu verbessern. Selbst wenn ein ›Paradigmenwechsel‹ stattfindet, gibt es keine Grundlage, auf der konstatiert werden könnte, dass die Sprache, in die gewechselt wird, besser ist als diejenige, die verlassen wurde. Aber nicht nur der Wandel zwischen den Sprachen ist schwer verständlich, sondern selbst der Wandel in einer Sprache kann kaum thematisiert werden. Zwar gelingt es Cavell im Gegensatz zu Kripke oder Rorty, Überlegungen dazu anzustellen, dass der Sprache eine gewisse Toleranz zukommt, die ihr eine kontingente Erweiterung und interne Transformation erlaubt, aber selbst er sieht deutliche Grenzen dieses sprachlichen Wandels in einer »tiefen Kontrolle«, die die Gemeinschaft ausübt.[39] Diese doppelte Begrenztheit des sprachlichen Wandels widerspricht offensichtlich den Erfahrungen Sprechender, die immer wieder auf Situationen treffen, in denen die Möglichkeiten der Sprachverwen-

---

[38] »Wer sich abweichend verhält und in seinen Reaktionen nicht in ausreichend vielen Fällen mit denen der Gemeinschaft übereinstimmt, folgt nach dem Urteil der Gemeinschaft nicht ihren Regeln; vielleicht gilt er sogar als Wahnsinniger, der gar keiner kohärenten Regel folgt. Behauptet die Gemeinschaft, jemand folge bestimmten Regeln nicht, untersagt sie ihm die Teilnahme an diesen oder jenen Transaktionen, etwa der zwischen Kaufmann und Kunde. Damit wird angedeutet, daß sich die Gemeinschaft bei solchen Transaktionen nicht auf sein Verhalten verlassen kann.« (Kripke 1987: 118)

[39] »But though language – what we call language – is tolerant, allows projection, not just any projection will be acceptable, i. e., will communicate. Language is equally, definitively, intolerant – as love is tolerant and intolerant of differences, as materials or organisms are of stress, as communities are of deviation, as arts or sciences are of variation. While it is true that we must use the same word in, project a word into, various contexts (must be *willing* to call some contexts the *same*), it is equally true that what will *count* as a legitimate projection is deeply controlled.« (Cavell 1979: 182 f.)

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

dung alles andere als klar sind und es dennoch erfolgreich zu ihr kommt. Gleichzeitig genügt ein Blick in die Wörterbücher, die regelmäßig neu aufgelegt werden, um zu sehen, wie viel unproblematischem internen Wandel die Sprache unterworfen ist.[40] Ihn als bloße Ausdehnung dessen, was zuvor besteht, oder gar als sprachlichen ›Gestalt-Switch‹ zu deuten, wird ihm sicherlich nicht einmal im Ansatz gerecht. Sprachlichen Wandel stets als solchen der Totalität der betroffenen Sprache zu verstehen, wirft also die Verpflichtung auf, unsere Erfahrungen mit den Veränderungen der Sprache zu explizieren und die verschiedenen partiellen Veränderungen der Gestalt der Sprache und ihrer Ausdrucksformen überzeugender darzustellen.

Der Vorbehalt gegenüber der Umgangsweise mit dem sprachlichen Wandel leitet über zu dem viel größeren Problem der ›Kontingenz der Sprache(n)‹, dem Problem der Übersetzung nämlich. Während die Thematisierung des Wandels den Bedeutungen äußerlich bleiben kann, ist mit dem Begriff der Übersetzung die Frage verbunden, ob und wie es denkbar ist, dass Bedeutungen einer Sprache in einer anderen aufgenommen werden können. Letztlich geht es also unter dem Titel der Übersetzung auch darum zu untersuchen, wie es überhaupt zu neuen Bedeutungen kommen kann. Für die Theoretiker des Sprachspiels hängt das Problem der Übersetzung nur mittelbar mit demjenigen des Verstehens zusammen, da sie nicht an der Frage interessiert sind, ob Benutzer einer Sprache von denjenigen einer anderen verstanden werden können.[41] Vielmehr beabsichtigen sie zu klären, ob die Sprechenden beim Übergang von

[40] Linguisten, die sich mit der Arbeit an Wörterbüchern befassen, weisen immer wieder darauf hin, dass der Sprachwandel wesentlich in neuen Bedeutungen, die bekannte Wörter annehmen, oder in neuen Wendungen, in denen diese Wörter verwandt werden können, beruht. Diese Erkenntnis ist in der Konzeption der Sprachspieltheorie nur schwer zu reformulieren.

[41] Wahrscheinlich hätte jedoch die Anerkennung dieser Verstehensmöglichkeit gravierende Konsequenzen für die Theorie der Sprachspiele. So zeigt sich hier erneut, dass diese Theorie grundsätzlich darunter leidet, die Erfahrungen der Sprechenden nicht ernst zu nehmen – wahrscheinlich fehlen ihr sogar grundsätzlich die begrifflichen Mittel, die Kontinuität der Persönlichkeit eines Sprechers zu denken. Übergänge zwischen Sprachen und Bezugssystemen für die Bedeutungen unserer Aussagen werden nämlich – wie im Kontext des sprachlichen Wandels bereits bemerkt – von den Sprechern selbst nie als radikale Gestalt-Switches wahrgenommen. Die Sprecher verfügen weiterhin – vielleicht in abnehmender Stärke mit wachsendem Abstand vom Übergang – über einen Zugang zum früheren Zustand, was für die Präsenz eines Elementes spricht, das die Übergänge überdauert. Denkbare Kandidaten hierfür wären *die* Sprache oder eine eher personale Instanz der Erinnerung, wie etwa das Gedächtnis. Um den Autoren gerecht zu

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

einer Sprache in eine andere, also dann wenn sie sich neue Bedeutungsoptionen erschließen, weiterhin Zugang zu den Bedeutungen, Regeln oder Kriterien der Ausgangssprache haben. Es wurde zuvor schon gesagt, dass dies nicht der Fall ist. Während jedoch bislang die Kontingenz in der ›Wahl‹ einer Sprache vor allem auf deren regelartige Grundstruktur zurückgeführt wurde, findet sich hinsichtlich der Übersetzung zusätzlich eine fragwürdige Aneignung der Metapherntheorie Donald Davidsons sowie seiner Vorbehalte gegenüber einer relativistischen Theorie der Welterschließung durch inkompatible Sprachen, die er in der Kritik des ›Scheme-Content‹-Modells entwickelt hat (etwa Rorty 1989: 37 f.). Die Verteidiger der These von der ›Kontingenz der Sprache(n)‹ weisen nämlich den Begriff der Übersetzung nicht einfach zurück, sondern benutzen ihn, um dem sprachlichen ›Gestalt-Switch‹ eine genauere Gestalt zu geben. Eine gelungene Übersetzung kommt so entweder der Zerstörung der übersetzten oder der übersetzenden Sprache gleich – womit sie natürlich den Gedanken Davidsons geradezu in sein Gegenteil verkehren.[42]

---

werden, ist jedoch festzuhalten, dass sich zumindest bei Cavell Überlegungen zur temporalen Gestalt der Sprache finden (Cavell 1979: 189).

[42] In seinem berühmten Aufsatz *Was ist eigentlich ein Begriffsschema?* stellt Davidson das Thema der Übersetzbarkeit in den Vordergrund und beginnt seine Argumentation mit der programmatischen Bemerkung, ihm sei noch kein Beispiel begegnet, das nicht in einer *einzigen* Sprache reformulierbar wäre (Davidson 1986: 262). Er geht dementsprechend der Frage nach, welcher Gehalt den verschiedenen Reden von Alternativen zu der Sprache, in der wir uns bewegen, zuzugestehen ist. Denn sollte es eine absolute Übersetzbarkeit geben, dann wäre nicht nachvollziehbar, warum die Existenz anderer Idiome mehr als eine temporäre und prinzipiell überwindbare sein sollte. Es ist folglich eine Theorie der Übersetzung zu suchen, die auf nichts Geteiltes oder der Sprache Jenseitiges angewiesen ist, d. h. wechselseitiges Verstehen ohne Bezugnahme auf geteilte Bedeutungen, Begriffe oder Überzeugungen rekonstruieren kann. Eine solche Theorie würde es ermöglichen, Prozesse zu beschreiben, in denen ein Übergang vom Nicht-Verstehen zum Verstehen stattfindet, ohne dass einfach ein Switch des Vokabulars, des Begriffsschemas oder der Sprache vollzogen wird. Hierzu bringt Davidson eine »Theorie der radikalen Interpretation« ins Spiel, in der ein Verfahren erfassbar sein soll, das nur eine minimale Voraussetzung macht: »Im Anschluß an Quine möchte ich vorschlagen, daß wir ohne in Zirkel zu geraten oder ungerechtfertigte Annahmen zu machen, bestimmte überaus allgemeine Einstellungen zu Sätzen als Basisbelege für eine Theorie der radikalen Interpretation akzeptieren dürfen. Zumindest zum Zwecke der jetzigen Erörterung können wir uns auf die satzbezogene Einstellung des Als-wahr-Akzeptierens als Grundbegriff stützen.« (Davidson 1986: 278) – Das Für-Wahr-Halten von Sätzen wird zum Vektor für zwei Strategien, die ein Interpret in einer Verstehenssituation anwenden kann. Der Interpret geht davon aus, dass sein Gegenüber die geäußerten Sätze für wahr hält. Dies veranlasst den Interpreten anzunehmen, dass es ein allgemeines Einver-

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Über die Metapherntheorie nähern sich die Theoretiker des Sprachspiels dem Prozess des ›Machens‹ einer Sprache an, wie beispielsweise in Rortys Neuerzählung der Ideengeschichte ersichtlich wird, die teilweise obendrein so klingt, als ob es auch einen internen kontingenten Wandel der Sprache gäbe:

»Die Geschichte der Sprache und damit der Künste, Wissenschaften und Moral als Geschichte der Metapher betrachten heißt, das Bild zu verabschieden, in dem das menschliche Bewußtsein oder die menschlichen Sprachen sich immer besser für die Zwecke eignen, die Gott oder die Natur ihnen zugedacht haben – zum Beispiel die Fähigkeit, immer mehr Bedeutungen auszudrücken oder immer mehr Tatsachen darzustellen. (…) Alte Metaphern sterben ständig zur Buchstäblichkeit ab und dienen dann als Boden und Folie für neue Metaphern. Diese Analogie erlaubt uns, ›unsere Sprache‹, das heißt, die Sprache der Kultur und Wissenschaft des zwanzigsten Jahrhunderts in Europa, als etwas zu denken, dessen Gestalt das Ergebnis einer großen Zahl schierer Zufälle ist. Unsere Sprache und Kultur sind ebenso zufällig, ebenso Ergebnis von tausend kleinen Mu-

---

ständnis bezüglich der Überzeugungen *(beliefs)* gibt, so dass in der Folge ausgehend von der bestehenden Situation die Wahrheitsbedingungen für die geäußerten Sätze bestimmt werden können, die nach Ansicht des Interpreten bestehen müssten, wenn der Äußernde diese Sätze für wahr hält. Eine solche Strategie soll dazu führen, Dissens und Nichtverstehen erklärbar zu machen, ohne in eine Form des begrifflichen Relativismus zu verfallen, denn es ist nun möglich, den anderen zu verstehen und trotzdem zu sagen, dass er sich irrt, d. h. dass sein Satz falsch ist. Davidson kommt zu dem Schluss – und hier gibt es eine Verschiebung, die erst in neueren Texten deutlich ausbuchstabiert wird –, dass nicht nur nichts anderes als dieses Vorgehen möglich ist, sondern dass auch nichts anderes notwendig ist: »Da Nachsichtigkeit keine zur Auswahl stehende Möglichkeit ist, sondern eine Bedingung für das Verfügen über eine praktikable Theorie, ist es sinnlos zu suggerieren, wir könnten gewaltigen Irrtümern anheimfallen, wenn wir das Nachsichtigkeitsprinzip billigen. Ehe es uns gelungen ist, eine systematische Korrelation herzustellen zwischen für wahr gehaltenen Sätzen und für wahr gehaltenen Sätzen, gibt es keine Fehler, die man machen könnte. Die Nachsichtigkeit ist uns aufgezwungen; wenn wir andere verstehen wollen, müssen wir ihnen in den meisten Dingen recht geben, ob wir das mögen oder nicht. Wenn wir imstande sind, eine Theorie aufzustellen, die Nachsichtigkeit und die formalen Bedingungen einer Theorie in Einklang bringt, haben wir alles getan, was getan werden konnte zur Herbeiführung der Verständigung. Darüber hinaus ist nichts möglich, und mehr ist auch nicht nötig.« (Davidson 1986: 280) Davidson stützt seine Theorie der *radical interpretation*, die scheinbar nur minimale Voraussetzungen macht, letztlich mit einer rationalitätstheoretischen Annahme, die in diesem Text nicht begründet wird: Denn es ist nur dann nicht mehr notwendig als das *principle of charity*, wenn wir den anderen nicht nur weitestgehende Richtigkeit *unterstellen*, sondern diese Richtigkeit sich als faktische erweist (vgl. dazu Davidson 1990). Davidson unterscheidet sich im Übrigen bereits dadurch von den Sprachspieltheoretikern, dass bei ihm die Wahrheit weit davon entfernt ist, bloß ein Kriterium unter anderen zu sein.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

tationen, die Nischen finden (und einer Million anderer, die keine Nischen finden), wie Orchideen und Menschenaffen.« (Rorty 1989: 41 f.)

Metapherntheorien operieren gewöhnlich mit der Unterscheidung zwischen ›eigentlichen‹ und ›uneigentlichen‹, vielleicht aus einer anderen Sprache stammenden Bedeutungen, und das Zitat scheint anzudeuten, dass auch Rorty mit ihr arbeitet. Da diese Unterscheidung jedoch einen Maßstab voraussetzt, mit dem das Eigentliche vom Uneigentlichen geschieden werden kann, ist es wenig überraschend, dass er Davidsons Neubestimmung der Metapher als *bedeutungsloser* übernimmt. Anders als bei jenem wird dabei aber die Perspektive einer einzigen Sprache, innerhalb derer sich das Entstehen und die Integration von Metaphern vollziehen, ausgeblendet, so dass die Inkorporation ehemaliger Metaphern in eine Sprache ein strukturelles ›Desaster‹ für die vorher bestehende Sprache darstellt und sie verschwinden lässt.[43] Als bedeutungslose tragen Metaphern keine Bedeutung, sondern stellen Brüche in den sprachlichen Interaktionen dar, weshalb sie sich auch als prinzipiell nicht paraphrasierbar erwei-

[43] Rorty ist sich offensichtlich darüber im Klaren, wie Davidson richtiger zu verstehen wäre, denn in seinem Aufsatz *Unfamiliar noises: Hesse and Davidson on metaphor* schreibt er: »Davidson is, indeed, ›fixated‹ on the explanatory power of standard sense. But this is because he thinks that semantical notions like ›meaning‹ have a role only within the quite narrow (though shifting) limits of regular, predictable, linguistic behaviour – the limits which mark off (temporarily) the literal use of language. In Quine's image, the realm of meaning is a relatively small ›cleared‹ area within the jungle of use, one whose boundaries are constantly being both extended and encroached upon. To say, as Davidson does, that ›metaphor belongs exclusively to the domain of use‹ is simply to say that, because metaphors (while still alive) are unparaphrasable, they fall outside the cleared area. By contrast, if one regards meaning and use as co-extensive, one will be inclined to adopt what Hesse calls a ›network view of language‹ – one according to which, as she says, ›the use of a predicate in a new situation in principle shifts, however little, the meaning of every other word and sentence in the language‹.« (Rorty 1991: 163 f.) – Rorty identifiziert hier eine Trivialisierungsstrategie bei Davidson, d. h. die Sprache bildet ein Ganzes des Gebrauchs mit unscharfen Rändern und von Bedeutung ist nur in dem ›geklärten‹ Zentrum zu reden. Um dieses Zentrum herum lagern Sprachelemente, die prinzipiell klärbar sind und damit Bedeutung bekommen können. Dieser Vorgang ist der Übergang von der Metapher zur ›Wörtlichkeit‹, weshalb die Inkorporation von Metaphern in den Bereich der Sätze und Ausdrücke, die Bedeutung tragen, unproblematisch und wenig spektakulär ist. Um Hesse von Davidson abzugrenzen, stellt Rorty dann fest, dass diese im Gegensatz zu jenem aufgrund der Ko-Extension von Gebrauch und Bedeutung grundsätzlich annimmt, jede existierende Metapher verändere die Bedeutung aller anderen Wörter. Er verzichtet dann allerdings darauf zu erklären, inwiefern seine Theorie eher in der Nachfolge Davidsons steht als in derjenigen von Mary Hesse.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

sen (Rorty 1989: 44 f.). Sie können somit nicht als Darstellungen von bisher Unbekanntem gelten, sondern sind Ursachen für Veränderungen einer Sprache, indem sie auf die Möglichkeit und vielleicht die Wünschbarkeit neuer Bedeutungen hinweisen (ohne diese selbst zu verkörpern). Auf dem Hintergrund der entwickelten Sprachtheorie können so die Metaphern mit Sätzen oder Ausdrücken anderer Sprachen gleichgesetzt werden, die entweder bereits bestehen oder sich in den ›Metaphern‹ zumindest ankündigen.[44] Folglich ist auch das Aufkommen von Metaphern sowie deren Transformation zur Wörtlichkeit kein Prozess, der sich innerhalb der einzelnen Sprachen vollzieht, sondern einer, der sich nur insofern in *der* Sprache abspielt, als es sich dabei um einen Kollektivsingular handelt und nicht um eine wirkliche Einheit, auf der *die* Sprachen aufruhen oder die sie bilden. Somit sind selbst die scheinbaren Übersetzungsvorgänge in einer Sprache letztlich Übergänge zwischen Sprachen, und jede Bedeutungsveränderung oder -neuerung muss als Austausch des Vokabulars beschrieben werden, was wiederum die Frage aufwirft, die bereits zum Wandel angeführt wurde, ob es nicht auch Formen kleinerer Veränderungen gibt, die eine Sprache weder destabilisieren noch gar sie zerstören. Die ausschweifende Rede von der inhaltlichen Kontingenz der kulturellen Systeme, in denen wir lebten und leben, verdeckt so das Problem der Sprachspieltheorie, dieser Kontingenz eine angemessene Form zu geben. Historische Übersetzungs- und Inkorporationsprozesse sowie die Möglichkeit neuer Bedeutungen sind offensichtlich nicht nur als sprachliche ›Gestalt-Switches‹ vorstellbar, wie Rorty selbst in seinen Ausführungen eigentlich deutlich bemerkt.

Damit zeigt sich, dass die These von der ›Kontingenz der Sprache(n)‹ gerade in den Aspekten, die sie ins Zentrum ihrer Argumentation rückt, kaum überzeugend ist. Sie kann weder den sprachlichen Wandel noch Übersetzungsvorgänge so rekonstruieren, dass damit das erklärt wäre, was sonst mit diesen Ausdrücken bezeichnet wird. Denn gerade die Erfahrung vollzogener Übersetzungen führt den Sprechenden vor Augen, dass es möglich ist, neue Bedeutungen in ihre Sprache aufzunehmen, die sie bisher nicht mit ihr ausdrücken

[44] Es drängt sich hier die methodische Frage auf, inwiefern ganze Vokabulare oder Sprachen als Metaphern behandelt werden können. Die Theorie der Sprachspiele sieht offensichtlich deshalb kein Problem, weil sie auch dies noch mit ihrem nominalistischen Sprachbegriff abdecken kann.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

konnten (Benjamin 1972).[45] Die Theorie der Sprachspiele erklärt vielleicht bestimmte Übergänge zwischen Bezugssystemen für Argumente oder Aussagen und benennt diese als Übersetzungen, sie versagt jedoch – trotz ihres Plädoyers für die Alltäglichkeit und das Funktionieren der alltäglichen Welt – im Begreifen basaler Veränderungs- und Wandlungsprozesse der Sprachen. Da hinter diesen Begrenzungen des Modells offensichtlich deren Sprachphilosophie, die sich am Regelbegriff orientiert, sowie der mit ihr verbundene Begriff des Kriteriums stehen, stellt sich die schwerwiegende systematische Frage, inwiefern es überhaupt plausibel sein kann, die Sprache sowie das Phänomen der Bedeutung auf diese Weise zu explizieren. Eine Vorgängigkeit der Regelsysteme gegenüber dem Sprachgebrauch schließt die Modifikation der ersten durch den zweiten aus, so dass das Entstehen neuer Regelsysteme vermutlich nur sprachextern motiviert sein kann. Daraus resultiert natürlich die Frage, wie dies mit dem Pathos des *linguistic turn*, wie er bei allen Sprachspieltheoretikern zu vernehmen ist, vereinbar ist.

Diese Beobachtung wirft eine weitere Nachfrage auf, die sich auf die Rolle der Vernunft in der These einer ›Kontingenz der Sprache(n)‹ bezieht: Bezüglich der davidsonschen Philosophie wurde bemerkt, dass sein Verständnis der Transformationsprozesse der Sprache von der grundlegenden rationalitätstheoretischen Erwägung getragen ist, dass nur die Sprachen überhaupt kohärent gebraucht werden können, die in hinreichend vielen Hinsichten zur Welt ›passen‹. Die Theoretiker der ›Kontingenz der Sprache(n)‹ geben keine Auskunft darüber, ob sie eine solche Annahme einer naturalisierten Erkenntnistheorie teilen; allerdings ist es doch überraschend, dass die Kontingenz im Verhältnis zwischen Sprache und Welt für keinen der thematisierten Autoren ein Problem darstellt. Wenn es aber tatsächlich eine radikale Kontingenz in diesem Verhältnis gäbe, dann könnten sie nicht ausschließen, dass eine bestimmte Sprechergruppe sich selbst wegen der Begrenzungen ihrer Erschließungsmöglichkeiten zu Grunde richten würde. Es ist also mit guten Gründen anzunehmen, dass die Sprachen, die überhaupt als Alternativen zu einer bestehen-

[45] Allein Cavell versucht an einigen Stellen, den Begriff der Lebensform zu erweitern und mit ihm einen Gedanken anzudeuten, der es erlauben würde, die bloß parallele Existenz verschiedener Sprachspiele oder Regelsysteme wieder zu integrieren; dabei stellt sich aber heraus, dass die Lebensform letztlich nichts sein kann, das über die Grammatiken und Regeln hinausgeht. Sie kommt damit doch immer wieder Rortys Begriff des Vokabulars und Kripkes ›Sprachspiel‹ gleich.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

den Sprache in Betracht gezogen werden können, ebenso gut zur Welt passen müssen wie diese, auch wenn das Passungsverhältnis ganz verschiedene Gestalten annehmen kann und insofern nicht als Korrespondenz beschrieben werden sollte. Mit einer solchen rationalitätstheoretischen Unterstellung würde aber vollends fragwürdig werden, warum die Autoren mit dem Begriff der Kontingenz operieren.

Die Untersuchungen zu einer vermeintlichen Kontingenz in der Sprache, die heute philosophisch in der Auseinandersetzung mit dem Thema der Kontingenz dominieren, sind somit ein wenig attraktiver Anknüpfungspunkt für eine systematische Weiterentwicklung. Die Kontingenz wird in den Standardvarianten wittgensteinianischer Sprachphilosophie lediglich als unhinterschreitbare Prämisse für die Unvergleichbarkeit der Sprachen bzw. deren letzte Unbegründbarkeit eingeführt, aus der keinerlei problematische Konsequenzen, die weiter zu klären wären, resultieren. Dies lässt darauf schließen, dass es verdeckte Zusatzannahmen dieser Theorien gibt, die Spannungen, die in dem Phänomen der Kontingenz, wie sie es einführen, liegen, neutralisieren oder zumindest entschärfen. Rorty führt aus, was aus diesem Modell resultiert: die Philosophie mit ihren Fragestellungen wird aufgelöst zugunsten eines jeweiligen Plädoyers, die eigene Sprache oder das eigene Vokabular als das attraktivste zu erachten und sie als solche zu verteidigen. Weniger polemisch gesprochen liegt die Aufgabe der Philosophie diesem Modell zufolge in der Explikation jeweiliger Binnenzusammenhänge, innerhalb derer strenge Normativität und Überprüfbarkeit herrschen, die jedoch keine andere Begründung als ihre faktische Existenz in Gestalt der Sprache haben, in der sich der entsprechende Philosoph gerade befindet.

3. Bedeutungsgeschehen und das Verstehen des anderen – Die These von der *Kontingenz der sprachlichen Vollzüge oder der Kommunikation*

3.1 Kontingenz der sprachlichen Vollzüge oder der Kommunikation

Wie schon die erste These der ›Kontingenz der Sprache(n)‹ wird auch die zweite These, die eine ›Kontingenz der sprachlichen Vollzüge oder der Kommunikation‹ diagnostiziert, von verschiedenen Positionen vorgebracht, die sich je nach heuristischem Blickwinkel deutli-

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

cher unterscheiden ließen, als es die folgende Rekonstruktion vorschlägt. Kernstück der ›Kontingenz der Kommunikation‹[46] (wie nun abkürzend diese These betitelt werden soll) ist eine Analyse der Kommunikation und ihrer Implikationen: Jede Reformulierung der Sprache in Begriffen der sprachlichen Interaktion und unter Zuhilfenahme eines Verlaufsmodells von Sprechakten[47] und Reaktionen darauf stellt die Theorie vor ein Problem, das in einer Sprachphilosophie, die ›rein‹ analytisch an dem Geäußerten ansetzt, nicht notwendig zur Erscheinung kommt. Denn die Vorstellung sprachlicher Interaktion setzt eine Vielfalt von Sprecher- und Hörerinstanzen voraus,[48] die wiederum nur sinnvoll als *Vielfalt* zu begreifen ist, wenn in der Interaktion zwischen diesen Instanzen ein Austausch stattfindet. Nur die Existenz eines solchen Austauschs zwischen distinkten Instanzen erlaubt die Unterscheidung einer kommunikativen von einer semantischen oder syntaktischen Betrachtung der Sprache. Ausgetauscht werden allerdings in erster Linie sprachliche Gehalte oder Bedeutungen. Die Verwendung des Begriffs der Kommunikation unterstellt damit, dass Gehalte oder Bedeutungen kommuniziert werden, die nicht schon immer bei allen Beteiligten ›vorhanden‹ waren. Ein

---

[46] Die Verortung der Kontingenz, die hier untersucht wird, in der Kommunikation hat nur am Rande etwas mit ihrem Namensvetter in einer literaturwissenschaftlichen Arbeit von de Berg zu tun. Dieser bezieht sich mit dem Ausdruck der ›Kontingenz der Kommunikation‹, wie bereits der Titel der Studie nahe legt, auf das Verhältnis kommunikativer Akte zum Kontext. Im Anschluss an Luhmanns Überlegungen zum selektiven Charakter der Kommunikation analysiert er, wie sich die differentielle Struktur der Bedeutungsgenese auswirkt, wenn erstens unterstellt wird, dass die Differenz durch einen Kontext gebildet wird, der außerhalb der Äußerung (und eventuell sogar der Sprache) liegt, und zweitens die Kontingenz historischer Entwicklungsprozesse und damit der möglichen Kontexte ernst genommen wird (Berg 1995). Diese Untersuchung setzt bereits das voraus, was die folgenden Ausführungen erst zu bestimmen beanspruchen.

[47] Der Ausdruck des *Sprechaktes*, wie er hier und in der Folge gebraucht wird, übersetzt eher die saussuresche *parole* oder die *énonciation* Benvenistes (vgl. Benveniste 1974) – und damit die jeweils singuläre, faktische Äußerung –, als dass er den Terminus aufnehmen würde, der von Austin und Searle entwickelt wurde. Searle äußert in seinem Buch *Sprechakte* deutlich, »daß es sich bei der adäquaten Untersuchung von Sprechakten um eine Untersuchung der *langue* [des Systems der Sprache also, A. N.] handelt« (Searle 1971: 32). In gewisser Weise ist die gesamte Argumentation für eine ›Kontingenz der Kommunikation‹ so zu verstehen, dass sie die Unplausibilität einer solchen These demonstriert.

[48] Hiermit ist noch keine Aussage über die Genese oder die temporale Vorgängigkeit der Sprecherinstanzen getroffen. Wie sich zeigt, kann diese Frage allerdings zur Differenzierung der Positionen beitragen, die die vorliegende These verteidigen.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Kommunikationsbegriff, der nicht mit einer solchen differentiellen Verteilung operieren würde, wäre missverständlich und es wäre besser, von einem Monolog oder einem sprachlichen Emanationsgeschehen zu reden. Das Neue, Andere und Unerwartete im Austausch zwischen den Instanzen soll durch die ›Kontingenz der Kommunikation‹ in seiner Möglichkeit und Verstehbarkeit erklärt werden. Die Frage ist dabei vor allem, wie solche kontingenten Geschehnisse möglich sein können, wenn der Rekurs auf außersprachlich zugängliche Bedeutungen, die Sprecher neu versprachlichen könnten, systematisch, d. h. aus sprachtheoretischen Gründen, ausgeschlossen wird.[49] Wie ist es also der Sprache möglich, neue und unerwartete Bedeutungen hervorzubringen, wenn die Bedingung der Möglichkeit dieser neuen Bedeutungen in der Sprache selbst liegen muss?[50] Schließlich ist damit auch zu untersuchen, was in diesem Modell und bei seinen Vertretern überhaupt unter Bedeutung zu verstehen ist.

Eine wichtige Formulierung eines Verhältnisses der Kontingenz, das die fragliche Möglichkeit zu erklären beabsichtigt, bietet Hans-Georg Gadamers Hauptwerk *Wahrheit und Methode*. Motor seiner Ausführungen ist das Unbehagen an einem Verstehensbegriff, der entweder wie im Objektivitätsideal der Naturwissenschaften auf das reine und für alle auf gleiche Weise zugängliche An-sich-Sein dessen abzielt, was zu verstehen ist, oder der das Verstehen zu einer bloßen Projektion der Vorurteile des Verstehenden auf das Verstandene macht. Beide Fassungen des Verstehensbegriffs tragen einem rele-

[49] Der Ausschluss von außersprachlich zugänglichen Bedeutungen trifft keine Aussage über die Existenz/Nichtexistenz oder Zugänglichkeit/Unzugänglichkeit von Entitäten außerhalb der Sprache. Allgemein ist festzuhalten, dass für die Autoren, die für eine ›Kontingenz der Kommunikation‹ argumentieren, die Frage nach der Qualität des Verhältnisses von Sprache und Welt im Gegensatz zu den Verteidigern der ›Kontingenz der Sprache‹ nur von sekundärem Interesse ist. Dies hängt sicherlich auch mit der gerade in dieser Frage relevanten Herkunft zumindest der Autoren, die hier thematisiert werden, aus dem Diskussionszusammenhang der Phänomenologie zusammen. Trotzdem teilen sie die sprachphilosophische Einsicht in die kategoriale Differenz zwischen Bedeutung/Wahrheit und ›Welt‹, d. h. Bedeutung oder Wahrheit sind nur Sätzen zuzusprechen, nicht aber Dingen in der Welt. Es sollte aber trotz dieser Hinweise auf keinen Fall die Vorläufigkeit dessen aus dem Blick verloren werden, was hier systematisch angedeutet wird, denn natürlich bedürfen alle zentralen Termini der letzten Sätze einer genauen Präzisierung, die zudem zu ganz verschiedenen Sprach- und Bedeutungstheorien führen kann und historisch auch zu solchen geführt hat.

[50] Es handelt sich also um eine strukturelle Frage und damit um die notwendige Bedingung neuer Bedeutung.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

vanten Aspekt Rechnung, verfehlen aber die ›Dialektik des Verstehens‹, in der beide Momente zum Tragen kommen. Unabhängig von der konkreten Ausarbeitung des Verstehensvorgangs stellt Gadamer deshalb den Gedanken in den Mittelpunkt, es handle sich hierbei um ein »Geschehen«, und es könne nur ein Geschehen – im Unterschied zu einem geplanten oder gezielten Vorgehen z. B. – sein, wenn in ihm das Neue und Unerwartete weder einfach vergegenständlicht, noch zur rein subjektiven Leistung werde, sondern aus einem Prozess resultiere, der von konkreten Geschehnissen oder Leistungen abhängt, aber dennoch für alle, die in das Geschehen involviert sind, zugänglich sei. Dies wiederum sei nur möglich, wenn Bedeutungen nicht durch die Bedeutungen, die bisher verfügbar sind bzw. durch die Dinge, die sie bedeuten, determiniert seien. Sie müssten vielmehr kontingent aus früheren Bedeutungen hervor- und über diese hinausgehen. Dabei ist diese Einsicht in den Geschehenscharakter aber kein Spezifikum des Verstehens, sondern sie expliziert den Begriff der Erfahrung überhaupt.[51] Denn es ist

»das Zustandekommen der Erfahrung als ein Geschehen [zu denken], dessen Herr niemand ist, wofür auch nicht das Eigengewicht der einen oder anderen Beobachtung als solches bestimmend ist, sondern wo sich alles auf eine undurchschaubare Weise zusammenordnet. Das Bild hält die eigentümliche Offenheit fest, in der Erfahrung erworben wird, an diesem oder jenem, plötzlich, unvorhersehbar und doch nicht unvorbereitet, und von da an bis zu neuer Er-

[51] In einem anderen Zusammenhang ordnet Gadamer die Begriffe der *Geschichte* und der *Entwicklung* den zwei Optionen eines kontingenten oder eines vorhersehbaren Verlaufs zu und sieht in den beiden Verläufen die jeweiligen Objekte der Geschichtswissenschaft und der Naturwissenschaft: »Mit [dem] Verhältnis zwischen Anfang und Ende klingt auch die Bestimmung eines Hauptproblems der Analyse des geschichtlichen Lebens an, nämlich die des Begriffs der Teleologie oder der Entwicklung, um einen gängigen Ausdruck zu gebrauchen. Dies ist, wie man weiß, eines der bekanntesten Probleme des modernen Historismus. Der Entwicklungsbegriff kann allerdings die Geschichte eigentlich gar nicht betreffen. Entwicklung ist, strenggenommen, die Negation der Geschichte. Entwicklung heißt ja, daß alles schon im Anfang gegeben – in den Anfang eingewickelt – ist. Daraus folgt, daß die Entwicklung lediglich ein Zutagetreten, ein Reifungsvorgang ist, wie er sich im biologischen Heranwachsen der Pflanzen und Tiere abspielt. Das wiederum bedeutet, daß ›Entwicklung‹ immer einen naturalistischen Akzent trägt. Die Rede von einer ›historischen Entwicklung‹ hat daher in gewissem Sinne etwas Widersprüchliches. Sobald die Geschichte im Spiel ist, kommt es nicht auf das bloße Gegebene, sondern entscheidend auf das Neue an. Sofern nichts Neues, keine Innovation und nichts Unvorhergesehenes vorliegt, gibt es auch keine Geschichte zu erzählen.« (Gadamer 1996: 18 f.)

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

fahrung gültig, d. h. nicht nur für dieses oder jenes, sondern für alles Derartige bestimmend.« (Gadamer 1990: 358)

Der Geschehenscharakter zeichnet sich zunächst durch die Prädikate des Plötzlichen und Unvorhersehbaren aus. Wichtig ist aber zudem, dass Gadamer mit den Bedeutungsunschärfen des Wortes im Deutschen operiert. So spielt in der Bedeutung von Geschehen auch der Aspekt eine Rolle, dass einem Etwas etwas geschieht. Es geschieht also nicht nur eine kontingente Erweiterung der Erfahrung, sondern der Erfahrung selbst geschieht etwas, sie verändert sich im Geschehen, wodurch sie sich aber auch in gewissem Maße durch die Veränderungen hindurch als identische erhält. Sie ist keine bloße, unverbundene Summe von Einzelerfahrungen. Dies verdeutlicht vor allem die Geschichtswissenschaft, in der Ereignisse Teil des Geschehens sind und sie durch den Fortgang des Geschehens (für den und für dessen Gestalt sie mit verantwortlich sind) als Einzelereignisse bedeutend werden (Gadamer 1990: 379). Neue Ereignisse setzen die Geschichte nicht nur fort, sondern sie schreiben Geschichte, insofern sie sich als ein notwendiges Resultat des bisherigen Verlaufs darbieten. Es geraten also zwei Kontingenzen, die zusammenhängen, in den Blick: einerseits die kontingente Erweiterung und andererseits der kontingente Wandel.

Aber selbst wenn es richtig ist, die Erfahrung so zu erklären, dass sie in ein doppeltes Geschehen verwickelt ist, bei dem Neues und Unvorhersehbares erworben wird und dieses die Erfahrung überhaupt neu konfiguriert, ist damit doch noch nicht ersichtlich, warum und wie dies eine Parallele im Verstehensprozess finden sollte. Besagt der Begriff des Verstehens nicht primär, dass wir etwas oder jemanden in der Weise erfassen, dass es oder er unter die Begriffe subsumierbar ist, die uns zur Verfügung stehen – in dem Sinne wie das französische Wort *comprendre* neben dem Verstehen auch das Umfassen meint? Gadamer führt hiergegen eine Analyse des Sinns des Verstehensbegriffes an und fragt, wie wir sinnvoll davon reden können sollten, etwas zu verstehen oder etwas verstehen zu wollen, wenn in uns in diesem Verstehen keine Veränderung geschehe und ob als Resultat eines Verstehens nicht ein ›Mehr‹ gegenüber dem vorhergehenden Status bestehen müsse. Wenn dies so ist, dann ist es plausibel, den Geschehenscharakter der Erfahrung auch im Verstehen aufzusuchen. Der Verstehende muss das Verstandene so erfahren, dass es ihm ein Mehr gegenüber dem verschafft, über das er

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

zuvor verfügte. Die bloße Subsumtion ist keine Option für die Erklärung des Verstehens. Gleichzeitig impliziert dies, dass der Verstehende eine Offenheit aufweisen muss, durch die er überhaupt in der Lage ist, das Neue des zu Verstehenden so aufzunehmen, dass es nicht bloß additiv zum Bestehenden hinzukommt, sondern dieses selbst in einem neuen Licht erscheinen lässt (Gadamer 1990: 273).[52] Erst in dieser Formulierung wird die Analogie zum Geschehensbegriff der Erfahrung vollends deutlich.[53]

Die ›Erfahrung‹ und damit das Geschehen in diesem Begriff des Verstehens sind nicht auf die Aneignung überlieferter Texte begrenzbar, wie es die Bezeichnung des gadamerschen Projektes als einer Hermeneutik nahe legen könnte, da dies wiederum in einer Parallele zur Naturerfahrung enden würde. Erfahrung und Geschehen stellen vielmehr auch für das unmittelbare Gespräch zwischen Personen das grundlegende Modell dar.[54] Allerdings bedarf der Begriff der Erfahrung einer speziellen Fassung für die Interaktion zwischen Personen, da er gewöhnlich dem Bereich der Interaktion mit Gegenständen vorbehalten ist und in gewisser Weise sogar überlieferte Texte den Charakter von Gegenständen haben. Gadamers Werk zielt aber letztlich darauf ab, auch sie aus dieser naturalisierenden Umgangsweise herauszulösen, und entwickelt deshalb für die Begegnung mit ihnen den normativen Anspruch, mit ihnen wieder ins Gespräch zu kommen. Damit wird die interpersonale Interaktion zum paradigmatischen Fall für das Verstehen.

In der Erfahrung des Gesprächs mit anderen Personen befinden wir uns im Gegensatz zur Naturerfahrung immer schon in einem

---

[52] Zur Lichtmetaphorik siehe Gadamer 1990, 486 ff.

[53] »Vom Interpreten aus gesehen, bedeutet Geschehen, daß er nicht als Erkennender sich seinen Gegenstand sucht, mit methodischen Mitteln ›herausbekommt‹, was eigentlich gemeint ist und wie es eigentlich war, wenn auch leicht behindert und getrübt durch die eigenen Vorurteile. (…) Das eigentliche Geschehen ist dadurch aber nur ermöglicht, nämlich daß das Wort, das als Überlieferung auf uns gekommen ist und auf das wir zu hören haben, uns wirklich trifft, als rede es uns an und meine uns selbst. (…) Denn auf der anderen Seite, von seiten des ›Gegenstandes‹, bedeutet dieses Geschehen das Insspielkommen, das Sichausspielen des Überlieferungsgehaltes in seinen je neuen, durch den Empfänger neu erweiterten Sinn- und Resonanzmöglichkeiten. Indem die Überlieferung neu zur Sprache kommt, tritt etwas heraus und ist fortan, was vorher nicht war.« (Gadamer 1990: 465 f.)

[54] Marshall verweist darüber hinaus auf Äußerungen Gadamers, in denen er das Geschehen auch auf die Begriffe des Bewusstseins und des Denkens überhaupt ausdehnt (Marshall 1989: 213).

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

grundsätzlich reziproken Erfahrungszusammenhang, d. h. jede erfahrene Instanz ist zugleich erfahrende Instanz. Und trotz allen Ins-Gespräch-kommens mit überlieferten Texten bleibt die Moralität auf das Gespräch zwischen Personen beschränkt (Gadamer 1990: 364, Dallmayr 1989). Auch im Gespräch ist wiederum die Offenheit für das Geschehen der Erfahrung zentral, denn erst durch sie erhält der Verstehensbegriff eine Fassung, die gegenüber anderen möglichen Weisen, für die unsere Sprache ebenfalls Ausdrücke bereithält, zu privilegieren ist. Und dies darum, weil es

»[i]m mitmenschlichen Verhalten (…) darauf an[kommt], (…) das Du als Du wirklich zu erfahren, d. h. seinen Anspruch nicht zu überhören und sich etwas von ihm sagen zu lassen. Dazu gehört Offenheit. Aber diese Offenheit ist am Ende nicht nur für den einen da, von dem man sich etwas sagen lassen will. Vielmehr, wer sich überhaupt etwas sagen läßt, ist auf eine grundsätzliche Weise offen. Ohne eine solche Offenheit füreinander gibt es keine echte menschliche Bindung. Zueinandergehören heißt immer zugleich Auf-ein-ander-Hören-können. Wenn zwei einander verstehen, so heißt das ja nicht, daß einer den anderen ›versteht‹, d. h. überschaut. Ebenso heißt ›auf jemanden hören‹ nicht einfach, daß man blindlings tut, was der andere will. Wer so ist, den nennen wir hörig. Offenheit für den anderen schließt also die Anerkennung ein, daß ich in mir etwas gegen mich gelten lassen muß, auch wenn es keinen anderen gäbe, der es gegen mich geltend machte.« (Gadamer 1990: 367)[55]

Bisher hat sich die Rekonstruktion hauptsächlich am Begriff des Geschehens orientiert. Mit dem Übergang zum Gespräch ist nun aber die Sprache hinzugetreten, was die Frage aufwirft, inwiefern die Sprache am Geschehen teilhat oder dieses bestimmt. Gadamer lässt keinen Zweifel daran, dass das Erwerben des Neuen weder als Subsumtion (sprachlich gesehen: die Applikation eines bestehenden Begriffsapparats auf einen neuen Kontext) oder bloße Unterordnung (die Übernahme der Redeweisen oder der Begrifflichkeit des anderen) noch als ein Übersetzungsvorgang (Herstellung lexikalischer

[55] Da die Untersuchung im Moment nur an dem Verständnis der Kontingenz interessiert ist, das sich in diesen Äußerungen artikuliert, wird vorläufig der Subtext außer acht gelassen, der hier bereits die Vernünftigkeit im ›Machen‹ der Erfahrung ins Spiel bringt. Ein Gespräch ist nur ein Gespräch, wenn es zu einem »Sich-etwas-sagen-lassen« kommt und diesem neu Erworbenen eine eigene Relevanz eignet: Es würde sogar – sobald es einmal existiert, der Zuhörer es sich also »hat sagen lassen« – gelten, wenn es niemanden und nichts Äußeres gäbe oder gegeben hätte, das es ins Spiel brächte oder gebracht hätte. Hier deutet sich eine Verknüpfung des Kontingenten mit einem Geltungskriterium an, das als Hinweis auf ein Modell der Kompatibilität und wechselseitigen Verwiesenheit von Kontingenz und Vernunft zu begreifen ist.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Äquivalenzen) gedacht werden darf. Die Sprache derjenigen, die miteinander sprechen, ist eine gemeinsame, und sie verständigen sich über etwas, das ihnen gemeinsam zugänglich ist. Selbst ein Übersetzungsvorgang würde das Mehr neutralisieren, da in ihm das zu Verstehende in bereits Verstandenes übersetzt würde. Das Neue würde bloß in einer neuen externen Bezugnahme bestehen, d. h. der bisher bekannte Ausdruck *x* beschreibt auch das, was die andere Person mit dem Ausdruck *y* meint. Der Ausdruck *x* würde dabei aber keinen Zuwachs erfahren, es wäre lediglich eine Äquivalenzbeziehung zwischen zwei Ausdrücken verschiedener Sprachen etabliert worden. Gadamer denkt stattdessen, die Verständigung geschehe in *einer* Sprache, so dass diese Sprache im Verlauf des Gespräches tatsächlich ›angereichert‹ wird – vielleicht sogar erst als diese eine Sprache entsteht. Das Mehr ist ein Mehr innerhalb der einen Sprache und nicht im Verhältnis zwischen Sprachen.[56]

Dadurch ist nun aber auf einer neuen Ebene eine strukturelle Kontingenz identifizierbar: Es ist unmöglich, dass die Bedeutungen, die innerhalb einer Sprache bis zu einem gegebenen Zeitpunkt erschienen sind oder zum Ausdruck gebracht wurden, die Bedeutungen determinieren, die in der Folge erscheinen oder zum Ausdruck gebracht werden. Denn wenn dies so wäre, dann würde entweder keiner der Sprecher die Sprache wirklich beherrschen, da die Sprache ihnen als solche entzogen wäre und ihre Verständigung in der weitergeführten Anstrengung der Aneignung bestehen würde, oder die Sprecher würden immer schon über alle Bedeutungen verfügen und jede Verständigung wäre überflüssig. Beide Alternativen sind jedoch, wenn der Geschehenscharakter des Gesprächs angenommen wird, zu negieren. Wenn die Sprache also nicht alle Bedeutungen immer schon umfasst, was teilen die Sprecher dann, wenn sie die Sprache teilen? Offensichtlich teilen sie einen Zugriff auf die Sprache, d. h. sie befinden sich in der Sprache in ihrem Lebensvollzug, in einem Verhältnis der Unmittelbarkeit also, und nicht in einem Verhältnis

[56] »Jede Sprache ist so erlernbar, daß ihr vollendeter Gebrauch einschließt, daß man nicht mehr aus seiner Muttersprache oder in seine Muttersprache übersetzt, sondern in der fremden Sprache denkt. Für die Verständigung im Gespräch ist solche Beherrschung der Sprache geradezu eine Vorbedingung. Jedes Gespräch macht die selbstverständliche Voraussetzung, daß die Redner die gleiche Sprache sprechen. Erst wo es möglich ist, sich durch das Miteinanderreden sprachlich zu verständigen, vermag das Verstehen und die Verständigung überhaupt zum Problem zu werden.« (Gadamer 1990: 388)

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

der ›Übersetzung‹, wenn Übersetzung heißt, dass das Sprachliche (zumindest des anderen) als Fremdes und Äußerliches erfahren wird. Die Sprache hat dabei keine einheitliche, unabhängige und klar abgegrenzte Existenz. Sie ist nicht mehr als ihr Vollzug (Gadamer 1990: 453 f.), womit auch gesagt ist, dass der Verweis auf eine Struktur der Sprache, in der alle Bedeutungen, die zum Ausdruck kommen, der Potenz nach bereits angelegt sind, nicht mehr als ein Angeben einer notwendigen Bedingung ist, die das Phänomen der tatsächlich neuen Bedeutungen nicht allein erklären kann. In dieser Hinsicht lässt sich das Teilen einer Sprache auch als solches beschreiben, das immer wieder neu erzeugt wird oder werden muss, denn

»die Sprache, in der etwas zur Sprache kommt, [ist] kein verfügbarer Besitz des einen oder des anderen der Gesprächspartner (…). Jedes Gespräch setzt eine gemeinsame Sprache voraus, oder besser: es bildet eine gemeinsame Sprache heraus. Es ist da etwas in die Mitte niedergelegt, wie die Griechen sagen, an dem die Gesprächspartner teilhaben und worüber sie sich miteinander austauschen. Die Verständigung über eine Sache, die im Gespräch zustande kommen soll, bedeutet daher notwendigerweise, daß im Gespräch eine gemeinsame Sache erst erarbeitet wird. (…) Verständigung im Gespräch ist nicht ein bloßes Sichausspielen und Durchsetzen des eigenen Standpunktes, sondern eine Verwandlung ins Gemeinsame hin, in der man nicht bleibt, was man war.« (Gadamer 1990: 384)

Die Sprache überschreitet ihren Vollzug also nicht durch eine aktuale ideale Existenz, die die Sprecher transzendiert (auch wenn Gadamers Ausführungen aufgrund ihres romantischen Bezugsrahmens manchmal so klingen), sondern nur insofern sie eine temporale Ausdehnung hat – ein Aspekt, der unter dem Titel der Wirkungsgeschichte behandelt wird. Mit Wirkungsgeschichte ist dabei nicht primär die beschreibbare Rezeptionsgeschichte eines Werkes oder eines Gedankens gedacht, sondern sie wird in ihrer Präsenz in jedem neuen Akt der Rezeption thematisch. Die Wirkungsgeschichte bestimmt die jeweilige Herangehensweise an ein Werk oder an eine sprachliche Äußerung.[57] Die temporale Ausdehnung ist daher nicht nur die mate-

[57] »Das historische Bewußtsein soll sich bewußt werden, daß in der vermeintlichen Unmittelbarkeit, mit der es sich auf das Werk oder die Überlieferung richtet, diese andere Fragestellung stets, wenn auch unerkannt und entsprechend unkontrolliert, mitspielt. Wenn wir aus der für unsere hermeneutische Situation im ganzen bestimmten historischen Distanz eine historische Erscheinung zu verstehen suchen, unterliegen wir immer bereits den Wirkungen der Wirkungsgeschichte. Sie bestimmt im voraus, was sich uns als fragwürdig und als Gegenstand der Erforschung zeigt, und wir vergessen

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

riale Gestalt, in der Sprachzeugnisse vergangener Epochen weiterexistieren, sondern sie ist zugleich die Instanz, durch die aktuale Rezeptionen in strukturierender Weise auf vergangene verwiesen werden. Mit dem Begriff der Wirkungsgeschichte wird somit erfasst, dass sprachliche Äußerungen, wann auch immer sie getätigt wurden oder werden, sich in die Gesamtheit der sprachlichen Äußerungen einschreiben und dadurch Wirkungen entfalten. In diesen Wirkungen verursachen sie neue Bedeutungen in bestehenden Äußerungen oder sie initiieren überhaupt die Produktion neuer Äußerungen. Wiederum kommt also das historische Ereignismodell ins Spiel, in dem einzelne Ereignisse Teil des Geschehens sind und ihre Bedeutung erst im Fortgang des Geschehens entfalten, wobei Bedeutung nicht etwas sein muss, das zum Geschehensprozess hinzukommt, sondern bezeichnen kann, dass die Beteiligung eines Ereignisses an dem Geschehen offensichtlich wird. Nicht alle Aspekte, die ein Geschehen im Ganzen konstituieren, sind auf gleiche Weise evident oder notwendig für es. Die späteren Bedeutungen und Äußerungen bilden den ›unbewussten‹ Rahmen einer erneuten Herangehensweise an die ursprünglichen Äußerungen selbst, sie fokussieren den Blick und leiten die Lektüre. Gleichzeitig macht die Wirkungsgeschichte aber auch deutlich, dass die Vorgänge des Verstehens ein Fortschreiben und Erneuern darstellen. Das Verstehen ist also eigenständig produktiv und in dieser Hinsicht auf das *hic et nunc* bezogen. Gadamer nennt dieses Zusammenspiel zwischen ursprünglichem Text, Wirkungsgeschichte und produktivem neuen Verstehen *Spekulation*.[58]

Kehren wir zu der Frage zurück, was das Geteilte ist. Es zeichnen

---

gleichsam die Hälfte dessen, was wirklich ist, ja mehr noch, wir vergessen die ganze Wahrheit dieser Erscheinung, wenn wir die unmittelbare Erscheinung selber als die ganze Wahrheit nehmen.« (Gadamer 1990: 305 f.)

[58] »Eines und dasselbe und doch ein anderes zu sein, dieses Paradox, das von jedem Überlieferungsinhalt gilt, erweist alle Auslegung als in Wahrheit spekulativ. (…) Das soll gewiß nicht heißen, daß jeder Interpret für sein eigenes Bewußtsein spekulativ ist, d. h. daß er ein Bewußtsein des Dogmatismus besitzt, der in seiner eigenen Auslegungsintention liegt. Vielmehr ist gemeint, daß alle Auslegung über ihr methodisches Selbstbewußtsein hinaus in ihrem tatsächlichen Vollzuge spekulativ ist – und das ist es, was an der Sprachlichkeit der Auslegung heraustritt. Denn das auslegende Wort ist Wort des Auslegers – es ist nicht die Sprache und das Lexikon des ausgelegten Textes. Darin drückt sich aus, daß die Aneignung kein bloßer Nachvollzug oder gar ein bloßes Nachreden des überlieferten Textes ist, sondern wie eine neue Schöpfung des Verstehens.« (Gadamer 1990: 477)

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

sich zwei Dinge in Gadamers Ausführungen ab: Erstens liegt das Geteilte offenbar sehr grundlegend in der Sprachlichkeit überhaupt, weshalb auch die Übersetzung nur ein sekundäres Phänomen ist, die nicht das bestmögliche Verhältnis zu einer ›Fremdsprache‹ zum Ausdruck bringt (Sallis 1989). Sprache überhaupt bildet ein Kontinuum, innerhalb dessen sich alle Menschen bewegen und womit sie die prinzipielle Ausstattung haben, sich in Verständigungsprozesse zu begeben. Zugleich ist alles Verstehbare immer schon sprachlich und damit für den Verstehenden zugänglich. »Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache«, schreibt Gadamer (Gadamer 1990: 478).

Zweitens befindet sich das Geteilte aber auch in einer Tradition, in dem spezifischen Überlieferungszusammenhang einer Nationalsprache. Eine solche bezeichnet weniger einen fest umgrenzten, geteilten Bestand an Bedeutungen oder Sätzen, sondern eher eine geteilte Bildungstradition, über die eine Wirkungsgeschichte sich auferlegt und ähnliche Fokussierungen und Lektürerichtungen produziert. Gadamer schließt hierbei unkritisch an Hegel an und konzipiert Bildung als den Vorgang, in dem sich die allgemeine Sprachlichkeit der Welt zu einer bestimmten Sprachlichkeit konkretisiert. Der Erwerb der Sprache ist das Erwerben einer besonderen Sprache mit ihren Sitten, Traditionen und Institutionen (Gadamer 1990: 20). Mit dieser Präzisierung und Modifikation der Idee einer allgemeinen Sprachlichkeit wird es schwierig, sich vorzustellen, wie jemand, der diesen Bildungsprozess nicht durchlaufen hat, an dem Vollzug einer Sprache teilnehmen können soll. Die Universalität der Sprachlichkeit überhaupt findet hier also eine deutliche Grenze. Allerdings soll das Innen aller besonderen Sprachen als so offen gedacht werden, dass es nicht nur neue Entwicklungen widerspiegelt, sondern diese sogar mitinitiiert.[59]

Gadamers Hauptwerk bietet also einen Strukturbegriff der Kontingenz an, der wie folgt auf den Punkt gebracht werden könnte: Gerade aufgrund der fundamentalen Sprachlichkeit jeglichen menschlichen Seins in der Welt, müssen innerhalb dieser Sprachlichkeit Neues und Wandel beständig möglich sein. Wäre eine Sprache

[59] »Im sprachlichen Geschehen findet daher nicht nur das Beharrende seine Stätte, sondern gerade auch der Wandel der Dinge. So können wir z. B. am Verfall von Worten den Wandel der Sitten und Werte ablesen. (…) All das vermag die Sprache offenbar deshalb, weil sie keine Schöpfung des reflektierenden Denkens ist, sondern das Weltverhalten, in dem wir leben, selber mit vollzieht.« (Gadamer 1990: 453)

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ein für allemal gegeben und würde sie daher Bedeutungen strukturell determinieren, wäre damit zugleich das Sein der Welt zu einem Abschluss gekommen. Das Neue und der Wandel lassen sich über den Begriff des Verstehens explizieren, der sowohl das Verhältnis zur Welt als auch – allerdings in anderer Qualität – das Verhältnis zu anderen Menschen bestimmt, denn dieser Begriff setzt voraus, dass der Verstehende das zu Verstehende und später Verstandene (neu) erwirbt. Letzteres befindet sich dementsprechend in einer kontingenten Relation zu dem zuvor ›Verstandenen‹, da es nicht notwendig aus diesem folgen oder darin impliziert sein kann. Für die Sprache insgesamt heißt dies, dass sie in der Lage sein muss, sich permanent zu überschreiten und neue Bedeutungen nicht nur zuzulassen – dies würde die Bedeutungen extern als etwas additiv Hinzukommendes beschreiben –, sondern sie sogar hervorzubringen. Natürlich steht dieses Moment nicht im Vordergrund der Ausführungen Gadamers, denn seine Überlegungen unterstreichen stärker den Charakter des Geteilten, der auf die überwältigende Kraft des Einverständnisses verweist, das immer bereits besteht. Trotzdem bedarf aber auch dieses Teilen, wie die Rekonstruktion gezeigt hat, zumindest zu Zwecken der Beweglichkeit des Moments der Offenheit.

Das Werk Jacques Derridas kann als konsequentes Weiterdenken der Situiertheit in der universalen Sprachlichkeit verstanden werden. Es steht damit – verkürzt gesprochen – am anderen Ende eines Kontinuums möglicher Positionen ausgehend von derjenigen Gadamers. Derridas Œuvre (d. h. zumindest das frühe) befasst sich mit den Fragen, wie und warum die unvermeidliche Möglichkeit, dass sich neue und bisher unbekannte Bedeutungen ereignen, (als Bedingung der Möglichkeit von Bedeutung überhaupt) zu denken ist,[60] und welche Konsequenzen daraus für die Grundbegriffe der westlichen Philosophie resultieren. Deren Dekonstruktion äußert

[60] Die Kontinuität dieses Themas und der mögliche Bezug der Frage auf die marxistische Tradition wird in dem Buch *Marx' Gespenster* deutlich: »»The time is out of joint«: Die Formel spricht von der Zeit, sie sagt auch *die* Zeit, aber sie bezieht sich einzig und allein auf *diese* Zeit, auf *diese* Zeiten, auf ein ›diese Zeit hier‹, die Zeit dieser Zeit hier, die Zeit dieser Welt, die für Hamlet eine ›unsere Zeit‹ war, nur ein ›diese Welt hier‹, diese Epoche und keine andere. Diese Prädikation *sagt* etwas von dieser Zeit, und sie *sagt* es im Präsens des Verbs *sein* (…), aber wenn sie es *damals* gesagt hat, in dieser anderen Zeit, im Perfekt, irgendwann einmal in der Vergangenheit – wie soll es dann für alle Zeiten gelten? Anders gesagt: Wie kann sie wiederkehren und sich von neuem präsent machen, sich aufs neue und als das Neue präsentieren? Wie kann sie von neuem da sein, wenn ihre Zeit nicht mehr da ist? Wie kann sie für all die Male gelten, in denen

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

sich dann nicht als Relativierung, sondern in deren Überbietung (zumindest in der Artikulation dessen, was zu leisten ist), was Bennington dazu führt, treffenderweise bei Derrida von »Ultra-Philosophie« zu reden (Bennington/Derrida 1994: 134). Wesentlicher Ausgangspunkt für Derridas Analyse des Neuen und der Kontingenz im Sprachvollzug ist dabei die Auseinandersetzung mit der Sprechakttheorie. So beginnt Derrida seinen Text *Signatur Ereignis Kontext* mit einer Reflexion über den Begriff der Kommunikation, in der mit Bezug auf dessen vielfältige Verwendungsweisen das Moment der Übertragung als dasjenige ausgezeichnet wird, über das es zunächst nachzudenken gilt. Einige Grundbegriffe der Beschreibung oder der Explikation der Bedeutungsgenese (und Derrida unterstellt hierbei, dass Bedeutung nur innersprachliche sein kann), wie beispielsweise derjenige der Metapher, setzen immer schon voraus, was sie allererst erklären wollen. Dies wird unter anderem zum Problem, wenn der Zusammenhang zwischen einem nicht-semiotischen und einem semiotischen Verständnis der Kommunikation mit Hilfe des Begriffs der Metapher geklärt werden soll.[61] Es bedarf also einer grundlegenderen Klärung des Übergangs von einer Bedeutung zur anderen.

Dieses Nachdenken über mögliche Bedeutungen des Wortes ›Kommunikation‹, das vermeintlich kaum argumentativ motiviert ist, ist entgegen diesem ersten Anschein zentral für die Argumentation. Der Text, der sich im Einleitungsstil darbietet, stellt eine Erörterung von möglichen Strategien der Bedeutungsklärung dar, die pa-

---

wir versucht sind, ›unsere Zeit‹ zu sagen?« (Derrida 1995: 85) Vgl. dazu Niederberger 2000c.

[61] »Doch wir behaupten nicht, daß diese nicht-semiotische Bedeutung des Wortes *Kommunikation*, wie sie in der Alltagssprache, in sogenannten natürlichen Sprachen, wirkt, die *eigentliche* oder *ursprüngliche* Bedeutung darstellt und daß folglich die semantische, semiotische oder linguistische Bedeutung einer Ableitung, einer Erweiterung oder einer Einschränkung, einer metaphorischen Verschiebung entspricht. Wir behaupten nicht, wie man versucht sein könnte, die semio-linguistische Kommunikation nenne sich *more metaphorico* ›Kommunikation‹, weil sie in Analogie zur ›physikalischen‹ oder ›realen‹ Kommunikation etwas durchläßt, überträgt, übermittelt, Zugang gewährt. Wir behaupten es nicht:

1. weil der Wert der *eigentlichen Bedeutung* problematischer denn je erscheint,
2. weil der Wert von Verschiebung, Übertragung und so weiter eben gerade für den Metaphernbegriff konstitutiv ist, der jene semantische Verschiebung erklären soll, die zwischen der Kommunikation als nicht semio-linguistischem Phänomen und der Kommunikation als semio-linguistischem Phänomen stattfindet.« (Derrida 1999c: 326 – Übersetzung modifiziert)

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

radigmatischen Charakter für das Bedeutungsverstehen überhaupt bekommen könnten. Derrida lehnt also als erstes, wie sich zeigt, die Möglichkeit der Klärung von Bedeutung mit Hilfe einer basalen Unterscheidung zwischen eigentlichen und abgeleiteten oder übertragenen Bedeutungen ab, da einer solchen Unterscheidung das zu Grunde liegt, was allererst geklärt werden muss, nämlich die ›Ableitung‹ oder ›Übertragung‹. Als nächstes wendet er sich der Strategie zu, mögliche Mehrdeutigkeiten als solche zu begreifen, die sich mit Hilfe des Kontextes klären (lassen). Und auch hier kommt er zu dem Schluss, dass es problematisch ist, ein eindeutiges Verständnis des Kontextes zu entwickeln (Derrida 1999c: 326 f.). Mit diesen beiden Strategien zeichnet Derrida diejenigen aus, die bestrebt sind, Bedeutung rein aus der Präsenz zu verstehen: Die erste Strategie nimmt an, ein Sprecher oder ein Hörer (zumeist aber beide) verfüge über die Totalität einer Sprache (oder zumindest über die Totalität der eindeutigen Bedeutungen einer Sprache) – und es sind hier durchaus Elemente der Sprachphilosophie wiederzuerkennen, die zur These von der ›Kontingenz der Sprache(n)‹ führt – und sei vor diesem präsenten Hintergrund in der Lage, eine neue Bedeutung als eine solche wahrzunehmen, die von der eigentlichen abgeleitet wurde – und sei es auch nur in der negativen Fassung, dass das Neue in der bestehenden Sprache nichtssagend ist. Diese Strategie setzt sich aber der Verpflichtung aus zu klären, wie die Abgeleitetheit und das Abgeleitete zu *verstehen* sein sollten, wenn doch alles Verstehen zuvor an die Eindeutigkeit gebunden wurde.[62] Die zweite Strategie kann zwar mit einer potentiellen Mehrdeutigkeit der Sprache an sich leben (und das heißt auch, nicht mit der prinzipiellen Differenz zwischen eigentlicher und uneigentlicher Bedeutung zu operieren), geht jedoch davon aus, dass diese Mehrdeutigkeit im Hier und Jetzt der kontextuellen Bedingungen auf eine Eindeutigkeit reduzierbar ist. Hier stellt sich das logische Problem, ob und wenn ja, wie dieser Begriff des Kontextes widerspruchsfrei gedacht und beschrieben werden kann, da sein Funktionieren in der gewünschten Weise voraussetzen würde, dass der Kontext selbst sprachlichen Charakters wäre und so in der gegebenen Situation durch die Präsenz nun eindeutiger sprachlicher Ge-

[62] Und ein kurzes Nachdenken über gewöhnliche Theoriestrategien, diesen Punkt in Griff zu bekommen, macht unmittelbar die Logik des derridaschen Übergangs zum zweiten Punkt deutlich, denn zumeist werden nun kontextuelle Elemente als erklärende eingeführt.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

halte darüber entscheiden würde, wie die Mehrdeutigkeit in diesem Fall aufzulösen ist.

Derrida bezieht sich – parallel zu und doch anders als Gadamer – auf eine temporalisierte Gestalt der Sprache, um in ihr zunächst weitere Argumente gegen die präsentistischen, vermeintlichen Klärungen zu gewinnen, aber auch ein eigenes Modell zu entfalten. Die ›Radikalität‹ des derridaschen Ansatzes manifestiert sich in seiner Fassung der Sprache als Schrift, in der sich der historische Aspekt der Sprache materialisiert, zugleich jedoch die Funktionsweise der Sprache als formale und damit der absoluten Verfügbarkeit der Sprecher prinzipiell entzogene zum Ausdruck kommt.[63] Philosophiegeschichtlich, so konstatiert Derrida, repräsentiere die Schrift zwei Grundüberlegungen zur Idealität der Bedeutung oder des Gehalts, den die Sprache übermittelt: Einerseits wird sie als sprachliche Form neben anderen als Beweis für die Unabhängigkeit der Idealität von ihrem materialen Träger gesehen. Andererseits steht sie als Medium, das die bloße Augenblickshaftigkeit der mündlichen Rede überschreitet, für die raum-zeitliche Unbegrenztheit der Idealität (Derrida 1999c: 328). Neben den zwei Bestimmungen der Idealität wird aber aus den Überlegungen auch abgeleitet, dass die Idealität der Bedeutung immer schon vor der Erfindung der Schrift besteht. Die Schrift wird dann nur zu einem Vehikel für den Transport der Idealität über den engen Raum des Denkens und der Stimme hinaus. Die Schrift ist – zumindest im Idealfall – ein bloßer Repräsentant der idealen Bedeutung. Schließlich macht Derrida auf zwei Aspekte aufmerksam, die in diesem Modell häufig mitgeführt werden und die nun zur Generalisierung der Schrift führen sollen: Die beiden Aspekte lassen sich unter dem Begriff der ›Abwesenheit‹ vereinigen: Die Schrift funktioniert unter Abwesenheit eines Angesprochenen, und sie bedeutet unter Abwesenheit der Anwesenheit, die sie konstituiert (Derrida 1999c: 330 f.). Bei Condillac, der im ersten Teil von *Signatur Ereignis Kontext* den Hintergrund der Analyse bildet, haben diese Aspekte – wie in der allgemeinen Position, die sich in der Philosophiegeschichte wiederholt artikuliert – nur marginalen Charakter. Derrida führt diese verschiedenen Überlegungen zur Schrift zusam-

[63] Zu einer grundsätzlichen Erörterung von Derridas Schriftanalyse für die dekonstruktive Betrachtung der Philosophiegeschichte vgl. Tewes 1994. Kritisch ist allerdings anzumerken, dass Tewes zu einer überstarken Parallelisierung eines neoplatonischen Naturbegriffs und der derridaschen Sprache als Schrift tendiert.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

men und formuliert daraus eine allgemeine schrift-theoretische These:

»Ein schriftliches Zeichen tritt hervor in Abwesenheit des Empfängers. Wie ist diese Abwesenheit zu kennzeichnen? Man kann sagen, daß in dem *Moment*, da ich schreibe, der Empfänger im Feld meiner gegenwärtigen Wahrnehmung nicht anwesend zu sein braucht. Aber ist diese Abwesenheit nicht einfach eine entfernte, aufgeschobene oder in dieser oder jener Form in ihrer Repräsentation idealisierte Anwesenheit? Es scheint nicht so, oder zumindest müssen diese Distanz, dieser Abstand, dieser Verzug, diese *différance* sich zu einer gewissen Absolutheit an Abwesenheit erheben lassen, damit die Struktur der Schrift, gesetzt den Fall, die Schrift existiert, sich konstituiert. Erst dann könnte die *différance* als Schrift nicht länger eine (ontologische) Modifikation der Gegenwart (sein). Meine ›schriftliche Kommunikation‹ muß, trotz des völligen Verschwindens eines jeden bestimmten Empfängers überhaupt, lesbar bleiben, damit sie als Schrift funktioniert, das heißt lesbar ist. Sie muß in völliger Abwesenheit des Empfängers oder der empirisch feststellbaren Gesamtheit von Empfängern wiederholbar – ›iterierbar‹ – sein. Diese Iterierbarkeit (*iter*, ›von neuem‹, kommt von *itara*, *anders* im Sanskrit, und alles Folgende kann als die Ausbeutung jener Logik gelesen werden, welche die Wiederholung mit der Andersheit verbindet) strukturiert das Zeichen der Schrift selbst, welcher Typ von Schrift es im übrigen auch immer sein mag (…). Eine Schrift, die nicht über den Tod des Empfängers hinaus strukturell lesbar – iterierbar – ist, wäre keine Schrift.« (Derrida 1999c: 332 f.)

Die zentralen ›Begriffe‹, die Derrida ins Spiel bringt, sind diejenigen der *différance* und der *Iterierbarkeit*. In ihrer Verschränkung ist, wie es in dem vorhergehenden Zitat skizziert wird, seine These zur ›Kontingenz der Kommunikation‹ zu verstehen. Ein neuer Begriff der Schrift soll dazu dienen, eine historische Gestalt der Sprache auszumachen, die nicht eine bloße Überlieferung ist, sondern in der die Materialität der Überlieferung mit den formalen Bedingungen der Wiederholbarkeit und Verstehbarkeit der Sprachelemente eine Verbindung eingegangen ist. Die Sprache trägt ›ihr‹ Gedächtnis, verfügt jedoch strukturell nicht über eine abgeschlossene Gestalt desselben (da sie strukturell nichts als Verweis ist), d. h. es ist ebenso unsinnig, von *dem* Gedächtnis der Sprache zu reden wie von der radikalen Jetztheit und damit Beliebigkeit der Bedeutung. Expliziert wird dieser Gedanke im ›Nicht-Begriff‹ der *différance*.

Im Anschluss an die Arbeiten des Linguisten Ferdinand de Saussure macht sich Derrida die Differentialität der Entitäten, die die Sprache konstituieren, zu Eigen. Sprachliche Zeichen tragen an sich keine positive Bedeutung, sondern die Bedeutung resultiert aus ihrer

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

jeweiligen differentiellen Stellung im Verhältnis zu den anderen Zeichen. Derrida, der neben dieser mit einer weiteren Bedeutung des Wortes *différer* operiert und damit an die zuvor angeführten Überlegungen zur Schrift anschließt, stellt zugleich mit Blick auf die Zeitachse fest, dass damit aber auch

»die bezeichnete Vorstellung, der Begriff, nie an sich gegenwärtig ist, in hinreichender Präsenz, die nur auf sich selbst verwiese. Jeder Begriff ist seinem Gesetz nach in eine Kette oder in ein System eingeschrieben, worin er durch das systematische Spiel von Differenzen auf den anderen, auf die anderen Begriffe verweist. Ein solches Spiel, die *différance*, ist nicht einfach ein Begriff, sondern die Möglichkeit der Begrifflichkeit, des Begriffsprozesses und -systems überhaupt. Aus dem gleichen Grunde ist die *différance*, die kein Begriff ist, auch kein einfaches Wort, das sich als ruhige und gegenwärtige, auf sich selbst verweisende Einheit eines Begriffs und eines Lautes vergegenwärtigen läßt.« (Derrida 1999b: 40)

Derrida modifiziert somit das Modell der strukturalistischen Linguistik, indem er von einer synchronen, abstrakt-atemporalen Darstellung der Sprache zu einer Erklärung des Sprachgeschehens in seinem zeitlichen und historischen Verlauf übergeht. Er konstatiert, die Bedeutungsproduktion vollziehe sich mit differentiellen Relationen durch das Sprachgeschehen hindurch, d. h. das Bestehen von Differenzen an einem Nullgrad muss vor allem eine zeitliche Dimension bekommen. Dadurch reicht es aber nicht mehr aus, von an sich bestehenden Differenzen in einem System derselben auszugehen. Vielmehr muss nun verstehbar sein, wie jeder neue Sprechakt sich wieder als ein solcher konstituieren kann und notwendig konstituiert, der in einer differentiellen Relation zu anderen steht. Derrida wählt für diesen ›Mechanismus‹ den Ausdruck der *différance*, mit dem eine Art der Neutralität gegenüber Aktivität und Passivität zum Ausdruck gebracht werden soll. Einerseits zeichnet sie ein (quasi-)transzendentales ›Prinzip‹ aus, das es ermöglicht, dass sich die differentielle Struktur in jedem Sprechakt reproduziert. Dies könnte als Reminiszenz an das grammatische oder wittgensteinianische, über Regeln operierende Sprachverständnis begriffen werden. Andererseits wird – nun gegen den Strukturalismus und die grammatischen Modelle, aber wiederum parallel zu Saussure[64] – ein Vorrang des Sprachgeschehens vor dem System der Sprache verteidigt, so dass

[64] »Die Sprache *(langue)* ist erforderlich, damit das Sprechen *(parole)* verständlich sei und alle seine Wirkungen entfalte. Das Sprechen aber ist erforderlich, damit die Sprache

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

diese Transzendentalität keine Instanz sein kann, die der Sprache jenseitig ist oder ihr im strikten Sinne vorhergeht. Sie ist nicht einmal eine inhärente Instanz *der* Sprache, sondern sie muss von den Sprechakten her jeweils neu rekonstruiert werden. Vorstellbar ist dies, wenn Sprechakte oder einzelne Elemente von Sprechakten so verstanden werden, dass sie sich, um bedeutungstragende zu sein, jeweils wieder neu in differentielle Relationen zu anderen bringen müssen. Dadurch kommt eine Semantisierung und Historisierung in das saussuresche Schema hinein: Die Sprache konstituiert sich temporal in jeweiligen Differenzrelationen, die sich unmittelbar vom gegebenen Moment auf die historische Achse ausdehnen. Damit besteht das differentielle System, von dem her der einzelne Äußerungsakt seine Bedeutung bezieht, erst im Moment von dessen Äußerung selbst. In dem so rekonstruierten Sprechakt erscheint nun ein doppeltes, den Wert der Präsenz brechendes Verweisungsverhältnis:

»Die *différance* bewirkt, daß die Bewegung des Bedeutens nur möglich ist, wenn jedes sogenannte ›gegenwärtige‹ Element, das auf der Szene der Anwesenheit erscheint, sich auf etwas anderes als sich selbst bezieht, während es das Merkmal des vergangenen Elementes an sich behält und sich bereits durch das Merkmal seiner Beziehung zu einem zukünftigen Element aushöhlen läßt, wobei die Spur sich nicht weniger auf die sogenannte Zukunft bezieht als auf die sogenannte Vergangenheit und die sogenannte Gegenwart durch eben diese Beziehung zu dem, was es nicht ist: absolut nicht ist, nicht einmal eine Vergangenheit oder eine Zukunft als modifizierte Gegenwart, konstituiert.« (Derrida 1999b: 42)

Ein so verstandener Sprechakt lässt sich nicht mit der klassischen Vorstellung der Präsenz verbinden. Er ist nämlich nur ein Sprechakt, weil er einerseits auf ›vergangene‹ Sprechakte verweist, zu denen er sich in Beziehung setzt, und weil er andererseits das Kommen weiterer Sprechakte, die sich auf ihn beziehen, ankündigt. In diesem Sinne findet sich jeder Sprechakt in ein zeitliches Gefüge eingeschrieben. Derrida treibt den Bruch mit dem Denken der ›Präsenz‹ so weit, dass das eben Ausgeführte nicht mehr so verstanden werden kann, als ob es mit der *différance* einen Mechanismus gäbe, der hinter dem Sprachgeschehen immer präsent sei. Vielmehr zielen die Komplikationen und Paradoxa der Argumentation und der Aussageversuche (Negationen der Begriffe durch widersprechende Ad-

sich bilde; historisch betrachtet, ist das Sprechen das zuerst gegebene Faktum.« (Saussure 1967: 22 – Übersetzung modifiziert)

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

jektive, symbolische Durchstreichungen, rhetorische Zurücknahmen) darauf ab, etwas anzudeuten, was in der Sprache wirkt, dieser sogar eine Art Struktur gibt und vor allem ihre Versteh- und Wiederholbarkeit sichert, dabei jedoch – anders als Regeln, Grammatiken oder selbst die gadamersche Wirkungsgeschichte – selbst nichts irgendwie substantiell Fassbares ist. Die Manifestation der *différance* beschreibt er dementsprechend als Spur *(trace)*, Ur-Spur *(archi-trace)* oder Ur-Schrift *(archi-écriture)*, Benennungen, die eine De-Transzendentalisierung beabsichtigen.

Derrida entwickelt damit in Grundrissen ein Modell, in dem sich die Elemente der Wiederholung oder der Wiederholbarkeit (und darin impliziert der Nachvollziehbarkeit) und des Neuen verschränken (vgl. dazu auch Bertram 2002). Der Vergangenheitsbezug steht für die Ermöglichung der aktualen Bedeutung durch die historische Gewordenheit der Sprache, durch einen Fonds an Bedeutung also, der zur Wiederholung kommt und der das Wiederholen der Bedeutung ermöglicht. Gleichzeitig erschöpft sich die Sprache aber nicht in der Wiederholung, sondern durch das Anwachsen der Gelegenheiten zur Wiederholung sowie durch die Möglichkeit neuer Gebrauchsweisen des Alten, aber auch des grundsätzlich neuen Einführens von Zeichen oder Zeichenkombinationen entstehen immer neue Relationen der Differentialität. Durch dies und die offene Verweisungsstruktur auf das Kommen zukünftiger Sprechakte, die wieder neue Differentialitäten ins Spiel bringen, können beständig neue Bedeutungen erscheinen. Diese neuen Bedeutungen können zu Tage treten, da Bedeutungen nur aufgrund der Differenzen bestehen und die Elemente, die die Differenzen konstituieren, wenn auch nicht unendlich (selbst Derrida versteht die Sprache so, dass sie aus Endlichem konstituiert ist), so doch in ihren Kombinationsmöglichkeiten unbegrenzt sind. Hierbei bleibt zu klären, ob diese Unbegrenztheit in der Temporalität, der Räumlichkeit oder der Struktur begründet liegt.

Im Gegensatz zu den Analysen des Modells der ›Kontingenz der Sprache(n)‹ ist Derrida davon überzeugt, dass es kein *sprachliches* Zeichen gibt, das nicht Teil *unserer* Sprache werden kann oder sogar wird, sobald es erscheint:

»Jedes linguistische oder nicht-linguistische, gesprochene oder geschriebene (…) Zeichen kann als kleine oder große Einheit zitiert, in Anführungszeichen gesetzt werden; dadurch kann es mit jedem gegebenen Kontext brechen, unendlich viele neue Kontexte auf eine absolut nicht saturierbare Weise erzeugen. Dies setzt nicht voraus, daß das Zeichen außerhalb von Kontext gilt, sondern

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

im Gegenteil, daß es nur Kontexte ohne absolutes Verankerungszentrum gibt. Diese Zitathaftigkeit, diese Verdopplung oder Doppelheit, diese Iterierbarkeit des Zeichens ist kein Zufall und keine Anomalie, sondern das (Normale/Anormale), ohne welches ein Zeichen sogar nicht mehr auf sogenannt ›normale‹ Weise funktionieren könnte.« (Derrida 1999c: 339 – Übersetzung modifiziert)

Die Unendlichkeit neuer Bedeutungen liegt damit letztlich in der spezifischen Struktur der Abhängigkeit der Bedeutung von Zeit und Raum: Eine Bedeutung kann es immer nur hier und jetzt geben, aber das Hier und Jetzt ist selbst nicht mehr als eben *dieses* Hier und Jetzt. Es gibt nichts, was für ein neues Hier und Jetzt die Identität der Bedeutung garantieren könnte. Die Eigentümlichkeit der Sprache, Zeichen zur Verfügung zu stellen, die unabhängig von konkreten Sendern und Empfängern funktionieren können, hat zur Folge, dass dieses Eigentümliche denjenigen, die die Sprache benutzen, strukturell entzogen ist. Sie konstituieren die Sprache, können Identität der Bedeutung hier und jetzt konstatieren, aber sie kontrollieren die Sprache selbst in diesem Augenblick nicht. Inwiefern stützt diese Theorie die These von der ›Kontingenz der Kommunikation‹ ?

Bisher hat sich nur gezeigt, dass Derrida ein generelles Modell der Unverfügbarkeit des Sprachgeschehens präsentiert, das zwar die Neuheit von Bedeutungen ermöglicht, diese Neuheit jedoch zugleich entzieht. Damit stellt sich das Problem, wie diese Neuheit als ein Mehr oder Neues des Verstehens und der Kommunikation begreifbar sein könnte. Hier zeichnet sich ein grundsätzliches Dilemma ab, in das sich verschiedene Positionen verwickelt haben, die eine Vermittlung zwischen Phänomenologie und strukturalistischer Linguistik versucht haben: Wie kann – in der Folge der Phänomenologie (z. B. derjenigen Heideggers aus *Sein und Zeit*) – eine Temporalisierung der differentiellen Bedeutungstheorie des Strukturalismus vorgenommen werden, die zunächst synchron gedacht ist, und zugleich die andere Prämisse der Phänomenologie, nämlich die Transparenz des Sinns beibehalten werden? Die hermeneutischen Anschlussfiguren an die Phänomenologie haben dieses Problem nicht, da sie eine nahezu vollständige Semantisierung der Sprachbetrachtung vornehmen. Sie stehen allerdings, wie gezeigt, vor dem Problem, dass die neue Bedeutung nur schwer zu denken ist und die radikale Ausnahme darstellt, in der sich eine vorgängige Subjektivität zu ihrer ›Eigentlichkeit‹ aufwirft. Die Dekonstruktion scheint dagegen die Semantik vollkommen aus dem Blick zu verlieren. Sie läuft Gefahr,

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ähnlich wie in den Überlegungen zu einer ›Kontingenz der Sprache(n)‹ die Voraussetzungen der Sprache als kontingente zu deklarieren, nur nun selbst diese Voraussetzungen den Sprechern zu entziehen. Während nämlich die Sprachspieltheoretiker davon ausgehen können, dass zumindest die Sprecher, die in eine Sprache hinreichend hineinsozialisiert sind, innerhalb dieser eindeutige Aussagen und damit verbundene kommunikative Effekte (Searle) erzeugen können, scheint Derrida auch dies noch zu negieren und der Kontingenz anheim zu stellen. Damit gäbe es zwar ein sehr radikales Kontingenzmodell, dieses würde jedoch die Erfahrung der Sprecher, doch in den meisten Fällen das zu sagen und sagen zu können, was sie zu sagen intendierten, kaum erklären können. Bestätigt sich damit nicht Habermas' Kritik an Derrida, der in der Ausformulierung der *différance* ein »subjektloses Geschehen« am Werk sieht (Habermas 1985a: 210)?

Diese (obzwar nicht nur) rhetorische Frage impliziert bereits, dass es eine andere Möglichkeit gibt, Derrida zu verstehen, die ersichtlich wird, wenn seine Verortung kontingenter Relationen mit seinem Anspruch auf eine Kritik der Vernunft zusammengeführt wird. Bislang ist deutlich geworden, dass es Derrida zwar gelingt, eine Theorie zu entwickeln, in der im Kommunikationsgeschehen die Neuheit von Bedeutung denkbar wird, da sein Sprachbegriff prinzipielle Unabschließbarkeit und den Verweis auf die Zukunft vorsieht. Gleichzeitig ist aber nicht mehr zu verstehen, wie es zu einer eindeutigen Bedeutung hier und jetzt kommen kann. Damit wäre es selbst schwierig zu begreifen, was es für einen konkreten Äußerungsakt heißt, dass er kontingent ist. Während bei Gadamer also die Neuheit der Bedeutung nur der Ausnahmefall im allgemeinen Wiederholungs- und Tradierungsgeschehen ist, ist bei Derrida aus der Kritik am falschen Verständnis der Fixiertheit von Bedeutung eine Theorie der permanenten ›Bedeutungs‹-Genese geworden. Kommunizierende können sich im Reden deshalb letztlich nicht verständigen, weil sie durch jeden weiteren Sprechakt neue Bedeutungen produzieren. Ihre Temporalität verhindert, dass sie sich auf einen Punkt ›einigen‹. Die Kontingenz der Bedeutungsproduktion ist scheinbar absolut gesetzt – auch wenn natürlich keine Beliebigkeit vorherrscht. Es ist nur von Kontingenz zu reden, da die Bedeutungsproduktion von den empirischen Sprechakten abhängt und nicht einem allgemeinen und an sich bestehenden Sprachgeschehen entstammt. Es bedarf also letztlich einer Theorie, die die Überlegungen

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

der beiden Autoren, von Hermeneutik und Dekonstruktion zusammenführt: Einerseits muss der formale Offenheitscharakter der Sprache als primärer betont werden. Andererseits müssen die Überlieferungsgestalt der Sprache sowie die Erfahrung der Transparenz des Sinns in ihrer semantischen Fülle ernst genommen werden. Nur dann wird es plausibel nachvollziehbar, wie es in einem Kommunikationsgeschehen zu wechselseitigem Verstehen der Interagierenden kommen kann und die prinzipielle Neuheit von Bedeutungen in der Sprache und nicht in ihr vorgängigen oder transzendenten Instanzen gesucht werden muss. Überlegungen, die eine solche Theorie vorbereiten, lassen sich bereits ausmachen, wenn nun ein Blick auf die Vernunftbegriffe dieses Modells der Kontingenz geworfen wird.

3.2 *Aufzeigen der ›Kontingenz der sprachlichen Vollzüge oder der Kommunikation‹ als Vernunftkritik*

Die Argumentation für eine ›Kontingenz der Kommunikation‹ zeigt, dass zu einer sprechakttheoretischen Transformation der Sprachphilosophie das Anerkennen des Neuen im Vollzug sprachlicher Interaktionen gehört. Im Verlauf des kommunikativen Austausches vermögen Bedeutungen zu erscheinen, die vorher entweder nicht bei allen Teilnehmern vorhanden waren oder aber überhaupt erst in diesem Verlauf (in Derridas Fall sogar unabhängig von den Bemühungen oder Intentionen der Sprecher) entstehen. In historischer Perspektive wirft dies vernunfttheoretisch die Frage auf, in welchem Verhältnis dieses Geschehen zur Vernunft steht, oder besser: wie dieses Geschehen überhaupt als vernünftiges begriffen werden kann. Hierzu ist zu konstatieren, dass das Modell zwei wirkmächtige Vernunftkonzepte problematisiert, die ohne Anspruch auf philologische Genauigkeit als das *aufklärerische* und das *hegelianische* benannt werden können. Das Vernunftkonzept der Aufklärung sieht die Vernunft als eine unwandelbare Instanz, die einen Gerichtshof darstellt, vor dem sich Ansichten, Theorien oder Gedanken zu rechtfertigen haben. Im Verlauf einer solchen Rechtfertigung erweist sich, dass eine Ansicht, eine Theorie oder ein Gedanke vernünftig ist, da sie oder er entweder in einem vernünftigen Verfahren zustande gekommen ist oder sich selbst in seiner abschließenden Gestalt als vernünftig herausstellt. Die Vernunft ist zwar in der Lage, immer Neues zu beurteilen, jedoch nur dadurch, dass sie sich auf die Formalität zu-

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

rückzieht und dementsprechend auch das Neue immer nur unter denselben formalen Gesichtspunkten beurteilen kann (Gadamer 1990: 277). Die Vernunft selbst ist so dem Prozess entzogen. Eine solche Vernunftkonzeption wird problematisch, wenn die sprachphilosophische Wende vollzogen wird, denn nach einer solchen Wende ist es schwierig zu sehen, wo eine solche Vernunft zu verorten wäre und wie sie sich unter den Bedingungen des Wandels im Sprachgeschehen und der Veränderungen der Sprache(n) als selbige durchhalten sollte. Es ist unklar, wie es einen Maßstab geben könnte, der von der konkreten Sprache unabhängig ist und nach dem die sprachlichen Vollzüge und Resultate beurteilt werden könnten, denn die Aufnahme des transzendentalphilosophischen Denkens läuft Gefahr, den Subjektbegriff, der für das Aufklärungskonzept wesentlich die Verortung der Vernunft leistete, bloß linguistisch zu läutern, ihn ansonsten jedoch unverändert beizubehalten. Die Verteidigung der These einer ›Kontingenz der Kommunikation‹ operiert nun nicht einfach mit dem Begriff der Sprache, sondern mit demjenigen der Kommunikation. Dieser enthält zwar ein Mehr gegenüber demjenigen der Sprache, insofern er deren konkrete Vollzugsgestalt thematisiert, aber auch er bleibt an die Einsichten des *linguistic turn* gebunden, d. h. wenn es die Vernunft gibt, dann muss sie als Moment am oder im Sprachgeschehen aufweisbar sein. Wenn aber die Einsicht in die Kontingenz der Kommunikation richtig ist, dann muss die Vernunft sich mit dem Sprachgeschehen verändern können. Sie muss sich auch in der materialen Entfaltung der Kommunikation erweisen und nicht schon immer da sein.

Dies legt es nahe, ein hegelianisches Vernunftmodell als komplementäres Moment zur ›Kontingenz der Kommunikation‹ zu erwarten. Dieses Vernunftmodell identifiziert die Vernunft nicht in einem Punkt oder als ein jenseitiges Vermögen, sondern die Vernunft ist die ›Logik‹ des Vollzugs selbst. Die einzelnen Schritte oder im vorliegenden Fall die einzelnen Sprechakte sind nicht aufgrund ihres Inhaltes oder ihres formgerechten Zustandekommens vernünftig und verstehbar, sondern deshalb weil sie Ausdruck eines Prozesses sind, in dem sie als einzelne Elemente zugleich das Neue und das Erweiternde eines Systems darstellen. Die Kommunikation ist dann der Vorgang einer zunehmenden wechselseitigen Verstrickung, die für diejenigen, die an ihr beteiligt sind, zur Ausgangsbasis für die nächsten Schritte wird. Der Weg ist also immer schon begonnen, und das scheinbar autonome Voranschreiten ist eigentlich die Explo-

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ration der Potenzen des Weges. Das Neue schreibt sich sofort in das Gemeinsame ein und verliert damit seinen Aspekt der Kontingenz.

Das hegelianische Modell beansprucht zwar, der bloßen Subsumtion der Aufklärungsvernunft zu entkommen, indem jedem einzelnen Moment als solchem Gerechtigkeit widerfährt, zugleich ist das Modell aber so totalisierend, dass den Momenten selbst noch der geringste Aspekt der Kontingenz geraubt wird. Das Kontingente reduziert sich so auf den Anlass der Entfaltung der Vernunft. Mit dieser Problematisierung, die der Kritik Adornos am hegelianischen Vernunftmodell geschuldet ist (Adorno 1975: 185 f.), wird deutlich, dass die These von einer ›Kontingenz der Kommunikation‹ dem Hegelianismus wahrscheinlich stärker entgegensteht als der Aufklärung – und dies gerade aufgrund der vermeintlichen Nähe zu Hegel. Denn offensichtlich sollte eine Bestimmung des Vernunftkonzeptes, das mit der ›Kontingenz der Kommunikation‹ zusammenstimmt, an dem Phänomen ansetzen, dass das Neue im Geschehen der Kommunikation weder für den Sprecher noch für den Hörer in deren Erfahrung und Wahrnehmung ein schlechthin Neues und Anderes ist. Das Neue macht Sinn, ist daher verstehbar und bildet unmittelbar einen Teil des Verstandenen überhaupt. Trotzdem kommt der Kontingenz ein solches Gewicht zu, dass der Vorgang nicht einfach als eine Entfaltung der Vernunft zu begreifen ist:

»Ja, wie das Schöne eine Art Erfahrung ist, die wie eine Bezauberung und ein Abenteuer sich innerhalb des Ganzen unserer Erfahrung hervor- und aus ihm heraushebt und eine eigene Aufgabe der hermeneutischen Integration stellt, ebenso ist offenbar auch das Einleuchtende immer etwas Überraschendes, wie das Aufgehen eines neuen Lichtes, durch das sich der Bereich dessen erweitert, was in Betracht kommt. Die hermeneutische Erfahrung gehört in diesen Bereich, weil auch sie das Geschehen einer echten Erfahrung ist. Daß an etwas Gesagtem etwas einleuchtet, ohne deshalb nach jeder Richtung gesichert, beurteilt und entschieden zu sein, trifft in der Tat überall zu, wo uns aus der Überlieferung etwas anspricht. Das Überlieferte bringt sich in seinem Recht zur Geltung, indem es verstanden wird, und verschiebt den Horizont, der uns bis dahin umschloß. Es ist in dem aufgezeigten Sinne eine wirkliche Erfahrung.« (Gadamer 1990: 489)

Gadamer stellt hier das Zusammenspiel von Kontingenz und Vernunft explizit dar, indem das Verstandene einerseits überraschenden Charakter hat, womit beschrieben ist, dass es aus dem Bisherigen heraus nicht antizipierbar war und somit kontingent ist, und es andererseits einleuchtend ist und sein Recht zur Geltung bringt, womit

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

wiederum beschrieben ist, dass es Geltungsansprüche erhebt und eventuell bereits eingelöst hat, also sich als vernünftig erwiesen hat. Selbst wenn sich diese Passage primär auf historische Produkte bezieht, lässt sich der Vorgang doch verallgemeinern und die Frage stellen, unter welchen Bedingungen es gerechtfertigt ist, das ›Einleuchtende‹ als vernünftig zu charakterisieren. Dabei ist es sicherlich zu einfach, auf irgendeine Form des Intuitionismus zurückzugreifen. Es ist vielmehr notwendig, den Kommunikationsprozess genau zu analysieren, um in ihm das Moment oder die Elemente auszumachen, die es erlauben, an dieser Stelle von Vernünftigkeit zu reden. Dieser Vernunftbegriff muss also damit kompatibel sein, dass das Neue ihn unerwartet trifft, womit gesagt ist, dass es kein Determinations- oder Deduktionsverhältnis geben kann. Der Gesprächspartner hat nicht einfach besser analysiert, was beide Beteiligten vorher schon wussten, sondern das, was im Gespräch neu erscheint, ist eine wirkliche Erweiterung gegenüber dem Bisherigen. Und trotzdem existiert es nicht in bloßer Apposition, sondern bildet einen Teil des neuen Ganzen, steht also in einem internen Verhältnis zu dem Bisherigen.

Gadamer bemüht hierzu eine revidierte Fassung der hegelschen Dialektik (Gadamer 1990: 475), die sich insbesondere auf der sprachphilosophischen Ebene und unter Rekurs auf die Hermeneutik Schleiermachers von Hegel entfernt. Das hermeneutische Verstehen soll ein endliches Verstehen sein, was bedeutet, dass der Gebrauch der Dialektik kein absoluter, sondern nur ein regulativer sein kann. Damit zeigt sich aber, dass eine Vernunft ins Spiel kommt, die nicht immer schon am Werk ist, sondern – und dies zeigt die Affinität zu Modellen der Vernunft, wie sie die Aufklärung hervorgebracht hat – immer erst ins Werk zu setzen ist, und zwar auf der Grundlage von Verhältnissen, die sie unter Umständen nicht selbst produziert hat. Glücklicherweise verfügt die Argumentation für eine ›Kontingenz der Kommunikation‹ mit der Kommunikation nicht nur über einen Garanten des Neuen und Kontingenten, sondern zugleich auch über einen Mechanismus, über den die Syntheseleistung des Verstehens aktiv betrieben werden kann. Die Kommunikation ist ja nicht bloß ein Geschehen, das als solches die Sprecher und Hörer konstituiert, sondern es ist ein Vollzug, für den die Sprecher mit ihren Aktivitäten unerlässlich sind, selbst wenn diese Aktivität nicht als eine Intentionalität missverstanden werden darf, die der Sprache vorgängig ist. Die Vernunft ist dann als Vermögen zu begreifen, in der Kommuni-

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

kation Verstehen zu erzeugen. Allein auf dieser eher formalen Ebene ist die Vernunft anzusiedeln, in den einzelnen sprachlichen Gehalten und Bedeutungen ist sie nur sekundär.

Mit dieser Rekonstruktion eines Vernunftbegriffs, der Bestandteil der Argumentation für eine ›Kontingenz der Kommunikation‹ ist, ist aber nicht nur die Hermeneutik Gadamers charakterisiert, sondern auch in Derridas Werk (oder zumindest in dessen Spätwerk) gibt es Züge, die in eine solche Richtung weisen. Die Erläuterung der derridaschen Verortung der Kontingenz endete mit dem habermasschen Verdacht einer sich selbst sprechenden Sprache. Seit der Mitte der achtziger Jahre gibt es einen wichtigen Topos in Derridas Texten, der auf diesen Verdacht überzeugend antwortet und ihn zurückweist. Beginnend mit einer Fußnote in dem Text *Vom Geist. Heidegger und die Frage* aus dem Jahre 1987, die unterdessen viel diskutiert wurde, redet er von einem »Versprechen der Sprache«, das es angemessen zu würdigen gelte (Derrida 1988: 148 ff.).[65] Dieses Versprechen ist (neben der *différance*) eine weitere quasi-transzendentale Bedingung der Sprachverwendung. Anders als die *différance* bezieht sie sich allerdings ausschließlich auf den Sprechaktcharakter der Sprache und nicht auf ihre linguistisch beschreibbare Struktur. In *Le monolinguisme de l'autre* deutet er das Versprechen als ein Versammeln, in dem sich jedes Äußern oder Verstehen von Sprache immer schon befindet, ohne dass damit der Vollzug selbst inhaltlich in irgendeiner Weise antizipiert oder begrenzt wäre (Blank 2002, Niederberger 2002a):

»Une structure immanente de promesse ou de désir, une attente sans horizon d'attente informe toute parole. Dès que je parle, avant même de formuler une promesse, une attente ou un désir *comme tels*, et là où je ne sais pas encore ce qui m'arrivera ou ce qui m'attend au bout d'une phrase, ni *qui*, ni *ce* qui attend qui ou quoi, je suis dans cette promesse ou dans cette menace – qui rassemble dès lors la langue, la langue promise ou menacée, prometteuse jusque dans la menace et vice versa, ainsi rassemblée dans sa dissémination même.« (Derrida 1996: 42 f.)

Vor allem durch die Aufnahme des Begriffs der *dissémination* am Schluss führt Derrida vor Augen, dass sein Blick auf das Sprachgeschehen weiterhin auch von der Verstehensdimension bestimmt ist. Die Sprachbenutzer liefern sich dem Sprachgeschehen nicht nur

[65] Siehe zum nun folgenden Zusammenhang Critchley 1992, 190–200, Critchley 1993 und Niederberger 1997a, 37–42.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

in der Überzeugung der gelingenden Kommunikation aus, sondern begreifen ihre Reden als Beiträge zu einem gemeinsamen Verstehensprozess. Dabei macht Derrida aber auch deutlich, dass diese Einstellung nicht einfach ein Erwartungshorizont ist, der alle Äußerungen begleitet, sondern vielmehr eine vernünftige Aufgabe, die eine vorsichtige und differenzierte Universalisierung zur Folge hat (Derrida 1996: 45). Für ihn führt diese Aufgabe verständlicherweise zu ethischen Überlegungen, denn es sind die Haltung und das Handeln desjenigen, der am sprachlichen Austausch teilnimmt, die von ihr betroffen sind. Offensichtlich schließt Derrida hier an die Transformation der Phänomenologie an, die von Emmanuel Levinas begonnen wurde und die darin besteht, dass selbst das epistemische Geschehen sowie die Weltwahrnehmung und -erfahrung auf einem ethischen Fundament aufruhen.

Diese Ausführungen zeigen, dass nicht nur Gadamer mit Hilfe des Begriffs des Verstehens eine Bestimmung der Vernunft im Rahmen einer Argumentation für eine ›Kontingenz der Kommunikation‹ sucht. Auch Derrida sieht eine Ausrichtung auf das Verstehen, die der Sprachverwendung als solcher innewohnt und die es erlaubt, ein vernünftigeres von einem weniger vernünftigen Bewegen in der Sprache zu unterscheiden. Die Überlegungen dieser beiden Autoren zusammen bieten daher eine interessante und zumindest in den Grundzügen und systematischen Komponenten überzeugende Fassung einer Kombination von Kontingenz und Vernunft. Bei beiden wird ein strukturelles Verhältnis der Kontingenz zwischen der existierenden Sprache bzw. ihren Bestandteilen und der Bedeutung expliziert, die in einem Sprechakt zum Ausdruck oder zur Erscheinung kommt. Zugleich ist diese Bedeutung aber auch nicht durch eine intentionale Bedeutungsstiftung im Äußerungsakt determiniert, sondern dieses Verhältnis ist ebenfalls eines der Kontingenz. Die Bedeutung, die erscheint, resultiert stattdessen aus der jeweiligen synchronen und diachronen sprachlichen Konstellation, die durch einen Sprechakt etabliert wird, d. h. aus einer Beziehungnahme von letzterem auf die semantische Verweisstruktur der früheren Äußerungen und der vermeintlich präexistenten Bedeutungen von Äußerungsformen, die diese Verweisstruktur aktualisiert oder (Gadamer) / und (Derrida) modifiziert (Bertram 2002: 87–115). Es handelt sich deshalb auch nicht bloß um ein insgesamt kontingentes Geschehen, denn das Erscheinen von Bedeutungen ist grundsätzlich abhängig von der Ausrichtung derjenigen, die sich der Sprache bedienen, auf

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

das wechselseitige Verstehen. Äußerungen gibt es nämlich als solche überhaupt nur, wenn jemand etwas zu kommunizieren hat und sie daher äußert. Vernünftig agieren folglich diejenigen, die sich der Kontingenz in der Bedeutungsgenese ihrer Äußerungen bewusst sind und gerade deshalb die Vorstellung einer bloßen Verständigung vermittels von Äußerungen, die immer schon klar und geteilt sind, daraufhin überschreiten, dass die Verständigung als ein Prozess gedacht wird, in dem vielfältige Faktoren zu dessen Gelingen oder Misslingen beitragen. Auch wenn Bedeutungen nur zum Ausdruck kommen können, wenn Äußerungen getätigt werden, so hängt die jeweilige Bedeutung, die dabei zum Ausdruck kommt, dennoch nicht – oder zumindest nicht unmittelbar – von der Intentionalität derjenigen ab, die die Äußerungen tätigen. Somit können weder der Prozess selbst noch seine Komponenten über eine Vernunft der Sprecher und Hörer immer schon als vernünftige begriffen werden, sondern der Prozess, seine Komponenten und seine Resultate werden allererst durch die beständige Bemühung der Sprecher und Hörer um diesen Prozess, die Komponenten und die Resultate vernünftig.

Die Überlegungen von Gadamer und Derrida provozieren die Nachfrage, welche Relevanz dieser Komplizierung des traditionellen hermeneutischen oder sprachphilosophischen Argumentierens und Analysierens zukommt und ob hier nicht ein Randphänomen zum Ausgangspunkt und Zentrum der Bestimmungen gemacht wird.[66] Gadamer hat offensichtlich primär das normative Programm einer anderen und besseren Aneignung der Überlieferung vor Augen, während Derrida auf eine Temporalisierung und sprachphilosophische Radikalisierung der philosophischen Grundbegrifflichkeit abzielt. Damit die Diagnose einer ›Kontingenz der Kommunikation‹ aus dieser zu engen oder zu weiten Perspektive gelöst wird und in ihrer möglichen Reichweite präzisiert werden kann, ist es notwendig, eine Antwort auf die Frage zu geben, ob es Kontexte gibt, in denen die Kommunikation tatsächlich unverzichtbar ist und was, wenn es denn solche Kontexte gibt, dabei kommuniziert werden muss. Die Untersuchung dieser Frage führt zur Handlungstheorie und zur Un-

[66] Menke z. B. ist überzeugt, dass Derrida ästhetische Negativitätserfahrungen ohne weitere Begründungen auf den allgemeinen Bereich der Erfahrungen überträgt und sie dort generalisiert. Dies muss seiner Ansicht nach scheitern, weil eine solche Strategie nicht zeigen kann, dass dieser Übergang notwendig oder überhaupt sinnvoll ist (Menke 1991: 274 ff.).

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

tersuchung der Konstitution und Reproduktion des Handlungswissens.

4. Erfolgreiches Handeln in der Welt – Die These von der *Kontingenz des Handlungswissens*

4.1 Die Kontingenz der Welt und das Handlungswissen

Ein Blick in die gegenwärtige philosophische Literatur zum Kontingenzbegriff zeigt, dass diese sich zwar hauptsächlich mit Fragen der Sprachphilosophie befasst, wie etwa in den beiden Diskussionszusammenhängen ersichtlich wurde, die zuvor vorgestellt wurden, dass es aber gerade in den letzten Jahren mit den Problemen des politischen oder sozialen Handelns sowie der Entscheidung unter Bedingungen unvollständigen oder mehrdeutigen Wissens einen neuen Schwerpunkt gibt (z. B. Palonen 1998, Hesse 1999). In der Auseinandersetzung mit den wittgensteinianischen Positionen wurde bereits darauf hingewiesen, dass der *linguistic turn* bei einigen (post-)analytischen Ansätzen mit einem *pragmatic turn*, einer handlungstheoretischen Wende einhergeht, was insbesondere der Ausdruck des ›Sprach*spiels*‹ belegt. Für eine solche Wende steht aber nicht nur die anglo-amerikanische Philosophie, sondern auch Strömungen, die lange Zeit in Kontinentaleuropa dominierten, wie etwa die Phänomenologie oder die Kritische Theorie, sind in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts dadurch gekennzeichnet, dass sie handlungstheoretische Motive aufnehmen. Mit dieser handlungstheoretischen Wende weiter Teile der Philosophie (nicht zuletzt auch der theoretischen Philosophie) sind jedoch Probleme im Umgang mit der weltlichen Situiertheit von Handlungsvollzügen erschienen, die es notwendig machen, auch hier von Verhältnisse struktureller Kontingenz zu sprechen. Die Einsicht in das Bestehen solcher Verhältnisse wirft dann allerdings, obwohl sie zunächst einem ganz anderen Bereich als der Sprache entstammt, aufgrund der engen Verwobenheit von handlungs- und sprachtheoretischer Wende neue und wichtige Anfragen an die weiteren Disziplinen der Philosophie auf. Diese Verortung von Kontingenz soll hier unter dem Titel der ›Kontingenz des Handlungswissens‹ präsentiert werden, selbst wenn dieser Ausdruck zu wenig genau ist, um das Problem präzise zu benennen. Die fehlende Präzision ist aber nicht nur eine Frage des Titels, sondern sie

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

indiziert – wie Rüdiger Bubner schon 1976 konstatierte –, dass trotz aller Bemühungen der Begriff des Handelns »einer der unbekanntesten Begriffe innerhalb der philosophischen Disziplin geblieben« ist.[67]

Vor allem in der pragmatistisch-phänomenologischen Soziologie[68] ist es dagegen zum Teil üblich, das Handeln nicht nur aus der analytischen Perspektive externer und nachträglicher Beschreibungen zu erfassen, sondern es mit Hilfe eines Wissensbegriffs zu charakterisieren, der auf ein Wissen hinweist, das in den Handlungen präsent ist und das vor allem bei den Klassikern der soziologischen Literatur des zwanzigsten Jahrhunderts zumeist als ›Sinn‹ auftritt. Handlungen sind weder bloß intentionale Vollzüge noch rein den Bedingungen geschuldetes Verhalten, vielmehr ist für sie ein Weltbezug charakteristisch. Sie richten sich auf eine Welt und ›rechnen‹ mit ihr, um dann in ihr vollzogen zu werden, wodurch sie selbst zum Teil dieser Welt werden. Über den Weltbegriff wird also eine doppelte Perspektive eingebracht: Einerseits ist die Welt das, was vor der Handlung gewusst werden kann, aber auch das, was in Rechnung zu ziehen ist, und damit eine Bedingung des Erfolgs der Handlung bildet, die dem Handelnden entzogen ist. Andererseits ist die Welt – zumindest insofern sie in ihrer sozialen Dimension betrachtet wird – nichts anderes als die Gesamtheit der Vollzüge der Handelnden und ihrer Produkte. Dies erlaubt es, einen Zusammenhang zwischen den beiden Perspektiven anzunehmen, den Berger und Luckmann in ihrem Buch *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit* auf folgende Weise beschreiben:

»Solange entstehende Institutionen lediglich durch Interaktion von A und B aufrechterhalten werden, bleibt ihr Objektivitätszustand spannungsvoll, schwan-

---

[67] »Praktische Philosophie hat es offenbar mit Praxis oder Handeln zu tun. Gleichwohl ist dies einer der unbekanntesten Begriffe innerhalb der philosophischen Disziplin geblieben, die sich mit dem Praktischen erklärtermaßen befaßt. Was eigentlich Handeln sei, ist kaum je gefragt worden, wo alle Aufmerksamkeit der ehrenvolleren Aufgabe galt, Vernunft in der Praxis zu verbreiten.« (Bubner 1982: 7)

[68] Die Zentralität des Handlungsbegriffs für die Soziologie insgesamt wird z. B. im berühmten ersten Paragraphen von *Wirtschaft und Gesellschaft* deutlich: »Soziologie (…) soll heißen: eine Wissenschaft, welche soziales Handeln deutend verstehen und dadurch in seinem Ablauf und in seinen Wirkungen ursächlich erklären will. ›Handeln‹ soll dabei ein menschliches Verhalten (…) heißen, wenn und insofern als der oder die Handelnden mit ihm einen subjektiven *Sinn* verbinden. ›Soziales‹ Handeln aber soll ein solches Handeln heißen, welches seinem von dem oder den Handelnden gemeinten Sinn nach auf das Verhalten *anderer* bezogen wird und daran in seinem Ablauf orientiert ist.« (Weber 1972: 1)

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

kend, fast spielerisch, obgleich sie schon durch ihr bloßes Zustandekommen einen gewissen Objektivitätsgrad erhalten. (…) Für sie, die selbst dieser Welt im Verlauf gemeinsamen Lebens Gestalt gegeben haben, eines Lebens, an das sie sich erinnern können, ist diese Welt zudem noch durchschaubar. Sie verstehen, was sie selbst geschaffen haben. Das ändert sich jedoch mit der Weitergabe an eine neue Generation. Die Objektivität der institutionalen Welt ›verdichtet‹ und ›verhärtet‹ sich, nicht nur für die Kinder, sondern – mittels eines Spiegeleffektes – auch für die Eltern. (…) Eine Welt, so gesehen, gewinnt Festigkeit im Bewußtsein. Sie wird auf massive Weise wirklich und kann nicht mehr so einfach verändert werden. Für die Kinder in der Frühphase ihrer Sozialisation wird sie ›die Welt‹. Für die Eltern verliert sie ihre spielerischen Qualitäten und wird ›ernst‹. Den Kindern ist die von den Eltern überkommene Welt nicht mehr ganz durchschaubar. Sie hatten nicht Teil daran, ihr Gestalt zu geben. So steht sie ihnen nun als gegebene Wirklichkeit gegenüber – wie die Natur und wie diese vielerorts undurchschaubar.« (Berger/Luckmann 1980: 62 f.)

Es gibt also Verhältnisse der ›Sedimentierung‹, in denen vormalige Konstruktionsprodukte zu einer ›zweiten Natur‹ werden:[69] Während in einer idealen Konstitutionsphase die Handlungen durch einen einfachen Rekurs auf die Intentionen der Handelnden hinreichend erklärbar sind, muss dieser Begriff der Intention in späteren Phasen deutlich komplexer ausfallen. In ihm muss nun das Zusammenspiel einer Absicht mit einem Wissen über die Welt gedacht werden. Hierbei kommt es aber nicht nur zu einer Konfrontation einer ›subjektiven‹ Absicht mit der objektiven Welt, sondern die Welt ist selbst immer schon Teil der Formierung der Absichten. So zeichnet sich ein neuer Begriff der Intention ab, der offensichtlich die Überlegungen der Phänomenologie nutzt. Über diesen transformierten Begriff der Intention kann nun auch von der Makro-Perspektive der Welt-Konstitution zur Mikro-Ebene übergegangen werden, auf der komplementäre Vorgänge entdeckbar sind. Ein zentrales komplementäres Phänomen ist die Routinisierung von Handlungen, die eine unerlässliche Bedingung für die Ausbildung und Stabilität von Institutionen, d. h. Objektivierungen von Handlungsvollzügen darstellt. So bildet sich aus der Wiederholung von Handlungsvollzügen nicht nur ein

[69] Der Topos der ›zweiten Natur‹ ist hegelschen Ursprungs und nimmt vor allem in der Rechtsphilosophie eine prominente Stellung ein: »§ 151. Aber in der einfachen *Identität* mit der Wirklichkeit der Individuen erscheint das Sittliche, als die allgemeine Handlungsweise derselben, als *Sitte*, – die Gewohnheit desselben als eine *zweite Natur*, die an die Stelle des ersten bloß natürlichen Willens gesetzt und die durchdringende Seele, Bedeutung und Wirklichkeit ihres Daseins ist, der als eine Welt lebendige und vorhandene *Geist*, dessen Substanz so erst als Geist ist.« (Hegel 1989: 301)

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

deskriptiv erfassbares Modell der Handlungen, die mit ihnen verbunden sind, aus, sondern die Handlungen werden selbst als Realisierungen eines Modells aufgefasst, das den Handelnden als solches bekannt ist. Sie wissen also, wie die Handlung auszuführen ist, und ersparen sich damit für die Zukunft neue konstitutive Leistungen. Schließlich behalten die Handlungen aufgrund ihrer Gewusstheit auch ihren spezifischen Sinn und sinken nicht zu bloßem Verhalten herab.[70]

Evidentermaßen haben wir es hier mit einem problematischen Wissensbegriff zu tun, der aber vorläufig nicht von Interesse ist, da zunächst zu verstehen ist, inwiefern sich die soziologische von einer philosophischen Betrachtungsweise unterscheidet und ob deren Handlungsanalyse auch für die Philosophie einen möglichen Ansatzpunkt darstellt. Dazu reicht es aus, mit einem unklaren Wissensbegriff zu operieren. In der dargestellten soziologischen Perspektive wird konstatiert, dass Tätigkeiten sich durch die Wiederholung zu Routinen ausprägen und auf diesem Weg zwei Eigenschaften erwerben: Erstens sind sie mit geringerem Aufwand reproduzierbar und zweitens sind sie wissbar. Es existiert dabei ein doppeltes Wissen über das Wie des Handlungsvollzugs, d. h. das Wissen über die Art der Ausführung, und über das Was, d. h. die erzielte Wirkung mit einer Handlung. Dieser Komplex wiederum ist in die ›Welt-Perspektive‹ eingebettet: Die routinisierten Vollzüge bilden die Grundlage für die Institutionalisierungen, die wiederum das Fundament der Welt abgeben. Das Wissen wird so selbst zu einem allgemeinen Wissen, da es nicht bloß ein jeweils singuläres Erfahrungswissen ist. Gleichzeitig ist es dadurch aber auch Teil des gesamten gesellschaftlichen Wissens und insofern auf andere Wissensbestände bezogen. Dies bietet den Vorteil, dass selbst für die Situationen, in denen es zu Brüchen in einer Routine kommt, andere soziale und individuelle Routinen vor-

[70] »Alles menschliche Tun ist dem Gesetz der Gewöhnung unterworfen. Jede Handlung, die man häufig wiederholt, verfestigt sich zu einem Modell, welches unter Einsparung von Kraft reproduziert werden kann und dabei vom Handelnden *als* Modell aufgefaßt wird. Habitualisierung in diesem Sinne bedeutet, daß die betreffende Handlung auch in Zukunft ebenso und mit eben der Einsparung von Kraft ausgeführt werden kann. Das gilt für nichtgesellschaftliche wie für gesellschaftliche Aktivitäten. (…) Habitualisierte Tätigkeiten behalten natürlich ihren sinnhaften Charakter für jeden von uns, auch wenn ihr jeweiliger Sinn als Routine zum allgemeinen Wissensvorrat gehört, zur Gewißheit geworden und dem Einzelnen für künftige Verwendung zuhanden ist.« (Berger/Luckmann 1980: 57)

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

handen sind, die die Lösung dieser Probleme ohne Austritt aus routinisierten Vollzügen beheben (Berger/Luckmann 1980: 44, 166 f.).

Damit sind die Grundstrukturen einer Handlungstheorie entwickelt, in der dem Wissen – wenn auch bislang nicht geklärt ist, wie dieser Wissensbegriff genau zu verstehen ist – eine zentrale Rolle zukommt. Durch die Routinisierung von Handlungen werden diese sowohl typologisch als auch prognostisch wissbar. Gleichzeitig ist so ein Wissensvorrat für jeden einzelnen zugänglich, mit dem sogar Handlungstypen und Anleitungen zu Handlungsvollzügen abrufbar sind, die der Abrufende noch nie vollzogen hat, ohne dass es zu Krisensituationen kommen muss. Das offenkundige Problem dieser soziologischen Herangehensweise besteht darin, dass zwei notwendige Fragen unbeantwortet bleiben: Erstens wird die Ebene der ›Absichten‹ vollkommen ausgeklammert. Mit ›Absichten‹ sind im schwächsten Sinne die Motivationslagen bezeichnet, die Handelnde dazu veranlassen, sich überhaupt an einem bestimmten Handlungstyp zu orientieren. Sie kommen in der soziologischen Betrachtung nur als innersystemische dynamische Faktoren ins Spiel, wodurch sie aber bereits an die bestehenden Regeln und Routinen angepasst und folglich immer schon Teil der Welt sind. Dies macht es jedoch schwierig, Wandel und Veränderung in den Routinen, Handlungstypen in ihrem Entstehen sowie neue Einzelhandlungen zu erfassen. Die Darstellung muss diese als nicht-prognostizierbare Zufälle oder aber als systematische Abweichungen von den bekannten Typen auffassen, die aufgrund der Systematizität der Abweichung als Veränderungen oder Neuerungen nachvollziehbar und sofort integrierbar sind. Zweitens gibt es kein Kriterium dafür, unter welchen Bedingungen eine Welt und das Wissen, das zu ihr gehört, Geltung erlangt. Berger und Luckmann etwa können nur ein Stabilitätskriterium anführen, das allerdings so allgemein gefasst wird, dass es durch jeden Typ von ›Welt‹ erfüllbar ist. Angesichts der zwei offenen Fragen lässt sich mit dem soziologischen Handlungsmodell sicherlich eine interessante Erkenntnis über den Status und die relative Unveränderlichkeit der ›Wirklichkeit der Alltagswelt‹ gewinnen (Berger/Luckmann 1980: 24), philosophisch bleibt eine Zugangsweise über das, was »in der Gesellschaft als ›Wissen‹ gilt« (Berger/Luckmann 1980: 16), unbefriedigend.[71] Trotz der vielfältigen Bezugnah-

[71] Vgl. zu den Vorbehalten gegenüber dem Begriff einer ›unproblematischen Alltäglichkeit‹ auch die Kritik am Konventionalismus, der darin verkörpert ist, im Kapitel II. 2. Es

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

men auf die Phänomenologie und der Kritiken an der mechanistisch-nomologischen Soziologie orientieren sich auch Berger und Luckmann an einem Handlungsmodell, in dem Regelmäßigkeit und relative Stabilität im Vordergrund stehen. Die Naturwissenschaften bleiben das Vorbild auch dieser Herangehensweise, selbst wenn keine ewig geltenden Gesetze gesucht werden, sondern bloß solche, die Resultat einer kontingenten Genese sind. Eine einschlägige Verortung von Kontingenz, die über das hinausginge, was im Rahmen der These einer ›Kontingenz der Sprache(n)‹ konstatiert wurde, lässt sich hieraus nicht ableiten.

Im Anschluss an die grundsätzlichen Erwägungen zum Handlungsbegriff, die sich in dieser soziologischen Betrachtung finden, bleibt zu untersuchen, wie sich einerseits die motivationale Grundlage genau auf ein jeweiliges Handlungswissen bezieht und wie andererseits dieses Wissen als handlungsleitendes und -konstituierendes zu begreifen ist, das dennoch in scheiternden Handlungen problematisiert wird. Das Handlungswissen ist dem Handelnden nämlich insofern entzogen, als viele seiner Handlungen und Motivationen dazu gar nicht denkbar wären, ohne eine konstitutive Rolle dieses Wissens. Zugleich wird die Handlung aber durch ihren Vollzug mehr als nur angewendet oder aktualisiert. Ausgehend vom bestehenden Wissen muss der Handelnde auf die weltlichen Bedingungen des Handelns reagieren, wobei diese Bedingungen als Ausdruck der Dynamik der Welt der Antizipierbarkeit zumindest teilweise entzogen sind. Handlungen richten sich nicht auf eine unbelebte und unwandelbare Menge von Objekten, sondern sie sind prinzipiell sowohl mit jeweils anderen Konstellationen mehr oder weniger dynamischer Objekte in der Welt konfrontiert, mit mehr oder minder komplexen Interaktionsverhältnissen mit anderen Handelnden als auch mit einer unvorhersehbaren Menge möglicher Kombinationen der ersten beiden Verhältnisse. Die relevanten Begriffe, unter denen die Spannungen zu fassen sind, die dadurch sichtbar werden, sind handlungstheoretisch diejenigen der *Wahrscheinlichkeit* und der *Singularität:* Der Handelnde sieht sich einerseits damit konfrontiert, dass seine

zeigt sich hier, dass die zu Beginn dieses Abschnitts geforderte Betrachtung des Handelns an sich nicht unproblematisch ist, neigen doch Autoren, die sich eine solche zum Ziel setzen, dazu, das Absehen von einer reinen vernunftorientierten Bestimmung als ein solches zu begreifen, das sich gegen die Vernunft richtet. Im Gegensatz dazu geht es aber gerade darum, das Terrain für eine vernünftige Analyse des Handelns zu bereiten.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Einschätzungen, seine Applikationen des Wissens sowie schließlich das Handeln selbst unter Wahrscheinlichkeitsbedingungen stattfinden, wobei der Handelnde selbst Teil dieses Wahrscheinlichkeitsfeldes ist. Andererseits muss sein Handlungswissen so beschaffen sein, dass es sich in den jeweils singulären Situationen bewährt. Die These von der ›Kontingenz des Handlungswissens‹ erläutert also einen *genitivus subiectivus*, d. h. es ist nicht analog zur ›Kontingenz der Sprache(n)‹ das Handlungswissen als solches kontingent, sondern es wird bestimmt, wie das Handlungswissen beschaffen sein muss, damit es unter den Bedingungen von Wahrscheinlichkeit und Singularität in der Lage ist, auf die jeweiligen Verhältnisse zu reagieren, die als solche der Kontingenz zu begreifen sind, insofern sie nicht strikt deterministisch aus früheren und eventuell erkannten Verhältnissen hervorgehen. Dies impliziert vielleicht auch, dass dem Handlungswissen insgesamt eine Form der Kontingenz zukommt, wenn nämlich keine eindeutige Determination des Handlungswissens durch je bestehende Verhältnisse möglich ist – das ist aber erst noch zu prüfen. Eine Problemstellung, die so reformuliert wird, erlaubt eine philosophische Behandlung des Themas der Kontingenz mit Blick auf das Handlungswissen. Berger und Luckmann konzentrieren sich – aus dieser Perspektive – zu schnell auf eine allgemeine Theorie des gesellschaftlich konstruierten Wissens, und selbst die Kennzeichnung des eigenen Vorgehens als dialektisch macht es nicht weniger schwierig, die Vermittlungsgestalten zwischen dem jeweils partikularen Handeln und dem angebotenen Wissensbestand zu verstehen. Es muss also genauer bestimmt werden, worin die Wahrscheinlichkeit und die Singularität bestehen und inwiefern die Kontingenz, die in ihnen zum Ausdruck kommt, im Handlungswissen angemessen reflektiert und aufgenommen wird.

Im Bereich der allgemeinen philosophischen Handlungstheorien stoßen wir hier – wie zu Beginn bereits konstatiert – auf ein wenig bearbeitetes Feld. Die analytische Handlungstheorie beispielsweise begnügt sich nahezu ausschließlich mit der Diskussion von Handlungsbeschreibungen, d. h. mit der Perspektive und Problematisierung der (nachträglichen) Beschreibung von Ereignissen als Handlungen. Die zentralen Kontroversen in diesem Kontext kreisen um die Frage der Kombination von Basis-Elementen oder -Handlungen zu komplexen Handlungen, die Möglichkeit und Notwendigkeit der Zuschreibung von Intentionalität sowie das Problem des logischen Status von Handlungssätzen und ihr Verhältnis zu konstativen Sät-

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

zen.[72] Eine Ausnahme bilden die Arbeiten Stuart Hampshires und H. L. A. Harts. In einem gemeinsamen Aufsatz unter dem Titel *Entscheidung, Absicht und Gewissheit* thematisieren sie den Zusammenhang von Gewissheit und Entscheidung sowie die Rolle des Wissens allgemein im Konstitutionsvorgang von Handlungen. Im Gegensatz zu anderen Autoren der analytischen Philosophie behaupten Hampshire und Hart dabei, dass eine Form des Wissens nicht nur für die Zuschreibung einer Handlung notwendig ist, sondern dass der Vollzug einer Handlung selbst Wissen benötigt (Hampshire/Hart 1977: 169 f.). Handeln auf der Grundlage von Ungewissheit ist nicht denkbar, weshalb es einer Beseitigung der Ungewissheit bedarf, damit es überhaupt zur Ausführung einer Handlung kommen kann. Die beiden Autoren erwägen zwei Modi der Beseitigung der Ungewissheit: Erstens kann der Handelnde die empirische Faktenlage bezüglich seiner eigenen Person betrachten und auf dieser Grundlage prognostizieren, wie er sich verhalten oder wie er handeln wird.[73] Diese Perspektive ist interessant, da sie ein Wissen in der dritten Person ins Spiel bringt, bei dem die Person etwas über sich weiß, ohne dass dieses Wissen in direkter Weise als die Verfassung eines Bewusstseins aufgefasst werden müsste, das eine Handlung initiiert, denn die Person impliziert mit dieser Selbstbeschreibung sogar, dass ihr Handlungsvollzug von externen Faktoren gesteuert ist.[74] Die bloße Beschreibbarkeit und Prognostizierbarkeit des zukünftigen Handelns reicht somit aus, um die Ungewissheit zu beseitigen. Es bestände damit die Möglichkeit, dass eine Form externen Wissens, das

---

[72] Zur Kritik daran vgl. auch Hossack 2003, 188 f. Allerdings leiden Hossacks Überlegungen daran, dass sie die ›Handlungs‹-Analyse auf eine ›Bewegungs‹-Analyse reduzieren – die Bewegung des rechten Armes stellt dabei die paradigmatische ›Handlung‹ dar –, was letztlich zur Folge hat, dass auch bei ihm bei aller Bezugnahme auf die Phänomenologie die weltlichen Handlungsbedingungen nicht in den Blick kommen. Stattdessen werden Handlungen als Einrichtungen der Welt gemäß einer *volition* gedeutet.

[73] »Entweder er kann sich nach Berücksichtigung seines bisherigen Verhaltens und seiner früheren Reaktionen in ähnlichen Situationen dessen gewiß werden, daß er tatsächlich das-und-das tun bzw. es zumindest versuchen wird, wenn es an der Zeit ist. Dies wäre eine auf empirische Fakten rekurrierende Gewißheit; und eine Erklärung, die er diesbezüglich abgibt, würde aus diesem Grunde als *Vorhersage* zählen und nicht als Entscheidung.« (Hampshire/Hart 1977: 171)

[74] »Wenn jemand den Anspruch erhebt, mit Gewißheit seine eigenen zukünftigen Handlungen voraussagen zu können, wobei er seine Voraussage induktiv begründet, dann impliziert er, daß die fraglichen Handlungen in gewissem Sinn bzw. in einem gewissen Maße unfreiwillig sind, die Wirkungen von Ursachen darstellen, die nicht seiner Kontrolle unterliegen.« (Hampshire/Hart 1977: 171)

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

höchstens mittelbar das weitere Handeln steuern wird, als relevant für das Handeln betrachtet werden kann. Dies wirft die Frage auf, ob und wie ein solches Wissen in seinem konkreten Gehalt Auswirkungen auf die Handlung hat. Offensichtlich ist die Erörterung eines Wissens in der dritten Person über die eigenen Handlungen ein Beitrag zur immer noch aktuellen Debatte zwischen dem sogenannten Internalismus und dem Externalismus. Diese Debatte bewegt sich in der Tradition Humes und steht daher vor dem Problem, wie es auf der Grundlage des *desire-belief*-Modells, nach dem Handlungen nur als Ausführung von *desires* zu begreifen sind, sein kann, dass *beliefs* in die Handlungskonstitution einfließen (Gosepath 1999a, Nagel 1998). Hart und Hampshire optieren für eine Form des Externalismus, in der dieser nur indirekt handlungsleitend wird, es in strengem Sinne also ein *desire* gibt, einen Verlauf zu erdulden, der von meinen Entscheidungen unabhängig ist.

Zweitens ist es zur Erreichung von Gewissheit aber auch möglich, dass der Handelnde Gründe dafür erwägen kann, warum er auf eine bestimmte Weise handeln sollte, und dann eine Entscheidung auf der Grundlage dieser Gründe trifft.[75] Allerdings fügen die beiden Autoren schnell hinzu, diese Situationen der Beseitigung von Ungewissheit seien relativ selten. Zumeist bestünden Verhältnisse von Gewissheit, und die Handlungen könnten aus dieser Gewissheit heraus einfach vollzogen werden. Welche Rolle spielt das Wissen also in den Situationen der Gewissheit? Zur Antwort auf diese Frage, führen sie eine Unterscheidung zwischen ›Entscheidung‹ *(decision)* und ›Absicht‹ *(intention)* ein: Während die ›Entscheidung‹ für die Fälle vorbehalten bleiben soll, in denen eine explizite Beseitigung von Ungewissheit vorgenommen wird, die auf Gründe rekurriert, soll die ›Absicht‹ die Mehrzahl der Fälle bezeichnen, in denen es zwar prinzipiell möglich wäre, Gründe für das Handeln anzuführen, diese Möglichkeit jedoch nicht aktualisiert wird.

Aus den beiden Optionen für die Beseitigung von Ungewissheit

---

[75] »Oder, er kann nach Erwägung der *Gründe* dafür, eher auf die eine Art als auf die andere zu handeln, Gewißheit darüber erlangen (sich entschließen), was er tun bzw. zumindest versuchen wird. In diesem Fall wird seine Ankündigung als Bekanntgabe seiner *Entscheidung* zählen und nicht als Vorhersage. (…) Die Gewißheit kommt im Moment der Entscheidung, ja stellt sogar die Entscheidung selbst dar, wenn die Gewißheit auf diese Weise zustande gekommen ist, d. h. als ein Ergebnis einer Erwägung von Gründen und nicht als Ergebnis einer Betrachtung von Fakten.« (Hampshire/Hart 1977: 171)

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

resultiert ein doppelter Charakter der Gewissheit: Einerseits instaurieren Entscheidungen eine Gewissheit, die als implizite in weiteren Handlungen immer wieder aktualisiert wird. Dies ist die Gewissheit, in der die Gründe prinzipiell zugänglich bleiben und in der auch der Charakter der Entscheidung als Hintergrund für die Gewissheit präsent bleibt. Sollten die Gründe sich ändern, d. h. sollte es zu einer neuen Entscheidung kommen, dann würden die Gewissheit und damit auch das Handeln andere werden. Andererseits gibt es aber auch eine deskriptive Gewissheit, die in dem Wissen über unsere Handlungsvollzüge, Verhaltens- und Reaktionsweisen besteht. Diese Gewissheit, die – wie oben gesehen – impliziert, dass die entsprechenden Vollzüge unserer Verfügung entzogen sind, entlastet nicht nur von dem Entscheidungsdruck, sondern sie kann selbst aufgrund ihres Gewissheitscharakters möglichen Entscheidungen entgegenwirken und damit deren Funktion ersetzen.[76] Dies motiviert die beiden Autoren, einen komplexen Begriff des Handlungswissens vorzuschlagen, der die beiden Gewissheiten und ihre jeweiligen Funktionsweisen in ein Verhältnis setzt.

Dazu bekunden sie zunächst ihre Ansicht, dass Handelnde im allgemeinen eine andere Art des Wissens über sich selbst haben als diejenige des Beobachtungswissens. Dieses besondere Wissen wird von ihnen als praktisches Wissen beschrieben, das zwei Arten von Bedingungen erfordert: Erstens muss es ein empirisches Wissen über Eigenschaften der Umwelt und der Dinge umfassen, die in ihr enthalten sind (Hampshire/Hart 1977: 178). Zweitens muss es ein Wissen über den Handlungsvollzug selbst geben, d. h. der Handelnde muss wissen, dass er handelt und dass er sich damit auf die Welt

[76] »Es kann komplexe, unklare Situationen geben, in denen wir zu einer Handlungsweise getrieben werden, und in denen wir uns aufgrund vergangener Erfahrungen fatalistisch sicher sind, daß dies die Handlungsweise ist, die wir tatsächlich verfolgen werden, während wir gleichzeitig nicht abstreiten, daß unser Verhalten in diesem Bereich durch unsere Entscheidungen geändert werden könnte. Halb entscheiden wir uns, so weiterzumachen wie zuvor, und halb fühlen wir uns in der Angelegenheit passiv, wobei sich unsere Gewißheit über unser zukünftiges Handeln teils auf unser früheres Verhalten und teils auf Gründe dafür stützt, die Anstrengung zur Änderung nicht zu unternehmen. Die Psychologie der menschlichen Entscheidung kann sehr kompliziert sein. Aber die Tatsache, daß es diese komplexen Fälle gibt, entkräftet nicht die allgemeine Unterscheidung zwischen der Gewißheit über eigenes zukünftiges Handeln, die sich auf Fakten und Induktion stützt, und der Gewißheit, die sich auf Gründe stützt.« (Hampshire/Hart 1977: 175)

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

bezieht (Hampshire/Hart 1977: 179). Im Handlungsbegriff scheint also irreduzibel eine Bezugnahme auf mentale Vorgänge zu liegen.

Diese analytische Handlungstheorie erlaubt zwar eine präzisere Bestimmung des Wissenselementes im Handlungsvollzug, sie bleibt aber mit Blick auf den Charakter und die Konstitution des Wissens ungenau. Trotz der Absage an die Identität zwischen dem Beobachtungswissen der dritten Person und dem praktischen Wissen der ersten Person ist unklar, worin die Differenz letztlich besteht. Sie scheint darauf hinauszulaufen, dass nur der Handelnde weiß, dass er handelt, d. h. nur er hat Zugriff auf den irreduziblen mentalen Vorgang oder Zustand, der als zweites Wissensmoment präsent sein muss. Sowohl dieses Wissen wie auch das empirische Wissen sind aber ihrer Form nach wie das Beobachtungswissen konzipiert. Formal gibt es also keine Differenz zwischen Beobachtungswissen und praktischem Wissen, die Differenz besteht nur im unterschiedlichen Zugang zum Objekt des Wissens. Kontingent sind dabei, wie Hempel ausführt, nur die jeweiligen Ziele und Überzeugungen eines Handelnden, da sie bloß empirisch konstatiert werden können. Sind diese aber bekannt, ist auch – zumindest unter rationalen Bedingungen – das Wissen des Handelnden verstanden.[77] Damit gibt es zwar im Vergleich mit dem zunächst diskutierten soziologischen Ansatz eine Erweiterung, insofern die Ebene der ›Absicht‹ nun deutlicher beleuchtet wird, zugleich verkürzt sich aber die Erkenntnis, da es einen Verlust bezüglich der Konstitution des Handlungswissens gibt. Auch in diesen Überlegungen scheint die These von der ›Kontingenz der Sprache(n)‹ in modifizierter Form Pate zu stehen, denn an die Stelle der unhintergehbar kontingenten Regeln oder der Grammatik treten nun die jeweiligen Ziele oder *desires* eines Handelnden. Ihre Gegebenheit vorausgesetzt kennt das Handeln aber keine Kontingenz, sondern folgt – zumindest im rationalen Fall – Gesetzen, deren Geltung weder subjekt- noch situationsbedingt ist.

---

[77] »Und tatsächlich scheint eine Hypothese über die Ziele eines Handelnden im allgemeinen nur in Verbindung mit angemessenen Hypothesen über seine Überzeugungen ein charakteristisches äußeres Verhalten zu implizieren, und dasselbe gilt auch *umgekehrt*. Folglich kann, genau gesagt, eine Prüfung des Verhaltens eines Handelnden nicht dazu dienen, Annahmen über seine Überzeugungen oder über seine Ziele unabhängig voneinander zu prüfen, sondern man kann sie sozusagen nur mit Hilfe von angemessenen Verbindungen von Zielen und Überzeugungen prüfen; oder, kurz gesagt, Unterstellungen von Überzeugungen und Unterstellungen von Zielen sind *epistemologisch voneinander abhängig*.« (Hempel 1977: 404)

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Auch dieser Begriff des praktischen Wissens bleibt also unbefriedigend, zumal es unter einigem rekonstruktiven Aufwand doch eine philosophische Alternative gibt. Während die analytische Philosophie zwar anerkennt, dass die »allgemeine Handlungssprache« vornehmlich in normativen Konfliktfällen relevant wird (Feinberg 1977: 201), konzentriert sie sich in ihren Diskussionen, selbst wenn es um den Begriff der Verantwortung geht, vor allem auf den normativ sekundären Anteil an Handlungen. Daher kann sie letztlich mit demselben Wissensbegriff operieren, wie er in den theoretisch-naturwissenschaftlichen Disziplinen üblich ist. Eine ganz andere Herangehensweise an den Zusammenhang zwischen Wissen und Handlung zeigt sich in den Auseinandersetzungen und Rekonstruktionen der aristotelischen Ethik sowie dem Wissens- bzw. Klugheitsbegriffs, der darin zur Darstellung kommt. Hierbei kann natürlich an den allgemeinen aristotelischen strukturellen Kontingenzbegriff angeschlossen werden, der zu Beginn präsentiert wurde.

In der aristotelischen Perspektive hat es das Handeln mit einer Welt zu tun, die einem nur bedingt vorhersehbaren Wandel unterworfen ist, da die innerweltlichen Verhältnisse nicht strikt deterministisch verstanden werden dürfen. Die Überlegungen des Aristoteles, die auf die spezifische Form des Wissens von diesen Verhältnissen hinweisen, finden sich vor allem in seiner Ethik, in der das richtige und erfolgreiche Handeln unter und in diesen Verhältnissen das Thema und Ziel der Ausführungen sind. Die *Nikomachische Ethik*, sein zentraler ethischer Text, bringt einen Zirkel (Höffe) zur Darstellung, in dem dem Wissen eine doppelte Position zukommt:[78] Einerseits bietet sie eine Analyse des Wissens, das sich immer schon in Anwendung befindet, und versucht lediglich, dieses zu verstehen und zu rekonstruieren. Insofern ist die *Nikomachische Ethik* Wissenschaft der sittlichen Existenz und dieser als verstehende Instanz nachgeordnet. Andererseits produziert sie selbst eine neue Gestalt des Wissens, die nun in die Praxis wiederum hineinwirkt. Als Text bekommt sie daher eine paradigmatische Funktion für das Problem der Kontingenz des Handlungswissens überhaupt, denn sie muss aufgrund ihres Anspruchs, nicht nur Wissen von der Praxis, sondern auch Wissen für sie zu sein, Auskunft geben über das Verhältnis des Wissens zum Handeln überhaupt. Allgemein wird auf diesem Hintergrund die Diffe-

[78] Zum Verhältnis von Ethik, Wissen und Kontingenz bei Aristoteles vgl. auch Hesse 1999, 32–64 und 122–148 sowie Rese 2003, 280–303.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

renz zu den theoretischen Wissensformen im Moment der Kontingenz deutlich. Pierre Aubenque beginnt so seine Studie *La prudence chez Aristote* mit der Charakterisierung der Differenz der Wissensformen und ihrer jeweiligen Objektbereiche bei Aristoteles. Die Weisheit zielt auf das Notwendige, weshalb sie wie die Objekte dieses Wissens unwandelbar ist, während die *Phronesis*, d. h. das Wissen, das dem Handeln angemessen ist, auf das Kontingente gerichtet ist und sich daher selbst gemäß den Umständen wandeln muss (Aubenque 1963: 9). Dass diese Bestimmungen auf den Unterscheidungen aufruhen, die zuvor allgemein in den aristotelischen Differenzierungen der Wissensformen und ihrer Geltungsgründe sichtbar wurden, zeigt eine zentrale Passage der *Nikomachischen Ethik*, auf die sich Aubenque mit seiner Charakterisierung bezieht:

»Da es zwei Teile der vernunftbegabten Seele gibt, so wird die Klugheit die Tugend des einen Teiles sein, des meinenden. Denn das Meinen geht auf Dinge, die sich so und anders verhalten können (περὶ τὸ ἐνδεχόμενον), und so auch die Klugheit (φρόνησις). Doch ist sie nicht nur ein vernunftgemäßes Verhalten; ein Zeichen ist, daß man ein solches Verhalten vergessen kann, die Klugheit dagegen nicht. Da nun die Wissenschaft (ἐπιστήμη) ein Erfassen des Allgemeinen ist und dessen, was aus Notwendigkeit ist, und da es Prinzipien des Beweisbaren und aller Wissenschaft gibt (denn die Wissenschaft verlangt Gründe), so wird es vom Prinzip des Wißbaren keine Wissenschaft geben und keine Kunst oder Klugheit. Denn das Wißbare ist beweisbar, und Kunst und Klugheit betreffen Gegenstände, die sich so und anders verhalten können.« (Aristoteles 1991: 237 [1140b 25–1141a 1])

Der Text beginnt mit der Bestimmung, dass »jede Kunst (τέχνη) und jede Lehre (μέθοδος), ebenso jede Handlung (πρᾶξίς) und jeder Entschluss (προαίρεσις) irgendein Gut (ἀγαθοῦ) zu erstreben scheint« (Aristoteles 1991: 105 [1094a 1 f.]). Jede Tätigkeit zielt auf etwas, um dessen Willen sie ausgeführt wird. Aristoteles differenziert nun zwar zwischen Poiesis und Praxis,[79] wobei sich die Poiesis im Hervorbringen von Werken verwirklicht, während die Praxis im richtigen Vollzug der Handlung selbst besteht. Diese Differenzierung hat aber keine Konsequenzen dafür, dass sich das Objekt beider Arten von Tätigkeiten in der Welt befindet. Selbst die Praxis betrifft nicht nur die Seite des Ausführenden und seine Dispositionen, sondern auch

[79] »Was sich so und anders verhalten kann (ἐνδεχομένου), ist teils Gegenstand des Hervorbringens (ποιητὸν), teils Gegenstand des Handelns (πρακτόν).« (Aristoteles 1991: 234 [1140a 1 f.])

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

die Verwirklichung der Dispositionen in der Welt. So schreibt Aristoteles im Zweiten Buch der *Nikomachischen Ethik* mit Blick auf die *mesotes* (die Mitte) des tugendhaften Handelns, dass deshalb »das Richtige selten, lobenswert und schön« sei, weil »das Wem, Wieviel, Wann, Wozu und Wie zu bestimmen aber nicht jedermanns Sache und nicht leicht [ist]« (Aristoteles 1991: 147 [1109a 28 ff.]). Aubenque konstatiert daher in seiner Studie, »die Materie der Handlung sei hier der Definition der Moralität so wenig fremd, dass die Tugend nicht ohne ihr Objekt definiert werden könnte« (Aubenque 1963: 64, üs. A. N.). Damit befindet sich aber selbst die Moralität – und nicht nur das technische Wissen der Poiesis – in einer Stellung zur Welt, die deren spezifisch kontingenten Charakter ernst nehmen muss.[80] Von der Handlung her betrachtet ist die Welt vor allem der Bereich dessen, was allermeist so ist. Bereits in einer zuvor behandelten Passage von *Über die Interpretation* führt Aristoteles im Anschluss an sein berühmtes Beispiel der Seeschlacht den zentralen handlungstheoretischen Topos der Deliberation an (Aristoteles 1998a: 113 [18b 23 ff.]), um mit der Deliberation eine Instanz zu identifizieren, die Teil der kontingenten Verhältnisse und zugleich eine Weise des Umgangs mit ihnen ist. In der *Ersten* und der *Zweiten Analytik* bekommt der Zusammenhang des ἐνδεχόμενον, d. h. des-

[80] Jürgen Habermas versteht in seiner Kritik des Aristotelismus in der Ethik diesen Zusammenhang allein als eine apriorische Differenzierung von Wissenstypen: »Dieses Vermögen der ›phronesis‹ (prudentia, Klugheit) hatte Aristoteles im Kontrast zu den starken Ansprüche der ›episteme‹, also einer auf das Allgemeine, Notwendige und Überzeitliche des Seienden, letztlich des Kosmos gerichteten Erkenntnis negativ bestimmt, ohne ihm jeden kognitiven Wert abzusprechen.« (Habermas 1991 f.: 121) Dies steht aber im Widerspruch zu den Ausführungen von Aristoteles selbst, für den die Phronesis nicht ein *a priori* limitierter Wissenstypus ist, sondern das Wissen, das der Welt mit ihrem spezifischen Allermeist-So-Sein angemessen ist. Otfried Höffe arbeitet dies genau heraus: »Aristoteles analysiert die Überlegungen nicht psychologisch, sondern logisch; er diskutiert nicht das empirische Subjekt einer Überlegung, sondern die Prinzipien des Gegenstandes, den man vernünftigerweise überlegt, und begründet so vom Gegenstand her eine Logik des Überlegens. Die Überlegung richtet sich weder auf zeitlose Gegenstände noch auf Bewegungen, die immer gleich ablaufen, oder Dinge, die immer anders sind; sie untersucht nicht zufällige Ereignisse (…) und nicht einmal alles, was den Menschen betrifft (…). Aristoteles unterscheidet fünf Klassen von Ursachen: die Natur, die Notwendigkeit und den Zufall, die Vernunft und das, was der Mensch bewirkt; nur über die letzte Klasse von Ursachen stellt man Überlegungen an. Genauer: man überlegt sich vernünftigerweise nur Dinge, die erstens in der eigenen Gewalt stehen, zweitens realisierbar sind und drittens – im Unterschied zu den Dingen der exakten Wissenschaften – nicht immer auf dieselbe Weise geschehen.« (Höffe 1996: 122)

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

sen, was allermeist so ist, seinen wissenschaftstheoretischen Ort zugewiesen (z. B. Aristoteles 1998b: 55 f. [32b 3 ff.], 431 f. [87b 19 ff.]), während er schließlich in der *Nikomachischen Ethik* seinen eigentlichen Platz erhält. Denn die Wissenschaften vom Notwendigen und auch deren Wissenschaftstheorien müssen sich letztlich nicht um die Frage dessen, was allermeist so ist, kümmern, sie können sich auf ihren Bereich beschränken. Das Handeln sieht sich allerdings notwendig auf die Welt verwiesen, wodurch es dazu kommt, dass der Handelnde über einen spezifischen Typus des Wissens verfügen muss, damit seine Moralität in der Welt zur Verwirklichung kommt oder überhaupt kommen kann.

Aber was heißt es genau, dass das Handeln auf die Welt verwiesen ist? Inwiefern ist das Handeln als Handeln dem unterworfen, was dazu führt, dass die Welt – zumindest uns – als bloß allermeist so seiende erscheint? Das Handeln in der Perspektive des Aristoteles vermag nur moralisch zu sein, wenn es sein Worumwillen erfüllt. Das Worumwillen der moralischen Handlung besteht aber nicht in der guten Absicht, sondern in der richtigen Ausführung. Damit schreibt sich die Handlung in die Welt und deren immer schon bestehende Vorgänge ein. Die Handlung trifft auf eine Welt, in der keine Situation der anderen gleicht und in der der Handelnde nie vollständig über die Bedingungen verfügen kann, die das Gelingen seiner Handlung entscheiden, denn »im Bereich der Handlungen und des Förderlichen gibt es nichts Stabiles« (Aristoteles 1991: 133 [1104a 4 f.]). Dies wirft, wie Aristoteles klar erkennt, die Frage auf, wie es überhaupt so etwas wie ethische Theorie geben kann, wenn »weder die Wissenschaft noch allgemeine Empfehlungen dafür zuständig [sind], sondern die Handelnden selbst die jeweilige Lage bedenken müssen« (Aristoteles 1991: 133 [1104a 6 ff.]). Die Ethik als die Theorie des Verhaltens, das moralisch geboten ist, hat daher nur eine begrenzte Aufgabe, denn sie kann nicht beanspruchen, allgemeine Lösungen für die ethisch relevanten Situationen zu bestimmen; stattdessen darf sie nur »im Umriß und nicht mit mathematischer Genauigkeit geführt werden« (Aristoteles 1991: 133 [1104a 1 f.]). Es ergibt sich also ein Wechselspiel zwischen der kognitiven Leistung der ethischen Theorie und der kognitiven Leistung, die der Handelnde selbst zu erbringen hat. Hier tritt ein performativer Aspekt in die ethischen Überlegungen ein, der von höchstem Interesse ist: Der Handelnde muss die Situation, in der sich sein Handeln vollziehen soll, angemessen deuten und begreifen, um dasjenige, was moralisch

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

im allgemeinen geboten ist, unter diesen Bedingungen zu präzisieren. Dies ist offensichtlich eine kognitive Leistung, in der eine Kontingenz des Handlungswissens im gesuchten Sinne zum Ausdruck kommt.

Bei der Präzisierung des Handlungswissens unter den aktuell gegebenen Verhältnissen kann es sich nicht um eine bloße Anwendung eines allgemein genau Bestimmten handeln, denn dem Handeln gehört irreduzibel sein Vollzug in der Welt an. Eine Bestimmung des Handelns, das in einer Situation geboten ist, sucht nämlich nicht nach der besten Ausführung eines an sich seienden Handelns, sondern dieser Vollzug muss die angemessene Form des Handelns sein, d. h. in der allgemeinen Bestimmung gibt es ein *qualitatives* Defizit, das die Handlung in ihrer Vollzugsgestalt unter den singulären Bedingungen ihrer Ausführung betrifft. Diese Urteilsleistung ist Teil des Handlungsbegriffs überhaupt und kein bloßer Appendix, denn der Stagirite schreibt, etwas »zu tun, wann man soll und wobei man es soll und wem gegenüber und wozu und wie, das ist die Mitte und das Beste, und dies kennzeichnet die Tugend« (Aristoteles 1991: 140 [1106b 21 ff.]). Höffe geht in seiner Studie *Praktische Philosophie – Das Modell des Aristoteles* berechtigterweise so weit, genau an dieser Stelle den Vernunftbegriff ins Spiel zu bringen: Die spezifische Rationalität der aristotelischen Ethik besteht nicht in der Bestimmung der Zwecke, denn diese sind natural oder sozial vorgegeben. Sie erscheint in der Urteilsbildung, durch die die Zwecke mit der Welt zur Vereinbarkeit gebracht werden (Höffe 1996: 43 f.).

Damit ist aber mit dem ›Modell des Aristoteles‹ – vor jeder Bewertung seiner normativen Theorie – eine Theorie des Handelns gewonnen, in der ein spezifisches Handlungswissen zum Tragen kommt. Dieses Handlungswissen kann nicht das theoretische allgemeine Weltwissen sein, sondern es muss über dieses hinausgehen (und d. h. auch, es in gewisser Weise umschließen) und eine Reflexionsfähigkeit umfassen, mit der die Singularität der Verhältnisse hier und jetzt zu deuten ist. Damit ist klar, dass das Handeln auch in seinem Vollzug ein unverzichtbares kognitives Moment hat, an dem es zu einer Verschränkung der Kontingenz der Umstände, unter denen sich das Handeln zu vollziehen hat, und der Vernünftigkeit der Vermittlungsleistung mit dem bisher erworbenen Wissen über das auszuführende Handeln und die Handlung selbst kommt. Und diese Argumentation gilt nicht nur für das ethische Handeln, denn jedes Handeln – unter der aristotelischen Prämisse, dass jede Tätigkeit

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ihren Zweck hat – bedarf einer Deutung der gegebenen Situation und des reflektierenden Entwurfs des Handlungsvollzugs unter diesen Bedingungen. So ist es auch wenig überraschend, wenn eingefleischte ethische Non-Kognitivisten, wie Bernard Williams, trotz ihrer Attacken und Kritiken an den ›Reflexionsmodellen‹ ethischer Theorie, immer wieder zu der für sie irritierenden Einsicht kommen, dass es Fälle gibt, in denen die Reflexion notwendiger Teil des Handlungsvollzugs ist. Die Weltdeutung des Handelnden – und hier vor allem diejenige im Hinblick auf moralisches Handeln – muss in ihren Augen so verstanden werden, dass sie auf kein reines, vorgängiges Vermögen der Reflexion rekurriert, sondern sich erworbener ›Begriffe‹ und Modelle des Überlegens bedient. Entgegen dem zuvor in der Rekonstruktion des Aristoteles aufgezeigten allgemeinen Charakter der Kontingenz, der das Handlungswissen gegenübersteht, versuchen diese Autoren also, sie auf wenige Ausnahmefälle zu beschränken, die zudem potentiell verheerende Konsequenzen haben. Denn während der griechische Philosoph von dem letztlichen Ineinsfallen der Weltdeutung, die so erworben und reflexiv fortgeschrieben wird, mit anderen Dispositionen der Handelnden überzeugt ist, hält Williams beispielsweise dies unter den Bedingungen der Moderne für nicht länger verteidigbar.[81] Stattdessen prognostiziert er, dass, sollte sich dieses Stadium der Moralität als Reflexivität verselbständigen, es wahrscheinlich zur Zerstörung des ethischen Wissens käme, denn »thick ethical concepts that were used in a less reflective state might be driven from use by reflection, while the more abstract and general ethical thoughts that would probably take their place would

[81] »The outside point of view of his dispositions is available to the agent himself. But if he tries in his reflection to abstract himself totally from those dispositions, and to think about himself and the world as though he did not have them, then he should not be surprised if he cannot get an adequate picture of the value of anything, including his own dispositions. He cannot do so, precisely because those dispositions are part of the content of his actual self. Moreover, if he is to conduct any reflection in which he stands back from his own dispositions, it is important whether there is anything in the view of things he takes from the outside that conflicts with the view of things he takes from the inside. For Aristotle, the virtuous agent would find no such conflict. (…) Aristotle's theory means that when the agent reflects, even from the outside, on all his needs and capacities, he will find no conflict with his ethical dispositions. Here we meet again with many modern doubts that weaken this account. Our present understanding gives us no reason to expect that ethical dispositions can be fully harmonized with other cultural and personal aspirations that have as good a claim to represent human development.« (Williams 1985: 51 f.)

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

not satisfy the conditions of propositional knowledge.« (Williams 1985: 167) Die neue, kognitiv erzeugte ethische Einsicht wäre also zu schwach, um sich gegenüber anderen Überzeugungen über die Welt, die dann handlungsleitend würden, durchzusetzen. Der Kognitivismus ist eine notwendige Tendenz der Entwicklung des ethischen Wissens, letztlich aber dessen Totengräber – so Williams.

Da hier aber nicht die Fragen der ethischen Theorie im Vordergrund stehen sollen, ist nun zu untersuchen, inwiefern die These von der ›Kontingenz des Handlungswissens‹ als Teil einer Kritik der praktischen Vernunft zu verstehen ist.

4.2 Die ›Kontingenz des Handlungswissens‹ als Teil einer Kritik der praktischen Vernunft

Bisher hatten wir es mit zwei verschiedenen Typen von Relationen zwischen Kontingenz und Vernunft zu tun: In der ersten Argumentation für eine ›Kontingenz der Sprache(n)‹ ist die Vernunft, wenn mit ihr überhaupt noch etwas bezeichnet wird, von der Kontingenz unabhängig, aber durch sie begrenzt. Sie bezeichnet ein eher praktisches Vermögen der richtigen oder erfolgreichen Regelanwendung, das unabhängig von der kontingenten Geltung der Regeln zu verstehen und zu analysieren ist. Gleichzeitig ist sie auch nur dieses untergeordnete Vermögen, und sie kann zumindest nicht direkt auf die Konstitution oder Institution von Regeln Einfluss nehmen. Stärker als die Rolle der Vernunft ist daher immer die richtige Einführung in die Regeln zu bewerten, die aufgrund des kontingenten Geltungsgrundes derselben keine ›begründende‹ Einführung sein kann, sondern als bloßer Vorgang zu begreifen ist, in dem die Regeln erworben werden. Dabei besteht das Erwerben – unter partieller Vorwegnahme dessen, was später durch das Vernunftvermögen hinzukommt – darin, möglichst viele Fälle zu kennen oder kennen zu lernen, in denen die Regel angewendet wird. Die Vernunft bezeichnet dann die eigenständige Fähigkeit zur Ausdehnung der Fälle, in denen die Regel zum Zuge kommt.

Die Argumentation für eine ›Kontingenz der Kommunikation‹ hat dagegen ein engeres Verhältnis von Kontingenz und Vernunft zur Grundlage. Beide befinden sich dabei in Abhängigkeit vom Begriff des Verstehens, denn einerseits ist von Verstehen (in der kommunikativen Auseinandersetzung) nur sinnvoll zu reden, wenn der

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Verstehende etwas versteht, über das er nicht bereits verfügte. Damit erschließt sich in dieser prozessualen Perspektive der Kommunikation eine kontingente Bedeutungsgenese, und die Sprechenden erklären sich nicht bloß wechselseitig die Sprache, in der sie sich immer schon bewegen. Andererseits ist die kontingente Genese aber auch kein Prozess bloßer Erweiterung des Sprachmaterials, das bisher verfügbar ist, sondern die Sprechenden verstehen die neuen Bedeutungen und Aussagen in der Weise, dass diese in Beziehung zu den bisherigen gesetzt werden. Das Verstehen setzt also ein Vermögen voraus, in dem unter Bedingungen der Offenheit für dasjenige, was vom anderen kommt, dieses ernst genommen und als relevant für das bisher Verstandene erachtet wird. Ein solches Vermögen des Erkenntnisgewinns und der Syntheseleistung kann als Vernunft bezeichnet werden. In ihm ist die Kontingenz eine irreduzible Voraussetzung, wenn die Vernunft nicht als solche gedacht werden soll, die einfach in sich ruht. Gleichzeitig würde nicht auf kontingente Weise Neues erscheinen, wenn es keine Instanz gäbe, für die es etwas Neues wäre. Kontingenz und Vernunft sind also wechselseitig irreduzibel.

Die dritte Argumentation, deren Verortung der Kontingenz zuletzt expliziert wurde, ist eigentlich eine reine Vernunftreflexion, denn in ihr geht es darum, wie die praktische Vernunft beschaffen sein muss, wenn mit ihr ein Vermögen bezeichnet sein soll, das gewährleistet, dass Handlungen erfolgreich und richtig ablaufen (können). Die Ausführungen zur Stellung und Rolle der Kontingenz mit Blick auf das Handlungswissen waren deshalb bereits Ausführungen zu einem *vernünftigen Handlungswissen*. Eine weitere Bestimmung der Vernünftigkeit dieses Handlungswissens lässt sich im Anschluss an eine neuere, sehr allgemeine Definition von ›praktischer Rationalität‹ gewinnen:

»Eine alle Anwendungssituationen umfassende Bedeutung von ›Rationalität‹ ist ›Wohlbegründetheit‹. Etwas (Meinung, Handlung, Wunsch, Ziel, Norm etc.) ist rational, wenn es begründet ist, d. h. durch Gründe gerechtfertigt ist. Rationalität bezieht sich auf die Fähigkeit von Personen, Verfahren des Begründens oder Rechtfertigens zu entwickeln, ihnen folgen und über sie verfügen zu können. Die Minimalbedingung für eine akzeptable Begründung ist die logisch korrekte Ableitung aus den sie rechtfertigenden Gründen. Die Fähigkeit, etwas zu rechtfertigen, ist jedoch nicht nur ein Vermögen des deduktiven Schließens, sondern allgemeiner die Fähigkeit, Aussagen zu begründen, auszuweisen, d. h. für sie Rede und Antwort stehen zu können (…).« (Gosepath 1999b: 10)

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Gosepaths Definition operiert mit dem Kriterium der Begründung und sieht die praktische Vernunft als das Vermögen an, Gründe anzugeben, diese Gründe in ihrer Geltung zu rechtfertigen sowie sie unter diskursiven Bedingungen vorzubringen und zu verteidigen. Zunächst mag es den Anschein haben, dass diese Definition im Rahmen der Argumentation für eine ›Kontingenz des Handlungswissens‹ nicht aufgegriffen werden kann. Eine neue Deutung der einzelnen Elemente der Definition beweist aber, dass diese in ihrer Allgemeinheit auch für das hier diskutierte Modell gilt.[82] Eine Handlung ist dann vernünftig, wenn sie »durch Gründe gerechtfertigt ist«, d. h. wenn ihre Ausführung den Voraussetzungen Rechnung trägt, die unter gegebenen Umständen bestehen, wenn also die Umstände sowie das eigene Interesse an der Handlung ihre Ausführung rechtfertigen. Diese Umstände sind aber kontingent, woraus folgt, dass nicht einfach allgemeine Voraussetzungen so konkretisiert werden können, dass sie hinreichend sind, um eine Einzelhandlung zu ermöglichen. Die Kontingenz impliziert, dass die Umstände, unter denen die Handlung ausgeführt werden soll, zunächst angemessen zu deuten sind. Die Vernunft bezeichnet dann ein Vermögen, Verfahren zu entwickeln, in denen sich diese Deutung erfolgreich vollziehen lässt. Wenn die Situationsdeutung aber stärker in die Bestimmung dessen fällt, was als Handlungswissen zu gelten hat, das für eine jeweilige Situation relevant ist, dann hat das Vermögen nicht nur eine Ausrichtung, sondern zwei. Zunächst richtet es sich sicherlich auf die kontingenten Umstände ›in der Welt‹, deren Deutung vollzieht sich aber unter praktischen Prämissen, d. h. es geht darum, diese Umstände mit Blick auf eine auszuführende Handlung zu untersuchen. Also wird in dieser Deutung auch das bestehende Wissen daraufhin überprüft, ob es hinreichend ist, um diese Situation zu verstehen. In den vielen Situationen, in denen dieses Hinreichen nicht gegeben ist, muss sich das Vermögen daher in einer zweiten Ausrichtung auf die Verfassung des Handlungswissens selbst richten. Die »logisch korrekte Ableitung« ist dann so zu begreifen, dass das, was die Deutung gewonnen hat, richtig in der Transformation und Modifikation des

[82] Es wird hier weiterhin – wie auch in den Ausführungen zur Kontingenz – die moralische Dimension ausgeblendet, d. h. diejenige der Richtigkeit der Handlungen mit Blick auf ihre moralische Erlaubtheit oder Gebotenheit. Es kommt zunächst auf eine allgemeine Theorie des Handlungswissens an und nicht auf einen Beitrag zur moralphilosophischen Kognitivismusdebatte.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Handlungswissens eingesetzt wird, ohne dass hier die Deduktion einfach durch eine Induktion ersetzt werden soll. Vielleicht ist es sogar sehr viel plausibler – dieser Überlegung kann aber an dieser Stelle nicht weiter nachgegangen werden –, dies als einen abduktiven Prozess im Sinne Peirces zu rekonstruieren.[83]

Damit ist aber im Ansatz deutlich geworden, dass im Rahmen der Analyse des Handlungswissens, das auf die kontingenten Weltverhältnisse reagiert, die praktische Vernunft auf ihrer allgemeinsten Ebene, d. h. als Vermögen zur Handlungsbestimmung überhaupt, konzipiert wird. In den meisten existierenden Theorien wird die praktische Vernunft entweder darauf beschränkt, zwischen vorgegebenen Voraussetzungen und deren konkreter Anwendung richtig zu vermitteln, oder sie wird darüber hinaus bzw. im Gegensatz dazu als das Vermögen verstanden, das die Geltung der moralischen Gründe des Handelns bestimmt. Beide Arten von Theorien nehmen das Handeln in seiner spezifischen Struktur nur in begrenzter Weise wahr, denn aufgrund der ständig sich verändernden, kontingenten Umstände des Handelns bedarf es eines Vermögens, ein bestehendes Wissen nicht immer nur so anzupassen, dass es ›auch unter diesen Umständen funktioniert‹, sondern eines, das in der Lage ist zu erklären, warum und wie sich das Handlungswissen verändert, damit das Handeln erfolgreich bleibt. Ein solches Vermögen ist dann aber zur Seite des Wissens und seiner Konstitution und Geltung hin geöffnet, worüber eine reine Handlungstheorie allerdings nur wenig zu sagen vermag. Es sind an dieser Stelle Verfahren in den Blick zu nehmen, in denen ausgehend von Krisensituationen des Handelns oder Problemen der Situationsdeutung das Wissen einer Revision unterzogen wird. Grund genug also, zum Abschluss dieses Kapitels nach dem Zusammenhang der drei Verortungen der Kontingenz, die erörtert wurden, zu fragen.

---

[83] Die Abduktion wäre als Vorgang zu verstehen, in dem ausgehend von der Situationsdeutung die in ihr vollziehbaren Handlungen mit dem Wissen vermittelt würden, das genau diese Handlungen ermöglicht. Allerdings bedarf dieses Modell vieler Erläuterungen, um zu verstehen, wie es auf diesem Hintergrund zu Transformationen des Wissens oder zu Neuentstehungen von solchem kommen kann. Siehe zu diesem Zusammenhang Eco 1991, z. B. 185 ff. und Sebeok/Umiker-Sebeok 1982.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

5. Kontingenz und Vernunft – Problem und/oder Lösung?

Nach dem ersten Blick auf die Verortung der Kontingenz, die in der analytischen Philosophie dominiert, wurde deutlich, dass die Argumentation für eine ›Kontingenz der Sprache(n)‹ mehr Fragen offen lässt, als sie Optionen für ein Weiterdenken eröffnet. Problematisch ist vor allem die Tendenz zur Parzellierung der Sprache und der Ausschluss jeglicher übergreifender Instanz zu den einzelnen Sprachspielen oder Sprachen. Dieser Identifikation kontingenter Verhältnisse im Gebrauch der Sprachspiele oder Sprachen entspricht eine grundlegende Relativierung des Vernunftbegriffs, indem dieser entweder auf ein rein praktisches Vermögen der richtigen Regelanwendung reduziert oder sogar als Spezifikum einzelner Sprachspiele betrachtet wird. Selbst wenn es, wie im Falle der *soziologischen* Analysen Bergers und Luckmanns, Ansätze gibt, auch dort den wittgensteinschen Regelbegriff zur Grundlage zu machen, ist es zumindest *philosophisch* wenig überzeugend, diesen Weg zu beschreiten.

Die beiden folgenden Argumentationen zur Identifikation kontingenter Verhältnisse versprechen einen größeren Ertrag, bedürfen aber noch einer systematischen Verknüpfung, damit sie auf plausible Weise die Ausgangspunkte für die nun folgenden Rekonstruktionen bilden können. Die These von einer ›Kontingenz der sprachlichen Vollzüge oder der Kommunikation‹ führt vor Augen, wie es innersprachlich denkbare Mechanismen gibt, nach denen es zu unerwarteten Veränderungen und Erweiterungen der bisherigen Sprache und desjenigen, was durch sie verkörpert ist, kommen kann. Dies wurde anhand der Überlegungen Gadamers und Derridas mit jeweils unterschiedlichen Schwerpunkten, aber im Tenor gleichen Resultaten demonstriert. Zugleich konnte nachgewiesen werden, dass dieses kontingente Erweiterungs- und Transformationsgeschehen keinen Vernunftskeptizismus nach sich ziehen muss. Vielmehr bleiben die beiden gewählten Bezugsautoren eindeutig in ihrer Aussage, dass es die Möglichkeit des Verstehens und der Synthetisierung immer gibt und damit auch Weisen, dieses Verstehen zu befördern. Hier lässt sich die Vernunft verorten. Problematisch an diesem Zusammenhang von kontingenter Bedeutungsgenese und vernünftigem Umgang damit ist, dass er in seiner so präsentierten Form eine bloße Möglichkeitsbestimmung ist, d. h. er erklärt nicht aus sich heraus, warum diese spezifische Kombination von Kontingenz und Vernunft notwendig ist, selbst wenn Gadamer mit seinem Anspruch, die Geistes-

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

wissenschaften über den Verstehensbegriff neu zu begründen, beabsichtigt, einen Grund für seine Anwendung zu explizieren. Denn dieses Unternehmen verbleibt zu offensichtlich in der rein normativen Bestimmung, wie die Geisteswissenschaften richtiger vorgehen sollten.

Ein Fehlen der Motivation für die Kombination von Verhältnissen der Kontingenz mit der vernünftigen Reaktion auf dieselben lässt sich für die letzte der drei Argumentationen, die unter dem Titel der ›Kontingenz des Handlungswissens‹ entwickelt wurde, nicht beklagen. Sind die Rekonstruktionen der Überlegungen, die damit verbunden sind, richtig, dann muss jede Handlungstheorie unvermeidbar auf ein Problem der Kontingenz stoßen, das sie mit ihren bisherigen Standardmitteln nicht beheben kann. Die Nicht-Determiniertheit sowie die Unvorhersehbarkeit, die mit ihr für die Handelnden einhergehen und unter denen sich das Handeln zu vollziehen hat, erfordern, dass die jeweilige Handlungskompetenz des Handelnden einer Adaptation an diese Situation bedarf. Ist es also notwendig, von einem Handlungswissen für das Vollziehen von Handlungen überhaupt zu reden (und auch ›Erfahrung‹ wäre ein solches Wissen), dann muss es zugleich das Vermögen zu einer derartigen Transformation dieses Wissens geben, dass es in der neuen Situation eine erfolgreiche Handlung hervorbringt. Damit sind die Komponenten der Kontingenz und der Vernunft im Rahmen dieser revidierten Handlungstheorie benannt: Das Handlungswissen muss offen für den kontingenten Hervorgang der jeweils singulären Situationen und Kontexte sein, in denen sich das Handeln vollzieht, und diese Offenheit darf kein bloßes Sich-Ausliefern gegenüber der Kontingenz der Verhältnisse sein, weil sonst der Handlungserfolg ebenso kontingent würde. Die Vernunft muss also zumindest aus instrumentellen Gründen als angemessene Reaktionsweise auf die Kontingenz ins Spiel kommen.

Die Vernunft ist damit als Vermögen zu verstehen, die Offenheit des Handlungswissens zu gewährleisten, womit sie an der Schnittstelle zwischen der Kontingenz der Situationen und dem Handlungswissen steht. Da das Handlungswissen weder rein allgemeines Wissen ist *(know that)*, um dessen Anwendung die Vernunft besorgt ist, noch bloßes Klugheitswissen, das in einem praktischen *know how* besteht, sondern eine komplexe Verstrickung dieser beiden Aspekte, bietet es sich an, an dieser Stelle eine Verbindung zur Argumentation für eine ›Kontingenz der Kommunikation‹ herzu-

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

stellen. Dies ermöglicht es, eine Spiegelung der externen Kontingenz, d. h. der weltlichen oder ontologischen Kontingenz, in einer internen Möglichkeit der kontingenten Entfaltung des Wissens, d. h. einer epistemischen Kontingenz, aufzuspüren. Da das Handlungswissen zumindest teilweise propositional strukturiert ist und auch dieser Teil nicht ausgenommen ist von der Transformation, die die Kontingenz der Situationen erfordert, muss verstehbar sein, wie es zu kontingenten Veränderungen des Propositionalen kommen kann, die zugleich auf die äußere Kontingenz reagieren. Dabei muss die Veränderung des propositionalen Anteils des Handlungswissen deshalb kontingent sein, weil sie keine einfache Ableitung darstellen kann, sondern das Bestehende genau in der Weise erweitert oder transformiert, dass es angesichts der jeweils gegebenen Verhältnisse das Angemessene ist. Es mag also sein, dass das Verhältnis der Angemessenheit zwischen weltlichen Verhältnissen und aktuellem Handlungswissen letztlich eines der Notwendigkeit ist, genau dies setzt aber voraus, dass die Aktualisierung des Handlungswissens aus der Perspektive des Handlungswissens, das zuvor bestand, kontingent ist.

Dieser Vorschlag einer Vermittlung der beiden Argumentationen für ein komplementäres Verhältnis von Kontingenz und Vernunft mag an dieser Stelle abstrakt und fragwürdig klingen. Es wird sich nun jedoch zeigen, dass er eine interessante heuristische Hypothese für eine Rekonstruktion der Theorie des kommunikativen Handelns artikuliert, die über deren erste explizite Konzeption bei Jürgen Habermas deutlich hinausgeht.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

III. Zu Idee und Theorie des kommunikativen Handelns bei Jürgen Habermas

1. Einleitung

Die Hinwendung zur Theorie des kommunikativen Handelns, wie sie in den Schriften von Jürgen Habermas entwickelt vorliegt, ist sinnvoll, da die Kritik der praktischen Vernunft vermittels der ›Kontingenz des Handlungswissens‹, wie sie zuvor problematisierend eingeführt wurde, innerhalb des habermasschen Werkes und dort vor allem im Begriff des kommunikativen Handelns *handlungstheoretisch* und *vernunftkritisch* wesentlich vertieft und ausgearbeitet wird. Es verbietet sich demnach, das Handeln als bloßen Anwendungsfall allgemeiner (praktischer) Vernunft bzw. Vernünftigkeit zu begreifen oder die Kontingenz als bloß empirisches Problem beispielsweise kognitionswissenschaftlich zu behandeln. Um diese Erneuerung der Handlungstheorie zu rekonstruieren, werden in der Folge zunächst zwei Dimensionen des Begriffs der Moderne untersucht, da dieser von Habermas so verwendet wird, dass einerseits eine Kontingenz des Handlungswissens sowie Probleme im Umgang mit ihr erkennbar sind und andererseits für Grund- und Grenzbestimmungen der Vernunft argumentiert wird, die nicht überschreitbar, aber auch nicht unterschreitbar sind. Dieser erste Teil der Rekonstruktion plausibilisiert handlungstheoretisch, warum es notwendig ist, die Weisen der Genese und der Reproduktion des Handlungswissens zu analysieren, während er zugleich den vernunfttheoretischen Rahmen absteckt, in dem ein Begriff des kommunikativen Handelns die doppelte Rolle einer Instanz der Reproduktion und/oder Konstitution des Handlungswissens und eines Platzhalters der Vernunft im Handeln einnehmen kann. Allerdings wirft die Ausarbeitung des Begriffs des kommunikativen Handelns im zweiten Teil einige systematische Fragen und Probleme auf, so dass abschließend zu erörtern sein wird, wo die Schwächen der habermasschen Theorie liegen und inwiefern sie der Stützung und Ergänzung sowie

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

der Revision durch andere Ansätze bedarf, um eine umfassend überzeugende Antwort auf das Problem zu erlauben, das das vorhergehende Kapitel eingeführt hat.

Die hier vorgestellte Rekonstruktion, die sich primär an Interessen der philosophisch-soziologischen Handlungstheorie orientiert, ist durch eine wesentliche Akzentverschiebung gegenüber der habermasschen Argumentation selbst charakterisiert: Da sie nämlich auf die *systematische* Klärung des Begriffs des kommunikativen Handelns hinarbeitet, ist es notwendig, zwei Theorieelemente zunächst auszublenden, die vor allem im zweiten Band der *Theorie des kommunikativen Handelns* im Vordergrund stehen und mit denen Habermas der analytisch-synchronen Ebene, die im ersten Band vorwiegt und auch diese Untersuchung leitet, mindestens zwei Herangehensweisen zur Seite stellt, die dasselbe anders begründen: einerseits (hypothetische) sozialevolutionäre Überlegungen, denen zufolge der Typus des kommunikativen Handelns aus historischen Profanisierungs- und Differenzierungsprozessen erwächst, um erst dann selbst zum Motor der gesellschaftlichen Rationalisierung zu werden und in dieser sein spezifisches Rationalitätspotential zum Tragen zu bringen; und andererseits den Funktionalismus, in dem die verschiedenen Arten der Koordination von Handlungen so interpretiert werden, dass sie gesellschaftlich erforderliche Funktionen erfüllen. Diese Akzentverschiebung soll keinen unüberwindlichen Vorbehalt gegenüber solchen Begründungen signalisieren, jedoch darauf aufmerksam machen, dass bei beiden Herangehensweisen geschichts- und sozialphilosophische Schwierigkeiten zu bewältigen sind, deren Lösung die vorliegenden Ausführungen nicht ohne weiteres als unproblematisch unterstellen wollen. An den relevanten Stellen der habermasschen Argumentation wird aber auch die vorliegende Rekonstruktion die alternativen Ansätze einbringen, um sie dann jeweils in ihrer Bedeutung und Rechtfertigung zu kommentieren.

2. Das Problem der Moderne und die Lösungsstrategie der Diskursethik

Der Blick auf die verfügbaren Handlungstheorien im letzten Teil des vorhergehenden Kapitels erbrachte das überraschende Resultat, dass es vor allem die Bestimmungen des Aristoteles sind, die sich zu einer

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

systematischen Annäherung an den Vorgang der Handlungsausführung eignen. Dies mag verwundern, da sich umfangreiche Diskussionen des Handlungsbegriffs in den Sozialwissenschaften finden, behandeln jene doch die Erklärung und das Verstehen des sozialen Handelns. Weniger überraschend ist dieser Bezugspunkt, wenn man sich vergegenwärtigt, von welchen systematischen Prämissen wesentliche Sozialtheorien gestartet sind und wie diese Vorannahmen unterdessen im Rahmen von Bestimmungen moderner Sozialverhältnisse und Handlungskontexte transformiert wurden. Die ersten Ansätze allgemeiner sozialwissenschaftlicher Theoriebildung beanspruchen, Aussagen über die Genese und die Formen des sozialen Handelns dadurch treffen zu können, dass die soziokulturellen Bedingungen aufgeklärt werden, die das Handeln motivieren, den Handelnden selbst aber entzogen sind – eine Vorgehensweise, wie sie sich exemplarisch in der Untersuchung Émile Durkheims zum Selbstmord findet.[1] In anderen Texten Durkheims, aber vor allem in denjenigen Max Webers wird jedoch darauf aufmerksam gemacht, dass es ein Spezifikum der modernen »constitution morale de la société« ist, auch Ausdruck der allgemeinen Rationalität zu sein,[2] wobei diese ›Rationalisierung‹ jedoch nicht bloß als solche verstanden werden kann, die den Handelnden äußerlich ist, sondern sie gerade auch für deren Selbstverständnis Konsequenzen hat. So kommen in der Folge mehr und mehr Autoren zu der Einsicht, die Moderne zeichne sich dadurch aus, dass die Handelnden an der Generierung, Reproduktion und Revision der Bedingungen ihres Handelns selbst beteiligt sind (Giddens 1995: 53). Aber obwohl diese reflexive Wende in verschiedenen Hinsichten als Freisetzung der Autonomie der Handelnden zu

[1] »Zu jeder gegebenen Zeit bestimmt sich die Zahl der Selbstmorde aus der moralischen Verfassung der Gesellschaft. Es besteht demnach für jedes Volk gesondert eine Kollektivkraft von ganz bestimmtem Ausmaß, die die Menschen zum Selbstmord treibt. Die Handlungen des jeweils Betroffenen, die auf den ersten Blick nur Ausdruck seines persönlichen Temperaments zu sein scheinen, sind in Wirklichkeit Folge und verlängerte Wirkung eines sozialen Zustandes, der sich durch sie manifestiert.« (Durkheim 1973: 346)

[2] »Es scheint also, als sei die Entwicklung des ›kapitalistischen Geistes‹ am einfachsten als Teilerscheinung in der Gesamtentwicklung des Rationalismus zu verstehen und müsse aus dessen prinzipieller Stellung zu den letzten Lebensproblemen ableitbar sein.« (Weber 1969: 64) – Habermas zeigt, dass auch Durkheim die besondere Rolle der Rationalität in der Moderne wahrnimmt, dabei jedoch die Ausbildung einer universellen Moral zum Maßstab macht und so selbst in einen problematischen Moralismus verfällt (Habermas 1987b: 130–132).

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

begreifen ist, ist diese (Re-)Generierung nicht völlig voraussetzungslos, sondern die Leistungen, die durch sie ermöglicht werden, sind einerseits einem besonderen modernen normativen Selbstverständnis der Handelnden unterworfen, das einen Rahmen für die überhaupt verfügbaren Strategien setzt, während sie andererseits durch externe Machtverhältnisse, die Formen von Heteronomie (re-)produzieren, begrenzt sind. Die Sozialforschung hat sich also zunächst für die Sozialisation der Handelnden interessiert, um aus dieser heraus deren Handlungsmotivationen zu erklären, während sie sich unterdessen mit der Frage beschäftigt, wie in der Moderne die reflexive Leistung eines einzelnen mit den strukturierenden Bedingungen bestehender Konventionen, Institutionen und Machtverhältnisse zusammen bestehen kann (Heritage 1987: 228). Beide Fragestellungen vernachlässigen die genaue Bestimmung des Handlungsvollzugs sowie des Ortes, an dem das Handlungswissen in ihn eingreift.

Die Arbeiten von Habermas ragen aus der gegenwärtigen philosophischen Diskussion nicht vornehmlich deshalb heraus, weil sie besondere Beiträge zu deren Einzelproblemen darstellen, sondern vor allem weil sie bemüht sind, wichtige sozialtheoretische Probleme in den Diskurs der Philosophie zu übersetzen, und es ihnen dabei gelingt, interessante Ansätze zu allgemeinen Lösungen dieser Probleme zu bieten, wie beispielsweise auch des skizzierten *Problems der Moderne*, dessen Relevanz bei genauer Betrachtung weit über den Rahmen sozialwissenschaftlicher Erklärungen hinausragt, denn letztlich geht es um nicht weniger als die Möglichkeiten und Grenzen von Autonomie und Freiheit überhaupt. Im Anschluss an Webers Theorie der »Entzauberung der Weltbilder« (Habermas 1987a: 262 ff.) entwickelt Habermas einen anspruchsvollen handlungstheoretischen Begriff der Moderne, der durch einen normativen Vernunftbegriff der Moderne komplettiert wird. Diese Kombination ermöglicht es ihm, sowohl dem angedeuteten theoretischen Problemzusammenhang der Sozialwissenschaften eine neue Fassung zu geben, als auch (philosophische) Überlegungen zur spezifischen Geltungsdimension moderner Problembewältigungen zu präsentieren. In den folgenden beiden Unterkapiteln soll dieser doppelten Befassung mit dem Problem der Moderne nachgegangen werden, indem zunächst mit Hilfe des handlungstheoretischen Begriffs der Moderne die Anforderungen erarbeitet werden, mit denen sich die Handlungstheorie unter den Bedingungen moderner Sozialverhältnisse konfrontiert sieht. Anschließend soll die Reformulierung des Vernunft-

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

begriffs erörtert werden, die in Habermas' Charakterisierungen zugleich an die spezifischen Bedingungen des Philosophierens und der Theoriebildung in der Moderne sowie das Selbstverständnis von Handelnden als moderner rückgebunden wird. Diese doppelte Orientierung am Begriff der Moderne gibt den systematischen Beschreibungen der ›Kontingenz des Handlungswissens‹ und der Vernunftkonzeption, die auf die ›Kontingenz der Kommunikation‹ reagiert, wie sie im vorhergehenden Kapitel entwickelt wurden, eine präzisere inhaltliche Gestalt. Zugleich wirft diese Vorgehensweise aber die Frage auf, inwiefern es zulässig oder gar notwendig ist, diese beiden Konzeptionen zu historisieren und sie unter spezifischen sozialen und zeitlichen Umständen zu verorten, oder ob es trotz der habermasschen Überlegungen (zumindest in einer ersten systematischen Bestimmung) sinnvoll erscheint, von einer zeit- und raum-unspezifischen Handlungstheorie und einer ebensolchen Theorie praktischer Vernunft zu reden.

2.1 Die Moderne als Problem der Handlungstheorie

Die Ausarbeitung einer handlungstheoretischen Dimension des Begriffs der Moderne bedarf einer situierenden Vorbemerkung, um den Vorbehalt auszuräumen, diese Dimension sei marginal in der habermasschen Bestimmung der Moderne: Obwohl die Auseinandersetzung mit den spezifischen Bedingungen der Moderne nichts Neues ist, wie der Hinweis auf die Gesellschaftstheorie seit Weber zeigte, genügt ein kurzer Blick in die Sekundärliteratur, um zu konstatieren, dass keine Überlegungen dazu vor Habermas so viele Antworten, Ausarbeitungen und Kritiken provoziert haben wie seine und dass es ihm gelungen ist, die direkte Befassung mit ›der Moderne‹ auf die Agenda zu setzen. So kann man ihn sogar als Initiator der ›Soziologie der Moderne‹ (z. B. Martuccelli 1999, Wagner 1995) und der ideengeschichtlichen Diskussion des Begriffes betrachten (z. B. Pippin 1991, Taylor 1994, Touraine 1992). Trotz dieser vielfachen Nachwirkungen seiner Begriffswahl und der Erkenntnisse, die damit verbunden sind, konzentrieren sich die meisten Arbeiten auf den rationalitätstheoretischen Aspekt des Zusammenhangs oder auf die Herkunft des Begriffs aus der Sphäre der Kunst und Literatur.[3] Dies mag den

[3] Henri Meschonnic z. B., der eine der eindrucksvollsten Studien zur Genese des Be-

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

primär philosophischen und ästhetischen Interessen der Protagonisten der Diskussion geschuldet sein, zugleich gerät dadurch aber aus dem Blick, dass der Streit um diesen Begriff systematisch der sozialtheoretischen Diskussion entstammt – und daher, wie mit dem Verweis auf Webers berühmte Definition der Soziologie zuvor angemerkt wurde, einen handlungstheoretischen Hintergrund hat.[4] In der sozialwissenschaftlichen Theoriebildung entstammt sie den Debatten um die spezifische Integrationsform moderner Gesellschaften und der Kompetenzen und Identitäten der Handelnden, die sie jeweils verkörpern, wobei die Begriffe der Differenzierung und der Rationalisierung zentral sind (Martuccelli 1999: 35). Da dieser Zusammenhang auch für das Verständnis der habermasschen Arbeiten unverzichtbar ist und seine Auseinandersetzungen mit der Vernunftkritik der sogenannten Postmoderne nur auf diesem Hintergrund zu verstehen sind, ist es gerechtfertigt, handlungstheoretische Probleme einer spezifischen Dimension der Moderne in seinem Sinne zuzuschreiben.

Trotz der offensichtlichen Prominenz des Handlungsbegriffs in

griffs und des Selbstverständnisses der Moderne vorgelegt hat, konzentriert sich ausschließlich auf die künstlerischen Wurzeln des Begriffs. So gelingt es ihm zwar überzeugend aufzuzeigen, dass die habermassche Herleitung des Verständnisses der Moderne (die die Kritische Theorie vielleicht insgesamt betrifft, vgl. dazu Niederberger 1995) aus den sogenannten »historischen Avantgardebewegungen« (Bürger 1974: 20–48) eine unzulässige Verkürzung nicht nur auf den Surrealismus überhaupt darstellt (auf Kosten des Expressionismus und der Wiener Moderne der Jahrhundertwende beispielsweise, die Meschonnic für sehr viel zentraler hält in der Ausprägung des modernen Selbstverständnisses [Meschonnic 1988: 174 ff., 289 ff.]), sondern auch dieses selbst (insofern auch der Surrealismus die Aufnahme von Traditionen kennt und nicht nur eine Apologie des Neuen ist [Meschonnic 1988: 67 ff.]). Meschonnic bekommt aber die spezifisch soziale und handlungstheoretische Dimension des Begriffs der Moderne nicht einmal im Ansatz in den Blick. Insofern steht der Leser nach der Lektüre dieses Buches, das auch polemisch gegen Habermas und die Postmoderne gerichtet ist, vor der Frage, welche Konsequenzen aus dessen Überlegungen für die Zusammenhänge mit der modernen Existenz als ganzer resultieren, die Habermas aufzeigt.

[4] Peter Wagner hat zwar eine Neigung dazu, die »Soziologie der Moderne« auf den engen Zusammenhang zwischen moderner Gesellschaft und den Theorien über diese Gesellschaft zu beschränken, zumindest programmatisch ist ihm aber klar, wo diese spezifische sozialwissenschaftliche Herangehensweise verortet sein muss: »Ich betrachte diesen Essay als einen Versuch, eine Darlegung in *gesellschaftstheoretischen* Begriffen mit einer *historisch-soziologischen* Beschreibung zu verknüpfen und beide mit den Problematiken einer *normativen politischen Theorie* zu verbinden. Das Verständnis der *menschlichen Handlungsfähigkeit* steht für mich im Zentrum der Gesellschaftstheorie.« (Wagner 1995: 12)

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

der Theorie von Habermas wird aber schnell offensichtlich, dass auch er nicht von den Beschränkungen frei ist, die wir oben als allgemein beobachtbare Tendenz des sozialwissenschaftlichen Diskurses festhielten. Dies zeigt sich an der Rolle des Begriffs der *Lebenswelt*[5] für die Betrachtung des Handlungsbegriffs der Moderne. Denn handlungstheoretisch erfüllt er bei Habermas zwei systematische Funktionen, die zugleich die oben skizzierten Grundfragen des gesellschaftstheoretischen Diskurses widerspiegeln: Erstens erklärt der Begriff im Anschluss an seinen phänomenologischen Gebrauch, wie im Normalfall des Handelns das Verhältnis zwischen Handlungswissen und Ausführung der Handlung zu verstehen ist. Zweitens – und dies ist eine systematisch erstmals bei Habermas eingeführte Bedeutung – wird der Begriff der Lebenswelt als Bestimmung der Grundlagen eines soziologischen Objektbereichs und zugleich zu seiner Benennung genutzt, womit die Lebenswelt in ihrer strukturierenden und motivierenden Funktion, ihrer Genese und ihrer Reproduktion thematisiert werden kann. Um die Vorteile und Implikationen dieser Neubestimmung des Begriffs der Lebenswelt ermessen zu können, ist es jedoch zuvor notwendig, das habermassche Grundverständnis der Handlung zu begreifen, da erst so deutlich wird, für welche Schwierigkeit die Lebenswelt eine Antwort bietet.

---

[5] Der Begriff der Lebenswelt hat sich seit seiner Einführung durch Edmund Husserl am Ende der zwanziger Jahre von seiner wissenschaftstheoretischen Ausgangsposition gelöst und ist – vermittelt zunächst durch die Arbeiten von Alfred Schütz – zu einem der Leitbegriffe der Sozialphilosophie und -wissenschaften aufgestiegen, hat dabei aber ganz verschiedene Fassungen erhalten und Bedeutungen angenommen. Habermas' Schriften der sechziger Jahre können selbst als Symptom dafür betrachtet werden, wie weit verbreitet sein Gebrauch zu diesem Zeitpunkt bereits war. Zunächst ohne Husserl als Bezugsautoren für seine Bedeutung anzugeben, dient er nicht nur zur Rekonstruktion verschiedenster sozial- und geschichtswissenschaftlicher Ansätze, sondern – ohne präzise geklärt zu sein – auch als Einspruchsinstanz gegen diese: »Der Historiker hat es mit einem Zusammenhang von Ereignissen zu tun, die durch Intentionen handelnder Subjekte vermittelt sind. Der Historiker knüpft deshalb an den subjektiv vermeinten Sinn, an tradierte Bedeutungsgehalte an. Darin artikuliert sich das Selbstverständnis sozialer Lebenswelten und individueller Lebensgeschichten.« (Habermas 1967: 130) Eine erste ausführliche Auseinandersetzung mit dem husserlschen Intersubjektivitätsansatz findet sich dann in Habermas 1971c, 35–59. An anderen Stellen äußert er aber zugleich Vorbehalte gegenüber dem Gebrauch des Lebensweltbegriffs in der Sozialphilosophie und bezeichnet ihn als eine »Überanstrengung der reflexionsphilosophischen Begriffe« (Habermas 1971b: 20).

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

a. Die Konstitution der Handlung

Obwohl es nur wenige Stellen gibt, an denen Habermas das Handeln selbst unmittelbar thematisiert, bieten diese gemeinsam mit seiner Darstellung und Rezeption anderer Handlungstheorien hinreichende Aufschlüsse über seinen Handlungsbegriff. Dessen Grundlage ist in einer Erörterung relevanter sozialwissenschaftlicher Handlungstheorien eine Unterscheidung dreier reiner Handlungstypen, die jeweils einen spezifischen Weltbezug haben, wobei der Begriff der Welt einerseits den quasi-objektiven Charakter der Bezugssysteme der Handelnden indiziert, während er andererseits den Wissens- oder Wissbarkeitscharakter dieser Bezugssysteme impliziert.[6]

Im Anschluss an Aristoteles bildet das *teleologische Handeln* den ersten Typus. Mit ihm ist die zweckorientierte Vorgehensweise des Handelnden bezeichnet, d. h. dieser »verwirklicht einen Zweck bzw. bewirkt das Eintreten eines erwünschten Zustandes, indem er die in der Situation erfolgversprechenden Mittel wählt und in geeigneter Weise anwendet« (Habermas 1987a: 126 f.). Hierbei bezieht sich der Handelnde auf die objektive Welt der existierenden Sachverhalte, da diese über den Erfolg oder den Misserfolg seiner Handlungen entscheidet.[7] Es zeigt sich später, dass dieser Gebrauch des Adjektivs *teleologisch* missverständlich ist, was Habermas dazu bewegt, es durch *instrumentell* zu ersetzen. Der doppelte Charakter des Weltbegriffs ist bei diesem Handlungstyp besonders offensichtlich, bezieht er sich doch sowohl auf die natürliche Welt als solche als auch auf das propositionale Wissen über diese Welt, dessen der Handelnde bedarf, wenn seine Eingriffe in sie erfolgreich sein sollen. Einen besonderen Fall dieses Handelns, das am Erfolg orientiert ist, stellt das *strategische Handeln* dar, in dem der Handelnde das Handeln mindestens eines weiteren instrumentell Handelnden nutzt.[8] Auch die-

---

[6] Grundsätzliche Vorbehalte gegenüber der Handlungstypologie aus aristotelischer Sicht finden sich bei Bubner 1982, 307 ff., solche aus analytischer Perspektive bei Detel 2000, 191 ff. und solche aus dem Blickwinkel der Soziologie schließlich bei Joas 1986, 146 ff.; zur Kritik des Weltbegriffs, der auf Popper zurückgeht, siehe Waldenfels 1985, 100–102.

[7] »Der Begriff des teleologischen Handelns setzt Beziehungen zwischen einem Aktor und einer Welt existierender Sachverhalte voraus. Diese objektive Welt ist als Gesamtheit der Sachverhalte definiert, die bestehen oder eintreten bzw. durch gezielte Intervention herbeigeführt werden können.« (Habermas 1987a: 129 f.)

[8] Es ist zu Unrecht kritisiert worden, dass die Annahme, auch das strategische Handeln beziehe sich nur auf die objektive Welt, im Widerspruch zu anderen Passagen bei Ha-

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ses Handeln ist wesentlich auf eine Welt bezogen, da der andere Handelnde so verstanden wird, dass er Gesetzmäßigkeiten befolgt, die durch die quasi-natürliche Welt gegeben sind. Damit bezeichnet der erste Typus insgesamt ein Handeln, das sich primär auf objektive Wissensverhältnisse bezieht (Wissen von der Welt oder Wissen von den Standardhandlungen oder Entscheidungsmustern der anderen), die unabhängig von den Handlungen selbst und ihren Koordinierungen bestehen. Eine Notwendigkeit der Interaktion mit den anderen Handelnden würde sich nur ergeben, wenn das objektive Wissen dieser bedürfte. Ein Punkt, der zumindest zunächst nicht offensichtlich ist.

Der zweite Typus ist das *normenregulierte Handeln*. Bei ihm verhält sich der Handelnde nicht nur konform zu bestehenden Normen, sondern macht deren Anwendung zum Zweck seiner Handlung selbst.[9] Dabei kann der Handelnde die Normen in zwei Hinsichten nicht wie objektive Weltverhältnisse wahrnehmen, was heißt, dass er sich nicht auf sie beziehen kann, wie er es beispielsweise lernt, auf Gefahrensituationen in der natürlichen Welt zu reagieren; denn erstens sind Sanktionen, die aus der Nichtbefolgung von Normen resultieren, keine natürlichen Fakten, sondern von Konventionen abhängig und daher von der immer wieder reproduzierten Übereinkunft, abweichendes Verhalten zu sanktionieren, und zweitens setzt das

---

bermas stehe (Dorschel 1990: 226). Denn das strategische Handeln wird hier im Anschluss an Theorien rationaler Wahl vorgestellt, d. h. das Handeln der anderen wird nicht unter dem Gesichtspunkt gemeinsamer Handlungskoordinierung oder bestehender Normen betrachtet, sondern als quasi-objektiver Zusammenhang, der Gesetzmäßigkeiten unterworfen ist: »Eine erfolgsorientierte Handlung nennen wir *instrumentell*, wenn wir sie unter dem Aspekt der Befolgung technischer Handlungsregeln betrachten und den Wirkungsgrad einer Intervention in einen Zusammenhang von Zuständen und Ereignissen bewerten; *strategisch* nennen wir eine erfolgsorientierte Handlung, wenn wir sie unter dem Aspekt der Befolgung von Regeln rationaler Wahl betrachten und den Wirkungsgrad der Einflußnahme auf die Entscheidungen eines rationalen Gegenspielers bewerten.« (Habermas 1987a: 385)

[9] »Der Begriff des *normenregulierten* Handelns bezieht sich nicht auf das Verhalten eines prinzipiell einsamen Aktors, der in seiner Umwelt andere Aktoren vorfindet, sondern auf Mitglieder einer sozialen Gruppe, die ihr Handeln an gemeinsamen Werten orientieren. Der einzelne Aktor befolgt eine Norm (oder verstößt gegen sie), sobald in einer gegebenen Situation die Bedingungen vorliegen, auf die die Norm Anwendung findet. Normen drücken ein in einer sozialen Gruppe bestehendes Einverständnis aus. Alle Mitglieder einer Gruppe, für die eine bestimmte Norm gilt, dürfen voneinander erwarten, daß sie in bestimmten Situationen die jeweils gebotenen Handlungen ausführen bzw. unterlassen.« (Habermas 1987a: 127)

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Verstehen normativer Regeln eine Einsicht in deren Sinn voraus. Dem normenregulierten Handeln ist außerdem die Anerkennung der Gültigkeit der Normen oder Werte deshalb einbeschrieben, weil sie nicht nur wie im teleologischen Handeln das objektive Wissen die Position eines Mittels besetzen, sondern zusätzlich diejenige der Motivation zur Handlung. Jemand, der normenreguliert handelt, bezieht aus dem Wissen über die legitimen interpersonalen Relationen eine darauf bezogene Deutung der vorliegenden Situation und folgert aus der Anerkennung dieses Wissens, dass er nun auf eine Weise zu handeln hat, die dieses vorschreibt. Der Handelnde verfügt also über ein Wissen über die soziale Welt, das sich von dem Handlungswissen des ersten Typs sowohl dem Inhalt als auch der Geltung nach unterscheidet.[10]

Die Überlegung, dass in diesem Handlungstyp weiterhin der Bezug auf die objektive Welt besteht, macht darauf aufmerksam, dass die Wissenstypen, die vermittels der Handlungstypen eingeführt werden, grundsätzlich die Mittelstellung im Handlungsvollzug einnehmen, d. h. dass sie die Bedingungen angeben, unter denen ein gesetzter Zweck realisiert werden kann (Habermas 1987a: 132). So lässt sich schließen, dass, da zudem, wie Habermas unterstreicht, die reinen Typen immer nur in der Prävalenz eines Aspektes gegenüber den anderen verwirklicht sind, der Handelnde mindestens zwei Deutungen seiner Situation vornehmen muss, damit seine Handlung erfolgreich sein kann: Erstens muss er die bestehenden natürlichen Weltverhältnisse angemessen verstehen, und zweitens hat er zu klären, welche Arten von Handlungen angesichts der Präsenz anderer Handelnder normativ zulässig sind. Mit dem Wissen über die legitimen Beziehungen ist nun darüber hinaus die systematisch zentrale Einsicht verbunden, dass es sich hierbei um einen Wissenstyp handelt, dessen Anerkennung die Zweckseite mitberührt, da das Wissen um die Erwartbarkeit einer bestimmten Interaktion im gegebenen Kontext den Handelnden zwingt, auf die gebotene Weise zu handeln.

[10] Bei der Einführung der normenregulierten Handlung hat Habermas natürlich die kantische Unterscheidung zwischen ›Moralität‹ und ›Legalität‹ (Kant 1974: 191 [A 126 f.]) vor Augen und beabsichtigt mit dem internen Zusammenhang von Mittel und Zweck die Andeutung einer bindenden ›Selbstgesetzgebung‹ ins Spiel zu bringen. Bis zu diesem Punkt der Argumentation ist aber auch der zweite Typus lediglich dadurch gekennzeichnet, dass sich die Handelnden zur erfolgreichen Ausführung ihrer Handlung auf ein Handlungs*wissen* beziehen müssen, hier auf ein Wissen über erwartbare Interaktionsschemata (im doppelten Sinne der Vorhersage und des legitimen Anspruchs).

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Dieser Bindungseffekt des sozialen Wissens, dem eine wichtige Funktion im Ensemble der habermasschen Handlungstheorie zukommt, weist darauf hin, dass bei der Betrachtung von Handlungen nicht grundsätzlich davon auszugehen ist, dass ihnen die Setzung eines Zwecks vorhergeht, der der Handlungsausführung als solcher äußerlich ist. Vielmehr sind die Deutungsprozesse der (potentiell) Handelnden als kontinuierliche zu verstehen, so dass sich aus bestimmten, zunächst nicht handlungsrelevanten Deutungen Handlungszwänge ergeben können. Dies gilt nicht nur für normenregulierte Handlungen, obwohl diese sicherlich der interessanteste Fall sind, sondern auch in den angeführten Gefahrensituationen: Ist das *Agieren* in solchen Situation nicht bloß *re*aktives *Verhalten*, dann muss erklärbar sein, wie der Handelnde in ihnen zu einem entsprechenden ›Zweck‹ kommt, der Gefahr zu entgehen.

Schließlich wird als dritter Typus im Anschluss an Goffman das *dramaturgische Handeln* eingeführt. Während dieser im dramaturgischen Handeln aber hauptsächlich das Routinen erhaltende oder schaffende Darstellen von idealtypischen Vorstellungen dieser Routinen sieht (Goffman 1959: 34 f.), versteht Habermas diesen Typus als gezielte Darstellung der Subjektivität oder der individuellen Erfahrungen gegenüber einem Publikum.[11] Während die ersten beiden Handlungstypen ihren ›ontologischen‹ Grund in Aspekten der äußeren Welt oder in ›Außenwelten‹ selbst haben, bezieht sich das dramaturgische Handeln auf die Innenwelt, die auch subjektive Welt genannt wird, wobei natürlich das Problem auftaucht, wie legitim die Rede von Welt mit Blick auf das Innenleben des Subjektes ist und inwiefern hier ein Wissen ins Spiel kommt (Habermas 1987a: 137).

[11] »Der Begriff des dramaturgischen Handelns bezieht sich primär weder auf den einsamen Aktor noch auf das Mitglied einer sozialen Gruppe, sondern auf Interaktionsteilnehmer, die füreinander ein Publikum bilden, vor dessen Augen sie sich darstellen. Der Aktor ruft in seinem Publikum ein bestimmtes Bild, einen Eindruck von sich selbst hervor, indem er seine Subjektivität mehr oder minder gezielt enthüllt. (…) Der zentrale Begriff der Selbstrepräsentation bedeutet deshalb nicht ein spontanes Ausdrucksverhalten, sondern die zuschauerbezogene Stilisierung des Ausdrucks eigener Erlebnisse.« (Habermas 1987a: 128) – Es ist fragwürdig, ob die Benennung dieses Typus als *dramaturgisches* Handeln gerechtfertigt ist, zumal bei Habermas stärker die Parallele zu den Geltungsansprüchen, die später mit den zentralen Aspekten der Handlungstypen verknüpft werden, im Vordergrund steht als die Rekonstruktion der soziologischen Ansätze, die mit diesem Typus verbunden werden. Zur Kritik an der Zuordnung von dramaturgischem Handeln und Ausdruck der Innerlichkeit siehe Dorschel 1990, 226 und Waldenfels 1985, 103–107.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Habermas löst dieses Problem, indem er die Genese des Innenlebens in Fortführung der Theorie des symbolischen Interaktionismus' George Herbert Meads so konzipiert, dass die Ausbildung der Subjektivität komplementär zur Ausbildung des sozialen Wissens geschieht: Das Wissen über die soziale Welt besteht vor allem in der Kompetenz, in der Erfüllung legitimer Interaktionserwartungen problemlos mit anderen verkehren und gemeinsam mit ihnen agieren zu können. Der Erwerb dieser Interaktionskompetenz setzt nicht nur das Wissen um die legitimen Interaktionsverhältnisse voraus, sondern auch dass der Handelnde ›weiß‹, wie er eine normenkonforme Einstellung einnehmen kann. Damit verfügt der Handelnde über eine Bezugnahme zu sich selbst, die ihm nicht nur die Fähigkeit zu sozialem Handeln verleiht, sondern die er auch dazu nutzen kann, eine eigene Identität auszubilden (Habermas 1987b: 66). Diese eigene Identität ist aber nur in negierender und abgrenzender Hinsicht eine Leistung des Handelnden selbst, weil er in diesem Prozess der Bildung eines »reflektierten Verhältnisses zu sich selbst« (Habermas 1987b: 115) auf Elemente und Strukturen individueller Subjektivität zurückgreift, die er in den kommunikativen Interaktionen erlernt und als erlaubt erfahren hat (Habermas 1987b: 100). Der Ausdruck der *subjektiven Welt* bezieht sich auf diese Ermöglichungsgründe für die Ausbildung eines Selbst innerhalb einer Kommunikationsgemeinschaft, so dass das dramaturgische Handeln nicht nur auf ein Innenleben Bezug nimmt, das dem Handelnden privilegiert zugänglich ist, sondern auch auf die zulässigen und möglichen Zustände und Artikulationen dieses Innenlebens. Damit ist aber ebenfalls deutlich, dass und inwiefern der dritte Typus von einer spezifischen Form des Wissens abhängig ist.

Auch mit Blick auf die Deutungsleistung des Handelnden fügt dieser Handlungstyp eine weitere Dimension zu denjenigen der Deutung der natürlichen Welt und der sozialen Konstellation hinzu. Der Handelnde muss sich darüber klar werden, dass und inwiefern er handelt oder zu handeln beabsichtigt und dass er mit den anderen interagiert, d. h. er muss sich dessen sicher sein, dass seine Motivation sowohl von den anderen akzeptiert werden wird, als dass sie auch für ihn selbst ernsthaft ist und ausreicht, um den Widerständen der gegebenen Situation zu trotzen und die notwendige Energie und Ausdauer bis zur Verwirklichung des Handlungsziels aufzubringen.

Damit ist eine wichtige Präzisierung der Argumentation für einen angemessenen Umgang mit der ›Kontingenz des Handlungs-

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

wissens‹ gelungen: Während bisher nur von einem ungeteilten Begriff der Kontingenz der Umstände, unter denen das Handeln vollzogen wird, die Rede war, ist nun deutlich, dass diese Kontingenz mindestens drei Dimensionen hat. Erstens sind die jeweiligen ›natürlichen‹ Umstände kontingent, da sie solche sind, die in jedem Fall gerade hier und jetzt bestehen, so dass es eines Handlungswissens bedarf, das die vorliegende Situation in dieser Hinsicht angemessen deutet, selbst wenn dazu nur ein objektives Wissen mobilisiert wird, das allgemein besteht. Zweitens sind auch die sozialen Verhältnisse in der Weise kontingent, dass der Handelnde sein soziales Wissen so nutzen muss, dass er klären kann, was von ihm in der gegenwärtigen Situation genau erwartet wird, wozu er berechtigt ist und was für ihn negative Konsequenzen hätte. Schließlich ist auch die Subjektivität des Handelnden, die er in einer Situation zum Ausdruck bringen kann, von den kontingenten Verhältnissen abhängig, denn sein Verhalten wird von den anderen nur dann akzeptiert werden, wenn er selbst und sie es seiner Persönlichkeit zuschreiben können. Für den Handelnden setzt dies voraus, dass er ein Wissen über die Motive, Bedürfnisse und Interessen erwirbt, die aufgrund seiner bisherigen Lebensgeschichte und der allgemeinen Vorstellungen über die Artikulation der Persönlichkeit hier und jetzt möglich sind.

In den drei reinen Handlungstypen ist trotz der jeweils verschiedenen Bedeutung dessen, was mit diesem Ausdruck gemeint ist, das *Wissen* konstitutiv für die Handlungen. Eine solche Beschreibung ist jedoch missverständlich, wenn der Begriff des Wissens nicht das Verstehen der Situation, in der das Handeln vollzogen werden soll, bezeichnet. Konstitutiv für die Handlung ist das Wissen über die gerade jetzt vorliegenden kontingenten Verhältnisse, denn praktisches Wissen muss notwendig anwendungsbezogen auf diese Verhältnisse gerichtet sein. Leider klingen die Ausführungen von Habermas teilweise so, als ob es für das Handeln hinreichend sei, ›objektives‹ Wissen über *mögliche* Verhältnisse zu haben, denn er offeriert zunächst keine Überlegungen dazu, wie das Wissen auf die gegenwärtige Situation bezogen ist. Selbst wenn aber die Frage, ob die Anwendungsbezogenheit praktischen Wissens Konsequenzen für dessen Gestalt hat, bei ihm nahezu vollständig ausgeblendet wird, kommt er dennoch zu der Einsicht, dass eine solche abstrakte Bestimmung des Handlungswissens, die die einzelne Situation transzendiert, mindestens zwei Probleme aufwirft: Erstens ergibt sich eine erklärungsbedürftige Asymmetrie zwischen den drei Handlungstypen, und zweitens ist

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

es so schwierig, das Spezifische des *Handlungs*wissens zu begreifen. Er nimmt daher zwei Ergänzungen vor, wobei auch der Begriff der Lebenswelt zur Anwendung kommt, der für das Weitere zentral ist.

Die Grundlage der habermasschen Handlungstheorie bildet die Unterscheidung von drei Typen, die sich jeweils in Handlungen realisieren, in denen eine Bezugnahme auf primär eine Welt stattfindet und deren Eigenschaften genutzt werden. Im instrumentellen und strategischen Handeln werden die Charakteristika der objektiven Welt genutzt, um einen Zweck zu verwirklichen. Im normenregulierten Handeln wird auf bestehende legitime Normen Bezug genommen, wodurch diese in ihrer Geltung bestärkt werden und der soziale Zusammenhang reproduziert wird; und im dramaturgischen Handeln bringt ein Handelnder gegenüber einem Publikum seine Wünsche oder Meinungen zum Ausdruck. Dieser nochmalige Überblick führt vor Augen, dass es eine sichtbare Asymmetrie zwischen den drei Typen gibt: Während dem ersten Typus offensichtlich vielfältige Handlungen unproblematisch zuzuordnen sind, kann dies für die beiden übrigen Typen nicht ohne Weiteres gesagt werden. Es sieht so aus, als ob hier Typen gebildet werden, die einer spezifischen Betrachtungsweise von Handlungen geschuldet sind, denn in der Perspektive eines sozialwissenschaftlichen Betrachters ist es plausibel, bestimmte Handlungen primär unter der Hinsicht ihrer Normenkonformität und -bezugnahme zu analysieren. In der Perspektive des Handelnden muss dies jedoch nicht die primäre Absicht sein. Dasselbe gilt auch für das dramaturgische Handeln: Außerhalb der Literatur, einzelner medialer Auftritte oder in Intimsituationen ist es nur auf indirektem Wege vorstellbar, dass jemand um des Ausdrucks seines Innenlebens willen handelt. Nicht umsonst geht Goffman davon aus, dass Überzeugungen oder Gefühle eines dramaturgisch Handelnden, die nicht an eine dargestellte soziale Rolle geknüpft sind, nur im Scheitern dieses Handlungstyps zum Ausdruck kommen (Goffman 1959: 176 f.). Denkbar ist daher, dass ein solcher Ausdruck der zentrale Effekt einer Handlung ist, ohne dass diese direkt darauf abzielte.

Habermas nimmt deshalb eine wesentliche Verschiebung vor, die im Verzicht auf den Begriff der Teleologie in der Charakterisierung des ersten Handlungstypus besteht. Dies ist nicht der systematischen Unschärfe des Begriffs geschuldet, sondern seiner eigentlichen Funktion, die auf einer zweiten Ebene sichtbar wird, auf der nicht verschiedene Typen von Handlungen unterschieden, sondern

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Aspekte betrachtet werden, die allen Handlungen gleichermaßen zukommen und ein bestimmtes Verhalten als Handlung überhaupt erst auszeichnen. Auf dieser Ebene kommt dem Begriff der Teleologie seine eigentliche Rolle zu, da sich Handlungen grundsätzlich dadurch auszeichnen, dass sie ein Worumwillen haben. Habermas benützt nicht die gesamte Bandbreite von Konsequenzen, die aus dieser Einsicht resultieren, führt den Punkt jedoch zumindest an, um später auch in der Lage zu sein, das bloße Sprechen vom (kommunikativen) Handeln zu unterscheiden und einen vierten ›Typus‹ des Handelns einzuführen, ohne dass dieser im Sinne der ersten Dreiteilung ein zusätzlicher Typus wäre.[12] Damit ist auch eine weitere Voraussetzung eingeholt, die oben stillschweigend bereits unterstellt wurde, da es mit dieser Modifikation sowohl möglich ist, die reinen Typen des normenregulierten und des dramaturgischen Handelns teleologisch zu beschreiben, als es auch sinnvoll ist, Handlungen insgesamt teleologisch zu begreifen, um dann die Merkmale der drei Typen als relevante Dimensionen zu betrachten, in deren Rahmen der Handelnde das Wissen über die gegenwärtige Situation sowie über die notwendigen Mittel zur Verwirklichung des jeweiligen Worumwillens der Handlung bestimmen muss.

Mit dieser generalisierenden Ausdehnung der teleologischen Struktur auf alle Handlungen wird deutlich, was eine Handlung von bloßem Wissen unterscheidet: Während bloßes Wissen sich nur um des Verstehens willen auf ein Objekt oder einen Zustand beziehen kann, ist das Handlungswissen auf das *Erreichen* eines Objekts oder das *Bewirken* eines Zustands ausgerichtet. Bereits formal heißt dies, dass das Handlungswissen die Singularität und Kontingenz der aktuellen Verhältnisse und Absichten, innerhalb derer der Handelnde sich bewegt, in Betracht ziehen muss; es muss ein Wissen über das konkrete Objekt und den konkreten Zustand sein und nicht eines über sie im allgemeinen. Habermas fügt dem zusätzlich noch eine spezifische Einsicht in den Status des Handlungswissens hinzu: Gewöhnlich wird der Wissensbegriff zumindest mit einer minimalen

[12] »Um Mißverständnissen vorzubeugen, möchte ich wiederholen, daß das kommunikative Handlungsmodell Handeln nicht mit Kommunikation gleichsetzt. Sprache ist ein Kommunikationsmedium, das der Verständigung dient, während Aktoren, indem sie sich miteinander verständigen, um ihre Handlungen zu koordinieren, jeweils bestimmte Ziele verfolgen. Insofern ist die teleologische Struktur für *alle* Handlungsbegriffe fundamental.« (Habermas 1987a: 150 f.) – In seiner aristotelischen Kritik an Habermas übersieht Bubner diese Ausdehnung der teleologischen Struktur (Bubner 1982: 309).

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Selbstreflexivität versehen, d. h. ein Wissender muss eine Form des Bewusstseins seiner selbst als eines Trägers von Wissen haben (Swindal 1999: 1–17). Dies wirft mit Blick auf Handlungsvollzüge natürlich Probleme auf: An welchem Punkt des Handlungsvollzugs tritt der Handelnde in explizite Reflexionsanstrengungen ein, um sein aktuelles Handlungswissen *bewusst* zu bestimmen? Eine solche Frage klingt offenbar absurd, da zumindest in den Normalfällen des Handelns nicht davon ausgegangen wird, dass Handelnde expliziter und daher auch der Selbstbeobachtung zugänglicher Reflexionsaufwendungen bedürfen. Es ist also zu klären, wie der Wissensbegriff mit Blick auf Handlungen verwendet werden kann, ohne dass die Implikationen der Selbstbewusstheit und der expliziten Reflexionsaufwendung angenommen werden müssen.

Die Schwierigkeit einer solchen Bestimmung ist, wie eine kognitive Leistung des Handelnden zu verstehen ist, die zumindest potentiell ohne deren explizite Bewusstheit ablaufen kann. Habermas findet auch hier diverse Vorläufer, gehört es doch zu einer der weit verbreitetsten Überzeugungen innerhalb der Theorien des Sozialen, dass die Handlungsabläufe kulturell, sozial und historisch verschieden sind, dem Handeln also offensichtlich verschiedene kognitive Leistungen zugrunde liegen, dies aber nicht auf die singulären natürlich-kausalen Verhältnisse zurückführbar ist, unter denen sich die Handelnden im einzelnen Fall bewegen (Turner 1994). Handeln bedarf also jeweils spezifischer Wissensformen, die zugleich nicht permanent vollständig bewusst reproduziert werden können, da sonst die relative Invarianz innerhalb sozialer Formationen und sogar über die Zeit hinweg nicht erklärbar wäre. Ein Angebot, dies zu denken, präsentiert der Begriff der Lebenswelt. Habermas nutzt ihn, um die Besonderheit des Handelns so zuzuspitzen, dass Handeln gewöhnlich nur auf dem Hintergrund bestehender handlungsbezogener Gewissheiten möglich ist, d. h. die Lebenswelt soll eine Instanz darstellen, die formal betrachtet eine Art von Gewissheit bereitstellt, die historisch und sozial variieren kann und insofern selbst das Resultat kognitiver Anstrengungen ist, auf deren jeweiliger materieller Basis die Handelnden aber unproblematisch und ohne Notwendigkeit von Bewusstheit agieren können. Damit wird das reibungslose Funktionieren der Lebenswelt sowie das alltägliche Vertrauen in die ›Wahrheiten‹, die sie zur Verfügung stellt, zu einer *conditio sine qua non* des Handelns überhaupt:

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

»Obwohl wir in reflexiver Einstellung wissen, daß alles Wissen fallibel ist, können wir im Alltag nicht allein mit Hypothesen, also durchgängig fallibilistisch leben. Der organisierte Fallibilismus der Forschung kann den hypothetischen Umgang mit kontroversen Wahrheitsansprüchen auf Dauer stellen, weil er einer vom Handeln *entkoppelten* Konsensbeschaffung dient. Das ist kein Modell für die Lebenswelt. Gewiß müssen wir hier aufgrund unvollständiger Informationen Entscheidungen treffen, und existentielle Risiken wie der Verlust des Nächsten, Krankheit, Alter und Tod, sind die Signaturen des menschlichen Lebens. Aber die alltäglichen Routinen beruhen, ungeachtet dieser Unsicherheiten, auf dem rückhaltlosen Vertrauen in das Wissen von Laien wie von Experten. Wir würden keine Brücke betreten, kein Auto benützen, uns keiner Operation unterziehen, nicht einmal eine delikat zubereitete Mahlzeit zu uns nehmen, wenn wir die verwendeten Kenntnisse nicht für gesichert, die in Herstellung oder Durchführung konsumierten Annahmen nicht für wahr hielten. Der performative Bedarf an Handlungsgewißheit schließt jedenfalls einen prinzipiellen Wahrheitsvorbehalt aus, obschon wir, sobald die naiven Handlungsvollzüge unterbrochen sind, wissen, daß Wahrheitsansprüche nur diskursiv, also nur innerhalb des jeweiligen Rechtfertigungskontextes eingelöst werden können.« (Habermas 1999c: 255)

Das alltägliche Handeln erfordert ein Überzeugtsein von der Gültigkeit der Ermöglichungsgründe der gewollten Handlung: das Beschreiten der Brücke funktioniert nur, wenn der Beschreitende überzeugt ist, dass das Wissen, das die Brücke als beschreitbare trägt, gültig ist, wobei die Überzeugung so tief verankert sein muss, dass er sich seiner Überzeugung nicht erst versichert, bevor er die Brücke betritt. Das so beschriebene Handlungswissen ist damit sogar ein sekundäres, d. h. die Gewissheit bezieht sich auf die Verlässlichkeit des Wissens der anderen und stellt kein eigenes direktes Handlungswissen dar. Dies scheint allerdings mehr der habermasschen Beispielwahl geschuldet zu sein als dem Argument selbst, denn unter der bloßen Notwendigkeit sekundärer Gewissheiten wäre es kaum vorstellbar, dass wir uns beim Problematisch-Werden dieser Gewissheiten auf einen Diskurs über das primäre Wissen selbst einlassen würden. Diskurse zur Bewältigung von Ungewissheiten müssten analog zu den Beispielen immer Meta-Charakter haben und die Legitimierung von Experten und deren jeweiligen Wissens zum Ziel haben.[13] –

[13] Eine Diskussion der problematischen Verhältnisse, in die eine Gesellschaft gerät, in der Expertenwissen und die Auseinandersetzung um Experten ineinander laufen, findet seit ca. fünfzehn Jahren unter dem Titel der ›Risikogesellschaft‹ statt, den Ulrich Beck eingeführt hat (Beck 1986: 249–374). In das habermassche Werk hat die Diskussion jedoch kaum Eingang gefunden.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Diese Problematisierung reicht jedoch schon in die Diskussion der Theorie des kommunikativen Handelns hinein, die noch nicht genügend vorbereitet ist. Evident ist bisher, dass Habermas das Handeln wesentlich durch das Wissen, das es trägt, erklären und verstehen will. Dieses Wissen muss aufgrund des spezifischen Charakters des Handelns sowie der notwendigen Art der Gewissheit für dessen Ausführung zumindest im Standardfall ein solches sein, das dem Handelnden zur Verfügung steht, ohne dass er sich desselben bewusst sein muss und es mit explizitem Aufwand zu (re)konstruieren hat.

Allerdings wirft die Ausdehnung der teleologischen Struktur auch das Problem auf, dass wenn sich das Handeln grundsätzlich durch diese Struktur auszeichnet, die es von bloßem Wissen unterscheidet, es für eine vollständige Handlungserklärung eines Blicks auf die jeweiligen Motive bedarf. Habermas möchte jedoch die Intuition der frühen Gesellschaftstheorie aufnehmen und die Öffnung seines Modells für die Willkürfreiheit der Handelnden so weit wie möglich begrenzen. Eine solche Öffnung würde notwendig, wenn das Handlungswissen in allen drei Typen bloß instrumentellen Charakter hätte und daher in den Dienst der Realisierung von Absichten gestellt würde, die anderweitig bereits bestehen. Beim normenregulierten Handeln hatte sich bereits gezeigt, dass in diesem Typus das Handlungswissen mit den Motiven eng verwoben ist, so dass das Verstehen des genutzten Handlungswissens zugleich Auskunft über erwartbare Motive und Handlungsvollzüge gibt. Habermas sieht daher eine Chance, die Öffnung zwar nicht ganz zu vermeiden, aber sie zu einer vernachlässigbaren Größe zu reduzieren, wenn es ihm gelingt aufzuzeigen, dass und wie die Handlungsmotive grundsätzlich mit dem Handlungswissen verwoben sind. Hierzu vertritt er die These, die Ausbildung individueller Motivlagen hänge einerseits mit den Prämissen des jeweiligen Handlungsbereichs (System vs. Lebenswelt) zusammen und gehe andererseits mit dem Prozess der symbolischen Durchstrukturierung aller Aspekte des Verhaltens einher,[14]

[14] »Die *Bildung von Identitäten* und die *Entstehung von Institutionen* kann man sich nun so vorstellen, daß der außersprachliche Kontext der Verhaltensdispositionen und der Verhaltensschemata gewissermaßen sprachlich durchdrungen, d. h. symbolisch durchstrukturiert wird. Während bis dahin nur die Instrumente der Verständigung in Signale, in Zeichen mit konventionell festgelegten Bedeutungen umgearbeitet worden sind, durchdringt der Symbolismus auf der *Stufe normengeleiteten Handelns* auch die Motivationen und das Verhaltensrepertoire; er schafft gleichzeitig subjektive Orientierungen und übersubjektive Orientierungssysteme, vergesellschaftete Individuen und

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

woraus folge, dass die Individualität immer schon eine sozial oder systemisch integrierte sei. Diese These ist offensichtlich begründungsbedürftig und es wird zu fragen sein, ob die Sprachtheorie und der Funktionalismus, die Habermas anbietet und die um evolutionäre Aspekte ergänzt sind, diese Begründung leisten, oder ob sie nicht eher die Schwierigkeit erhöhen. Hinsichtlich der allgemeinen Bestimmung der Handlungsstruktur ist die letzte These aber nur insofern von Bedeutung, als sie es – unterstellt sie ist überzeugend – Habermas erlaubt, sich ausschließlich auf das Handlungswissen zu konzentrieren, da mit diesem zugleich auch die Motivationen der Handelnden – für das soziale Handeln vollständig und für die anderen Bereiche zumindest die Grenzen des Möglichen und des dispositional Erwartbaren – gegeben sind. Relevant wird sie als Problem, wenn mit dem kommunikativen Handeln die Handlungskoordinierung, die mit ihm verbunden ist, ins Zentrum tritt.

Nachdem damit die allgemeine Konstitution der Handlung in der habermasschen Auffassung geklärt ist, gilt es, deren fundamentalen Aspekt, nämlich das Handlungswissen selbst, zu thematisieren. Dies erfordert eine genauere Betrachtung des spezifischen Typus des Wissens, den die Lebenswelt bildet.

b. Die Lebenswelt als Handlungswissen

Lebensweltanalysen laufen stets Gefahr, in einer paradoxen Argumentationsfigur zu enden, denn der Begriff der Lebenswelt ist vermeintlich ein Ausdruck des Nicht- oder Noch-Nicht-Analysierten, womit die Analyse sich selbst fragen muss, ob sie ihren Gegenstand nicht zwangsläufig verfehlt (Waldenfels 1985: 157). Methodisch resultiert daraus selbst unter der Annahme, dass es zumindest rekonstruktiv möglich ist, die Lebenswelt analytisch zu erfassen, die Frage, wie eine solche Analyse aussehen muss: Ist die Lebenswelt jeweils so partikular und kontextgebunden, dass sie nur hermeneutisch in ihrer Singularität erschlossen werden kann, oder sind alle Lebenswelten durch allgemeine Züge gekennzeichnet, die dementsprechend einer formalen Analyse zugänglich sind. Die habermassche Auseinandersetzung mit dem Begriff der Lebenswelt nimmt diese problematische

---

gesellschaftliche Institutionen. Dabei fungiert die Sprache als Medium nicht der Verständigung und der Überlieferung kulturellen Wissens, sondern der Sozialisation und der sozialen Integration.« (Habermas 1987b: 42 f.)

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Ausgangslage wahr, konstatiert aber, »die formalpragmatische Analyse zielt, ähnlich wie die phänomenologischen Lebensweltanalysen des späten Husserl oder die (allerdings nicht in systematischer Absicht durchgeführten) Lebensformanalysen des späten Wittgenstein auf Strukturen, die gegenüber den historischen Ausprägungen partikularer Lebenswelten und Lebensformen als invariant angesetzt werden« (Habermas 1987b: 182). Solche Invarianzen sind dabei nicht nur in einer formalen Analyse erschließbar, sondern ihr Aufzeigen erlaubt zudem eine interessante Revision der Transzendentalphilosophie.

Ausführungen zum Begriff der Lebenswelt finden sich über das ganze Werk von Habermas verstreut, wobei sich die Äußerungen neben der eigenen »formalpragmatischen« Inanspruchnahme vor allem auf die Abgrenzung von den Schwächen der phänomenologisch-bewusstseinsphilosophischen Verwendung richten.[15] Exemplarisch hierfür ist der Artikel *Edmund Husserl über Lebenswelt, Philosophie und Wissenschaft*, in dem Habermas erklärt, Husserl habe aus plausiblen Gründen den Begriff der Lebenswelt in Reaktion auf die Einsichten der Geistes- und Sozialwissenschaft im 19. Jahrhundert sowie deren Prozess der Ablösung von einem Totalitätsverständnis der Philosophie und der Vernunft formuliert; gleichzeitig habe er aber nicht der Versuchung widerstehen können, in dieser Hinwendung zur Innerweltlichkeit nochmals die Vorrangstellung der Philosophie durch deren spezifische Einsicht in das Wesen der Lebenswelt zu sichern (Habermas 1991h: 35). Die Lebenswelt wird zu der Instanz, die den historisch spezifischen Untergrund jeglicher Aktivität abgibt, ohne nochmals in einer geschichtsphilosophischen Metaperspektive eingeholt werden zu können – und genau dies schließt aus systematischen Gründen das husserlsche Unternehmen aus, der Philosophie doch ein Privileg im Verstehen der Lebenswelt zu sichern.

Mit dem Begriff der Lebenswelt treten die Alltagspraxis und ihre Voraussetzungen in das Zentrum des philosophischen Interesses. Im Zusammenhang dieser Praxis bezeichnet die Lebenswelt allgemein das präreflexive Wissen, das als solches die Innenperspektive der Akteure konstituiert, die sich in der Welt bewegen, und deshalb durch die beiden Eigenschaften der Handlungsbezogenheit und der

[15] Zum Vergleich des habermasschen Konzepts der Lebenswelt mit denjenigen von Husserl und Schütz siehe Baynes 1990. Eine umfassende Rekonstruktion und Kritik der habermasschen Verwendungen der Lebenswelt unternimmt Matthiesen 1983.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

unproblematischen Gewissheit ausgezeichnet ist (Habermas 1991h: 37).[16] In der spezifischen husserlschen Fassung muss der Begriff eine doppelte Funktion erfüllen, mit deren Kritik Habermas bereits auf den Begriff einer modernen Vernunft vorgreift. Denn die Lebenswelt ist bei Husserl zunächst der Ausdruck der natürlichen Praxis und Welterfahrung, die nicht nur wissenschaftlichen Idealisierungsleistungen vorausliegt, sondern auch ein Produkt vielfältiger und eventuell widersprüchlicher historischer Reflexionsprozesse ist. Nur aufgrund ihrer tiefen sozialen Verankerung stellt sie eine unproblematische Gewissheit dar, auf deren Grundlage sich das Agieren in der Welt gewöhnlich vollziehen kann. Darüber hinaus vertritt Husserl aber die Annahme, der Philosophie könne durch die Aufgabe und Möglichkeit einer phänomenologischen Analyse der Lebenswelt die aprioristische Position einer Letztbegründung gesichert werden, die sich schließlich auch über die Einzelwissenschaften erhebe. An den ersten Aspekt der Lebenswelt gilt es in Habermas' Augen anzuschließen,[17] während die umfangreichere husserlsche Inanspruchnahme des Begriffs nicht nur allgemein philosophisch-soziologisch, sondern auch innerphänomenologisch zu einer Aporie führen muss: Da nämlich Husserl anders als Kant ein »intimes Verhältnis« zwischen em-

[16] Es zeigte sich schon mehrfach, dass die Rede von ›Wissen‹ in praktischen Kontexten präzisierungsbedürftig ist. Auch in der Charakterisierung des phänomenologischen Lebensweltbegriffs ist es irreführend, ohne weitere Qualifizierung von Wissen zu reden, wenn Wissen zugleich als Reflexion, die prinzipiell bewusst ist, oder als Umgang mit expliziten propositionalen Aussagen verstanden wird. Diese unterschiedliche Verwendung führt die Gefahr einer Nivellierung der deutlichen strukturellen Unterschiede dessen, was jeweils gemeint ist, mit sich. Habermas hält aber ein solches strukturanaloges Verständnis von lebensweltlichem ›Wissen‹ und wissenschaftlichem oder explizitem ›Wissen‹ selbst dann noch aufrecht, wenn er die Charakterisierung der Lebenswelt als eines Wissens problematisiert (Habermas 1991h: 42). In der Einführung des Begriffs in der *Theorie des kommunikativen Handelns* ist er vorsichtiger und charakterisiert die Lebenswelt als Ensemble von »Hintergrund*überzeugungen*« (Habermas 1987a: 107). Allerdings bleibt auch hier die Bezogenheit auf die Wissensanalogie deutlich, da die Lebenswelt zunächst als »Korrelat zu Verständigungsprozessen« eingeführt wird und nicht als umfangreicherer Begriff einer gegebenen Innerweltlichkeit oder eines ursprünglichen Horizonts (Baynes 1990: 60). Erst im zweiten Band kommt er zu einer Präzisierung, die den Wissensbegriff einer bestimmten Funktion der Lebenswelt vorbehält (Habermas 1987b: 189 – Zitat folgt im Text).

[17] »Wie alles unthematische Wissen ist der lebensweltliche Hintergrund implizit und präreflexiv gegenwärtig. Was ihn auszeichnet, ist erstens der Modus einer *unvermittelten Gewißheit*. Dieser verleiht jenem Wissen, aus dem heraus wir distanzlos leben, Erfahrungen machen, sprechen und handeln, einen paradoxen Charakter.« (Habermas 1988c: 92)

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

pirischem Subjekt und transzendentalem Subjekt annimmt, kann er nicht zunächst über den Begriff der Lebenswelt zu einer intersubjektiven Basis der gemeinsamen Existenz kommen, die immer schon geteilt ist und daher den einzelnen empirischen Subjekten vorhergeht, und dann im Rahmen der transzendentalen Reduktion immer noch fordern, die Konstitution dieser Lebenswelt als Resultat einer ursprünglich konstitutiven Subjektivität anzusehen (Husserl 1992: 187 ff.). Dabei stößt er nämlich auf das unüberwindliche Problem, wie zunächst das Subjekt auf seine Innerweltlichkeit beschränkt werden kann, um es dann als solches anzusehen, das für das Gesamte seiner Bedingtheit konstitutiv ist. Habermas wirft damit die Frage auf, wie das innerweltliche Individuum in seiner Endlichkeit noch mit dem souveränen Subjekt der klassischen Konstitutionslehre der Subjektphilosophie zusammengebracht werden kann (Habermas 1991h: 38), und zieht daraus den Schluss, dass Husserl, da er nicht nochmals den Weg des hegelschen Denkens nehmen wolle, die Aporie im Rahmen seiner transzendental-genetischen Phänomenologie nicht lösen könne. Erst Heidegger mit *Sein und Zeit* präsentiere eine mögliche Lösung.[18]

Handlungstheoretisch ergibt sich aus diesen ersten groben Bestimmungen der Lebenswelt, dass sie sich dazu eignet, den Platz eines Handlungswissens einzunehmen, das keiner expliziten Reflexionsaufwendung bedarf. Ungeklärt ist allerdings weiterhin die Frage, welchen Entstehungsgrund das Handlungswissen hat, das lebensweltlich bereitgestellt wird, denn die Ablehnung des husserlschen Modells eines transzendentalen Subjekts, das die Konstitution und

[18] »Husserl kann und will das hegelsche Drama der einholenden Selbstbemächtigung einer zunächst an ihre Produkte unbewußt entäußerten Subjektivität nicht noch einmal inszenieren. Er kann am Ende die Weltverhaftung des mundanen Ichs mit der extramundanen Stellung des transzendentalen Ur-Ichs nicht in Einklang bringen. Daraus zieht der Heidegger von *Sein und Zeit* bekanntlich seine Konsequenzen.« (Habermas 1991h: 38) – Diese Konklusion ist natürlich in verschiedener Hinsicht hochproblematisch. Das zentrale Problem ist jedoch, dass Habermas ein einseitiges Rezeptionsverhältnis zwischen Husserl und Heidegger unterstellt. Denn selbst historisch ist der letzte Satz des Zitats unplausibel, da der Lebenswelt-Begriff bei Husserl auch eine Reaktion auf Heideggers *Sein und Zeit* ist und eine prominente Stellung erst in den Schriften vom Ende der zwanziger Jahre bis zu seinem Tod bekommt (vor allem in der *Krisis*-Schrift und deren Beilagen). Habermas bestreitet dem husserlschen Spätwerk damit scheinbar jegliche Relevanz für die Lösung des Problems, das er konstatiert. Unser späterer Blick auf Merleau-Ponty wird zeigen, wie produktiv der Anschluss an das Spätwerk Husserls dagegen sein kann.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Reproduktion dieses Wissens durch alle Unwägbarkeiten des historischen Prozesses hindurch gewährleistet, führt dazu, dass Konstitution und Reproduktion zu eigenen Problemen werden, die für die Erörterung relevant sind. Es wird zu diskutieren bleiben, welche Rolle den Handlungsvollzügen und den expliziten Reflexionsanstrengungen, die in ihnen eventuell anfallen, dabei zukommt. Einen Ansatz zur Lösung des gestellten Problems, der zugleich eine weitere Klärung der Funktion der Lebenswelt im Handlungsvollzug enthält, verspricht die Explikation des bisherigen Handlungsverständnisses mit Hilfe eines dreistufigen Handlungsmodells, selbst wenn die letztendlich angestrebte Lösung erst im kommunikativen Handeln vollendet vorliegt. Bis zu diesem Punkt haben wir gesehen, wie jeder einzelne der drei Handlungstypen den Bezug auf mindestens eine Art des Wissens enthält, gewöhnlich der Handelnde aber eine Bestimmung seines Handlungswissens in drei Dimensionen gewinnen muss. Dieser Vorgang der Bestimmung des jeweiligen Handlungswissens kann, weil eine Bezugnahme auf Wissen stattfindet und das Handeln selbst nicht mit dem Wissen gleichgesetzt werden darf, das in ihm zur Anwendung kommt, nur in einer dritten Instanz neben Wissensbeständen und Handlung verortet werden. Habermas benennt diese Instanz als diejenige der Situationsdefinition oder der Situationsdeutung,[19] deren Notwendigkeit daraus resultiert, dass die Handelnden immer eine konkrete Situation ihrer Welt vor Augen haben, in der sich die kommende Handlung abspielen soll. Sie müssen in *dieser* Situation ein Wissen mobilisieren, das ihnen das Handeln ermöglicht; erst zu diesem Wissen kann die Lebenswelt beitragen, denn

»die Handlungssituation bildet für die Beteiligten jeweils das Zentrum ihrer Lebenswelt; sie hat einen beweglichen Horizont, weil sie auf die Komplexität der Lebenswelt *verweist*. In gewisser Weise ist die Lebenswelt, der die Kommunikationsteilnehmer angehören, stets präsent; aber doch nur so, daß sie den *Hintergrund* für eine aktuelle Szene bildet. Sobald ein solcher *Verweisungszusammenhang* in eine Situation einbezogen, zum Bestandteil einer Situation wird, verliert er seine Trivialität und fraglose Solidität. (…) Bevor er Situationsrelevanz erlangt, ist derselbe Umstand nur im Modus einer *lebensweltlichen*

[19] In diesen beiden Benennungen erscheint das habermassche Oszillieren zwischen der Position, dass die Situation durch die Handelnden konstituiert, also definiert wird, und derjenigen, dass die Handelnden auf Verhältnisse, die ihnen begegnen, reagieren müssen, sie also zu deuten haben. Die folgenden Ausführungen werden nachzeichnen, welche Aspekte der beiden Positionen er trotz der Präferenz für die zweite jeweils aufzunehmen gedenkt.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Selbstverständlichkeit gegeben, mit der der Betroffene intuitiv vertraut ist, ohne mit der Möglichkeit einer Problematisierung zu rechnen. Er wird nicht einmal im strikten Sinne ›gewußt‹, wenn Wissen dadurch charakterisiert ist, daß es begründet und bestritten werden kann. Nur die begrenzten Ausschnitte der Lebenswelt, die in einen Situationshorizont hereingezogen werden, bilden einen thematisierungsfähigen Kontext verständigungsorientierten Handelns und treten unter der Kategorie des *Wissens* auf. Aus der situationszugewandten Perspektive erscheint die Lebenswelt als ein Reservoir von Selbstverständlichkeiten oder unerschütterten Überzeugungen, welche die Kommunikationsteilnehmer für kooperative Deutungsprozesse benutzen. Einzelne Elemente, bestimmte *Selbstverständlichkeiten* werden aber erst *in der Form eines konsentierten und zugleich problematisierbaren Wissens* mobilisiert, wenn sie *für eine Situation relevant* werden.« (Habermas 1987b: 188 f.)[20]

In der Perspektive der Situationsdeutung hat die Lebenswelt die Form eines »kulturell überlieferten und sprachlich organisierten Vorrats an Deutungsmustern« (Habermas 1987b: 189), wobei Habermas mit Blick auf einfaches, vor-kommunikatives Handeln davon ausgeht, dass in der Mehrzahl der Situationen lebensweltliche Deutungsmuster und Situationsdefinitionen in eins fallen. Die Verfahren der kooperativen Situationsdeutung dagegen zwingen zu wechselseitigen Problematisierungen und eigenen kognitiven Aufwendungen. Diese Beschränkung der kognitiven Leistung auf Interaktionszusammenhänge ist vor dem Hintergrund der handlungstheoretischen Überlegungen, die bisher entwickelt wurden, wenig plausibel, fällt hier aber nicht allzu stark ins Gewicht, da das Strukturmodell des Handelns die kognitive Instanz zumindest analytisch vorsieht. Die Einführung der Instanz der Situationsdefinition erlaubt es insofern, eine Lösung des Problems der Konstitution und Reproduktion der Lebenswelt zu entwickeln, als mit ihr eine Instanz existiert, in der das lebensweltliche Wissen thematisch wird und daher nicht nur kritisierbar ist, sondern auch bestätigt werden kann. Dies wirft natürlich die Frage auf, ob und wie ein Zusammenhang zwischen Lebenswelt und Kritik plausibel zu begründen ist.

Durch die Fokussierung auf die Situationsdefinition ist das Wissen, das die Lebenswelt bereitstellt, nochmals zu differenzieren: Zunächst lässt es sich in ein »unthematisch mitlaufendes, relativ *vorder-*

[20] Kenneth Baynes weist zu Recht darauf hin, dass sich bereits in dieser Passage mit der Lebenswelt als Hintergrund und als thematisierbarem Wissen im Kontext einer Situationsdeutung die spätere Verdopplung des Begriffs der Lebenswelt abzeichnet (Baynes 1992: 82 f.).

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

gründiges Wissen« und in ein »Hintergrundwissen« unterscheiden (Habermas 1988c: 89 f.). Den zweiten Teil bildet ein tief verankertes und problematisierungsresistentes Wissen, das sich einerseits durch große Allgemeinheit und hohe Evidenz im alltäglichen Interagieren mit der Welt auszeichnet und andererseits durch die Kriterien der *totalisierenden Kraft* und des *Holismus* charakterisiert ist, die eine Struktur dieses Wissens indizieren, deren Veränderbarkeit nur unter großem Aufwand denkbar ist (Habermas 1988c: 92 f.). Dieses Wissen konstituiert zwar einen allgemeinen Rahmen für die Situationsdeutungen, ist aber so grundlegend, dass es in ihren sich verändernden Bereich kaum hereinragt. Dieser Bereich des »vordergründigen Wissens« wiederum setzt sich aus zwei Komponenten zusammen: Einmal aus einem Wissen, das die spezifische konkrete Situation und die Interaktionsverhältnisse, die hier und jetzt bestehen, betrifft, und zum anderen aus einem Wissen, das es erlaubt, sich dem Thema der Situation angemessen zu verhalten.[21] In den Situationsdefinitionen kommt es vor allem darauf an, dass diese beiden letzten Elemente mobilisiert werden.

Für die Bestimmung des Handlungswissens resultiert daraus die folgende Anforderung an den Handelnden: Er muss die zuvor beschriebene Deutung der Situation in den drei relevanten Dimensionen (Natur,[22] Normen, Zurechenbarkeit) in zwei miteinander verbundenen Schritten (wobei das Ganze faktisch als Kreisprozess abläuft) vornehmen, nämlich erstens müssen die Verhältnisse, die in

---

[21] »Die Beteiligten dürfen normalerweise unterstellen, daß sie die trivialeren Bestandteile der Sprechsituation und der mit wachsenden Abständen diffuser werdenden Umgebungen aus koordinierten Perspektiven mehr oder weniger übereinstimmend deuten; sie gehen auch davon aus, daß ihre divergierenden lebensgeschichtlichen Perspektiven hier und jetzt aufeinander zulaufen und allenfalls der gemeinsamen Situationsdeutung verschiedene Relevanzen verleihen. Dieses *Horizontwissen* wird durch das Gesagte implizit mit-vergegenwärtigt; es macht eine Äußerung unproblematisch und fördert deren Akzeptabilität. (…) Eine ebenso geltungsstabilisierende Rolle spielt jenes *themenabhängige Kontextwissen*, das ein Sprecher im Rahmen der gemeinsamen Sprache, derselben Kultur, der gleichen Schulbildung usw., also im Rahmen eines gemeinsamen Milieus oder Erlebnishorizonts voraussetzen kann. Der Sprecher, der ein bestimmtes Thema anschlägt, ruft implizit sachliche Kontexte herbei; in deren Licht erscheint das Gesagte als trivial oder überraschend, informativ oder unglaubwürdig.« (Habermas 1988c: 89 f.)

[22] Die Verwendung des Begriffs der Natur ist hier unproblematisch, da sie Habermas' eigene, gegen Adorno und Horkheimer gerichtete Auffassung wiederspiegelt, dass der objektivierende Zugang zu ihr derjenige ist, der zu privilegieren ist (Benhabib 1986: 386 f.).

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

der bestehenden Situation vorliegen, wahrgenommen werden (und die Kreishaftigkeit des Vorgangs äußert sich darin, dass in diesem Schritt das Wissen über mögliche Verhältnisse bereits aufgrund seiner Rolle, die Wahrnehmung zu strukturieren, essentiell ist), um sie dann in der Mobilisierung der Wissensbestände, die genau für diese Verhältnisse relevant sind, so zu deuten, dass die Handlungsabsicht realisierbar wird. In den meisten Fällen wird der gewöhnliche Wahrnehmungsvorgang dem Handelnden bereits eine passende Situationsdeutung vorlegen, es ist aber zur Erklärung einer Variante des möglichen Scheiterns sowie zur Hinführung auf Situationen, in denen eine kooperative Deutung notwendig ist, sinnvoll, auch in diesen analytisch die zwei Schritte zu unterscheiden.

Nachdem damit eine formale Analyse der Handlung und des Begriffs der Lebenswelt, der dabei relevant wird, vorliegt, bleibt zu zeigen, warum die Kontingenz des Handlungswissens nicht auf die Schwierigkeit der richtigen Auswahl immer schon bestehenden gültigen und geteilten Wissens reduzierbar ist. Zu diesem Zweck demonstriert Habermas, wie die Lebenswelt material zu begreifen ist und wie dies den Handelnden in der Moderne immer häufiger vor die zusätzliche Aufgabe stellt, das Wissen, das in der Deutung zum Tragen kommt, unter den kontingenten Umständen selbst erst zu konstituieren. Er beginnt hierzu mit einer Revision des Begriffs der Lebenswelt, die auf seine sozialwissenschaftliche Verdopplung hinausläuft: Im Anschluss an ihr phänomenologisches Verständnis waren alle Bestimmungen, die bis zu diesem Punkt vorgenommen wurden, auf ein Wissen bezogen, zu dem jeder einzelne Handelnde vor seinem Handeln immer schon Zugang hat und das den Horizont seiner Wahrnehmung der Welt bildet, das aber erst in einem konkreten Handlungsvollzug thematisch wird (Habermas 1987b: 205). Ein solches Wissen ist zwar im Rahmen einer philosophischen Handlungstheorie rekonstruierbar, wirft aber neben den bereits angetroffenen Schwierigkeiten seiner Konstitution und Reproduktion zudem die Frage auf, wo es material verortet wird, lässt es sich doch in seiner bisherigen Gestalt (z. B. sozialwissenschaftlich) nur vermittelt untersuchen, da es keinem relevanten Objektbereich korrespondiert. Habermas schlägt daher vor, die Lebenswelt als die »Region innerhalb der objektiven Welt, die die Gesamtheit der hermeneutisch zugänglichen, im weitesten Sinne historischen oder soziokulturellen Tatsachen bildet« (Habermas 1987b: 206), zu begreifen. Ein solches Verständnis, das sich aus dem »Alltagskonzept der Lebens-

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

welt« ergibt,[23] beschreibt den Bereich der vielfach verflochtenen Handlungen, die erstens alltägliche Wissensbestände tradieren und fortschreiben, mit denen zweitens legitime Ordnungen aufrechterhalten werden und so Solidarität erzeugt wird und die drittens neuen Gesellschaftsmitgliedern Handlungsfähigkeit verschaffen und sie zugleich in das gesellschaftliche Selbstverständnis sozialisieren. Die Lebenswelt ist somit der Ort der Kultur, der Gesellschaft und der Persönlichkeit.[24] Das lebensweltliche Wissen, von dem bisher die Rede war, ist in den Strukturen der Alltagspraxis verkörpert, an der die Handelnden als Mitglieder eines sozialen Zusammenhangs immer schon beteiligt sind. Wenn die Handelnden also auf solches Wissen zurückgreifen können sollen, muss sich die Lebenswelt in den Dimensionen der Kultur, der Gesellschaft und der Persönlichkeit reproduzieren. Die Lebenswelt bildet so im Rahmen der umfangreicheren funktionalistischen Betrachtung der Gesamtheit sozial relevanter Handlungen den Ort der Reproduktion dreier elementarer symbolischer Funktionen, die derjenigen der materiellen Reproduktion entgegengesetzt sind.[25]

Mit dieser gesellschaftstheoretischen Reformulierung des Begriffs der Lebenswelt werden mindestens zwei wichtige Schritte vollzogen: Erstens wird die Lebenswelt ihrer bewusstseinsphilosophischen Umklammerung entwunden, womit nicht nur die Probleme ihrer Reproduktion und Konstitution in einem neuen Licht erscheinen, sondern auch die bisher bemängelte überstarke Analogie des le-

---

[23] Mit dem »Alltagskonzept« bezieht sich Habermas auf die Unterstellung einer gemeinsamen sozialen Welt, die immer dann zum Tragen kommt, wenn wir anderen über unsere Erfahrungen erzählen und dabei vieles unerwähnt lassen, das wir für selbstverständlich geteilt halten (Habermas 1987b: 206 ff.).

[24] »*Kultur* nenne ich den Wissensvorrat, aus dem sich die Kommunikationsteilnehmer, indem sie sich über etwas in einer Welt verständigen, mit Interpretationen versorgen. *Gesellschaft* nenne ich die legitimen Ordnungen, über die die Kommunikationsteilnehmer ihre Zugehörigkeit zu sozialen Gruppen regeln und damit Solidarität sichern. Unter *Persönlichkeit* verstehe ich die Kompetenzen, die ein Subjekt sprach- und handlungsfähig machen, also instandsetzen, an Verständigungsprozessen teilzunehmen und dabei die eigene Identität zu behaupten. (…) Die zum Netz kommunikativer Alltagspraxis verwobenen Interaktionen bilden das Medium, durch das sich Kultur, Gesellschaft und Person reproduzieren.« (Habermas 1987b: 209)

[25] Die Darstellung ist an dieser Stelle auf die enge Frage nach der Rolle der Lebenswelt im Handlungsvollzug zugeschnitten. Eine ausführlichere Diskussion des Funktionalismus, der sich dann vor allem auf das zur Lebenswelt komplementäre ›System‹ bezieht, und seiner Probleme im Kontext der habermasschen Argumentation findet sich in den einzelnen Punkten des Abschnitts III. 3.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

bensweltlichen ›Wissens‹ zu sonstigem Wissen wird durch eine Beschreibung der Lebenswelt als solche, die zumindest partiell in praktischen Vollzügen besteht, abgeschwächt. Zweitens kann dadurch auch wenigstens in gesellschaftstheoretischer Hinsicht eine weiterreichende Antwort auf die Motivationsfrage der Handlungen gegeben werden, denn die Handelnden müssen aufgrund der unverzichtbaren Funktion der Lebenswelt immer wieder Handlungen hervorbringen, deren Hauptzweck darin besteht, die Lebenswelt zu reproduzieren oder zu stabilisieren. Diese grundlegende normative Perspektive ist handlungstheoretisch allerdings nicht unproblematisch, da sie eine Begründung dafür erwarten lässt, dass auf der Makroebene beschriebene Notwendigkeiten in die einzelne Handlungsgenese zumindest hin und wieder Eingang finden. Ein Problem, das sich offensichtlich für Habermas nicht so stellt, weil er annimmt, dass die Lebenswelt mit ihren spezifischen und praktischen Reproduktionsweisen einen historisch gleichursprünglichen Handlungstyp zu demjenigen des Verfolgens individueller Zwecke repräsentiert, der die materielle Reproduktion sichert.[26] Damit unterbietet er jedoch sein eigenes Problematisierungsniveau, das er durch die Generalisierung der teleologischen Struktur auf alle Handlungen gewonnen hat.

Die allgemeine Neubestimmung der Lebenswelt macht es erforderlich, die Typen der »symbolischen Funktionen«, die sie idealerweise abdeckt, grundsätzlich zu explizieren, um dann über ihre neuzeitliche Gestalt das Spezifische der Moderne beschreiben zu können. Die Lebenswelt erweist sich als zirkulärer Zusammenhang, der die Bereitstellung des Wissens und die materialen Voraussetzungen von zumindest zwei der drei Dimensionen, die für die Situationsdeutung im Handlungsvollzug wesentlich sind, nämlich denjenigen der Normen und der Zurechenbarkeit, sowie deren jeweilige Reproduktion umfasst: Erstens identifiziert Habermas die *kulturelle Reproduktion*, die auf der Ebene des Wissens der Handelnden garantiert, dass bestehende Deutungsmuster tradiert und erhalten werden und dass neue Anwendungen derselben, die durch neue Situationen in den drei Dimensionen nötig sind, sich als kompatibel mit denjenigen, die beste-

[26] »Die *materielle Reproduktion* vollzieht sich durch das Medium der Zwecktätigkeit, mit der die vergesellschafteten Individuen in die Welt intervenieren, um ihre Zwecke zu verwirklichen. Wie Max Weber gesehen hat, zerfallen die Probleme, die der Handelnde in der jeweiligen Situation zu bewältigen hat, in Probleme der ›inneren‹ und der ›äußeren Not‹.« (Habermas 1987b: 209)

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

hen, erweisen, womit die Kohärenz und Kontinuität des lebensweltlichen Wissens hinsichtlich des Begreifens der objektiven, der sozialen und der individuellen Weltverhältnisse gewahrt bleibt. In dieser Bedeutung der Lebenswelt wird ihr phänomenologisches Verständnis fortgeführt, denn sie stellt, wie gezeigt, material ein Reservoir von verfügbaren Bedeutungen dar, die zur Deutung der jeweils begegnenden Situationen genutzt werden können. Habermas weist jedoch bereits darauf hin, dass die Kohärenz und Kontinuität des Wissens immer wieder erzeugt werden muss, so dass die Handelnden nicht einfach nur von bestehendem Wissen zehren können, sondern, auf einer anderen Ebene allerdings, auch zu dessen Kontinuierung beitragen müssen.[27] Die Zirkularität ist somit nicht nur eine der Lebenswelt insgesamt, sondern auch jeder einzelnen ihrer Funktionen. Zweitens ist die Lebenswelt der Ort der *sozialen Integration*, indem sie auf der sozialen Ebene gewährleistet, dass die Handlungen und Handlungstypen zu den bestehenden geregelten Verhältnissen des Handelns und der Interaktion passen. Die Lebenswelt inkorporiert also die Reihe der etablierten sozialen Bezüge und Rollenverständnisse, ist daneben aber auch die Instanz, die die verschiedenen Handlungsvollzüge, die überhaupt existieren oder möglich sind, immer neu koordiniert. In der handlungstheoretischen Perspektive ist sie die soziale Welt selbst, deren legitime Ordnung die Handelnden als zweite Dimension ihrer Situationsdeutung in Betracht ziehen müssen. Schließlich kommt zu diesen beiden Funktionen die *Sozialisation* als grundsätzliche Befähigung zum Handeln und als Garantie für die Kontinuität der Formen zurechenbarer Persönlichkeit hinzu. Durch sie werden die neuen Individuen in die sozialen und kollektiven Vollzüge, die die lebensweltliche Gemeinsamkeit ermöglicht, integriert, deren Dauer über die Zeit hinweg etabliert und der Raum für individuelles Handeln eröffnet.[28] Mit dieser Beschreibung wird

[27] In ›Figur 23‹ führt Habermas hier »Überlieferung, Kritik, Erwerb von kulturellem Wissen« an (Habermas 1987b: 217), ohne aber genauer zu beschreiben, wie er sich diese Prozesse vorstellt.

[28] »Allerdings vollzieht sich die symbolische Reproduktion der Lebenswelt als ein Kreisprozeß. Die strukturellen Kerne der Lebenswelt werden ihrerseits durch entsprechende Reproduktionsprozesse, und diese wiederum durch Beiträge des kommunikativen Handelns ›möglich gemacht‹. Die *kulturelle Reproduktion* stellt sicher, daß (in der semantischen Dimension) neu auftretende Situationen an die bestehenden Weltzustände angeschlossen werden: sie sichert die Kontinuität der Überlieferung und eine für den Verständigungsbedarf der Alltagspraxis hinreichende Kohärenz des Wissens. Die *soziale Integration* stellt sicher, daß neu auftretende Situationen (in der Dimension des sozialen

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

die Zirkularität des habermasschen Begriffs der Lebenswelt deutlich: Die Lebenswelt ist einerseits die sozial verfasste Welt, in der sich der Handelnde immer schon bewegt, weshalb er durch seine Sozialisation ein ›Wissen‹ von dieser Welt erwirbt, das es ihm ermöglicht, erfolgreich Handlungen auszuführen, sich zu den sozialen Beziehungen zu verhalten und eine eigene Persönlichkeit auszubilden. Andererseits hat die Lebenswelt jedoch keine Existenz an sich, sondern ist auf Handlungen angewiesen, die sie in ihren drei Aspekten ständig reproduzieren, d. h. die das Wissen fortschreiben, die legitimen Ordnungen bestätigen und aufrechterhalten und die schließlich neue Mitglieder der sozialen Welt in deren Zusammenhang sozialisieren. Dieser zweite Aspekt steht in Habermas' eigener Perspektive im Vordergrund, so dass die *Theorie des kommunikativen Handelns* wesentlich den Zweck verfolgt zu erklären, warum und wie über das kommunikative Handeln der Erhalt und die Reproduktion des gesellschaftlichen Bereichs der Lebenswelt gesichert werden. Unter der handlungstheoretischen Fragestellung dieser Untersuchung steht dagegen zunächst der erste Aspekt im Vordergrund, da vor dem normativ motivierten Übergang zur Reproduktion der Lebenswelt geklärt werden sollte, welche Optionen die Handelnden haben und an welcher Stelle sie selbst zur Reproduktion der Bedingungen ihres Handelns oder zu derjenigen anderer (sozialer) Güter beitragen können. Wichtig in beiden Perspektiven ist, dass die Lebenswelt strukturell als reflexive betrachtet werden muss, da sie durch die Doppelstruktur ihrer Ermöglichungsleistung und gleichzeitigen Reproduktionsbedürftigkeit potentiell durch vollzogene Handlungen jeweils neu bestimmt werden kann.

Die drei Funktionen sind solche, die die Lebenswelt prinzipiell erfüllt oder erfüllen sollte, ohne dass damit schon geklärt wäre, wie sie sich konkret vollziehen, d. h. zum Beispiel welche materiale Ge-

---

Raumes) an die bestehenden Weltzustände angeschlossen werden; sie sorgt für die Koordinierung von Handlungen über legitim geregelte interpersonale Beziehungen und verstetigt die Identität von Gruppen. Die *Sozialisation* der Angehörigen stellt schließlich sicher, daß neu auftretende Situationen (in der Dimension der historischen Zeit) an die bestehenden Weltzustände angeschlossen werden; sie sichert für nachwachsende Generationen den Erwerb generalisierter Handlungsfähigkeiten und sorgt für die Abstimmung von individuellen Lebensgeschichten und kollektiven Lebensformen. In diesen drei Reproduktionsprozessen erneuern sich also konsensfähige Deutungsschemata (oder ›gültiges Wissen‹), legitim geordnete interpersonelle Beziehungen (oder ›Solidaritäten‹) sowie Interaktionsfähigkeiten (oder ›personale Identitäten‹).« (Habermas 1985a: 398)

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

stalt die Übersetzungs- und Integrationsmechanismen annehmen. Diese Unbestimmtheit erlaubt es Habermas, eine historisierende Perspektive zu wählen, nach der in der jeweiligen Gestalt des Kreislaufes aus Ermöglichungs- und Reproduktionsprozessen und damit auch derjenigen des Wissens und der Fähigkeiten, mit denen die Handelnden ausgestattet werden, verschiedene Entwicklungsstadien der Gesellschaft(en) beschrieben werden können. Er kommt so zu dem Schluss, dass die allgemeine Analyse der Lebenswelt auf Funktionen aufmerksam macht, deren Erfüllung zwar in verschiedenen Stadien durch sie alleine gewährleistet werden konnte, deren Notwendigkeit aber auch nicht wegfällt, wenn die Lebenswelt dazu nicht mehr oder nicht mehr vollständig in der Lage ist. Der zentrale Punkt im Rahmen der vorliegenden Abhandlung ist dabei, dass in der Moderne, in der die Lebenswelt in immer stärkerem Maße unter Druck gerät, ihre reflexive Reproduktion zunehmend wichtig wird für den Erhalt des Beitrags, den sie zur Ermöglichung des Handelns leistet. Die Transformation der Lebenswelt in der Moderne lässt ihre formalen Eigenschaften auf dezidierte Weise hervortreten und unterstreicht damit die Virulenz des Problems, wie eine vernünftige Bestimmung des Handelns überhaupt vorstell- und realisierbar ist.

c. Die Transformation der Lebenswelt in der Moderne

Habermas konstatiert, die vormoderne Reproduktion der Lebenswelt vollziehe sich über das Tradieren von Lebensformen. Die Identität der Lebensformen mit der Lebenswelt garantiert dabei die Identität der Funktionen und Eigenschaften der Lebenswelt, die formal beschreibbar sind, mit den Inhalten der spezifischen Lebensformen, da es denkbar ist, dass die materiale Handlungsermöglichung durch die Lebenswelt mit den Bedingungen ihrer Reproduktion in eins fällt. In traditionalen Gesellschaften kann z. B. die Funktion der sozialen Integration dadurch hinreichend reproduziert werden, dass die etablierten Beziehungen und Rollenverständnisse selbst die Aufgabe ihrer immer neuen Vermittlung umfassen. In der Moderne allerdings bricht diese Einheit von Form und Inhalt auseinander, es kommt zu einer »Abstraktion der *allgemeinen* Lebensweltstrukturen von den jeweils besonderen Konfigurationen der nur in der Mehrzahl auftretenden Lebensformen« (Habermas 1985a: 399, vgl. Chung 1994: 135 ff.). Es findet also ein Prozess statt, in dem die Lebenswelt nicht aufgelöst oder ersetzt, sondern zunehmend allgemeiner und abstrak-

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ter wird, denn während bisher ihre formal beschreibbaren Funktionen durch spezifische Lebensformen inklusive ihrer materialen Gehalte erfüllt wurden, spielen diese nun nur noch die Rolle einer ›Initiation‹ in formale Fähigkeiten. Die formalen Eigenschaften selbst treten als solche in den Mittelpunkt und sind unter prekären Verhältnissen nur die Basis und der Ausgangspunkt für inhaltliche Bestimmungen, wozu es – informiert durch die Menge der verfügbaren Lebensformen – zusätzlich gewichtiger Entscheidungen bedarf. Es entsteht

»für die Kultur ein Zustand der Dauerrevision verflüssigter, d. h. reflexiv gewordener Traditionen; für die Gesellschaft ein Zustand der Abhängigkeit legitimer Ordnungen von formalen, letztlich diskursiven Verfahren der Normsetzung und Normbegründung; für die Persönlichkeit ein Zustand der riskanten Selbststeuerung einer hoch abstrakten Ich-Identität. Es entstehen strukturelle Zwänge zur kritischen Auflösung von garantiertem Wissen, zur Setzung generalisierter Werte und Normen und zur selbstgesteuerten Individuierung (da die abstrakten Ich-Identitäten auf eine Selbstverwirklichung in autonomen Lebensentwürfen verweisen).« (Habermas 1985a: 399 f.)

Würde die Lebenswelt als bloß kulturelle Grundlage für die Fundierung des Denkens und der Theoriebildung erachtet, könnte dieses Argument als eines der Rationalisierung angesehen werden, nach dem sich die Lebenswelt zunehmend von einer materiellen Bestimmtheit und Begrenzung löst und sich deswegen mehr und mehr der Vernunft annähert, indem sie zu einem bloß formalen Vermögen wird, das in kritischer Spannung zu allen möglichen inhaltlichen Bestimmungen steht. Sie wäre so eine Art verkörpertes Reflexionsvermögen, das gesellschaftliche Realität geworden ist. Die Lebenswelt hat aber eine spezifische Funktion für das Handeln und die soziale Integration, weil sie ja die Instanz bleibt, die durch das Bereitstellen von Gewissheiten das Handeln ermöglichen und aufgrund ihrer intersubjektiven Geteiltheit dessen relativ problemlosen Vollzug garantieren soll (Habermas 1981b: 185 f.). In diesem Sinne wiederum betrachtet, könnte es – z. B. unter Effizienzgesichtspunkten – sogar ›vernünftiger‹ sein, in einer traditionalen Lebenswelt zu verbleiben, scheint hier doch die Integrationsleistung einfacher und sicherer zu sein. Gegen den Gedanken der ›Wahl‹ und Setzung einer Lebenswelt, den diese Variante impliziert, spricht aber die Tatsache, dass der Handelnde auf zweifache Weise einer Gewissheit bedarf: Einerseits bedarf er einer Gewissheit, die ihm vermittelt, dass das Handlungswis-

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

sen, dessen er sich bedient, sicher ist. Dies betrifft sein Verhältnis zum Handlungswissen, d. h. wie tief die lebensweltlich bereitgestellten Gewissheiten in ihm verankert sind. Aus dieser Perspektive, die das Handeln nur aus dem Blickwinkel des Wissens an sich betrachtet, ließe sich ein Vorzug traditionaler Lebenswelten gegenüber einer zunehmend formalen Lebenswelt konstruieren. Allerdings ist diese Perspektive zu idealistisch, da nämlich andererseits auch der Raum der Ausführung der Handlung einer ist, von dessen Verstehen Gewissheit erwartet wird, in der Weise, dass der Erfolg der Handlung in diesem Raum ein notwendiges Ziel der Handlung ist. Diese Gewissheit bezeichnet also das Handlungswissen, insofern es Wissen von den Verhältnissen ist, in denen die Handlung vollzogen wird. Da diese beiden Arten von Gewissheiten offensichtlich miteinander verbunden sind, weil das (häufige) Scheitern von Handlungen Zweifel an der Richtigkeit der vollzogenen Handlungen weckt und dieses Zweifeln wiederum dazu führt, dass die Handelnden nicht mehr unproblematisch aus lebensweltlicher Gewissheit heraus agieren und damit zu potentiellen Störfaktoren werden, kann die Fortsetzung einer traditionalen Lebenswelt keine einfache Option sein, da eine solche die zweite Art der Gewissheit aufgrund der Pluralität der Lebensformen in der Moderne nicht gewährleisten kann.

Die bisherige Rekonstruktion der habermasschen Handlungstheorie hat das strukturelle Moment einer Kontingenz des Handlungswissens vor Augen geführt, derzufolge der Handelnde die Handlungssituation in drei Dimensionen deuten muss. Unter Rekurs auf die Lebenswelt verringert Habermas die ›Dramatik‹ der Situation, indem er sie einerseits so begreift, dass sie material dasjenige, was in den drei Dimensionen benötigt wird, gewöhnlich abdeckt, während er sie andererseits als solche konstruiert, die in problematischen Fälle reflexiv ist, so dass sie auch im Anschluss daran weiterhin integrierend und stabilisierend wirken kann. Erst in der Moderne offenbart sich das volle Ausmaß der Kontingenz des Handlungswissens, da erstens die Gewissheit, die das Handeln ermöglicht, nur noch eine formale ist, d. h. sie zwingt den Handelnden zur aktiven Bezugnahme auf die Alltagssprache und das ›Wissen‹, das sie verkörpert (so wird später in einer dritten Wendung der Lebensweltbegriff sprachphilosophisch neu gedeutet), damit er die notwendige Gewissheit für die Ausführung einer Handlung gewinnt. Das formale Handlungswissen, das die Lebenswelt nun noch bereitstellt, garantiert zwar die Erreichbarkeit des konkreten Handlungswissens sowie die

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Möglichkeit eines vernunfttheoretischen Zugangs zu ihm, determiniert dieses aber nicht und steht somit in einem Verhältnis der strukturellen Kontingenz gegenüber diesem. Zweitens ist auf diesem Hintergrund auch die Gewissheit der Welt, in der die Handlung vollzogen wird – zumindest insofern sie die intersubjektiv geteilte ist –, eine, die immer erst zu erreichen ist. Das intersubjektive Teilen sowie die Verständnisse legitimer Interaktionen und zurechenbarer persönlicher Eigenschaften, die damit zusammenhängen, bedürfen immer wieder der Erneuerung und können nicht unproblematisch als gegeben vorausgesetzt werden.[29] In diesem Fall ist die Welt strukturell kontingent, da bestehende Weltzustände aufgrund der Interventionen der Handelnden, die hinzukommen, nicht die folgenden Weltzustände determinieren. In der Moderne sind vornehmlich die Aspekte der kognitiven Binnenstruktur der Lebenswelt relevant, die denjenigen, die von ihr getragen werden, eine bestimmte Reihe von Operationen und d. h. auch eigenständigen kognitiven Operationen erlauben (oder auch normativ nahe legen), die gleichzeitig aber Indikatoren einer historischen Situation sind, in der die Reproduktion der formalen Charakteristika der Lebenswelt bisher nicht gekannten Schwierigkeiten unterworfen ist.[30]

Auf diese historisch neue Evidenz der ›Kontingenz des Handlungswissens‹ kann in zwei Varianten sozial reagiert werden: Erstens

[29] »In dem Maße, wie sich eine Lebenswelt rationalisiert, wächst der Verständigungsaufwand, der den kommunikativ Handelnden selbst aufgebürdet wird. Damit wächst zugleich das Dissensrisiko einer Kommunikation, die Bindungseffekte nur über die doppelte Negation von Geltungsansprüchen erzeugt. Die normale Sprache ist ein riskanter, zugleich aufwendiger, immobiler, in seiner Leistungskapazität beschränkter Mechanismus der Handlungskoordinierung.« (Habermas 1985a: 405)

[30] »Jetzt vollziehen sich das Reflexivwerden der Kultur, die Generalisierung von Werten und Normen, die zugespitzte Individuation der vergesellschafteten Subjekte, jetzt steigern sich kritisches Bewußtsein, autonome Willensbildung, Individuierung, verstärken sich also die einst der Praxis von Subjekten zugeschriebenen Rationalitätsmomente unter Bedingungen eines immer weiter und immer feiner gesponnenen Netzes sprachlich erzeugter Intersubjektivität. (…) Der Reproduktionsmodus der Lebenswelt verändert sich freilich nicht linear in der durch die Stichworte Reflexivität, abstrakter Universalismus und Individuierung gekennzeichneten Richtung. Die rationalisierte Lebenswelt sichert vielmehr die Kontinuität von Sinnzusammenhängen mit den diskontinuierenden Mitteln der Kritik; wahrt den sozialintegrativen Zusammenhang mit den riskanten Mitteln des individualistisch vereinzelnden Universalismus; und sublimiert, mit Mitteln einer extrem individuierenden Vergesellschaftung, die überwältigende Macht des genealogischen Zusammenhangs zu einer fragilen, verletzbaren Allgemeinheit.« (Habermas 1985a: 400 f.)

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

können sich Handlungssysteme ausbilden, in denen die Gewissheit sowohl des Handlungswissens als auch der Welt durch institutionalisierte Verfahren oder Medien garantiert wird. Zweitens kann sich aber auch ein insgesamt erneuerter Typus der Lebenswelt ausbilden, in dem den Kontingenzen auf spezifische Weise begegnet wird.[31] Da die Diskussion des zweiten Weges den Begriff des kommunikativen Handelns benötigt, soll sie solange ausgeblendet bleiben, wie dieser nicht vollständig geklärt ist. Präzisierbar ist aber bereits die erste Option.

Am Beispiel des Systems des Geldes führt Habermas, dabei Überlegungen der luhmannschen Systemtheorie übernehmend, vor, wie es zu einer partiellen Entlastung der Koordinations- und Integrationsleistung der Lebenswelt kommen kann, ohne dass die Handelnden selbst aktiv dazu beitragen müssen. Dabei sind aber nur solche Bereiche der Lebenswelt einer systemischen Entlastung zugänglich, die nicht unmittelbar auf das Interagieren selbst angewiesen sind, d. h. es ist undenkbar, dass es zur Systembildung im Bereich von Aktivitäten kommt, in denen die Kooperation Selbstzweck ist, wie z. B. in allen Formen des normenregulierten Handelns.[32] Mit der Herausbildung eines solchen Systems entsteht eine »*verarmte* und *standardisierte* Sprache«, in der die Handlungen, die sie betrifft, so koordiniert werden, dass die Gewissheiten der Agierenden irrelevant für den Vollzug sind (Habermas 1985a: 406). Das institutionenförmige System gewährleistet, dass es eine vorgeschriebene Verfahrensweise gibt und dass ihr gemäß in der Welt auf antizipierbare Art reagiert wird. Der Handelnde muss also nicht erst eine Gewissheit für sein Handeln erwerben, wozu er vor allem Gewissheit über die Welt zu erlangen hat, sondern indem er sich in dem ausdifferenzierten System bewegt, hat er erkannt und anerkannt, dass er ohne Rücksicht auf die beiden Gewissheiten agieren kann und trotzdem weiß, dass sein Handeln, solange er sich an die Regeln des Systems hält, erfolgreich sein wird. Habermas redet konsequenterweise von »entweltlichten Interaktionsformen«, wobei sich die Entweltlichung auf die doppelte Negation der Kontingenz bezieht.

---

[31] Zur Kritik an der Dichotomie zwischen System und Lebenswelt, die hinter diesen Alternativen steht, siehe Bohman 1999, 76.

[32] Die Betrachtung der soziologischen Forschungen, wie sie beispielsweise von Goffman initiiert wurden, wirft allerdings die Frage auf, ob dies tatsächlich so sein muss und so ist, oder ob hier nicht doch stärker ein normatives Argument gebraucht wird, als es Habermas an dieser Stelle offen zugibt (Goffman 1959).

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Diese Lösungsvariante der doppelten ›Kontingenz des Handlungswissens‹ hat systematisch nur eine beschränkte Reichweite, wie Habermas schnell erkennt. Denn es besteht die Gefahr, dass jegliche Interaktion solchen ›entweltlichten‹ Mechanismen unterworfen wird, was nicht nur zu einer Verzerrung oder Überlagerung der Interaktionen führen würde, in denen es um die Interaktion selbst geht, sondern auch das Verfolgen von Zwecken außerhalb dessen, was die Regeln der Systeme vorsehen, würde unmöglich werden. Die Institutionalisierung der Handlungsgewissheiten ist also nur für die beschränkten Bereiche desjenigen instrumentellen Handelns verfügbar, in denen es Möglichkeiten gibt, Handlungsvollzüge in einer Weise zu verallgemeinern, die allen zu Gute kommt und dennoch den Erfolg garantiert.[33] In all den anderen Bereichen gilt es, die Kontingenz des Handlungswissens zu akzeptieren und Weisen eines vernünftigen Umgangs mit ihr zu finden.

Habermas erfasst gerade mit der Herausbildung von Handlungssystemen sicherlich einen spezifisch modernen Zusammenhang. Ob allerdings die Tatsache, dass das Moment der Kontingenz des Handlungswissens relevant ist, wirklich ein originär modernes Phänomen ist, oder ob diese Kontingenz nicht eine Grundbedingung des Handelns überhaupt darstellt, für die auch historisch frühere Epochen bereits originale Lösungen finden mussten, ist dadurch nicht vorentschieden. Denn da sich traditionale Gesellschaften – was die Argumentation von Habermas unplausiblerweise nahe legt – nicht nach dem Modell der ausdifferenzierten Subsysteme begreifen lassen, ist eine Beschreibung notwendig, die die spezifischen Leistungen der Lebenswelt und der Handelnden selbst in diesen Epochen und Kontexten verstehen hilft. Die gesamte habermassche Argumentation krankt sicherlich daran, dass der Wissensaspekt im Sinne des propositionalen Wissens zu stark betont wird und die Konsequenzen der Situationsbezogenheit des Handlungswissens unterschätzt werden, was sich auch in der Geringschätzung der aristotelischen Tradition der Handlungstheorie widerspiegelt. Ihn interessiert – trotz des sozialwissenschaftlichen Settings, in dem das Problem der Moderne zur Erscheinung kommt – vor allem die Geltungsdimension des Handlungswissens und in dieser Perspektive gibt es natürlich eine wesent-

[33] Hinzu kommt die Frage, ob sich der habermassche Ansatz einer Koordination des Handelns in den Systemen über Handlungsfolgen konsequent ausformulieren lässt.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

liche Differenz zwischen den ausdifferenzierten Subsystemen und den tradierten Lebensformen.

Die Frage der Geltung von Wissen, Theorien und Aussagen bildet evidentermaßen den Schwerpunkt in der Auseinandersetzung mit der Moderne bei Habermas. Hierbei geht es vor allem um die Frage, welcher Ort der Vernunft in der Moderne zuzuweisen ist und unter welchen normativen und rationalen Voraussetzungen es zur Herausbildung einer spezifisch modernen und kommunikativen Lebenswelt kommen kann und soll.

2.2 Die Moderne als Aufgabe für die Theorie

a. Das ›Projekt‹ der Moderne

Seit dem Beginn der achtziger Jahre verteidigt Habermas offensiv einen normativ gehaltvollen Begriff der Moderne. »Normativ gehaltvoll« heißt hier, dass dieser Begriff dazu genutzt wird, eine spezifische Vernunft- und Gesellschaftstheorie zu verteidigen, die, obwohl sie auch beansprucht, eine Rekonstruktion tatsächlicher, empirisch nachprüfbarer Tendenzen zu sein, vornehmlich normativen Charakters ist. So ist es auch plausibel, von der Moderne als einem »Projekt« zu reden, während deren soziologische Betrachtung eher auf einer neuen Entwicklungsstufe in der Verfassung des Handlungswissens und des Handelns überhaupt insistiert. Die Moderne wird nun zu einer Aufgabe für die Theorie und die politische Praxis: Die Theorie muss, um den Bedingungen moderner Existenz gerecht zu werden und ihr Ausdruck zu sein, bestimmte Ansprüche erfüllen, wobei der Wille und die Notwendigkeit, dies zu tun, auf politisch-ethischen Entscheidungen und dem praktischen Scheitern von Versuchen der Verteidigung ›vormoderner‹ Theoriemodelle beruhen. Deutlich wird dieser Komplex zunächst in Habermas' wichtiger Einführung des Begriffs der Moderne in seiner Dankrede für den Empfang des Adorno-Preises, die unter dem seither viel zitierten Titel *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt* steht. Die Moderne wird hier – unabhängig von der soziologischen Dimension der Rationalisierung und Formalisierung der Lebenswelt – als das spezifische Selbstverständnis *eines* gesellschaftlichen Subsystems, nämlich der Kunst, begriffen. Abseits vom tradierten historischen Gebrauch des Ausdrucks zur Kennzeich-

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

nung der eigenen Position als einer neuen mit Bezug auf die Antike, bildet sich in der Mitte des 19. Jahrhunderts vor allem im Kontext der französischen Literatur das radikalere Verständnis einer ästhetischen Moderne aus. Dieses Verständnis prägt die kulturelle Entwicklung seitdem und wird zum Gegenüber für diverse Arten der Kritik. Die These besteht nun in der Behauptung, es seien zwei Prozesse der Moderne oder der Modernisierung zu unterscheiden. Der erste sei der unmittelbar mit dem Ausdruck verbundene Prozess der Autonomisierung der Kunst sowie dessen souveräne Rückwendung auf das Ganze des Lebens.[34] Der zweite dagegen ist der von Max Weber ausgemachte kulturelle Prozess der Ausdifferenzierung dreier Sphären der Vernunft, der in der Aufklärung seinen Ursprung hat und einer notwendigen Entwicklung und Präzisierung des Vernunftbegriffs entspricht.[35] Aus der Perspektive des zweiten Prozesses ist

---

[34] Die Arbeiten Christoph Menkes können als Untersuchung der Logik und Geltung dieses Prozesses erachtet werden. Hierbei wendet er allerdings einen präzisierten Begriff der ästhetischen Souveränität mehr und mehr gegen seine habermassche Limitierung: »Es ist diese traditionelle Verknüpfung der Souveränität mit einer (…) Hierarchie, die zur Auflösung des Souveränitätsbegriffs in der liberalen Tradition der Moderne geführt hat. Denn nach liberaler Überzeugung entzieht die Emanzipation des Subjekts mit der Auflösung der politischen und ethischen Hierarchien auch der Idee der Souveränität die Grundlage; subjektive Freiheit und souveränes Handeln schließen sich aus. Die Annahme beruht jedoch auf einem doppelten Mißverständnis subjektiver Freiheit: daß in einer Welt subjektiver Freiheit souveränes Handeln nicht mehr nötig und nicht mehr möglich sei. (…) Durch die (…) Not tragischer Entzweiung bleibt souveränes Handeln in der Welt subjektiver Freiheit notwendig. (…) In einer Welt subjektiver Freiheit bleibt souveränes Handeln aber nicht nur zu ihrer Integration im Guten nötig, souveränes Handeln ist auch *möglich*, ohne gegen das Recht subjektiver Freiheit zu verstoßen. Denn Souveränität ist an politische und ethische Hierarchien, die die subjektive Freiheit beschränken, nicht gebunden.« (Menke 1996: 307 f.) – Siehe dazu Niederberger 1997b.

[35] »Die Idee der Moderne ist mit der Entwicklung der europäischen Kunst eng verschwistert; aber das, was ich das Projekt der Moderne genannt habe, kommt erst in den Blick, wenn wir die bisher geübte Beschränkung auf Kunst aufgeben. Max Weber hat die kulturelle Moderne dadurch charakterisiert, daß die in religiösen und metaphysischen Weltbildern ausgedrückte substantielle Vernunft in drei Momente auseinandertritt, die nur noch formal (durch die Form argumentativer Begründung) zusammengehalten werden. Indem die Weltbilder zerfallen und die überlieferten Probleme unter den spezifischen Gesichtspunkten der Wahrheit, der normativen Richtigkeit, der Authentizität oder Schönheit aufgespalten, jeweils *als* Erkenntnis-, *als* Gerechtigkeits-, *als* Geschmacksfragen behandelt werden können, kommt es in der Neuzeit zu einer Ausdifferenzierung der Wertsphären Wissenschaft, Moral und Kunst. (…) Die professionalisierte Bearbeitung der kulturellen Überlieferung unter jeweils einem abstrakten Geltungsaspekt läßt die Eigengesetzlichkeiten des kognitiv-instrumentellen, des mora-

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

der erste Prozess lediglich die Binnenentwicklung eines der ausdifferenzierten Geltungsbereiche der Vernunft, womit aber zugleich auch das Argument gegen dessen Souveränitätsentwicklung gewonnen ist, denn als Sphäre, die aus einem Gesamtzusammenhang der Vernunft ausdifferenziert ist, ist die Kunst in ihrer Geltungsreichweite beschränkt. Ihr Versuch, sich darüber zu erheben, muss zu Aporien führen, da die eigene Geltungsgrundlage damit in Frage gestellt wird und ein Vorbild für andere Bewegungen der Souveränität entsteht (Habermas 1980: 458). In der Betrachtung der Moderne sind daher zwei Aspekte und damit jeweils verbundene Probleme, Aporien oder Konflikte auseinander zu halten: Einerseits die allgemeine Ausdifferenzierung der Vernunft, bei der das Problem darin besteht, wie gesichert bleiben kann, dass sich das Ausdifferenzierte in der Lebenswelt auf angemessene Weise verknüpft. Es gibt hier also die Aufgabe einer Rückübersetzung dessen, was die Spezialdiskurse entwickeln, in die Sphäre des Handlungswissens, damit die Einheit des Lebenszusammenhangs gewahrt bleibt und die Lebenswelt nicht ihre Substanz verliert (Habermas 1980: 462). Die Schwierigkeiten dieses Punktes waren bereits im vorhergehenden Abschnitt beobachtbar. Andererseits gibt es das Phänomen der künstlerischen Moderne mit ihrem aporetischen Anliegen, die Kunst zu transzendieren und das Leben insgesamt nach dem Vorbild der künstlerischen Existenz zu gestalten. Eine Kritik dieser Moderne muss nicht notwendig mit einer Kritik der modernen Vernunft verbunden werden. Es ist möglich, am »Projekt der Moderne« festzuhalten und trotzdem die Souveränitätsbewegung des Modernismus zurückzuweisen. Habermas geht sogar so weit, aus einem richtig verstandenen Begriff der Moderne die Kritik am künstlerischen Modernismus und vor allem seinen philosophischen Rezeptions- und Verallgemeinerungsgestalten zu folgern, denn eine solche Verallgemeinerung macht die Forderungen und Einsichten der ›Moderne‹ schlichtweg unverständlich. Die Radikalisierung der künstlerischen Existenz ist zugleich die Auflösung der wissenschaftlichen Welt und der instrumentellen Rationalität der Ökonomie, die ihre autonome Existenz allererst ermöglicht (Habermas 1985a: 276 f.). Deswegen bedarf die Kunst ihres Pendants des Kunstkritikers, ohne dass es zu einer Fusion der beiden kommen darf.

---

lisch-praktischen und des ästhetisch-expressiven Wissenskomplexes hervortreten.« (Habermas 1980: 452 f.)

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

In diesem Verständnis des Begriffs der Moderne artikuliert sich eine kulturelle oder theoretische Entwicklung, die aufgrund ihrer unmittelbaren Verbindung mit der Vernunft jedoch mehr als ein bloß neues historisches Stadium ist. Letztlich geht es um den Vernunftbegriff überhaupt, selbst wenn er in seiner fraglichen Fassung erst unter den spezifischen historisch-sozialen Umständen unserer Zeit denkbar ist. Dies hat auch zur Folge, dass er von seiner Geltung her nicht hinterschreitbar ist und nur unter hohen sozialen, politischen und kulturellen Kosten in seiner faktischen Ausdehnung und Wirkung zurückgedrängt werden kann und tatsächlich wird. Während bei der Moderne als einem Problem der Handlungstheorie der Begriff der Lebenswelt und ihre Prozesse der Transformation im Vordergrund stehen, führt die Reflexion über den modernen Begriff der Vernunft zu einem anderen Fokus. Als Garant eines falschen und zu substantialistischen, also vormodernen Vernunftbegriffs wird nun die *Metaphysik* betrachtet. Sie habe sich mit dem Übergang zur Moderne in ihrer sozialhistorisch stabilisierenden und theoretisch fortschrittlichen Funktion überlebt und erfordere nun die Ablösung durch ein *nachmetaphysisches* Verständnis der Vernunft.

Unter dem programmatischen Titel des *nachmetaphysischen Denkens* verfolgt Habermas einerseits die Absicht zu demonstrieren, dass und inwiefern die traditionelle Auffassung der Vernunft als des Elementes der Einheit im Mannigfaltigen weiterhin verteidigt werden kann. Andererseits skizziert er eine Antwort auf die Frage, wie die relevanten Denkanstöße und Probleme des metaphysischen Denkens, in dem der Vernunftbegriff und viele andere Topoi, die für den philosophischen Diskurs kennzeichnend sind, trotz aller Kritik, die zu erheben ist, ihren Ursprung haben, sich unter Bedingungen des nachmetaphysischen Denkens auflösen, einer Lösung näher kommen oder als Herausforderung weiter bestehen bleiben. Gemeinsam ist beiden Auseinandersetzungen mit der Metaphysik das Ziel, eine Rekonstruktion der Geschichte der Philosophie vorzulegen, zu der das »nachmetaphysische Denken« nicht einfachhin einen Bruch darstellt, sondern in deren Kontinuität dieses Denken zumindest im Hinblick auf wesentliche ›Fortschritte‹ des Weltverständnisses steht. Dies führt dazu, dass das nachmetaphysische Denken sich auf dem Hintergrund des metaphysischen entwickelt und Charakteristika ausbildet, die nur in dieser Relation relevant sind. Dies provoziert evidentermaßen kritische Nachfragen an Habermas, die sowohl philosophiegeschichtlicher als auch systematischer Natur sind. Es ist z. B. der

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Frage nachzugehen, inwiefern der totalisierende Blick einer Aufteilung des philosophischen Denkens in Metaphysik und Nachmetaphysik, den Nietzsche und Heidegger geprägt haben, in der Lage ist, die Differenzierungsbestrebungen, die die gesamte Philosophiegeschichte durchziehen, angemessen in den Blick zu bekommen.[36]

Habermas macht mit Blick auf die gegenwärtige Debatte philosophiegeschichtlich drei Punkte aus, in denen sich die Metaphysik[37]

---

[36] Ein interessantes philosophiehistorisches Beispiel einer Abgrenzungsbewegung von der ›Metaphysik‹ (vor ihrem Auftreten unter diesem Titel) ist die Diskussion um die kategorischen Syllogismen im 12. Jahrhundert. Abaelard entwickelt Bestimmungen, nach denen die kategorischen Syllogismen von topischen Inferenzen ausgenommen werden und damit einen rein formalen Charakter bekommen, der sie von den metaphysisch bedingten topischen Inferenzen abhebt: »On the one hand, Abelard separates valid categorical syllogisms from Topical dependent inferences, thus denying that syllogistic inferences are rooted in metaphysics, and he argues energetically that categorical syllogisms are valid or invalid solely in virtue of their form. It is plain, furthermore, that he gives preferential status to categorical syllogisms as compared with inferences dependent on the Topics; it is not insignificant that he calls the former *perfect* inferences and the latter *imperfect* inferences. On the other hand, it is Abelard's view that many conditional propositions *are* dependent on the Topics, which validate the inference from the antecedent to the consequent in the conditional. Thus the validity of all nonsyllogistic inferences is for Abelard dependent on the Topics, so that this part of logic – nonsyllogistic inference – is not yet divorced from metaphysics.« (Stump 1989: 97) – Vgl. zu den Schwierigkeiten des Metaphysikbegriffs im Mittelalter auch Fidora/Niederberger 2001 und Fidora/Niederberger 2002. Mit Blick auf diesen Kontext zeichnet sich natürlich bereits die Frage ab, die in Teilen der Sekundärliteratur zu Recht erhoben wird, in welchem Verhältnis das habermassche Denken zu den Anfängen und positivistischen Formen der analytischen Philosophie steht, und dies heißt auch, ob Habermas die Komplexität bestimmter aktueller Debatten – etwa zur sogenannten Analytischen Metaphysik (Loux 1998) – angemessen aufnehmen und in seine Überlegungen integrieren kann.

[37] In den folgenden Abschnitten müsste *Metaphysik* eigentlich immer in Anführungszeichen stehen, da es sich um eine hochproblematische und letztlich unzulässige Totalisierung differenzierter Positionen unter einen (allerdings häufig zentralen) Aspekt einzelner Positionen handelt (vgl. dazu auch Lutz-Bachmann 2002). Da hier jedoch kein Interesse an einer Kritik der Verkürzungen in Habermas' Beschreibungen der Philosophiegeschichte und ihrer Protagonisten besteht, sondern vornehmlich an dessen positiver Charakterisierung, wird dieser Ausdruck aus Gründen der terminologischen Einfachheit beibehalten. Eine ausführliche philosophiehistorische und systematische Auseinandersetzung mit Habermas' Metaphysikbegriff sowie eine tiefgreifende Kritik desselben stellt die umfangreiche Studie *Nachmetaphysisches Denken?* von Rudolf Langthaler dar. Langthaler macht vor allem darauf aufmerksam, dass Habermas nicht nur die aristotelische Tradition problematischerweise ausblendet, sondern dass er zudem auch dem platonischen Denken einen Nominalismus unterlegt, der dessen ontologischem Ansatz in keiner Weise gerecht wird. Er äußert den Verdacht, Habermas' Verständnis der Metaphysik sei eher der Lektüre Nietzsches geschuldet als derjenigen der philosophiehistorisch relevanten Texte selbst: »Habermas' Ausgang von dem ›materiel-

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

kristallisiert, da sie systematisch »auf das Einheitsmotiv der Ursprungsphilosophie, auf die Gleichsetzung von Sein und Denken und auf die Heilsbedeutung der theoretischen Lebensführung, kurz: auf Identitätsdenken, Ideenlehre und starken Theoriebegriff« (Habermas 1988b: 36) begrenzbar ist. Das metaphysische Denken steht jedoch nicht alleine, sondern hat ein spiegelbildliches Gegenüber, das sich auf der Ebene der metaphysischen Begriffe diesen widersetzt und ihr Gegenteil jeweils für gültig erklärt. Dadurch bleibt aber auch das Gegenüber abhängig von wesentlichen Prämissen des metaphysischen Denkens und entwickelt in Habermas' Verständnis sogar so etwas wie eine heimliche Sympathie mit der abgelehnten Position (Habermas 1988e: 154). Eine gegenwärtige Alternative zum metaphysischen Denken kann also nicht in der schlichten Affirmation dessen bestehen, was die Metaphysik negiert, sondern es ist der legitime Gehalt der metaphysischen Ansprüche daraufhin zu überprüfen, inwiefern er in eine grundsätzlich andere Art des Denkens überführbar ist. Die neue Art des Denkens bestreitet also nicht einfach die Berechtigung der metaphysischen Ansprüche, sondern zeigt die Auflösung und Transformation dieser Ansprüche unter veränderten Vorzeichen.

Unter Aufgriff des ersten metaphysischen Motivs nennt Habermas vier Eigenschaften, die einem zeitgenössischen Vernunftbegriff zukommen sollten und gegen den sich Befürworter und Gegner des klassischen metaphysischen Denkens gemeinsam richten, denn »eine klare Konstellation bilden die Parteien für und gegen das metaphysische Einheitsdenken erst zusammen mit einer dritten Partei, in der sie den gemeinsamen Gegner ausmachen; ich meine den Humanismus derjenigen, die in Fortsetzung der Kantischen Tradition versuchen, einen skeptischen und nachmetaphysischen, aber nichtdefaitistischen Vernunftbegriff sprachphilosophisch zu retten« (Habermas 1988e: 154). Es lassen sich mit Blick auf diese Aussage, die

len Gehalt jener empirischen Einzeldinge, an denen die Ideen doch in vergleichender Abstraktion erst abgelesen werden mußten‹, darf wohl auch als bemerkenswerter Beleg dafür in Anspruch genommen werden, daß seine (im Grunde unplatonische) ontologische Trennungen unterstellende Kritik an der ›Ideen‹konzeption der platonischen Tradition sowie sein an diese Adresse gerichteter Vorwurf der ›paradoxen Entgegensetzung‹ und der ›Verdopplung der sinnlichen wahrnehmbaren Welt‹ sich bezeichnenderweise an einem Verständnis der ›Idee‹ orientiert, das den in der Art Nietzsches denunzierten ›metaphysischen Hinterwelten‹ doch erstaunlich nahe kommt.« (Langthaler 1997: 48) – In diesem Band findet sich auch eine Bibliographie zu den verschiedenen Debatten, die die habermassche Diskreditierung der Metaphysik ausgelöst hat.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

offensichtlich auch eine Charakterisierung der Position gibt (und Traditionslinien – Humanismus und Kant – auszieht, auf die hier nicht eingegangen werden soll), die Habermas selbst bekleidet, vier Elemente des modernen Vernunftbegriffs ausmachen: er soll (1) *skeptisch*, (2) *nachmetaphysisch*, (3) *nicht-defaitistisch* und schließlich (4) *sprachphilosophisch* sein. Das ›Nachmetaphysische‹ wird also doppelt verwandt: erstens ist es ein Synonym für das Moderne, zweitens bezeichnet es aber auch eine bestimmte Eigenschaft unter anderen, die der modernen Vernunft zukommen. Die vier Kriterien lassen sich in zwei eher negative und zwei eher positive unterscheiden, denn Skeptizismus und Nach-Metaphysik nehmen auf die Vernunftkritik Bezug, während der Nicht-Defaitismus und die Sprachphilosophie die positiven Optionen des neuen Vernunftbegriffs zum Ausdruck bringen.

Habermas geht sogar noch darüber hinaus und stellt die These auf,

»daß die Einheit der Vernunft allein in der Vielheit ihrer Stimmen vernehmbar bleibt – als die prinzipielle Möglichkeit eines wie immer okkasionellen, jedoch verständlichen Übergangs von einer Sprache in die andere. Diese nur noch prozedural gesicherte und transitorisch verwirklichte Möglichkeit der Verständigung bildet den Hintergrund für die aktuelle Vielfalt des einander – auch verständnislos – Begegnenden.« (Habermas 1988e: 155)

Es lässt sich also weiterhin festhalten, dass der moderne Vernunftbegriff *prozedural* die Verständigung sichert, und dadurch an bestimmten Orten und zu bestimmten Zeiten zumindest in hinreichendem Maße faktische Verständigung etabliert wird und sich auch die Bedingung der Möglichkeit des Nichtverstehens ergibt (Habermas 1988e: 180).[38] Die Frage ist jedoch, wie der Begriff des Hintergrunds im vorhergehenden Zitat zu verstehen ist, d. h. wie und ob es ein Bedingungsverhältnis zwischen der prozeduralen Sicherung und der Möglichkeit des verständnislosen Begegnens gibt. Allgemein steht hinter dem so charakterisierten Vernunftbegriff die Vorstellung von Verhältnissen, in denen die Vernunft immer erst ins Werk zu setzen ist, denn aufgrund ihres prozeduralen Charakters ist sie ein Verfahren, um Verständigung zu etablieren, und kein bloßes Auffinden oder Erklären einer Verständigung, die schon immer besteht. Daher

[38] Hier schließen sich unmittelbar viele der Probleme an, denen Habermas in seinen Ausführungen zur politischen Philosophie begegnet (siehe z. B. Habermas 1996, 154–184 und 237–276; vgl. dazu Wagner 1999).

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

auch das Transitorische dieses Vorgangs, denn selbst die erreichte Verständigung garantiert nicht deren Andauern über diesen Moment hinaus. Die Einheit ist daher immer eine faktische Syntheseleistung, die einen Ort in Raum und Zeit hat, und keine, die ohnehin existiert. Die Vernunft ist eine Leistung in der Kontingenz und keine reine Selbsterkenntnis.[39]

Es ist nun den Fragen nachzugehen, wie die vier Eigenschaften des zeitgemäßen Vernunftbegriffs verstanden werden sollen, ob sie hinreichend spezifisch sind, um als Kriterien für Angebote eines solchen Vernunftbegriffes operieren zu können, inwiefern sie notwendige oder hinreichende Kriterien sind und schließlich wie sie sich zueinander verhalten. Wenn diese Fragen zu einer zufriedenstellenden Klärung gekommen sind, ist darüber hinaus zu erörtern, ob sich aus ihnen die zuletzt angeführte These ableiten lässt, dass die Einheit der Vernunft gerade in deren Vielheit gesichert wird, oder ob es dazu weiterer Argumente bedarf.

b. Skeptizismus

Das Skeptische des Vernunftbegriffs, den Habermas vor Augen hat, ist im Laufe der Rekonstruktion schon mehrfach begegnet und artikuliert sich zum ersten Mal deutlich in den Reaktionen auf Hegel im

[39] Wellmer unterstreicht die Notwendigkeit dieses Punktes, indem er sich gegen Apel wendet (und damit implizit auch gegen das Tendieren von Habermas hin zur apelschen Position): »Wenn aber die Idee einer ›letzten‹ Sprache mit der einer idealen Kommunikationsstruktur im Begriff der idealen Kommunikationsgemeinschaft zusammengedacht werden muß, so folgt, daß dieser Begriff nicht nur ideale *Bedingungen* der Verständigung, sondern zugleich eine Situation idealen *Verständigtseins* bezeichnet. Was als Situation idealer Verständigung *gemeint* ist, enthüllt sich als Situation jenseits der Notwendigkeit sprachlicher Verständigung. Im Grenzwert der idealen Kommunikationsgemeinschaft ist somit die konstitutive Pluralität der Zeichenbenutzer aufgehoben zugunsten der Singularität eines in allen Richtungen mit sich verständigten (kollektiven) transzendentalen Subjekts, das als gewordenes gleichsam *in der Wahrheit ist*. Die letzte, die ideale Sprache wäre eine Sprache jenseits der Sprache, eine Sprache ›jenseits des Spiels und der Ordnung des Zeichens‹. Innerhalb der sprachpragmatisch reformulierten Transzendentalphilosophie reproduziert sich somit noch einmal das Problem der Kantischen Grenzbegriffe der praktischen Vernunft: im Grenzwert ihrer Realisierung bedeutet die ideale Kommunikationsgemeinschaft die Negation einer sprachlich verkörperten Vernunft; das Telos der sprachlichen Kommunikation wäre ihr Ende.« (Wellmer 1988: 221) – Interessant ist die Nähe dieser Formulierungen zu so radikalen poststrukturalistischen Positionen wie derjenigen Judith Butlers und ihrem Begriff der Übersetzung (Butler 2000).

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

19. Jahrhundert.[40] Durch ihre Situierung in der Geschichte befindet sich die Vernunft im Angesicht von Kontingenzen, die sie und ihre Reichweite beständig in Frage stellen, denn »mit Geschichte [sic!] brechen (…) in die sich kreisförmig schließende Struktur der einheitsstiftenden Vernunft Kontingenzen und Ungewißheiten ein, die am Ende auch vom dialektisch geschmeidig gemachten Versöhnungsdenken nicht aufgefangen werden können« (Habermas 1988e: 169). Dabei handelt es sich nicht nur um Kontingenzen, die die Vernunft und denjenigen, der mit ihr operiert, vor Herausforderungen stellen, die sie *bisher* noch nicht bewältigt haben, denn die Vernunft wird nicht nur in ihrer Komplexität problematisiert, sondern in ihrer Struktur selbst. In allen ihren möglichen Fassungen, und seien es noch so elaborierte Systeme, scheint es strukturell unmöglich zu sein, den Kontingenzen gerecht zu werden. Mit Blick auf die Überlegungen der zeitgenössischen Kritiker Hegels kommt Habermas daher zu dem Schluss, dieser bereite selbst den Niedergang der Ausdehnung der Vernunft vor, die er anvisiert, indem er die Geschichte so aufwertet, dass sie in den Rang eines philosophischen Begriffs versetzt wird. Ist dies nämlich einmal vollzogen, entfaltet sich die Begriffsdynamik auf eine solche Weise, dass eine vernunfttheoretische Einfassung dieses Geschichtsbegriffs unplausibel erscheinen muss. Unter der neuen Geltung des Kontingenten wird es dann aber schwierig, den vorhergehenden All-Einheits-Anspruch der Vernunft weiterhin aufrechtzuerhalten, denn die »Kontingenzen des unvorhergesehenen Anderen und Neuen, mit denen seitdem die Geschichte immer deutlicher erkennbar in die Strukturen der einheitsstiftenden Vernunft eingreift, dementieren alle voreiligen Synthesen und eindämmenden Konstruktionen« (Habermas 1988e: 170). Bereits in dieser Formulierung wird deutlich, dass Habermas Sympathie mit diesem Einfall der Kontingenz verspürt. Gleichzeitig sind seine Aussagen jedoch sorgfältig gewählt und vermeiden zu starke Konsequenzen. Das Dementi »voreiliger Synthesen und eindämmender Kons-

[40] In diesem und in den folgenden Punkten wird sich zeigen, dass Habermas mit den einzelnen Benennungen nicht nur inhaltliche Aussagen über Charakteristika des Vernunftbegriffs trifft, sondern dass jeder dieser Titel zugleich weitere theorie- und begriffsstrategische Komponenten mit sich führt. Dies wird wiederholt zu Spannungen führen, wenn er unter Beibehaltung des Namens demjenigen, was sonst damit bezeichnet wird, eine so eigene Wendung gibt, dass das Beibehalten unplausibel wird. Solange dies aber keine grundlegenden Verständnisprobleme bereitet, wird darauf verzichtet, diese Probleme einzeln zu erörtern.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

truktionen« ist keine Absage an eine einheitsstiftende Vernunft überhaupt. Es macht aber deutlich, was nur noch schwer zu erreichen ist, denn die Vernunft muss aus ihren eigenen Ansprüchen den Kontingenzen angemessen Rechnung tragen und kann diese nicht aus Gründen der Einheit des Systems einfachhin übergehen. Die Dialektik des Besonderen und des Allgemeinen muss sich auch am Besonderen beweisen und nicht nur in der Komplexität des Allgemeinen, vor allem unter Verhältnissen, in denen sich das Besondere immer wieder selbst zur Geltung bringt, wie es den Autoren des 19. Jahrhunderts sowohl die Freisetzung sozialrevolutionären Potentials als auch die Ausbreitung individualisierter Lebensstile vor Augen führen.

Allerdings korrespondiert der rhetorischen Feinheit die Grobheit in der Erfassung des Kontingenten: Habermas schlägt zwar einen eleganten Bogen, mit dem Geschichte, Anderes, Neues und die Kontingenz in eins gesetzt werden, inwiefern diese Vereinheitlichung aber durch eine Analyse und Betrachtung der Phänomene, die intendiert sind, gerechtfertigt sind, ist unklar, da in keiner Weise expliziert wird, wo genau hier Verhältnisse der Kontingenz zu konstatieren sind. Vorstellbar wären sicherlich ganz verschiedene Verortungen der Kontingenz, die dann auch jeweils andere Konsequenzen in der Umgangsweise mit ihr hätten. Allein der Begriff der Geschichte lässt schon an die Kontingenz der Intentionen von historischen Akteuren denken, an diejenige des Zusammenkommens nicht koordinierter Handlungsvollzüge oder an die nicht antizipierbaren Synergieeffekte konzertierten Handelns. Hinzu kämen noch die Kontingenz, die ein Begriff der Naturgeschichte implizieren würde, d. h. ein Verständnis der Entwicklung der Natur als eigendynamischer. Welche dieser Phänomene Habermas aber genau als die zentrale Herausforderung der Vernunft erachtet, bleibt offen.

Dieses nur wenig differenzierte Verständnis des Kontingenten kommt auch in Habermas' eigener Auffassung zum Ausdruck. Sein Vernunftbegriff geht von der Kontingenz aus und akzeptiert diese sogar für sein eigenes Medium. Gleichwohl eröffnet er einen Bereich innerweltlicher Existenz, der nicht der Kontingenz unterworfen ist: die »Strukturen möglicher sprachlicher Verständigung«.[41] An dieser

[41] »Auch die kommunikative Vernunft setzt fast alles kontingent, selbst die Entstehungsbedingungen ihres eigenen sprachlichen Mediums. Aber für alles, was innerhalb sprachlich strukturierter Lebensformen Geltung beansprucht, bilden die Strukturen

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Stelle tritt wiederum eine interessante neutrale Redeweise auf: Es scheint so, als ob die Frage der Geltung nicht aus der performativen Perspektive betrachtet wird, sondern als ob es eine unabhängige Beobachterperspektive gebe, aus der feststellbar sei, dass was immer Geltung beanspruche, in einer spezifischen Relation zu objektiven Strukturen möglicher sprachlicher Verständigung stehen müsse. Es wird sich weiter unten zeigen, dass diese externe Betrachterperspektive in Spannung zu anderen Ausführungen bei Habermas steht.[42]

Wenn aber die Vernunft letztlich doch hinreichend gut mit der Kontingenz harmoniert, wie sinnvoll ist es dann, von Skeptizismus zu reden? Ist die neue Verortung der Vernunft in den Verständigungsverhältnissen inklusive des Anerkennens eines Bereichs der Kontingenz (was auch immer damit gemeint sein mag) schon ein skeptischer Zug? Inwiefern ist diese Vernunft skeptisch, d. h. ist sie noch durch irgendeine spezifisch skeptische Haltung gekennzeichnet, und lässt sich der Skeptizismus überhaupt noch mit einer Haltung in Verbindung bringen? Habermas antwortet auf diese Fragen mit einer genaueren Klärung des Verhältnisses seines Vernunftbegriffs zur Metaphysik. Sie besteht so grundsätzlich aus antimetaphysischen Komponenten, dass sie sich zu einem solchen Grad der Kontingenz überantwortet, dass diese bis in das Grundverständnis des Vernunftideals hineinragt. Gleichzeitig bedarf diese Art des Skeptizismus nicht nur um nicht-defaitistisch zu sein, sondern um des Skeptizismus selbst willen der metaphysischen Figur:

»Weil die idealisierenden Voraussetzungen kommunikativen Handelns nicht zum Ideal eines künftigen Zustandes definitiven Verständigtseins[43] hypostasiert werden dürfen, muß das Konzept hinreichend skeptisch angelegt werden. Eine Theorie, die uns die Erreichbarkeit eines Vernunftideals vorgaukelt, würde hinter das von Kant erreichte Argumentationsniveau zurückfallen; sie würde auch das materialistische Erbe der Metaphysikkritik verraten. Das Moment Unbedingtheit, das in den Diskursbegriffen der fehlbaren Wahrheit und Moralität

möglicher sprachlicher Verständigung ein Nicht-Hintergehbares.« (Habermas 1988e: 179 f.) – Wie schon zuvor in der Bemerkung über das Medium der Vernunft tauchen hier erste Bezugnahmen auf den sprachphilosophischen Charakter der Vernunft auf. Dies wird vorläufig vernachlässigt und später separat erörtert.

42 James Bohman argumentiert, dass die Spannung zwischen objektivistischer Perspektive und der Einstellung des Teilnehmers ein wiederkehrendes Phänomen der habermasschen Vorgehensweise ist, die einerseits aus einem zu orthodoxen Verständnis der Kritischen Theorie resultiert und andererseits zu Recht dem methodischen Pluralismus Raum gewährt (Bohman 1999: 61).

43 Siehe hierzu die oben angeführte Kritik von Wellmer.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

aufbewahrt ist, ist kein Absolutes, allenfalls ein zum kritischen Verfahren verflüssigtes Absolutes. Nur mit diesem Rest von Metaphysik kommen wir gegen die Verklärung der Welt durch metaphysische Wahrheiten an – letzte Spur eines Nihil contra Deum nisi Deus ipse. Die kommunikative Vernunft ist gewiß eine schwankende Schale – aber sie ertrinkt nicht im Meer der Kontingenzen, auch wenn das Erzittern auf hoher See der einzige Modus ist, in der sie Kontingenzen ›bewältigt‹.« (Habermas 1988e: 184 f.)[44]

Der Skeptizismus schließt also an zwei Traditionen der Vernunftkritik an: Einerseits an die kantische Kritik der Vernunft, die sich dagegen ausspricht, die Vernunft mit ihren Objekten zu identifizieren, und sie stattdessen als subjektives Vermögen deutet. Andererseits wendet er sich aber auch gegen die Deutung dieser Subjektivierung durch den deutschen Idealismus, in der der Vollzug des subjektiven Vermögens in der Welt zur Garantie der Vernünftigkeit derselben herangezogen wird. Hiergegen wird der Materialismus ins Feld geführt, der den Primat der faktischen Prozesse der Welt gegenüber den Akten betont, die sie synthetisieren. Festgehalten werden soll nur – und dies auch als Ermöglichung des Skeptizismus – an der *Idee* der Vernunft; und zwar in der Weise, dass sie als ein Verfahren verstanden wird, mit dem es selbst unter Bedingungen der Abwesenheit apriorischer Welterschließung oder -konstitution und moralischen Wissens möglich ist, die Begriffe der Wahrheit und Moralität weiterhin zu verwenden (Habermas 1992: 19). Auch wenn die zitierte Passage überzeugend klingt, bleibt sie vor allem in ihren letzten beiden Sätzen dennoch unklar: Während der erste dieser Sätze sich anhört, als gelte es, kritisch gegen positive Metaphysiken vorzugehen, sieht es im zweiten so aus, als sei kurzerhand auch die negative Metaphysik als Metaphysik schlechthin zu bezeichnen. Habermas läuft Gefahr, sich in den Netzen seiner eigenen Diagnose, die zu Beginn

[44] In Derridas Kritik der vermeintlichen Überwindungsgestalten der Metaphysik im Strukturalismus finden sich ähnliche Formulierungen, in denen ebenfalls auf die Unverzichtbarkeit eines Erbens von der Metaphysik verwiesen wird, wenn sie sinnvoll kritisiert und überwunden werden soll: »Diese destruktiven Diskurse (und alles ihnen Entsprechende) sind aber allesamt in einer Art von Zirkel gefangen. Dieser Zirkel ist einzigartig; er beschreibt die Form des Verhältnisses zwischen der Geschichte der Metaphysik und ihrer Destruktion: *es ist sinnlos*, auf die Begriffe der Metaphysik zu verzichten, wenn man die Metaphysik erschüttern will. Wir verfügen über keine Sprache – über keine Syntax und keine Lexik –, die nicht an dieser Geschichte beteiligt wäre. Wir können keinen einzigen destruktiven Satz bilden, der nicht schon der Form, der Logik, den impliziten Erfordernissen dessen sich gebeugt hätte, was er gerade in Frage stellen wollte.« (Derrida 1972: 424)

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

skizziert wurde, zu verfangen: Was unterscheidet seine Bindung an die Metaphysik von derjenigen der Antimetaphysiker? Ist es nur ein Unterschied in der Absolutheit, mit der die Erreichbarkeit des Vernunftideals abgelehnt wird, oder liegt in diesem Unterschied eine substantielle Differenz, die bisher noch nicht erläutert wurde?

Habermas gesteht der Metaphysik immerhin zu, dass es ohne sie auch keine Argumente zu ihrer Überwindung oder gegen sie gibt. Der Skeptizismus zehrt also einerseits von antimetaphysischen Traditionen in seiner Skepsis gegenüber der Erreichbarkeit und Verfügbarkeit von idealen Vernunftbestimmungen. Andererseits gibt es ein Motiv der Aufklärung im Skeptizismus und dieses Motiv lässt sich nur zur Anwendung bringen, wenn sich der Skeptizismus bestimmter metaphysischer Figuren bedient. Zusammengefasst steht das Prädikat des Skeptizismus der modernen Vernunft also für die Zurückweisung klassischer vernunfttheoretischer Positionen sowohl in epistemischer als auch in moralischer Hinsicht, da die Vernunft nicht mehr ist als ein Vermögen, das sich erst in faktischen Verhältnissen der Kontingenz bewähren muss. Alle Annahmen einer Vernunft, die stets schon präsent ist – seien sie Überlegungen neoplatonischer Provenienz, die den gesamten Weltprozess inklusive seiner Erkenntnis als vernünftigen deuten, seien sie idealistische nachkantischer Abkunft, in denen die Präsenz der Vernunft in der Welt über die Ausübung des subjektiven Vernunftvermögens verstanden wird, die immer schon geschehen ist – müssen mit Blick auf ihr Scheitern in der Erklärung und im angemessenen Verstehen der Kontingenz zurückgewiesen werden. Die moderne Vernunft erwirbt dadurch das positive Charakteristikum einer kritischen Haltung gegenüber den Auffassungen, die glauben, die Präsenz der Vernunft bloß konstatieren zu müssen. Die bloße Denkbarkeit der Vernunft garantiert für ihre Objekte noch gar nichts. Es geht also darum, einen »Begriff situierter Vernunft« zu entwickeln, dessen »kontextabhängige Geltungsansprüche« ihre transzendierende Kraft immer noch erweisen müssen (Habermas 1988e: 179).

Offensichtlich ist dieses Kriterium alleine nur ein notwendiges Kriterium und es ist auch nur sehr wenig spezifisch, wenn nicht sofort die positiven Elemente der Sprachphilosophie und des Nicht-Defaitismus hinzutreten, die in den Bestimmungen des Skeptizismus bereits am Werk sind, was darauf schließen lässt, dass die Kriterien sich wechselseitig erläutern und deswegen nur gemeinsam und nicht als einzelne von Vernunftkonzepten prädiziert werden können.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

c. Nach-Metaphysik

Es könnte zunächst so scheinen, als ob die *Nach-Metaphysik* dem Skeptizismus nicht mehr viel hinzufügen könnte, allerdings lässt sich in einer Rekonstruktion der spezifischen Kritik der Metaphysik doch ein eigenes Verständnis der Nach-Metaphysik gewinnen, das hinreichend distinkt vom Skeptizismus ist. Oben wurden bereits die drei Charakteristika angeführt, die laut Habermas wesentlich für die Geschichte der Metaphysik sind: der Einheitsgedanke, die Identität von Denken und Sein sowie die kontemplative Vorstellung des richtigen Lebens (Habermas 1988b: 36). Unter dem Einheitsgedanken versteht er das Ziel metaphysischer Theorien, einen einheitlichen Ursprung und Grund alles Seienden auszumachen. Diese Einheit soll die Einheit des Existierenden auch nach seiner Entstehung garantieren. Die Auffassung der Identität von Denken und Sein erlaubt es, die notwendige Jenseitigkeit dessen, was die Einheit stiftet und erhält, zu überwinden, indem die Einheit als begriffliche verstanden wird. So ist die Einheit erstens besser versteh- und konzipierbar, zweitens hat der Begreifende aber auch unmittelbaren Zugriff auf dasjenige, was sie stiftet. Schließlich muss dieses Verständnis der Metaphysik, das sich an Platonismus und Neoplatonismus orientiert, in einer kontemplativen Vorstellung des richtigen Lebens enden, denn da der Welt kein wesentliches Eigenleben zukommt, kann es auch praktisch nur darauf ankommen, die Welt kontemplativ so zu erfassen, dass auch die eigene Existenz als Teil des vernünftigen ›Weltgeschehens‹ erfahren wird. Der Philosophie kommt dann nicht nur ein Erkenntnisprivileg, sondern zugleich auch ein praktischer Vorrang unter anderen möglichen Lebensvollzügen zu. Bei diesen skizzenhaften Systematisierungen des Begriffs der Metaphysik ist es nur mit Blick auf die Wortwahl relevant, ob dies eine angemessene Darstellung der vielen Theorien der Metaphysik in der Philosophiegeschichte ist. Denn Habermas verfolgt mit dieser Beschreibung das Ziel, die Eigenschaft der Nach-Metaphysik zu explizieren, die sich für seinen Vernunftbegriff ergeben soll, indem er in den drei genannten Punkten der ›Metaphysik‹ entgegengestellt wird.

Das Einheitsmotiv muss weichen, wenn sich die Vernunft auf den *Verfahrenscharakter* konzentriert. Denn wenn die Vernunft nur als Verfahren in den verschiedenen Zusammenhängen auftreten kann, dann gibt es keine Gewissheit mehr, dass diese Anwendungen des Verfahrens eine grundlegende Einheit zur Anschauung bringen.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Die jeweils kontextuelle Applikation des Verfahrens lässt dagegen erwarten, dass eine Synthese der verschiedenen Verfahrensresultate sich als schwierig erweisen würde. Auf jeden Fall müsste eine solche Synthese immer erst vollzogen werden, *a priori* ist keine weitreichende Aussage über ihre Gestalt treffbar. Positiv folgt daraus, dass die nachmetaphysische Vernunft aus ihrer kritischen Haltung zur Metaphysikgeschichte heraus prozedural sein muss.[45] Letztlich korrespondiert diesem revidierten Verständnis der Vernunft ein korrigierter Begriff der Welt, die nur als Lebenswelt zu verstehen ist und damit als ein Bereich, der zwar den Grund der philosophischen Reflexion abgibt, aber nie vollständig reflexiv einholbar ist.

Der Identität von Denken und Sein begegnet die *Situierung der Vernunft*. Schon mit Blick auf den Skeptizismus erwies sich die Situierung als wichtiger Faktor, nun wird sie jedoch in expliziter Abgrenzung gegen das ›metaphysisch-idealistische‹ Verständnis ihrer Situiertheit gewendet, denn auch der Idealismus beansprucht ja, die Vernunft in der Welt ablesen zu können. Die Leistung der Vernunft, mit Begriffen die Welt zu durchdringen, bringe deren Wesen zum Vorschein, das nun als vernünftiges begreifbar würde. Die Kritik dieses Verständnisses kann dessen eigene Ansprüche gegen es erheben, da etwa die hegelsche Philosophie beansprucht, von den Dingen und der Welt selbst her die Vernünftigkeit derselben zu erweisen. Ihre Kritiker konstatieren jedoch zu Recht, dass sie letztlich nur sich selbst entdeckt und der Welt nicht den Platz einräumt, den sie vorgibt. Würde sie dies nämlich tun, müsste sie die Endlichkeit des vernünftigen Bestrebens anerkennen. Alle Versuche einer Kritik bis zu Hei-

[45] »Die Philosophie bleibt ihren metaphysischen Anfängen solange treu, wie sie davon ausgehen kann, daß die erkennende Vernunft sich in der vernünftig strukturierten Welt wiederfindet oder selber der Natur und der Geschichte eine vernünftige Struktur verleiht – sei es in der Art einer transzendentalen Fundierung oder auf dem Weg der dialektischen Durchdringung der Welt. (…) Demgegenüber vertrauen die modernen Erfahrungswissenschaften und eine autonom gewordene Moral nur noch auf die Rationalität ihres eigenen Vorgehens und ihres *Verfahrens* – nämlich der Methode wissenschaftlicher Erkenntnis oder dem abstrakten Gesichtspunkt, unter dem moralische Einsichten möglich sind. Die Rationalität schrumpft zur formalen insofern, als sich die Vernünftigkeit der Inhalte zur Gültigkeit der Resultate verflüchtigt. (…) Als vernünftig gilt nicht länger die in der Welt selbst angetroffene oder die vom Subjekt entworfene bzw. aus dem Bildungsprozeß des Geistes erwachsene Ordnung der Dinge, sondern die Problemlösung, die uns im verfahrensgerechten Umgang mit der Realität gelingt. Die Verfahrensrationalität kann eine *vorgängige* Einheit in der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen nicht mehr garantieren.« (Habermas 1988b: 42 f.)

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

deggers *Dasein* mussten – laut Habermas – daran scheitern, einen nachmetaphysischen Vernunftbegriff gegen Hegel zu entwickeln, weil sie insgeheim immer noch dessen systematische Prämisse einer konstituierenden Subjektivität mittrugen. Die Situierung der Vernunft darf also nicht bloß in einer Situierung der konstitutiven Subjekte bestehen, sondern sie muss als Situierung der Vernunft in den konkreten Sprachvollzügen verstanden werden. Hierbei darf das Sprachgeschehen aber wiederum nicht zu einer bloßen Entfaltung der vernünftigen Sprache hypostasiert werden (Habermas 1967: 309), sondern sie muss in den Ansprüchen verortet werden, die die Sprecher erheben, wenn sie sich über etwas verständigen wollen. Das situiert Geäußerte transzendiert aufgrund der spezifischen Geltungsansprüche, die mit ihm verbunden sind, den Kontext, so dass erst der faktische Vollzug der Einlösung von Geltungsansprüchen die Rede von der Vernunft in der Welt erlaubt (Habermas 1988b: 56 f.).

Auf diesem Hintergrund muss auch das Ideal des kontemplativen Lebens und der mit ihm verbundene Vorrang der Theorie vor der Praxis aufgegeben werden, denn die Philosophie garantiert keine Einsicht in die eigentlich gebotene moralische und soziale Gesamtordnung der Welt mehr, die es von ihr aus zu bestimmen und zu verwirklichen gelte. Da zudem selbst die individuelle Heilsbedeutung des kontemplativen Lebens fragwürdig wird, entlastet der nachmetaphysische Vernunftbegriff nicht von der Aufgabe, den richtigen Lebensentwurf unter den konkreten Bedingungen der Existenz allererst finden zu müssen, so dass die Philosophie als oberste Lebensform auch nicht mehr der plausibelste Grund für ihr Betreiben zu sein vermag. Allerdings kann die Philosophie, wenn sie sich nicht auf die Rolle der Metareflexion des Subsystems der Wissenschaft konzentriert, weiterhin eine Rolle als »Platzhalter und Interpret« einnehmen, die über die fragmentierte Lebenswelt und die ausdifferenzierten Subsysteme hinausreicht (vgl. auch Habermas 1999d). Als *Platzhalter* steht sie für den bisher uneingelösten (und vielleicht auch prinzipiell uneinlösbaren) Anspruch der verschiedenen Wissenschaften, universell gültige Resultate vorzubringen. Sie erinnert die modernen Wissenschaften daran, sich auf angemessene Weise zu rechtfertigen.[46] *Interpretierend* operiert sie für die Lebenswelt, in-

[46] »Wenn diese Perspektive nicht täuschen sollte, ist es aber nicht ganz abwegig zu fragen, ob nicht die Philosophie in Ansehung einiger Wissenschaften die unhaltbare Rolle des Platzanweisers mit der eines Platzhalters vertauschen könnte – eines Platz-

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

dem sie ihr die ansonsten verschlossenen Resultate der ausdifferenzierten Subsysteme deutend zugänglich macht. Sie verhindert so den unmittelbaren Übergang der Subsysteme in die Lebenswelt, deren ›Kolonialisierung‹ also (Habermas 1987b: 293), unter gleichzeitiger Gewährleistung zumindest einer minimalen Übersetzung (Habermas 1983b: 26). Beide Funktionen privilegieren die Philosophie gegenüber anderen kulturellen Operationen, präsentieren sie aber zugleich auch als solche, die abhängig vom Input ist, den sie zu übersetzen hat.

Insgesamt ist also festzuhalten, dass auch die Nach-Metaphysik Ausdruck eines bestimmten Skeptizismus ist – nämlich gegenüber einer Vernunftkonzeption der Metaphysik, die sich auf drei Aspekte konzentriert. Gleichzeitig hält sie an deren Motiven fest und lässt sich von diesen zu einem modernen Vernunftbegriff inspirieren. Das Einheitsmotiv der metaphysischen Tradition wird so zur Kontinuität der Rationalität der Verfahren, wobei die Verfahren vernünftigerweise nach den betreffenden Objektbereichen unterschieden sind. Vernünftig ist also die jeweilige Syntheseleistung, die die entsprechenden Verfahren in den verschiedensten Kontexten und ausgehend von diversen Voraussetzungen garantieren. Dabei muss diese Einheitlichkeit der Vernunft, die auf ein Moment reduziert ist, auf einer sehr abstrakten Ebene bestehen, weil sie ansonsten doch wieder eine vernünftige Gesamtordnung der verschiedenen Verfahren beanspruchen würde. Die konstitutiven Leistungen, die in den vergangenen Positionen die Identität von Denken und Sein gewährleisten konnten, verflüchtigen sich in die Fähigkeit der Sprecher, in ihren kommunikativen Interaktionen Geltungsansprüche zu erheben und einzulösen, wobei sich die Vernunft in den idealisierenden Annahmen artikuliert, die Sprecher machen müssen, um die Möglichkeit der Konsensbildung zu antizipieren. Damit ist die Vernunft in den Sprechern und ihrem Verhalten situiert und kann nur ausgehend

halters für empirische Theorien mit starken universalistischen Ansprüchen, zu denen die produktiven Köpfe in den Einzeldisziplinen immer wieder Anläufe gemacht haben. (…) Beispiele für eine solche Einbeziehung der Philosophie in die wissenschaftliche Kooperation beobachte ich überall dort, wo sich Philosophen als Zuarbeiter für eine Theorie der Rationalität betätigen, ohne fundamentalistische oder gar umarmend-absolutistische Ansprüche zu stellen. Sie arbeiten vielmehr in dem fallibilistischen Bewußtsein, daß sich, was sich die Philosophie einst im Alleingang zugetraut hatte, nurmehr von der glücklichen Kohärenz verschiedener theoretischer Fragmente erhoffen läßt.« (Habermas 1983b: 23)

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

von dieser Situiertheit den Kontext transzendieren. Habermas beansprucht so zumindest umrisshaft, das idealistische Projekt reformuliert zu haben, das darin besteht, die Vernunft als Leistung der Subjekte in ihrer Interaktion mit der Welt zu verorten.

Wenn dies alles so ist, kann die Philosophie schließlich auch nicht mehr für sich die höchste Einsicht in alle Zusammenhänge und Inhalte reklamieren. Sie muss sich auf die Rolle einer Vermittlungsdisziplin beschränken, wobei die Aufgabe des Vermittelns zwei Komponenten hat: Einerseits erinnert sie an den Anspruch der Vermittelbarkeit, woraus Konsequenzen für dasjenige resultieren, was noch nicht vermittelt ist. Andererseits behält sie eine privilegierte Position in der Lebenswelt, deren Reproduktion sie auch unter den Bedingungen der Moderne durch reflektierende und mediatisierende Eingriffe sichert. Es handelt sich folglich um eine Erklärung, die die Reflexivität im zirkulären Verständnis der Lebenswelt genauer erhellt.

d. Nicht-Defaitismus

Nachdem bisher die eher negativ bestimmten Aspekte der modernen Vernunft erläutert wurden, sollen als Nächstes die zwei eher positiven expliziert werden – selbst wenn auch der Nicht-Defaitismus durch das ›Nicht‹ möglicherweise auf den ersten Blick negativ erscheinen mag. Die beiden ersten Charakteristika haben die *Möglichkeit* einer Vernunft unter den einschränkenden Bedingungen des Skeptizismus und der Nach-Metaphysik beschrieben. Mit dem Nicht-Defaitismus und der Sprachphilosophie werden nun zwei offensive Kriterien vorgebracht, die sich gegen ein potentiell zu skeptisches und bloß normatives Verständnis der Vernunft wenden und deren *Wirklichkeit* zu explizieren trachten. Die moderne Vernunft muss sich nicht in Nischen der skeptischen Moderne zurückziehen, sondern sie ist in Habermas' Augen auch ein aktiver Motor derselben, denn in der Moderne artikuliert sich die Vernunft als wirksames und notwendiges Element in den sozialen und interaktionellen Verhältnissen. Damit ist in erster Hinsicht gemeint, dass es auch diesem Vernunftbegriff eigen ist, eine Art der Unverzichtbarkeit zu artikulieren, die spätestens dann offensichtlich wird, wenn die beiden Modelle analysiert werden, mit denen entweder die Vernunft in metaphysischer Manier verabsolutiert oder im Vokabular des Relativismus zur partikularen Erscheinung einer Gemeinschaft degradiert

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

wird. Beide Positionen verstricken sich unvermeidbar in performative Selbstwidersprüche und lassen sich daher nicht verteidigen. Wenn also demonstrierbar ist, dass nur eine Reformulierung des Vernunftbegriffs es ermöglicht, den performativen Selbstwiderspruch zu vermeiden, dann ist damit zugleich die Notwendigkeit dieses Begriffs nachgewiesen (Habermas 1988e: 174 f.).

Ziel eines nicht-defaitistischen Vernunftverständnisses ist es daher, die Orte und Instanzen auszumachen, an denen die Vernunft in der Welt zum Zug kommen muss. Unter Hinweis auf einige universale Elemente in allen Kulturen oder Sprachgemeinschaften konstatiert Habermas mit Blick auf interkulturelle Kommunikationserfahrungen:

»[N]och im schwierigsten Verständigungsprozeß stützen sich alle Parteien auf den gemeinsamen, wenn auch jeweils aus dem eigenen Kontext heraus entworfenen Bezugspunkt eines möglichen Konsenses. Denn Konzepte wie Wahrheit, Rationalität oder Rechtfertigung spielen in *jeder* Sprachgemeinschaft, obwohl sie verschieden interpretiert und nach verschiedenen Kriterien angewendet werden, *dieselbe* grammatische Rolle.« (Habermas 1988e: 178)

Nachdem Philosophien zurückgewiesen wurden, die davon ausgehen, dass sich die Vernunft immer schon in der Welt findet, rekurriert das habermassche Denken auf Idealisierungen, die Akteure vornehmen müssen, damit sie sich in den Verständigungsprozessen, in die sie sich notwendig verstrickt finden, erfolgreich und ohne Selbstwidersprüche bewegen können. Hierbei nutzt Habermas seine Überlegungen zum Handlungsbegriff, um den Eindruck zu vermeiden, es handle sich um das bloß empirische Faktum der Existenz einiger philosophischer Grundbegriffe in den verschiedenen zufällig betrachteten Sprachgemeinschaften. In den Ausführungen zur Konstitution der Handlung hat sich gezeigt, dass der Handelnde auf ein spezifisches Wissen angewiesen ist, damit er erfolgreich agieren kann. Er verhält sich daher vernünftig, wenn er dieses notwendige Wissen erwirbt und gebraucht (Habermas 1988c: 67). Dies wirft allerdings die Frage nach den Bedingungen der Geltung des Wissens auf, das dem Handelnden den Erfolg verspricht – ein Aspekt, der bei der Betrachtung der Konstitution der Handlung bisher ausgeblendet wurde. In dieser Perspektive wird deutlich, dass selbst derjenige, der instrumentell handelt, in der Konstitution seines Handlungswissens auf die Interaktion mit anderen Handelnden angewiesen ist, da die Wahrheit, die dieses Handeln erfordert, weder inhaltlich noch von der Gel-

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

tung her monologisch verfügbar ist. Dieser Zusammenhang erklärt, warum der Wahrheitsbegriff und die Aspekte, die mit seiner Verwendung verbunden sind, zentral für die Begründung der Wirklichkeit der Vernunft sind, denn erfolgreiches Handeln verlangt, wenn es nicht bloß zufällig erfolgreich sein kann, dass der Handelnde über ein solches Wissen verfügt und es gebraucht, das ihm die richtigen Mittel zum Eingriff in die Welt bereitstellt, so dass er den gewünschten Zweck der Handlung realisieren kann.[47] Kein Handelnder kann aber jederzeit und ohne Rückgriff auf andere Quellen über ein solches Wissen verfügen, sondern jeder ist irgendwann und in irgendeiner Situation auf die Informationen anderer Personen oder Institutionen angewiesen, die entweder Auskünfte über die aktuelle Situation oder Anweisungen, wie unter gegebenen Prämissen am besten zu verfahren ist, vermitteln. Und selbst wenn der Handelnde bereits über das angemessene Wissen verfügt, trifft er auf Situationen, in denen er zu dessen Bestätigung die Zustimmung der anderen benötigt. Aus dieser Bedingung der Endlichkeit und der Fallibilität individuellen Wissens resultieren zwei Konsequenzen: Erstens müssen die Handelnden sich selbst ihr Wissen und ihre Situation bewusst machen können, damit beim Übergang zur Interaktion mit den anderen die Informationen überhaupt verarbeitet werden können (Habermas 1999b: 110), und die Handelnden müssen zweitens unterstellen können, dass das Wissen, das sie dann erhalten, wahr ist, also die Realisierung des verfolgten Zweckes tatsächlich voranbringt (Habermas 1991e: 111).

Habermas sieht in dieser ›Genealogie der Wahrheit‹ den eigentlichen Grund, warum das Wahrheitsprädikat in allen Sprachen und Kulturen dieselbe Rolle spielt. Es ist der Indikator für die Verlässlichkeit des Wissens, dessen sich die Handelnden bedienen müssen, wenn ihr Handeln mittel- und langfristig erfolgreich sein soll.[48] Die Ver-

[47] »Ein erfolgreicher Aktor hat dann rational gehandelt, wenn er (a) weiß, warum er Erfolg hatte (bzw. den gesetzten Zweck unter normalen Umständen hätte realisieren können), und wenn (b) dieses Wissen den Aktor (mindestens teilweise) motiviert, so daß dieser seine Handlung aus Gründen ausführt, die zugleich deren möglichen Erfolg erklären können.« (Habermas 1999b: 109)

[48] Damit werden natürlich nicht die Aussagen widerrufen, die oben im Kontext der Bestimmung der Lebenswelt erhoben wurden und nach denen das Handlungswissen einen spezifischen Gewissheitscharakter hat. Habermas bemerkt deshalb zu Recht: »In Handlungszusammenhängen informieren wir uns über Erfahrungsgegenstände. Gewiß stützt sich der Informationsgehalt auf Tatsachen, aber erst wenn eine Information bezweifelt und der Gehalt der Information unter dem Gesichtspunkt der Möglichkeit, daß

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

nunft ist dabei aber nicht dadurch relevant, dass sie einen direkten Zugriff auf das Wahre erlaubt, sondern sie bildet den Hintergrund für eine Unterscheidung, die es denjenigen, die Wissen austauschen, ermöglicht, sich von ihren Aussagen zu distanzieren, sich auf zwischenmenschliche und interkulturelle Lernprozesse einzulassen und so im Austausch zu gemeinsamen, besseren Erkenntnissen zu kommen. Diese Unterscheidung ist diejenige zwischen dem Wahren und dem Für-Wahr-Halten, die derzeit vor allem in der post-analytischen Wahrheitsdebatte im Zentrum steht,[49] denn »alle Sprachen bieten die Möglichkeit, zwischen dem, was wahr ist, und dem, was wir für wahr halten, zu unterscheiden« (Habermas 1988e: 178). Würde jeder einzelne oder jede Gemeinschaft nur über eine je eigene Wahrheit, Rationalität oder Rechtfertigungspraxis verfügen, könnte es nach der Problematisierung des allgemeinen Standpunktes der Vernunft und ihrer umfassenden Einsicht nur einen Prozess der Extension des jeweiligen Verständnisses geben – eine Position, die im vorhergehenden Kapitel (II. 2) hinsichtlich der These von der ›Kontingenz der Sprache(n)‹ analysiert und kritisiert wurde. Findet sich aber tatsächlich universell die Unterscheidung zwischen dem Für-Wahr-Halten und der Wahrheit selbst, dann gibt es damit einen Ansatzpunkt, von

---

etwas der Fall, aber auch nicht der Fall sein kann, zur Diskussion gestellt wird, sprechen wir über Tatsachen, die (mindestens) ein Proponent behauptet und (mindestens) ein Opponent bestreitet. (…) Im Handlungszusammenhang hat die Behauptung die Rolle einer Information über eine Erfahrung mit Gegenständen, im Diskurs hat sie die Rolle einer Aussage mit problematisiertem Geltungsanspruch.« (Habermas 1972: 134) – Die Handelnden müssen die unmittelbare Ebene des Handlungsvollzugs verlassen, um Probleme ihres Handlungswissens explizit zu thematisieren und zu korrigieren. Anschließend bedarf es einer Rückübersetzung in die spezifische Gewissheitsform des Handlungswissens, wobei diese Rückübersetzung eine zusätzliche Leistung darstellt und nicht bereits mit der Geltung des Wissens unmittelbar gegeben ist.

[49] »Die Einstellung des Für-wahr-Haltens ist einfach die des *Anerkennens (acknowledging)* einer behauptenden Festlegung (die Einstellung, auf der das anschließende Eingehen solcher Festlegungen gründet). Eine Theorie des Behauptens und der behauptenden Festlegung ist eine Theorie des Für-wahr-Haltens. Dieser Grundsatz lässt sich offenbar im Rahmen von zwei unterschiedlichen Erklärungsreihenfolgen ausbuchstabieren: entweder bewegt man sich von einem gegebenen Begriff der Wahrheit zu einer Auffassung des Behauptens (oder Urteilens) als ein *als* wahr Betrachten, Behandeln oder Hinstellen; oder man bewegt sich von einem Begriff des Behauptens hin zu einem Begriff der Wahrheit als das, *als* was eine Behauptung betrachtet, behandelt oder hingestellt wird. Indem es uns gestattet, etwas über das Behaupten zu *sagen*, erhält ›wahr‹ im zweiten Fall eine expressive Rolle und keine erklärende Rolle als etwas, was verstanden werden kann, bevor das Behaupten verstanden ist und dazu dienen soll, ebendieses Behaupten zu verstehen.« (Brandom 2000: 300)

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

dem aus ein bloß partikulares Verständnis kritisiert werden kann und Lernprozesse sich aus der Binnenperspektive der verschiedenen konkurrierenden ›Wahrheiten‹ als notwendig erweisen. Die eigene Aussage stellt eine Bezugnahme auf einen wahren Sachverhalt dar und ist nicht mit diesem selbst identisch. Habermas ist überzeugt, dass es in dieser »Unterstellung einer gemeinsamen objektiven Welt« den Beginn einer Distanzierung von der jeweils eigenen Position gibt, die sich durch zwei Elemente auszeichnet: Erstens wird die Wahrheit selbst als gemeinsamer transzendenter Bezugspunkt erfahren, wodurch niemand einen privilegierten Zugriff auf das Wahre hat. Zweitens gibt es die Erfahrung der Täuschung, in der sich dasjenige, was bisher für wahr gehalten wurde, als falsch erwiesen hat, d. h. es war bloß für wahr Gehaltenes. Die Orientierung und das Interesse an der Wahrheit zwingen diejenigen, die sich begegnen, sich in symmetrischen Verhältnissen über sie zu verständigen. Die Vernunft muss nicht-defaitistisch sein, weil sie uns in solchen Situationen nur selbstwidersprüchlich die Option eröffnet, dieses Verhalten nicht zu wählen, so dass es unmöglich ist, einfach die Inkommensurabilität gegensätzlicher Wahrheiten zu postulieren. Allerdings kann die Vernunft nicht aus sich heraus die Wahrheit produzieren, sondern sie bleibt eine Aufforderung zu einer Vorgehensweise mit der idealisierenden Unterstellung, dass dieses Vorgehen das Erreichen der Wahrheit ermöglicht oder sogar sichert (Habermas 1988e: 178 f.).[50]

Die Wirklichkeit der Vernunft bleibt also zumindest in einem Aspekt an die Notwendigkeit der Wahrheit gekoppelt. Allerdings wirft die habermassche Wahrheitstheorie, die er seit der Mitte der siebziger Jahre als Alternative zu den gängigen, zumeist analytischen Modellen entwickelt, Fragen und Probleme auf, die mit dem bloßen Verweis auf eine universale Grammatik der Distinktion zwischen Für-Wahr-Halten und der Wahrheit selbst sowie der Ausarbeitung

[50] Viele dieser Gedanken stammen aus der Peirce-Rezeption von Habermas, wie der folgende Kommentar zu Peirce deutlich macht: »Sowohl der Common-Sense wie die Wissenschaft operieren mit der Unterstellung einer von uns unabhängigen Realität. Aber das, was wir in der Praxis für unhintergehbar und unbezweifelbar halten, hat den Status einer vorkritischen (acritical) Gewißheit, obwohl es keineswegs apriori gegen Einwände immun ist. Im Bereich des argumentativ geprüften Wissens sind wir uns der Fallibilität jeder Einsicht bewußt. Um uns gleichwohl die Wahrheit zuzutrauen, bedürfen wir hier des kompensatorischen Bezugspunktes der ›final opinion‹. Wahr sind nur diejenigen Behauptungen, die im Horizont einer unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft immer wieder bestätigt würden.« (Habermas 1991g: 26)

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

der diskursethischen Folgerungen dieser Distinktion nicht aufgehoben sind. Die Diskurstheorie der Wahrheit lässt sich allgemein so beschreiben, dass sie – wie auch die Sprachspieltheorie und die Mehrzahl der philosophischen Ansätze, die heute diskutiert werden – von der Annahme ausgeht, die sich gegen die Korrespondenztheorie richtet, dass, da Wahrheit nur ein Prädikat von Aussagen sein kann, Wahrnehmungen oder Erfahrungen der Welt zwar plausibilisierenden Charakter haben, nicht jedoch der primäre Zugang zum Bereich des Wahren sind. Wahrheit ist das Resultat von spezifischen Diskursen und nicht die Wiedergabe von Zuständen (in) der Welt (Habermas 1972: 135). Sie erweist sich als berechtigte Behauptbarkeit in epistemischen Diskursen und ist so vor allem durch den Bezug auf die Gemeinschaft derjenigen gekennzeichnet, die einen Wahrheitsanspruch akzeptieren oder zurückweisen können, und nicht durch die Korrespondenz mit Zuständen in der Welt.[51] Habermas selbst bezweifelt unterdessen zu Recht, ob diese Strategie, den Begriff der Wahrheit vollständig als Behauptbarkeit von Aussagen zu reformulieren, sinnvoll ist. Es ist allerdings bisher nicht absehbar, ob daraus auch Konsequenzen für seinen vernunfttheoretischen Ansatz resultieren, d. h. ob die zumindest partielle Abwendung vom Diskurs die Hinwendung zu anderen Vermögen der Vernunft impliziert.

Habermas gebraucht den rein sprachlich-argumentativen Charakter der Wahrheit, um auf die analoge Eigenschaft der Normen

---

[51] Zu den Differenzen dieser Position zur vermeintlich ähnlichen Auffassung der ›Kontingenz der Sprache(n)‹ vgl. Habermas 1986, 356 ff. und Habermas 1988d, 116 ff. Der wichtigste Bezugsautor der Diskurstheorie der Wahrheit ist Michael Dummett, der seine Wahrheits- und Bedeutungstheorie vor allem in den zwei Aufsätzen unter dem Titel *What is a Theory of Meaning?* dargelegt hat (Dummett 1982: 94–155, Dummett 1993: 34–93). In neueren Artikeln betont Habermas die Notwendigkeit eines Verständnisses des Wahrheitsbegriffs, das nicht bloß diskursiv ist, sowie die Unverzichtbarkeit eines transzendierenden Moments in seiner Verwendung: »[D]er Korrespondenzbegriff konnte immerhin einem wesentlichen Bedeutungsaspekt des Wahrheitsprädikats Rechnung tragen; und dieser Aspekt von unbedingter Geltung fällt unter den Tisch, wenn die Wahrheit einer Aussage als Kohärenz mit anderen Aussagen oder als gerechtfertigte Behauptbarkeit innerhalb eines zusammenhängenden Systems von Behauptungen begriffen wird. Während sich gut gerechtfertigte Behauptungen als falsch herausstellen können, verstehen wir Wahrheit als eine ›unverlierbare‹ Eigenschaft von Aussagen.« (Habermas 1999c: 247) – Damit wendet er sich gegen seine eigene frühere Theorie. Hier schreibt er nämlich: »Wahrheit nennen wir den Geltungsanspruch, den wir mit konstativen Sprechakten verbinden. Eine Aussage ist wahr, wenn der Geltungsanspruch der Sprechakte, mit denen wir, unter Verwendung von Sätzen, jene Aussage behaupten, berechtigt ist.« (Habermas 1972: 135)

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

hinzuweisen, die unter dem Titel der *Richtigkeit* thematisiert werden (Habermas 1991c: 11): Während die Handelnden der Bezugnahme auf die Wahrheit bedürfen, um ihre Eingriffe in die Welt oder ihr strategisches Interagieren mit anderen Handelnden erfolgreich zu gestalten, müssen sie Ansprüche der Richtigkeit geltend machen, wenn sie die Interaktionen mit den anderen selbst erfolgreich und legitim ausführen wollen. Auch bei diesem Begriff stellt sich natürlich wiederum die Frage nach dessen Wirklichkeit. Habermas beantwortet sie, indem er unter anderem im Rückgriff auf das, was er bereits mit Blick auf die Wahrheit ausgeführt hat, die Präsuppositionen analysiert, unter denen überhaupt sprachliche Interaktion und damit beispielsweise auch die Konstitution der Wahrheit stattfinden kann.[52] Damit ist bereits angedeutet, dass die richtigen Normen vor allem die sprachlichen Interaktionsverhältnisse betreffen und nur sekundär auf andere moralisch relevante Bereiche, die den Hintergrund oder den Gegenstand dieser Verhältnisse bilden, ausdehnbar sind.[53]

Der Nicht-Defaitismus stützt sich also auf performative Selbstwidersprüche, in die sich die relativistische Argumentation verstrickt, die die Vernunft in das partikulare Verhalten spezieller Gemeinschaften verbannen möchte. Da dies aber nicht selbst schon ein positives Argument für einen nicht-defaitistischen Vernunftbegriff ist, gibt Habermas diesem eine positive Gestalt, indem er ein schwaches Apriori, d. h. Reste eines Fundaments, die schlichtweg unverzichtbar sind, behauptet. Er sieht dieses schwache Apriori in einer transkulturellen Grammatik notwendiger sprachlicher Verständigungsprozesse, in der die Begriffe der Wahrheit und der Richtigkeit elementar sind und die Vernunft deshalb zum Zuge kommt, weil sie die Präsuppositionen expliziert, denen sich diejenigen, die an den Prozessen teilnehmen, nicht verschließen können. Die allgemeine und formale Struktur der Verständigung, die diesen Prozessen zu

[52] »Man muß nachweisen können, daß unser Moralprinzip nicht nur die Vorurteile des erwachsenen, weißen, männlichen, bürgerlich erzogenen Mitteleuropäers von heute widerspiegelt. (…) Jeder, der ernsthaft den Versuch unternimmt, an einer Argumentation teilzunehmen, läßt sich implizit auf allgemeine pragmatische Voraussetzungen ein, die einen normativen Gehalt haben: das Moralprinzip läßt sich dann aus dem Gehalt dieser Argumentationsvoraussetzungen ableiten, sofern man nur weiß, was es heißt, eine Handlungsnorm zu rechtfertigen.« (Habermas 1991c: 12 f.)

[53] Dieser Begründungsansatz der Diskursethik wird hier nicht weiter verfolgt, da es nur darum geht, den nicht-defaitistischen Charakter der modernen Vernunft nachzuzeichnen.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Grunde liegt, wurde von Apel und Habermas als universale Transzendental- oder Formalpragmatik ausgearbeitet (vgl. Cooke 1994), wobei jedoch auch festgehalten wurde, dass diese Verständigung nicht in der Weise verstanden werden darf, in der subjektphilosophische Ansätze Verfahren der Verständigung konzipieren. Stattdessen – so die Überzeugung – bringt der sprachphilosophische Paradigmenwechsel eine derartige Veränderung mit sich, dass das Begreifen der Eigentümlichkeiten der Sprache diese selbst zur Geltung bringt. Die moderne Vernunft wird damit so gekennzeichnet, dass sie mit dem ›Wesen der Sprache‹ nicht nur eng verwoben ist, sondern aus ihm geradezu ihre positive Geltung empfängt.

e. Sprachphilosophie

Einer der zentralen programmatischen Begriffe des habermasschen Unternehmens ist folglich wenig überraschend derjenige des *linguistic turn*, der sogenannten sprachphilosophischen oder linguistischen Wende der Philosophie, so dass bei ihm der philosophische Diskurs der Moderne insgesamt im Zeichen des Übergangs vom Paradigma der Bewusstseinsphilosophie zu demjenigen der Sprachphilosophie steht (Habermas 1985a: 346). Da aber in seinen Augen die Abfolge der grundlegenden philosophischen Herangehensweisen als Lernprozess gedeutet werden muss, orientiert er sich weniger stark als Apel oder Schnädelbach (Schnädelbach 1985: 39, Apel 1973: 46 f.) am kuhnschen Paradigmenbegriff, dem zufolge im Übergang von einem Paradigma zum anderen wesentlich ein Gestalt-Switch stattfindet. Die Folge eines solchen Switches ist, »daß sich philosophische Fragen nicht durch die richtigen Antworten erledigen; sie werden vielmehr ausrangiert, nachdem sie ihren Kurswert verloren haben« (Habermas 1999c: 241). Diese Auffassung spiegelt das oben rekonstruierte Modell der ›Kontingenz der Sprache(n)‹ wider, deren Darstellung des *linguistic turn* Habermas nicht als überzeugend empfindet. Vielmehr bedeutet die sprachphilosophische Wende der Vernunft einen Lernschritt in der Weise, dass der neue Ansatz auf Aporien des vorhergehenden Paradigmas antwortet und diese behebt.[54]

[54] »Das kontextualistische Verständnis der linguistischen Wende (…) geht auf eine Konzeption vom Auf und Ab der Paradigmen zurück, die durchlaufende Themen ebenso wie paradigmenübergreifende Lernprozesse ausschließt. Tatsächlich spiegeln die Begriffe, in denen wir einen Paradigmenvergleich vornehmen, die hermeneutische Ausgangslage – und damit das *eigene* Paradigma. (…) Andererseits paßt mit dieser Beschreibung

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Die sprachphilosophische Auffassung, mit deren Hilfe der moderne Vernunftbegriff präzisiert werden soll, wird somit durch eine geschichtsphilosophische Auffassung gestützt, die selbst wenn sie keine Aussagen macht, die so weit reichen wie die hegelsche Spekulation oder das comtesche Drei-Stadien-Gesetz, sich doch einer hohen Begründungslast aussetzt. Sie muss nämlich aus der Perspektive des heutigen Diskussionsstandes innerhalb der Philosophie ihre Notwendigkeit begründen und zwar durch die Aufhebung der Fragen und Problemlagen der vorhergehenden Stadien, die sie ermöglicht. In der habermasschen Perspektive dürfte es daher sinnvoller sein, die Rede von den Paradigmen insgesamt aufzugeben und durch eine problemorientierte Entwicklungsgeschichte des philosophischen Denkens zu ersetzen, in der die Möglichkeit, sich auf Dinge und Werte gemeinsamer Erfahrung zu beziehen, grundsätzlich besteht und mit dieser Möglichkeit zu verschiedenen historischen Zeitpunkten nur jeweils anders umgegangen wird. Dabei sichert die Bezugnahme, dass die verschiedenen ›Stadien‹ der Entwicklung der Philosophie vergleichbar sind (Habermas 1999c: 245).[55]

Der sprachphilosophische Aspekt der modernen Vernunft erlaubt aber nicht nur die Beschreibung der Philosophiegeschichte als eines Lernprozesses, sondern er wird vor allem dahingehend präzisiert, dass er es ist, der es überhaupt ermöglicht, Lernprozesse zu vollziehen, wobei Habermas Lernprozesse in mindestens drei Dimensionen vor Augen hat, die wieder grob den Dimensionen entsprechen, die zuvor handlungstheoretisch thematisiert wurden: Erstens kommt es zu einer Verbesserung des wissenschaftlichen, des technischen und des praktischen Wissens, in denen es jeweils um das Verhältnis der Menschen zur Welt geht, sei es in der Einstellung des Verstehenwollens oder des Eingreifens in die Welt. Im vorhergehenden Abschnitt wurde gezeigt, wie die Vernunft, indem sie die Orientierung an der Wahrheit ermöglicht und Verfahren zum Etablieren der Wahrheit bereitstellt, zentral für diesen Lernvorgang ist.

---

das Bild einer kontingenten Folge inkommensurabler Paradigmen keineswegs zwanglos zusammen. Das folgende Paradigma ist vielmehr die Antwort auf ein Problem, das die Entwertung des vorhergehenden Paradigmas hinterlassen hat. Die Paradigmen bilden keine zufällige Reihenfolge, wie Rorty meint, sondern stehen in einem dialektischen Zusammenhang.« (Habermas 1999c: 242)

[55] Diese Einsicht ist in ihrer Explizitheit jüngeren Datums bei Habermas, sie steht jedoch nicht im Widerspruch zu früheren Formulierungen, sondern trägt sogar dazu bei, Unstimmigkeiten älterer Texte zu klären.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Die Sprache ist hieran zwar beteiligt, operiert aber lediglich als Träger der Diskurse, in denen neue Erkenntnisse gewonnen bzw. alte Erkenntnisse revidiert oder verbessert werden.

Zweitens manifestieren sich Lernprozesse in sozialer Hinsicht, indem eine soziale Differenzierung stattfindet, die zunehmend komplexere Gesellschaften mit einem jeweiligen Institutionengefüge erlaubt, das wiederum sowohl eine immer effizientere Koordinierung der verschiedenen Handlungsvollzüge ermöglicht, als es auch normativ immer legitimere Gestalten annimmt. Im Gegensatz zur bloß instrumentellen Rolle der Sprache in der ersten Dimension, ist die Sprache nun selbst die Instanz der sozialen Entwicklung, da sie einerseits Freiräume der Artikulierbarkeit und damit auch des Handelns eröffnet, die durch diejenigen, die sie besetzen, erst gefüllt werden müssen und somit Orte permanenter Innovation und Weiterentwicklung sind, während sie andererseits die Modi vorgibt, unter denen die Handelnden ihre soziale Welt koordinieren können und sollten (Habermas 1987b: 118 f.). Die Vernunft entpuppt sich damit als eine solche, die in der Sprache selbst liegt, da sie ihre Wirkungen sowohl in Vorgängen der Versprachlichung entfaltet, als sie auch vernünftige Verfahren der sprachlichen Problembewältigung anbietet.

Drittens schließlich sind Lernprozesse im Bereich der individuellen Entwicklung und Möglichkeiten zu konstatieren, die einerseits mit der gesellschaftlichen Entwicklung zusammenhängen, die den Individuen nicht nur zunehmend komplexe Leistungen abverlangt, sondern ihnen auch die Mittel zu größerer Individualität und ›Selbstverwirklichung‹ bereitstellt (Habermas 1987b: 94), während andererseits durch neue Persönlichkeitsstrukturen Interaktionen ermöglicht werden, die dazu führen, dass in der ›normalen‹ Ontogenese die Phylogenese ein Pendant findet (Habermas 1976: 13). Hierzu bedarf es spezifischer sozialisatorischer Lernprozesse, in denen wiederum der Sprache eine zentrale Funktion zukommt, da sie den Rahmen der Situationen abgibt, in denen die eigene Persönlichkeit ausgebildet und getestet werden kann, und zugleich den Zugang zu den Ressourcen ermöglicht, mit denen der Persönlichkeit eine Gestalt verliehen werden kann.[56] Habermas nimmt also eine Identifikation

[56] »Wer immer in einer halbwegs ungestörten Familie aufgewachsen ist, wer seine Identität in Verhältnissen wechselseitiger Anerkennung ausgebildet hat, wer sich in jenen Symmetrien von Erwartungen und Perspektiven behauptet, die in die Pragmatik der Sprechsituation und des verständigungsorientierten Handelns eingelassen sind, der

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

der Lebenswelt, die handlungstheoretisch eingeführt wurde, mit der Sprache vor, einen Punkt, auf den wir später noch zurückkommen werden. Die moderne Vernunft findet ihr Ausführungs- und Reproduktionsorgan in der postkonventionellen Persönlichkeit, da sich in dieser die am weitesten fortgeschrittene Fähigkeit zum Einstellungswechsel und zur Perspektivenübernahme findet, die die Grundlage für alle Arten diskursiver Interaktion bildet und damit indirekt jeden Handelns und Bewegens in der Welt (Habermas 1983c: 150).

Der neue Blick auf die Sprache soll eine philosophische Grundlegung dieser engen Verbindung von Sprache und Vernunft zutage fördern. Aufgrund der Fortschrittskonzeption der Philosophiegeschichte kann eine solche Sprachphilosophie mit der Lösung der Probleme der Philosophie vor dem *linguistic turn*, der *Bewusstseinsphilosophie*, wie sie von Habermas verallgemeinernd bezeichnet wird, beginnen, wozu sie sich wiederum in Kontinuität zur Binnenkritik der Bewusstseinsphilosophie setzen kann. Habermas führt hierzu drei solcher Kritiken an, die schon von Autoren vor allem des 19. Jahrhunderts vorgebracht wurden: Erstens wird das Bewusstsein bereits bei Fichte zu einem Problem für die Philosophie, die obwohl sie weiterhin beabsichtigt, es zur allgemeinen Grundlage machen zu wollen, auf die Schwierigkeit trifft, wie die ursprüngliche Spontaneität, die in erster Hinsicht der Begriff des Bewusstseins bezeichnet, mit dem identifiziert werden kann, wozu das Subjekt durch explizite Rückwendung zu sich selbst kommt. Die Philosophie steht vor der Frage, die auch schon in der habermasschen Kritik an Husserl begegnet war, wie eine konstitutive Leistung in der Spontaneität des Subjekts zu denken ist, ohne dass diesem Subjekt – selbst unter idealen Bedingungen – die vollkommene Verfügung darüber zukommen kann. Zweitens wird die Identität der logischen Kategorien mit der Begrifflichkeit der Erkenntnistheorie, die traditionell innerhalb eines bestimmten Verständnisses von Subjekt und Objekt operiert, spätestens in den logischen Arbeiten Freges aufgebrochen, in denen die Vorstellung der

---

muß eine Art von moralischen Intuitionen haben (…). Die Maxime besagt eine wechselseitige Abhängigkeit von Sozialisation und Individuierung, eine Verschränkung von persönlicher Autonomie und gesellschaftlicher Solidarität, die zum Hintergrundwissen *aller* kommunikativ handelnden Subjekte gehört; sie enthält nicht bloß eine mehr oder weniger subjektive Meinung über das, was dieser und jener für das gute Leben hält. Jener Satz spricht eine Intuition aus, die wir in ganz verschiedenen Kontexten erwerben, sofern wir nur in Verhältnissen aufwachsen, die nicht durch systematisch verzerrte Kommunikation vollständig zerrissen sind.« (Habermas 1991d: 78)

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Subjekt-Objekt-Relation und ihre intentionalistische Rekonstruktion auf der einen Seite sowie die propositionale Struktur von Aussagen auf der anderen Seite auseinander treten. Schließlich wird auf dem Hintergrund des Naturalismus der Begriff des Bewusstseins überhaupt in Frage gestellt, wenn die Kritik neben der Erörterung der Leib-Seele-Problematik, die immer schon präsent und eng mit ihm verknüpft ist, andere Instanzen oder Vermögen des Menschen in den Blick zu rücken vermag, die ebenfalls mit der Welt in Beziehung stehen (Habermas 1988b: 52 f.). Die Alternativen innerhalb des bewusstseinsphilosophischen Rahmens, die diese Kritiken initiieren, sind aber selbst nicht stark genug, um das bewusstseinsphilosophische Paradigma und seine Aporien zu überwinden oder es in hinreichendem Maße zu modifizieren. Es kann – so die Logik des Arguments – nur die Sprache sein, der diese Rolle zukommt, da sie erstens aufgrund ihres welterschließenden Charakters konstitutiv für das Weltverständnis der Subjekte ist, ohne dass diese die Sprache nochmals setzen, zweitens die vielschichtigen Relationen zwischen Objekten und Subjekten als grammatische Funktionen zu verstehen erlaubt und drittens als Sprache spätestens in der Pragmatik auch in ihrer Materialität betrachtet wird und so selbst in Relation zur Natur tritt.

Allerdings – und hier zeigt sich, warum die linguistische Wende nicht einfachhin den Übergang zur Sprache bedeutet – fällt die Philosophie insofern zunächst in eine neue problematische Selbstbegrenzung, als sie sich auf die semantische Struktur der Sprache beschränkt und damit die Sprache als innerweltliches Gesamtphänomen vernachlässigt oder für eine gewisse Zeit sogar ganz übersieht (Habermas 1988b: 54). Die moderne Vernunft kann erst dann im Kontext des *linguistic turn* eine nachvollziehbare und plausible Gestalt annehmen, wenn die pragmatische Dimension der Sprache in den Vordergrund tritt, denn die Sprache darf weder auf eine logische Ordnung der Welt, die bloß aufgrund struktureller Komponenten erschlossen werden kann, noch auf ein ir- oder a-rationales Ereignen tradierten Sinns reduziert werden, sondern sie wird erst dann relevant für eine Bestimmung der Vernunft, wenn sie als Rahmen »von konstruktiven Verständigungsleistungen, die sich in den Formen einer gebrochenen Intersubjektivität vollziehen« (Habermas 1988b: 56), betrachtet wird. Deshalb erscheint es Habermas auch gelegentlich besser, von dem neuen Paradigma der *Verständigung* zu reden, als von einem solchen der Sprache. Wenn die moderne Vernunft also sprachphilosophisch ist, so heißt dies, dass sie in Aussagen über sowie

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

in solchen der Sprache besteht, dadurch aber auch in den Kontexten der Sprachverwendung situiert ist. Sprachphilosophie muss daher, will sie den Kontakt zur Tradition der Vernunftkritik nicht verlieren, immer mehr sein als die bloße Analyse von Sätzen, ihrer inferentiellen Relationen oder der Beschränkung ihrer Geltung auf das Korrespondieren und Korreliert-Sein mit der Welt. Dies ist die Perspektive der Fragestellungen der Bewusstseinsphilosophie, die es zu überwinden gilt, so dass die Sprachphilosophie eine philosophische Disziplin bezeichnen muss, in der so verschiedene Aspekte wie die semantisch-logische Analyse von Aussagen mit der Bestimmung der empirischen, transzendentalen und normativen Bedingungen der Möglichkeit, Geltungsansprüche zu erheben, zusammengebracht werden.

Auch in diesem Aspekt der modernen Vernunft zielt Habermas wieder auf deren Wirklichkeit und nicht auf deren Möglichkeit. Nachdem zuvor ein wesentliches Moment des Eingreifens der Vernunft aufgezeigt werden konnte und unterdessen mit Blick auf die Lernprozesse auch dessen Funktion genauer erfasst wurde, kann es nun nicht darum gehen, eine materiale Sprachphilosophie zu entwickeln, in der die Sprache von ihren Gehalten her untersucht wird. Stattdessen wird die Sprache im Rahmen einer Formalpragmatik so bestimmt, dass deutlich wird, wie sie den formalen Grund dafür abgeben kann, dass einerseits die soziale Welt so strukturiert ist, dass die Handelnden eine immer komplexere Welt aufbauen können und dennoch die Koordination ihrer Interaktionen zu keinem Problem wird, und dass andererseits dieser Prozess durch eine Persönlichkeitsstruktur ergänzt wird, die die Handelnden effizient und normativ richtig an Interaktionen teilnehmen lässt und ihre moralische Zurechnungsfähigkeit gewährleistet. Material bleibt die Sprachphilosophie auf die Analyse der Lebenswelt verwiesen, da in dieser einerseits eine relative inhaltliche Kontingenz und Situiertheit der Deutungsmuster gewährleistet ist, durch sie aber andererseits ebenfalls die Option besteht, eine Theorie der Rationalisierung dieser Deutungsmuster zu entwickeln, die es erlauben könnte, auch mit Blick auf ganze Gesellschaftsformationen von Vernunft zu reden und so doch noch Reste des hegelschen Programms einer vernünftigen Weltgeschichte zu retten.

Um diesen Charakter der Sprache begründen zu können,[57] kon-

[57] Detailliertere Ausführungen zur Sprachphilosophie von Habermas finden sich bei Cooke 1994.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

statiert Habermas im Gegensatz zum Großteil der semantisch ansetzenden Sprachphilosophien, in denen die Vernunft konsequenterweise, wenn überhaupt, nur am Rande thematisch ist, in und mit der Sprache verständigten sich die Sprecher über etwas in der Welt. Dies nimmt die Aussage auf, dass im Zentrum der Sprachphilosophie die Bedingungen, die Möglichkeit und die Notwendigkeit der Verständigung stehen müssen, da die Lernvorgänge nicht aus der Sprache selbst heraus, sondern nur aus dem Vollzug von Verständigungsprozessen zu erklären sind. Habermas folgert daraus aber nicht, dass die Sprache und ihre Verwendung auseinander treten, sondern er sieht der Sprache selbst das Telos der Verständigung einbeschrieben. Die Ausführungen sind also nicht bloß die Bestimmung einer Verwendungsweise oder eines Bereichs der Sprache, sondern sie erfassen den Grundmodus der Existenz von Sprache überhaupt. Alle anderen Modi, wie z. B. ein bloß strategischer Gebrauch, sind von dem ursprünglich verständigungsorientierten Modus abgeleitet. Die gesamte Theorie präsentiert sich deshalb als nicht bloß normative, so dass sie eine wünschbare oder gebotene Orientierung an der Verständigung explizieren würde, sondern die Verständigung wird als die transzendentale Bedingung des Erreichens jeglicher anderer Interessen begriffen und vor allem als Bedingung der Verwirklichung derjenigen Interessen und der Bewältigung derjenigen Notwendigkeiten, die für die Moderne charakteristisch sind. Wenn die moderne Vernunft in der Sprache und ihrem Vollzug inkarniert ist, ermöglicht sie die Verständigung und damit die Entwicklung wahren Wissens, legitimer Normen und authentischer Persönlichkeiten.

Um diese grundsätzliche Bestimmung der Verwobenheit von Sprache und Vernunft spätestens in der Moderne weiter zu vertiefen, führt Habermas zwei zusätzliche Überlegungen an: Erstens präsentiert er die handlungstheoretischen Überlegungen, die hier bereits erörtert wurden und in denen deutlich wird, warum die Handelnden auf eine Verständigung mit den anderen Handelnden angewiesen sind. Damit lassen sich direkt die Ziele des wahren Wissens und einer legitimen Ordnung der Interaktion begründen sowie indirekt die Ausbildung einer zurechnungsfähigen Persönlichkeit. Habermas verknüpft so die linguistische Pragmatik mit Annahmen des philosophischen Pragmatismus und situiert die Sprache insgesamt im erweiterten Kontext der Handlungsvollzüge bzw. der Rekonstruktion ihrer Ermöglichungsbedingungen. Aufkommende Handlungsprobleme verlangen einen Einstellungswechsel von der Erfolgsorientierung

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

zur Verständigungsorientierung, was impliziert, dass die Existenz und das Operieren der Sprache zunächst von ihrer praktischen Funktion abhängen. Zweitens wird die Sprechakttheorie bemüht, um zu zeigen, warum im Funktionieren der Optionen, die die Sprache bereitstellt, die Verständigung anderen Arten, die Sprache zu gebrauchen, vorhergeht. Hierbei wird das Argument jedoch zirkulär, da nun anhand der Struktur des Sprechaktes z. B. die Möglichkeit der Ausdifferenzierung dreier Welten erkannt wird, die bereits den Hintergrund der Interessen und Problemlagen der Handelnden darstellen. Das sprechakttheoretische Argument führt die meadsche Theorie eines Übergangs von der Signalsprache zu Symbolen und von dort zur Sprache fort. Die Sprache ist als eine sozialevolutionär zentrale Entwicklungsstufe zu betrachten und kann und muss auf dieser Grundlage ihre spezifische Dynamik freisetzen. Dies führt zu sozialen Differenzierungsprozessen, die die Geltung der Sprache verstärken (bis zu ihrem Kulminieren in der Moderne) und zugleich durch deren Optionen bedingt sind.

In der Rekonstruktion des kommunikativen Handelns wird sich zeigen, wie sich Habermas die sprachliche Verständigung genau vorstellt. Bisher sollte deutlich geworden sein, inwiefern die moderne Vernunft sprachphilosophischen Charakters ist: Die formale Struktur der Sprache eröffnet Optionen, deren Ergreifen zu realen Lernprozessen in den Hinsichten des Wissens, der sozialen Relationen und der Persönlichkeit führt, wobei diese Prozesse nicht den anderen Charakterisierungen der Vernunft widersprechen, da die Vernunft, die in ihnen zum Zuge kommt, lediglich prozedural ist und der tatsächlichen Vollzüge sprachlicher Interaktionen bedarf. Sie bietet somit einen Ansatzpunkt dafür, mit der Kontingenz umzugehen, wie sie im Rahmen des habermasschen Handlungsbegriffs aufgezeigt wurde, impliziert aber nicht deren Verschwinden.

2.3 *Kontingenz und Vernunft als Dimensionen der Moderne und Aufgabe für die Theorie*

Die beiden Teile der vorhergehenden Rekonstruktion haben deutlich gemacht, wie sich in Habermas' zweiteiliger Theorie der Moderne eine systematische Spannung zwischen Kontingenz und Vernunft ergibt: Auf der einen Seite zeigt sich eine Offenheit des Handlungsbegriffs in der Weise, dass die Lebenswelt immer wieder situations-

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

bezogene Gewissheiten bereithalten bzw. deren (Re-)Konstitution ermöglichen muss, damit das Handeln unproblematisch aus- oder fortgeführt werden kann. Eine solche Handlungstheorie unterstellt die Notwendigkeit, eine doppelte Kontingenz zu bewältigen, denn die Lebenswelt garantiert für den Handelnden eine zweifache Gewissheit: erstens die unproblematische Überzeugung, dass er überhaupt befähigt ist zu handeln, und zweitens ein ›Wissen‹ über die Welt, in der die Handlung vollzogen wird, d. h. ein Wissen über die Art, wie jene auszuführen ist, und welches die Bedingungen ihres Erfolges sind. Da die Lebenswelt selbst an Veränderungen der Welt beteiligt ist sowie auf solche reagieren muss, erscheinen immer wieder Probleme in ihrer bloßen Kontinuierung, so dass sich beide Gewissheiten und die Weise, wie sie bereitgestellt werden, verändern. Spätestens in der Moderne kommt es daher zu einer Formalisierung der lebensweltlichen Gewissheiten, was zur Folge hat, dass Handelnde nur über eine doppelte ›formale‹ Kompetenz verfügen, die sie dazu nutzen müssen und können, die notwendigen Gewissheiten zu gewinnen und zu (re-)konstituieren. Diese Formalisierung verdeutlicht zugleich, dass die Gewissheiten in der Weise kontingenter Natur sind, dass sie weder grundsätzlich bestehen noch einfach aus Gewissheiten hervorgehen, die zuvor bestanden, sondern selbst einem Prozess zumindest partieller (Neu-)Konstitution unterworfen sind. Die Ausdifferenzierung stabiler Handlungssysteme, in denen die Gewissheiten durch Institutionalisierung dauerhaft gewährleistet werden, sind zwar zentrale Erscheinungen moderner Sozialstrukturen, bieten aber keine Modelle für die Organisation und Koordination des Handelns überhaupt – auch nicht unter den Bedingungen der Moderne.[58] Weite Teile der Interaktionen mit anderen Personen und mit der Welt lassen sich nicht durch Institutionalisierungen verstetigen, die an die Stelle der material umfangreicheren, komplexeren, aber auch ambivalenteren Lebenswelt treten. Dies eröffnet den Raum für eine auch vernunfttheoretische Bestimmung der Frage, wie unter den Bedingungen der Kontingenz das Handlungswissen gewonnen werden kann und soll.

Aus der Umstellung auf die vernunfttheoretische Frage ergibt sich aber auf der anderen Seite das Problem, welche Vernunft in der

[58] Vgl. zu dieser grundsätzlichen Einsicht auch die Studie von Hesse 1999, die sich kritisch mit der Systemtheorie Luhmanns befasst und deren Scheitern darin aufzeigt, soziale Integration allein systemisch zu erklären.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Moderne nicht nur verteidigt, sondern auch weiterhin normativ beansprucht oder sogar als wirklich erwiesen werden kann. Habermas entwickelt hierzu vier Charakteristika eines Begriffs der modernen Vernunft, die gemeinsam ein Bild ergeben, das als allgemeiner Rahmen für die Ausarbeitung des spezifischeren Begriffs der kommunikativen Rationalität, die vor allem im kommunikativen Handeln zur Anwendung kommt, dienen soll. Unter den vier Eigenschaften des Skeptizismus, der Nach-Metaphysik, des Nicht-Defaitismus und der Sprachphilosophie zeichnet sich eine Vernunft ab, die zunächst gegenüber klassischen Vernunftmodellen wesentlich durch Formalität, Prozeduralität und Situiertheit begrenzt ist. Als wirkliche erweist sie sich aber dort – und hier wird deutlich, in welchem Maße die Handlungstheorie bereits in die habermassche Vernunfttheorie hineinragt und dass sie als deren eigentlicher Bezugspunkt zu betrachten ist –, wo die Handelnden zur (Re-)Konstitution ihres Handlungswissens darauf angewiesen sind, auf den Begriff der Wahrheit zu rekurrieren. Die Kontingenz weltlicher Vollzüge ist der Wirklichkeit der Vernunft damit bereits einbeschrieben, denn die Reflexion auf den Vernunftbegriff kann nicht unmittelbar mit ihm selbst anheben, sondern sie ist auf die Welt und die Problemlagen, die dort zur Erscheinung kommen, verwiesen. Dies unterstreicht auch der zentrale Aspekt der modernen Vernunft, ihr sprachphilosophischer Charakter. Mit ihm wird nämlich klar, dass ihre Funktion sich auf die doppelte Ermöglichung von Lernprozessen in einer Welt beschränkt, mit der immer erst umzugehen ist und die nicht schon vorgängig erschlossen oder vernünftig konstituiert ist. Doppelt ist die Ermöglichung, da sie einerseits mit Hilfe des individuierenden und differenzierenden Zwangs der Sprache den Raum eröffnet, in dem innerweltliche Lernprozesse stattfinden können, während sie andererseits mit den Strukturen der Verständigung einen Modus oder einen Rahmen bereitstellt, mit dem die Lernprozesse in ihrer Grundverfassung der Kontingenz der Welt entzogen werden. Auch wenn die Lernprozesse damit absolute und keine relativen sind, räumt eine solche Vernunft der Kontingenz der Kommunikation nicht nur notgedrungen Platz ein, sondern sie bleibt konstitutiv darauf verwiesen. Die Innovation im Vorgang des Lernens resultiert nicht aus der Vernunft selbst, sondern aus den Reaktionen der Handelnden auf kontingente innerweltliche Konstellationen sowie aus dem kreativen Potential der Handelnden.

Habermas beschreibt damit eine Lage, in der sich offensichtlich die Kontingenz des Handlungswissens und die Vernunft wechsel-

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

seitig bedingen. Im Gegensatz zur allgemeinen Kontingenz des Handlungswissens, auf die wir im Anschluss an Aristoteles gestoßen waren, legen die nun rekonstruierten Überlegungen nahe, davon auszugehen, dass die Kontingenz zumindest teilweise von den Hintergrundbedingungen der Handelnden abhängt. Erst eine Lebenswelt sowie die Sprache, die gemeinsam eine Kontingenz der Welt vorsehen, ermöglichen es, sich auf diese Welt zu beziehen. So ließe sich das Argument von Habermas plausibilisieren, das zu Beginn dieses Kapitels problematisiert wurde, dass die Kontingenz des Handlungswissens und die daraus resultierende Notwendigkeit einer spezifischen Vernunft, die eine Kontingenz der Kommunikation zulässt und trotzdem in der Lage ist, die erste Kontingenz zu bewältigen, erst ein Phänomen der Moderne ist. Allerdings läuft eine solche Engführung der Ermöglichung der Kontingenz des Handlungswissens mit dem Vernunftmedium der Sprache Gefahr, das, was gerade eröffnet werden soll, bereits zu Beginn so deutlich zu begrenzen, dass ihm letztlich immer schon die unproblematische Bewältigung einbeschrieben ist. In der Kritik der Theorie des kommunikativen Handelns wird sich zeigen, dass sich hierin zu starke Reste einer idealistischen Vernunftauffassung finden lassen, die es abzulegen gilt.

Zuvor ist jedoch an den interessanten Gedanken des habermasschen Modells anzuschließen, dass die Bewältigung der Kontingenz des Handlungswissens über kommunikative Interaktionen verläuft, in denen die Handelnden sich zumindest partiell von ihrer Handlungsperspektive distanziert haben, zumal bisher wesentliche Fragen offen blieben, auf die die Theorie des kommunikativen Handelns eine Antwort zu geben beansprucht: Unter welchen handlungstheoretischen Bedingungen ist das Funktionieren oder Gestörtsein der Lebenswelt zu erwarten? Wie ist der Übergang der lebensweltlichen Gewissheiten auf eine Stufe vernünftiger Bearbeitung vorstellbar? Inwiefern ist im Rücklauf desjenigen, was vernünftig bearbeitet wurde, in die Lebenswelt von einer Rationalisierung derselben zu reden? Gibt es verschiedene Modi der Bearbeitung von verschiedenen Arten von Störungen? Wie individualistisch und/oder intersubjektivistisch muss oder kann eine handlungstheoretische Fassung der Kreisprozesse aussehen, die sich abzeichnen?

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

3. Die *Theorie des kommunikativen Handelns* als Integration von Kontingenz und Vernunft

Mit der *Theorie des kommunikativen Handelns*[59] unterbreitet Habermas Anfang der achtziger Jahre die Zusammenführung der verschiedenen Züge seiner Überlegungen zu einem neuen allgemeinen Erklärungsansatz innerhalb der Gesellschaftstheorie. Dieser Text ist daher auf mindestens zwei Weisen zu verstehen: Erstens bietet er eine allgemeine Theorie, die sich am Begriff der kommunikativen Rationalität orientiert und beansprucht, eine plausible Rekonstruktion der sozialen Entwicklungsgeschichte der Menschheit zu sein und zugleich einen innerweltlich operativen Vernunftmaßstab an die Hand zu geben, mit dem Pathologien des Sozialen erkennbar und beschreibbar sind. In dieser Hinsicht steht die Theorie – trotz der immer wieder beschworenen Unmöglichkeit der Rückkehr zu Hegel – in der Nachfolge der hegel-marxistischen Gesellschaftstheorien, in denen die historische Entwicklung als zunehmende Entfaltung der Vernunft gedeutet wird. Dabei argumentiert sie jedoch mit einem komplexen Vernunftbegriff, von dem nur in idealisierender Weise behauptet wird, dass er mehr und mehr die Welt der Tatsachen sowie die soziale Welt durchdringe. Die Argumentation mit der Vernunft lässt eher die Pathologien als Abweichungen von vernünftigen Möglichkeiten erkennen, die nicht ergriffen wurden, als dass sie eine Versicherung bietet, dass die Welt schon auf dem Weg einer vernünftigen Entwicklung sei. Mit Blick auf Habermas selbst, d. h. bezüglich der Absichten sowie der Genese der Theorie des kommunikativen Handelns, ist dieses Verständnis des eigenen Unternehmens gewiss das dominierende, von einer distanzierteren Position gerade zu Beginn des 21. Jahrhunderts her ist allerdings offensichtlich, dass eine solche Theorie aufgrund ihres Anspruchs so starken systematischen Beschränkungen unterworfen ist, dass sie viele Phänomene weder angemessen in den Blick bekommt, noch überzeugende Erklärungen für sie geben kann.

In einer zweiten Verständnisweise liegt es daher nahe, den Be-

[59] Wenn im folgenden Text die ›Theorie des kommunikativen Handelns‹ kursiv erscheint, ist damit die zweibändige Publikation von Habermas unter demselben Titel gemeint; erscheint sie recte, bezeichnet sie ein theoretisches Programm, von dem hier angenommen wird, dass es systematisch nicht auf die Schriften von Habermas beschränkt ist oder beschränkt werden sollte.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

griff des kommunikativen Handelns zunächst zu isolieren und die Theorie dazu, die den Begriff im Titel trägt, einerseits als Explikation seiner Dimensionen zu verstehen, um sie dann andererseits als Erörterung der Kontexte zu begreifen, in denen die Präsenz des kommunikativen Handelns nachvollziehbare Konsequenzen zeitigt(e). Diese Lesart impliziert natürlich, dass der Rekonstruktion einer faktischen Präsenz des kommunikativen Handelns in der historischen Entwicklung keinerlei argumentatives Gewicht beigemessen wird, sondern dass seine Notwendigkeit oder Möglichkeit rein aus handlungstheoretischen Überlegungen gewonnen wird. Eine Folge aus dem Privilegieren dieses Verständnisses war bereits in den vorhergehenden Abschnitten spürbar: Während Habermas die historische Rolle des kommunikativen Handelns vor allem am Typus des sozialen Handelns expliziert, was deshalb plausibel ist, weil davon auszugehen ist, dass die Handelnden ihre Interaktionen zunehmend von einer konventionellen oder religiös integrierten Form auf eine Grundlage umstellen, die beständig ausgehandelt und vor allem in politischen Kontexten deliberativ erzeugt wird, muss die Konzentration auf eine handlungstheoretische Argumentation die Gründe für das kommunikative Interagieren in den Handelnden und deren Handlungen selbst aufsuchen. Offensichtlich tendiert Habermas dazu, diesen Punkt zu vernachlässigen und auf die historische Faktizität zu rekurrieren.

Damit ist deutlich, warum sich die vorliegende Untersuchung zunächst darauf beschränkt, den Begriff des kommunikativen Handelns in seinen wesentlichen Dimensionen zu explizieren, um insgesamt zu bestimmen, inwiefern er dem handlungstheoretischen Zusammenhang von Kontingenz und Vernunft, der zuvor über den Begriff der Moderne systematisch präzisiert wurde, eine überzeugende und interessante Lösung zu geben vermag. Die Auseinandersetzung mit dem weiterführenden Konzept der kommunikativen Rationalisierung umfasst dann die Klärung der Frage, wie und ob selbst unter der begrenzten Reichweite des modernen Vernunftbegriffs die Rationalisierung des Handelns und seiner Rahmenbedingungen mehr umfassen kann als die Verbesserung der Erfolgsaussichten des Handelns, wobei immer noch zu erläutern bleibt, wodurch diese gewährleistet ist. Dass eine solche Herangehensweise trotz des Abweichens von einer Interpretationslinie, die den habermasschen Intentionen treu bleibt, dennoch durch seinen Text selbst nahe gelegt wird, zeigt sich daran, wie er handlungstheoretisch seine Aussage versteht,

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

nicht noch einmal den Weg von Kant zu Hegel zurücklegen zu wollen: in seinem Selbstverständnis würde dies nämlich heißen, aus den formalen Kompetenzen, die die moderne Lebenswelt als Ermöglichungsgründe des Handelns überhaupt zur Verfügung stellt, den selbstbezüglichen Prozess einer umfassenden Generierung einer vernünftigen Praxis und Existenz erwachsen zu lassen (Habermas 1991c: 29). Hieran hindert nicht nur das Fehlen eines Großsubjektes, das diesen Prozess steuert, sondern vor allem der Begriff der Lebenswelt ist in der Weise ernst zu nehmen, dass ihre Genese nie vollkommen erschließbar ist und dass sie auch unter den Bedingungen formaler Kompetenzen nicht in reiner Form erzeugt und reproduziert werden kann.[60] Die Rationalisierung der Zweck-Mittel-Relation, d. h. die Steigerung der Erfolgsaussichten zweckorientierten Handelns, kann also nicht einfach durch die umfassendere Rationalisierung der Lebenswelt ersetzt oder ergänzt werden. Die formalen Kompetenzen entwickeln sich in Spannung zur Vorgängigkeit und historischen Gewordenheit der Lebenswelt, wobei sie selbst vermittels der Kritik die Lebenswelt nie vollständig auf einen Zustand reduzieren können, der bloß aus kritischer Einsicht resultiert. Die Rationalisierung kann so nur als ein innerlebensweltlicher Lernvorgang mit dem Resultat wachsender Offenheit innerhalb der lebensweltlichen Orientierung begriffen werden, »denn Aktoren, die als Argumentationsteilnehmer die Erfahrung gemacht haben, daß keine Überzeugung vor Kritik sicher ist, bilden auch in der Lebenswelt eine eher undogmatische Einstellung gegenüber ihren problematisch gewordenen Überzeugungen aus« (Habermas 1999c: 263). Damit ist schon angedeutet, wie in dieser Untersuchung der Zusammenhang zwischen Kontingenz und Vernunft mit Blick auf die lebensweltliche Funktion der Bereitstellung von Handlungsgewissheiten verstanden werden soll.

---

[60] »Diese Trennung von Form und Inhalt erinnert von Ferne an die traditionsreichen Bestimmungen einer ›vernünftigen Praxis‹: das Selbstbewußtsein kehrt wieder in der Gestalt einer reflexiv gewordenen Kultur, die Selbstbestimmung in generalisierten Werten und Normen, die Selbstverwirklichung in der fortgeschrittenen Individuierung der vergesellschafteten Subjekte. Aber der Zuwachs an Reflexivität, an Universalismus und an Individuierung, die die strukturellen Kerne der Lebenswelt im Zuge ihrer Ausdifferenzierung erfahren, paßt jetzt nicht mehr unter die Beschreibung einer Steigerung in den Dimensionen der Selbstbeziehung eines Subjekts. Und nur unter dieser subjektphilosophischen Beschreibung konnte die gesellschaftliche Rationalisierung die Entfaltung eines vernünftigen Potentials der gesellschaftlichen Praxis als die *Selbstreflexion* eines gesellschaftlichen Makrosubjekts vorgestellt werden.« (Habermas 1985a: 400)

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Um die verschiedenen Optionen, die eine Theorie des kommunikativen Handelns bietet, genauer zu erfassen, werden zuerst skizzenartig weitere systematisch relevante Elemente für den Begriff des kommunikativen Handelns präsentiert. Die *Theorie des kommunikativen Handelns* selbst wird dann in drei Hauptschritten rekonstruiert: Zunächst wird die Unterscheidung der Handlungstypen aufgenommen, um dann in Abgrenzung dazu die Einführung des Begriffs des kommunikativen Handelns nachzuvollziehen. Im Anschluss daran wird das wesentliche Distinktionsmerkmal des kommunikativen Handelns, die Verständigungsorientierung, in den zwei Formen ihres Auftretens analysiert, um einen hinreichend komplexen Begriff des kommunikativen Handelns zu gewinnen. Ziel ist es hierbei aufzuzeigen, wie diesem Begriff ein Moment der Kontingenz strukturell einbeschrieben ist und wie die Verständigungsorientierung dieses Moment zum Ausdruck bringt und es aufhebt. Schließlich wird anhand dieses Begriffs die Frage nach der Rationalität und der Rationalisierung des Handelns gestellt. Dies ermöglicht abschließend eine Gesamtdarstellung des handlungstheoretischen Ertrags der *Theorie des kommunikativen Handelns*, wobei einer solchen Handlungstheorie, trotz der Begrenzung der Perspektive, die zu Beginn dieses Abschnitts vorgeschlagen wurde, ein sehr viel weiter reichender Anspruch zukommt, als dies von anderen Ansätzen her bekannt ist (Habermas 1987a: 369).

3.1 Von der Kommunikationstheorie der Gesellschaft zur Theorie des kommunikativen Handelns – Elemente der Genese und systematischen Verortung des Begriffs des kommunikativen Handelns

Habermas beginnt die *Theorie des kommunikativen Handelns* mit dem Verweis darauf, dass diesem Buch eine lange Geschichte vorhergeht (Habermas 1987a: 7), denn schon seit der Diskussion des Forschungsstandes der Sozialwissenschaften, die er 1967 unter dem Titel *Ein Literaturbericht: Zur Logik der Sozialwissenschaften* publiziert, kündigt er eine Theorie des kommunikativen Handelns an, auch wenn er diese zunächst als Teil einer umfassenderen Kommunikationstheorie der Gesellschaft versteht. Diese Vorgeschichte bietet den Zugang zu weiteren systematischen Bausteinen, die für die umfassende Theorie des kommunikativen Handelns zentral sind, bisher

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

jedoch nur am Rande Erwähnung fanden. Zudem erlaubt dieser erweiternde Blick die Erörterung eines Punktes, der eine begriffliche oder systematische Schwierigkeit in der habermasschen Argumentation betrifft und der immer wieder zu Missverständnissen führt.

Habermas redet oft von *kommunikativem Handeln*, während er eigentlich die Rationalitätsimplikationen von Handlungsbeschreibungen und -erklärungen diskutiert, das Diskursverhalten derjenigen analysiert, die solcherart handeln, oder die normativen Präsuppositionen dieses Handlungstyps expliziert. Dies führt dem Autoren selbst das Problem vor Augen, dass es so aussieht, als sei mit dem kommunikativen Handeln eine Art der sprachlichen Interaktion gemeint, obwohl dieser Typus eigentlich primär Handlungsvollzüge beschreiben und erfassen soll. Nur so sind nämlich die Äußerungen zu verstehen, in denen immer wieder mit Nachdruck darauf hingewiesen wird, dass unter dem Titel des kommunikativen Handelns nicht das Handeln mit Kommunikation gleichgesetzt werden soll. Vielmehr gehe es hier um einen spezifischen Modus der Handlungskoordinierung und des Verfolgens jeweils bestimmter Ziele (Habermas 1986: 366 ff., Dorschel 1990: 224), der allerdings »am Modell der Sprechhandlung analysiert« werde.[61] Habermas operiert also mit einer wechselseitigen Bestimmung von Sprechen und Handeln, wobei zunächst das Sprechen in der Begrifflichkeit des Handelns beschrieben wird, um dann aus dessen spezifischer Handlungsstruktur das Modell für einen Handlungsmodus überhaupt zu gewinnen.

Argumentativ folgt daraus die wichtige Präzisierung, dass trotz des Zwangs, sich auf die Geltungsansprüche der Akteure einzulassen, die sich an einem gedeuteten kommunikativen Handeln beteiligen, Wissenschaftler nicht an *diesem Handeln* beteiligt sind, sondern maximal an dessen kommunikativ-diskursivem Anteil.[62] Dies führt zu

---

[61] »Verständigungsorientierte Handlungen können unter formalpragmatischen Gesichtspunkten am Modell der Sprechhandlung analysiert werden, auch wenn sie selbst normalerweise keine sprachlich-explizite, oft gar keine verbale Form haben. Andererseits ist nicht jede soziale Beziehung, die mit sprachlichen Mitteln hergestellt wird, ein Beispiel für kommunikatives Handeln.« (Habermas 1977: 461)

[62] »Bei der Beantwortung dieser Frage ist es nützlich, sich zu erinnern, daß Sprechen und Handeln nicht dasselbe sind. Die unmittelbar Beteiligten verfolgen in der kommunikativen Alltagspraxis *Handlungs*absichten; die Teilnahme am kooperativen Deutungsprozeß dient der Herstellung eines Konsenses, auf dessen Grundlage sie ihre Handlungspläne koordinieren und ihre jeweiligen Absichten realisieren können. Handlungsabsichten *dieser Art* verfolgt der sozialwissenschaftliche Interpret nicht.« (Habermas 1987a: 167)

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

der allgemeineren Frage zurück, in welcher Weise die Verwobenheit des teleologischen Handlungsansatzes mit dem Diskurs oder der Kommunikation grundsätzlich zu verstehen ist. Die genaue Bestimmung dieses Zusammenhangs ist zentral für die Lösung, die die Theorie für das Verhältnis von Kognition und Handlung bereithält, und damit auch dafür, welche Fassung einer Kontingenz des Handlungswissens sie zulässt. Zudem ist dieser Punkt innerhalb der habermasschen Architektonik von höchster Relevanz für die fundamentale Unterscheidung zwischen dem strategischen und dem kommunikativen Handeln, da nur er eine Antwort auf die Frage erlaubt, ob die Akteure einen Zweck verfolgen, der unmittelbar auf kommunikative Interaktion bezogen ist, wenn sie sich im Modus des kommunikativen Handelns befinden, oder ob es Bedingungen der Realisierung beliebiger Zwecke sind, die sie aus Vernunftgründen dazu zwingen, sich dem Diskurs auszusetzen oder sich zumindest verständigungsorientiert zu verhalten. Nur die erste Option würde eine materiale Distinktion zwischen dem strategischen und dem kommunikativen Handeln ermöglichen.[63]

Ihrer Genese nach entstammt die Theorie des kommunikativen Handelns dem Kontext der methodologischen Diskussionen, die auf den Positivismusstreit folgten und in denen die spezifische Differenz der Sozial- zu den Naturwissenschaften bestimmt wurde.[64] Die Auseinandersetzung mit Autoren positivistisch-szientifischer Provenienz führt Habermas zu dem Schluss, dass zwar auch die Sozialwissenschaften an nomologischen Einsichten interessiert sind, diese jedoch nicht ohne einen Verstehensbegriff gewonnen werden können (Habermas 1987a: 196). Erkenntnisse über soziale Gesetzmäßigkeiten bedürfen eines verstehenden Sinnkorrelats, d. h. selbst wenn es sich um empirisch-ermittelte Regelmäßigkeiten des Verhaltens handelt, liegt diesem Konstatieren ein Anerkennen des Sinns dieser Regelmäßigkeiten zugrunde, denn »Verhalten wird stets interpretiert im Rahmen einer Situation, die wir aus eigenen Erfahrungen inter-

[63] Auf diesen Punkt weist Rasmussen zu Recht hin, auch wenn bei ihm der Handlungsbegriff nur eine sehr schwache Stellung hat. Letztlich versteht er Habermas doch so, dass dieser das kommunikative Handeln nicht vom Handeln her, sondern aus der Sprache heraus begründet (Rasmussen 1990: 26 ff.). Es ist schwierig, damit das Insistieren von Habermas auf dem Handlungscharakter des kommunikativen Handelns zu begreifen.

[64] Siehe hierzu neben dem erwähnten Aufsatz *Logik der Sozialwissenschaften* vor allem das 1968 erschienene Buch *Erkenntnis und Interesse*.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

polieren« (Habermas 1967: 181). Im Gegensatz zu den Ereignissen und Phänomenen, die die Physik beschreibt und deutet, sind diejenigen, die für die Sozialwissenschaften relevant sind, immer schon deutend selektiert, da die Erfahrung, die im Agieren in der Welt und in der Interaktion mit anderen Menschen gewonnen wurde, den Horizont bildet, vor dem soziales Handeln allererst wissenschaftlich erfasst werden kann. Eine Sozialwissenschaft, die behavioristisch oder naturwissenschaftlich prozediert, kann also deshalb Regel- oder gar Gesetzmäßigkeiten des Handelns verzeichnen, da sie sich über die Alltagssprache ein Vorverständnis sichert, das die Selektion relevanter und verstehbarer Phänomene anleitet (Habermas 1967: 183).

Soll das soziale Handeln aber ›aufrichtig‹ verstanden werden, ohne das *verschwiegene* Einbringen eines geteilten Vorverständnisses also, ist eine »allgemeine Theorie intentionalen Handelns« vonnöten. Habermas beschreibt das Programm einer solchen Theorie, die sich hier erstmals auch als eine »Theorie kommunikativen Handelns« (Habermas 1967: 184) präsentiert, als das Korrelieren dreier Aspekte, wobei der Anspruch, Gesetzeshypothesen aufzustellen, nicht *per se* aufgegeben werden soll. Ausgegangen wird erstens davon, dass soziales Handeln als Handeln unter geltenden Normen zu begreifen ist, wobei die Normen das geteilte Verständnis der Handelnden und der Verstehenden bezeichnen, das es beiden erlaubt, bestimmte Verhaltensweisen in bestimmten Situationen zu erwarten (wobei der Erwartung natürlich jeweils eine andere Gestalt zukommt). Zweitens sind die Normen notwendigerweise zunächst in sprachlich-symbolischer Form gegeben, womit einerseits die Sprache zum Ermöglichungsgrund für neue Normen wird, sie aber andererseits auch mit ihren Grenzen die Grenzen des Handelns setzt – ein Punkt, auf dessen vernunfttheoretische Entfaltung wir bereits gestoßen sind und zu dessen Problematik schon einiges gesagt wurde.[65]

Dieser allgemeine Bereich geteilter Normen und geteilten Welt-

[65] »Wenn wir soziales Handeln als ein Handeln unter geltenden Normen begreifen, müssen sich Theorien des Handelns auf Zusammenhänge von Normen beziehen, die den Ablauf von Interaktionen vorauszusagen gestatten. Da Normen zunächst in der Form von Symbolen gegeben sind, liegt es nahe, die Systeme des Handelns aus den Bedingungen der sprachlichen Kommunikation abzuleiten. Wo Grenzen der Sprache Grenzen des Handelns definieren, legen die Strukturen der Sprache die Kanäle für mögliche Interaktionen fest. Für die Analyse der Zusammenhänge kommunikativen Handelns genügt dann eine systematische Erweiterung jenes Sinnverständnisses, das ohnehin den Zugang zu den sozialen Tatsachen bahnt.« (Habermas 1967: 184)

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

verständnisses muss nun drittens eingeschränkt werden, um für eine Handlungstheorie im strikten Sinne relevant zu sein. Diese Einschränkung bezieht sich auf die Normen, die durch ihre Einbindung in institutionalisierte Handlungsverläufe tatsächlich das Handeln anleiten und nicht bloß dessen Erklärung, Bewertung oder hypothetische Diskussion. Habermas hebt hiermit die Theorie des kommunikativen Handelns von anderen Modellen ab, die im Modus der kommunikativen Interaktion die wesentliche Instanz der Vergesellschaftung erblicken (z. B. Mead). Die Konzentration auf institutionalisierte Normen erlaubt es nämlich, neben der Sprache einen weiteren Bereich der Vergesellschaftung einzubeziehen: Mit der Sprache werden Ort und Modus der Genese und Bewahrung von Normen ausfindig gemacht, über die Institutionalisierung gerät jedoch auch der *funktionale Zusammenhang* von Gesellschaften in den Blick, der von der Überzeugung geleitet ist, dass bestimmte Normen zu Institutionen wurden, da sie funktionale Erfordernisse erfüllen. So kann die Intentionalitätsannahme abgeschwächt werden, die sich gegen den Behaviorismus wendet, denn

»[d]ieser Zusammenhang geht einerseits über den subjektiv vermeinten Sinn derjenigen, die unter Normen handeln, hinaus; als eine reale Verknüpfung von Normen teilt er aber mit diesen das Moment des Sinnhaften. Der Zusammenhang ist von den handelnden Subjekten nicht intendiert und gleichwohl intentional.« (Habermas 1967: 185)

Die habermassche Theorie des kommunikativen Handelns operiert also anders als diejenigen anderer Autoren und entgegen vielen Kritiken, die bei ihm einen linguistischen Idealismus ausmachen, auf mindestens zwei Ebenen: Auf der ersten rekonstruiert und versteht sie die vollzogenen kommunikativen Interaktionen, in deren Verlauf Normen generiert oder reproduziert wurden, und betrachtet diese im Licht eines modernen Vernunftbegriffs; auf der zweiten analysiert sie die funktionalen Erfordernisse von Gesellschaften (womit sie auch »die nichtnormativen Bedingungen [vor allem Arbeit und Herrschaft] zu ihrem Recht« bringt [Habermas 1967: 325]) und zeigt auf, wie solche Erfordernisse durch Handlungstypen ausgefüllt werden können, die bestimmte Normen anleiten. Der Sinn der Norm ›überträgt‹ sich so auf den funktionalen Zusammenhang, ohne dass dies von den Handelnden selbst intendiert sein muss oder ist. Der Begriff des kommunikativen Handelns bezeichnet damit eine Form des sozialen Handelns, durch die aufgrund der Verschränkung von Kom-

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

munikation und Handeln Normen generiert oder reproduziert werden und an der funktionale Erfordernisse von Gesellschaften ablesbar sind. Wie zu Beginn dieses Abschnitts beschrieben, erscheint damit das Problem, dass nicht ohne weiteres klar ist, inwiefern wir es hierbei mit einem Handeln im originären Sinne zu tun haben und nicht doch nur mit dem Vollzug der Kommunikation als solcher.[66]

Allerdings ist auch die Verwendung des Konzepts eines funktionalen Zusammenhangs nicht unproblematisch, da zwar präzisiert wird, dass »funktionale Zusammenhänge (…) nicht länger instrumentalistisch aufgefaßt werden« (Habermas 1967: 326) können, die Ausführungen dazu, was das heißt, aber nicht über bloße Rahmenbestimmungen hinauskommen. Auszuschließen ist – wie schon mehrfach gesehen – die geschichtsphilosophische These eines gesellschaftlichen Kollektivsubjekts, das mit einer eigenen Intention den Zusammenhang stiftet. Auch das biologische Organismusmodell ist in einer einfachen Übertragung auf die Sozialwissenschaften zumindest für komplexe Gesellschaften nicht hinreichend spezifisch (Habermas 1967: 187 ff.). Die einzige Option ist diejenige, die originär sozialwissenschaftlichen funktionalistischen Theorien weiterzuentwickeln, wie sie von Merton und vor allem Parsons vorgelegt wurden.[67] Diese müssen aber unter einer spezifischen Perspektive betrachtet werden, denn sie sind nicht primär als Beschreibung faktischer Zusammenhänge oder ontologischer Notwendigkeiten zu begreifen, sondern als latente Sinnstrukturen manifester Handlungen.[68] Das Verstehen von Handlungen bildet also weiterhin die

[66] Habermas sieht das Problem allerdings sehr deutlich, da er feststellt, »die Grenzen der sprachverstehenden Soziologie sind die Grenzen ihres Motivationsbegriffs: sie erklärt soziales Handeln aus Motiven, die mit Situationsdeutungen des Handelnden selber, also mit dem sprachlich artikulierten Sinn, an dem er sich orientiert, zusammenfallen. Der subjektive Ansatz, gleichviel ob er phänomenologisch, linguistisch oder hermeneutisch begründet wird, schließt deshalb eine Trennung der beobachtbaren Verhaltenssegmente von den Interpretationen der Handelnden aus. (…) Neue Terminologien schaffen deshalb neue Motivationen.« (Habermas 1967: 313 f.)

[67] Zur Kritik des habermasschen Rückgriffs auf Parsons siehe Giddens 1985, 106 ff.

[68] »Erst wenn gesellschaftliche Normen, die kulturelle Muster oder Werte institutionalisieren, als Strukturen in selbstgeregelten Systemen aufgefaßt werden, können gesellschaftliche Prozesse aufgrund von Annahmen über den verstehbaren empirischen Zusammenhang organisierter Verhaltenserwartungen analysiert werden. Die Funktionen, die sie dann für die Aufrechterhaltung oder Veränderung eines definierten Systemzustandes stets haben, sind Ausdruck für den latent sinnvollen empirischen Zusammenhang der manifesten, d. h. auch subjektiv sinnvollen Handlungen von Individuen und Gruppen. Ohne funktionalistischen Rahmen wären Annahmen über den empirischen

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

primäre Orientierung, nicht eine ontologische Erklärung derselben. Allerdings lassen sich diese beiden Aspekte nicht ohne weiteres voneinander trennen. Habermas etabliert deshalb in seiner Rekonstruktion des parsonschen Funktionalismus unter Abgrenzung von positivistischen Kritikern einen Zusammenhang zwischen den Systemerfordernissen und der kommunikativen Infrastruktur des Systems. Solange keine explizite Verständigung unter den Entitäten stattfindet, die das System konstituieren, bleibt jede Bestimmung der funktionalen Erfordernisse, denen die Ausführung der beschreibbaren Handlungen dient, hypothetisch. Normen lassen sich nicht als Antworten auf objektiv-naturale Systembedürfnisse verstehen, sondern sie bilden immer schon einen Bestandteil des Selbstverständnisses und der Weltdeutung der innersystemischen Akteure und sind daher letztlich auch einer offenen Bestimmung durch diejenigen zugänglich, die von ihnen betroffen sind (Habermas 1967: 195 f.). Unerklärt bleibt damit natürlich immer noch, aufgrund welcher kognitiven Leistung die Akteure Einsicht in funktionale Erfordernisse ihres Sozialsystems haben.[69]

Mit der funktionalistischen Systemtheorie verfügt Habermas über eine Alternative zum evolutionären Modell der Etablierung des kommunikativen Handelns, das früher schon ansatzweise kritisiert wurde. Aber obwohl diese neue Option sicherlich plausibler ist als die erste und auf neue Weise die Zielsetzung des Gesamtprojektes vor Augen führt, hat sie das bestehende Problem doch nicht behoben, sondern lediglich verschoben: Wenn nämlich der beschreibbare Sinn von Handlungen nicht notwendig mit dem individuell vermeinten Sinn derselben identisch sein soll, er aber trotzdem weiterhin insofern Sinn sein soll, als er die Verstehbarkeit der Handlungen auch unter dieser Beschreibung sichert, ohne in Begriffen bloß naturaler Gesetzmäßigkeiten zu operieren, dann muss dem Funktionalismus eine zentralere Rolle zukommen, als Habermas zunächst eingestehen möchte. Schon an den angeführten Stellen seiner Auseinandersetzung mit der Systemtheorie war von »gegebenen Reproduktions-

Zusammenhang von gesellschaftlichen Normen nur unter der Bedingung möglich, daß diese ausschließlich in Variabeln [sic] beobachtbaren Verhaltens ausgedrückt, soziale Handlungen also auf Verhalten reduziert und des intentionalen Gehalts entkleidet würden.« (Habermas 1967: 189)

[69] Eine ausführliche Diskussion der Auseinandersetzung von Habermas mit dem Funktionalismus und der Systemtheorie findet sich bei McCarthy 1978, 213–232. Zur Kritik an diesen Bezugnahmen insgesamt siehe Joas 1992, 316–321.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

bedingungen des Systems« die Rede, die zwar eine unerlässliche Instanz des klassischen Funktionalismus sind, in der Darstellung aber kaum erklärt werden. Wenn es also zunächst so scheinen mag, als ob der Funktionalismus im strengen Sinne von den Handelnden selbst und deren Interaktionen abhänge, so deuten die »gegebenen Reproduktionsbedingungen« auf einen naturalistisch-objektiven Hintergrund, den die Handelnden mit in Betracht ziehen müssen, ohne ihn wesentlich modifizieren zu können. In seinen Texten changiert Habermas zwischen dieser objektivistischen Deutung einerseits und der Auffassung der Gesamtgesellschaft als reflexiver andererseits, eine Spannung, die sich auch in seiner ansatzweisen Distanzierung vom Begriff des kommunikativen Handelns artikuliert, mit der er die Diskussion der parsonschen Systemtheorie begleitet. Hier wird das kommunikative Handeln als idealisierender Begriff verstanden, der komplementär zu naturalisierenden Reduktionen des menschlichen Handelns auf bloß adaptives Verhalten ist. Habermas vermeidet so die Annahme einer unmittelbaren kommunikativen Selbstgestaltung der Systemparameter, die stattdessen aus komplexen Prozessen der Norm- oder Wertgenese und deren letztlicher Institutionalisierung entspringen. So sind sie in einer kommunikativ orientierten Rekonstruktion erschließbar, ohne dass es faktisch Kommunikationsprozesse an ihrem Ursprung gegeben haben muss oder solche auch nur wahrscheinlich stattgefunden haben müssen. Soziales Handeln lässt sich dann in den meisten Fällen als ein Handeln begreifen, das sozial über objektive institutionalisierte Normzusammenhänge gesteuert ist (Habermas 1967: 201). Dem steht allerdings an anderen Stellen die Favorisierung der reflexiven Perspektive gegenüber, in der der Funktionalismus als »von einem emanzipatorischen Erkenntnisinteresse geleitet, das allein auf Reflexion zielt und das Aufklärung über den eigenen Bildungsprozeß verlangt« (Habermas 1967: 327), erscheint. Der Funktionalismus offeriert so ein Deutungsmuster, unter dem Akteure sich und die Strukturen, innerhalb derer sie sich bewegen, begreifen und in ihrem Sinne emanzipatorisch nutzen können. Das impliziert dann, dass die Theorie des kommunikativen Handelns selbst in diesem Sinne emanzipatorische Ziele verfolgt, da auch sie den Handelnden als Angebot der Selbstverständigung zur Verfügung steht.

Die Auseinandersetzung mit anderen gesellschaftstheoretischen Ansätzen erlaubt Habermas eine weitere systematische Differenzierung: So klassifiziert er die verschiedenen Ansätze grundlegend da-

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

nach, ob sie das Handeln so erklären, dass es auf objektiv zugänglichen technisch-strategischen Regeln beruht, oder ob sie dazu auf gesellschaftliche Normen rekurrieren. In beiden Arten von Ansätzen erscheinen die Regeln zwar in sprachlicher Form, aber die technischen Regeln bedürfen der Sprache nur, damit sie sich als propositionales Wissen strukturieren und tradieren lassen, während sich die gesellschaftlichen Normen allein aus Verständigungsleistungen ergeben, d. h. aus der Funktion, die dem Wesen der Sprache eigen ist und die den Normen nicht nur faktische Geltung, sondern auch intersubjektive Anerkennung sichert (Habermas 1971c: 21). Habermas interessiert sich offensichtlich primär für die Ansätze, die Handeln vermittels gesellschaftlicher Normen erklären, und belegt sie mit dem Titel der »Erzeugungstheorien der Gesellschaft«, da sie die Sinnkonstitution mit den Handlungsvollzügen zusammenbringen und das Handeln selbst als sinnerzeugendes oder zumindest als Teil einer solchen Erzeugung begreifen (Habermas 1971c: 24 f.). Diese Erzeugungstheorien lassen sich weiterhin anhand von zwei Kriterien unterscheiden: So gibt es Ansätze, die die Erzeugung oder Konstitution von einer »leistenden Subjektivität« her denken, in denen also im Anschluss an die fortgeschrittensten Überlegungen der Bewusstseinsphilosophie die Konstitution aus einem Subjekt heraus oder aus dem Aufeinanderprallen verschiedener Subjektivitäten verstanden wird. Aufgrund seiner Kritik an der Bewusstseinsphilosophie sind diese Ansätze für Habermas nicht direkt anschlussfähig. Die Ansätze, die auf eine konstitutive Subjektivität verzichten, operieren entweder strukturalistisch oder systemtheoretisch, wobei im einen Fall historische Veränderungen nicht vorgesehen sind, während im zweiten solche durchaus denkbar sind (Habermas 1971c: 26 f.). Problematisch an ihnen ist allerdings, dass es ihnen nicht gelingt, die erfahrene Subjektivität und deren Rolle für das Handeln angemessen in den Blick zu bekommen, da sie dazu tendieren, subjektive Faktoren insgesamt auszuschließen. Auch sie verfehlen damit das Ziel, den Geneseprozess der Sinnzusammenhänge plausibel zu rekonstruieren (Habermas 1971c: 27). Die Theorie des kommunikativen Handelns muss also zwar ohne konstitutive Subjektivität auskommen, sie darf aber damit nicht jeglichen Beitrag der situierten Subjekte überhaupt ausschließen und positioniert sich damit zwischen den zwei Arten von Ansätzen, wobei dem Faktor historischer Variabilität besondere Beachtung geschenkt wird (Habermas 1967: 326). Denn dieser Faktor erweist sich auch als Achillesverse der »Ansätze der umgangssprach-

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

lichen Kommunikation«, die der gesuchten Theorie *prima facie* am nächsten stehen. Sie kann daher nur in der Vermittlung zwischen der funktionalistischen Perspektive und den Verständigungsleistungen der sprachbegabten Subjekte in einem historischen Rahmen zur Existenz kommen, in dem die Rekonstruktion der historischen Bewältigung funktionaler Erfordernisse erklärt, wie an diesen Operationen kommunikative Interaktionen konstitutiv beteiligt waren. Dies legt dann natürlich keine Auswahl zwischen Evolutionsperspektive und Funktionalismus nahe, sondern führt diese eher zusammen, wie es auch spätestens im Kontakt mit Versuchen, die Entwicklungspsychologie phylogenetisch zu deuten (Habermas 1976), geschieht.

Neben diesen Diskussionen der Reichweite und Notwendigkeit des Einbezugs des Funktionalismus, die den Gesamtzusammenhang einer neuen Gesellschaftstheorie betreffen, thematisiert Habermas die enger handlungstheoretische Frage, an welchen Aspekten des Handelns dessen Rationalisierung ansetzen kann. Weber beispielsweise operiert mit einem zweistufigen Modell, in dem das Handeln als Kombination aus Zielsetzung und darauf folgender »Organisation geeigneter Mittel für die Realisierung eines nach Zielen selegierten Zwecks« (Habermas 1977: 456) aufgefasst wird. Aber selbst wenn ein solches Modell zu einem der »sozialen Interaktion« dadurch erweitert werden kann, dass die »Orientierung am Verhalten anderer Handlungssubjekte« sowie »die reflexive Beziehung der Handlungsorientierungen aufeinander« hinzukommen, bleibt die Anwendung der Rationalität als einer Beurteilungskategorie auf die Mittel-Zweck-Relation beschränkt. Sie ist bei Weber der einzige Ort, an dem Rationalisierungsprozesse beobachtbar sind (Habermas 1977: 458). Eine Theorie des kommunikativen Handelns wendet sich gegen diese Begrenzung und vertritt die Auffassung, dass es weitere rationalisierungsfähige Aspekte des Handelns gibt, die über den Modus der Verständigungsorientierung und die Reformulierung der drei reinen Handlungstypen, die daraus resultiert, einführbar sind.

Es wurden somit drei systematisch relevante Ergänzungen der bisherigen handlungs- und vernunfttheoretischen Bestimmungen gewonnen: Erstens wird der Funktionalismus als Alternative oder Ergänzung zur evolutionären Perspektive eingeführt, womit die handlungstheoretisch relevante Aussage zusammenhängt, dass das Handeln nicht bloß aus der individuellen Sinnperspektive des Handelnden betrachtet werden sollte, sondern mitzuerwägen ist, dass das Handeln in den sozialen Gesamtkontext eingebunden ist. Zweitens

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

wurde dies dadurch relativiert, dass es bei dem Funktionalismus, der so ins Spiel gebracht wurde, nicht unbedingt um eine direkte Bestimmung des Handelns gehen muss, sondern dass er auch als emanzipatorisches Element gesellschaftlicher Reflexivität begriffen werden kann. Drittens ist der Begriff der Rationalisierung von der Gestaltung der Mittel-Zweck-Relation auf andere handlungsrelevante Bereiche auszudehnen, wobei jeweils zu erörtern bleibt, was unter Rationalisierung zu verstehen ist. Die individuelle ›Kontingenz des Handlungswissens‹ wird also um eine Perspektive der Kontingenz der gesellschaftlichen Institutionen erweitert, um diese beiden Kontingenzen dann auf der Grundlage des vernunfttheoretischen Arguments, dass die Institutionen Resultat politisch-sozialer Entscheidungsprozesse sein können, zu begrenzen. Zwischen Kontingenz und Vernunft bietet es sich dann an, die Frage nach der Rationalisierung als solche nach den Instanzen und Kriterien zu verstehen, die Institutionalisierungen oder individuelle Generierungen von Handlungsgewissheit nutzen sollten oder können.

3.2 Die Erweiterung der Handlungstypologie und der Status des kommunikativen Handelns in der ›Theorie des kommunikativen Handelns‹

Die *Theorie des kommunikativen Handelns* führt das bisher Rekonstruierte einer umfassenden Systematisierung zu. Dabei überrascht es zunächst, dass der zentrale Begriff des Titels nur am Rande miteingeführt wird, obwohl er bereits an wesentlichen Schnittstellen zu Beginn des Textes systematisch entscheidend ist. Ganz in der Linie der klassischen Gesellschaftstheorie konzentriert sich Habermas auf die Ausarbeitung eines handlungstheoretisch relevanten Weltbegriffs, der den Rahmen für die Erklärung und das Verständnis der einzelnen Handlungen bilden soll. Mit dem Begriff der Lebenswelt verfügt er dabei bereits über einen Ausgangspunkt, der es ihm einerseits erlaubt, den allgemeinen welterschließenden Charakter von Weltbildern und Lebensformen zu beschreiben, und mit dessen Hilfe andererseits die handlungstheoretische Rolle des Weltbegriffs für die Konstitution des Handlungswissens erfassbar ist, das für die je einzelne Handlung relevant ist.[70] Zudem eignet er sich als Instanz, an

[70] »An den *Strukturen von Weltbildern* läßt sich ablesen, in welchem Maße die kultu-

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

der Rationalitäts- und Rationalisierungsaspekte des Handelns unterschieden werden können, da er zwischen dem Begreifen allgemeiner Weltbildstrukturen und der Betrachtung des konkreten Konstitutionsvorgangs des Handlungswissens alle Elemente, die dafür relevant sind, tangiert. In diesem Kontext lässt sich über ihn außerdem zeigen, warum die Rationalitätsbestimmungen nicht ohne die Thematisierung des Bezugs des Handelns zu den kulturellen Deutungssystemen auskommen (Habermas 1987a: 73). Die Frage der Rationalität betrifft so zum einen die allgemeinen Strukturen des kulturellen Hintergrundes, d. h. die Disposition zu bestimmten Typen rationalen oder nicht-rationalen Handelns, sowie zum anderen die Art der Referenz auf die Deutungsmuster, d. h. die Rationalität der jeweiligen Konstitution des Handlungswissens, in der weniger die Gehalte thematisch sind als die Weise ihres Gewinns in der fraglichen Situation. Es wird kritisch zu hinterfragen bleiben, wie Habermas das wechselseitige Verhältnis dieser beiden Möglichkeiten, auf Rationalität im Handeln zu stoßen, konzipiert.

Wie sich bereits zeigte, greift ein solcher monolithischer Lebensweltbegriff in der Handlungstheorie jedoch zu kurz. Systematisch bedarf es einer Auffächerung in drei spezifischere Weltbegriffe (objektive, soziale und subjektive Welt), die analytisch in allen menschlichen Bezugnahmen auffindbar sind, mit der Moderne aber zudem zu einer beobachtbaren Differenzierung und Unabhängigkeit voneinander kommen. Wichtig ist diese Dreiteilung im Kontext der Handlungstheorie, da sie die Unterscheidung der jeweiligen ›ontologischen‹ Hintergründe der drei basalen Handlungstypen ermöglicht. Darüber hinaus soll sie die genauen Ansatzpunkte abgeben, anhand derer die zwei Bereiche möglicher Rationalität des Handelns zu analysieren sind.[71] Mit den Typen des instrumentellen, des sozialen und des dramaturgischen Handelns, die wesentlich durch die Bezugnah-

---

rellen Deutungssysteme in der Gesellschaft autonome Handlungsorientierungen überhaupt *zulassen*.« (Habermas 1977: 470) – »Stattdessen beziehe ich mich zunächst auf die kulturellen Deutungssysteme oder Weltbilder, die das Hintergrundwissen sozialer Gruppen spiegeln und für einen Zusammenhang in der Mannigfaltigkeit ihrer Handlungsorientierungen bürgen. Ich will mich also zunächst nach den Bedingungen erkundigen, die die Strukturen handlungsorientierender Weltbilder erfüllen müssen, wenn für diejenigen, die ein solches Weltbild teilen, eine rationale Lebensführung möglich sein soll.« (Habermas 1987a: 73) Zur Kritik am Welterschließungsmodell der Sprache siehe Lafont 1994.

[71] Vgl. Habermas 1987a, 126 – siehe zu diesem Zusammenhang auch Dorschel 1990, 225, 251.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

me auf das Wissen jeweils eines Weltzusammenhangs konstituiert sind, nimmt Habermas die zuvor entwickelte Typologie auf, unterwirft sie jedoch zugleich, indem er sie um den ›Typus‹ des kommunikativen Handelns ergänzt, einer Erweiterung in zwei Richtungen: Erstens soll letzterer einen eigenständigen weiteren Handlungstypus darstellen, der nicht nur durch die Kategorien der bestehenden Triade verfehlt wird, sondern es sogar erlaubt, die bisherigen drei Typen zumindest in einigen ihrer Varianten als Fälle des kommunikativen Handelns zu reformulieren, auch wenn sie dabei Grenzfälle bleiben und somit zur hinreichenden Explikation des Begriffs selbst nicht taugen. Zweitens soll mit dem Typus des kommunikativen Handelns aber auch eine Verschiebung des Instrumentariums unternommen werden, das zur Bestimmung der Handlungstypen genutzt wurde, wobei eine revidierte Theorie der Sprechhandlungen die Basis für das Verständnis der spezifischen Koordinierungsleistung abgeben soll, die im kommunikativen Handeln vollbracht wird.[72]

In einer deutlichen Modifikation der Sprechakttheorie Austins analysiert Habermas sprachliche Äußerungen, indem er ihren lokutionären und ihren illokutionären Teil unterscheidet und dem die Möglichkeit perlokutionärer Effekte hinzufügt (Habermas 1987a: 388 f.). Der lokutionäre Aspekt eines Sprechaktes betrifft den propositionalen Gehalt der Äußerung, ist also das klassische Objekt einer semantischen Sprachbetrachtung. Dieser Teil ist für Habermas der uninteressanteste, da er nur in Verbindung mit einem illokutionären Teil auftritt und erst durch diesen letztgültig bestimmt wird. Der illokutionäre Aspekt eines Sprechaktes betrifft die Art der kommunikativen Interaktion, die mit Hilfe des propositionalen Gehalts

[72] »Wir müssen klären, in welchem Sinne damit sprachliche Verständigung als ein Mechanismus der Handlungskoordinierung eingeführt wird. Auch das strategische Handlungsmodell *kann* so gefaßt werden, daß die über egozentrische Nutzenkalküle gesteuerten, durch Interessenlagen koordinierten Handlungen der Interaktionsteilnehmer durch Sprechhandlungen *vermittelt* sind. Für normenreguliertes wie für dramaturgisches Handeln *muß* sogar eine Konsensbildung zwischen Kommunikationsteilnehmern unterstellt werden, die im Prinzip sprachlicher Natur ist. Aber in diesen drei Handlungsmodellen wird Sprache in jeweils anderen Hinsichten *einseitig* konzipiert. (…) Die Einseitigkeit der drei anderen Sprachkonzepte zeigt sich daran, daß sich die von ihnen jeweils ausgezeichneten Typen der Kommunikation als Grenzfälle kommunikativen Handelns erweisen, nämlich *erstens* als die indirekte Verständigung derer, die allein die Realisierung ihrer eigenen Zwecke im Auge haben; *zweitens* als das konsensuelle Handeln derer, die ein schon bestehendes normatives Einverständnis bloß aktualisieren; und *drittens* als zuschauerbezogene Selbstinszenierung.« (Habermas 1987a: 141 ff.)

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

vollzogen werden soll. Perlokutionäre Effekte oder Perlokutionen stellen dagegen eigenständige Handlungen dar, die dadurch ausgeführt werden, dass ein Gehalt in einem bestimmten illokutionären Modus kommuniziert wird, wobei weder Gehalt noch Modus den intendierten Effekt offenbar machen (Habermas 1987a: 389 f.).

Die lange Zeit dominanten, vor allem analytischen sprachphilosophischen Bedeutungstheorien beschränken sich auf den propositionalen Gehalt von Äußerungen, woraus folgt, dass Verständigung als gleiches Verfügen über diesen propositionalen Gehalt rekonstruierbar ist. Damit soll ausgeschlossen werden, dass die spezifische Intention bei der Verwendung eines Wortes oder eines Satzes für dessen eigentliche Bedeutung (mit)konstitutiv ist. Es wird so eine allgemein zugängliche Grundebene der Bedeutung identifiziert, die besondere Verwendungen dieser Bedeutungen ermöglicht. Habermas wendet sich gegen diese Trennung, da sie eine Verkürzung auf den assertorischen Satztypus impliziert und die reale Kontextualität der Sprechakte vernachlässigt, und behauptet dagegen, das Verstehen einer Bedeutung sei mit dem Anerkennen der Berechtigung des Sprechaktes unter den gegebenen Umständen identisch.[73] Bedeutung darf weder wie in der vorsprachphilosophischen Bedeutungstheorie als eine ursprüngliche Leistung eines sprechenden Subjekts begriffen werden, die in der sprachlichen Äußerung nur eine äußere ›Hülle‹ empfängt, noch handelt es sich bei ihr um einen ideal existierenden propositionalen Gehalt, wie es die frühen analytischen Texte favorisieren. Das Verstehen einer Bedeutung ist stattdessen im Anschluss an die Diskussionen zu Wittgensteins *Philosophischen Untersuchungen* als die Fähigkeit zu konzipieren, das Tätigen der Äußerung nachzuvollziehen, wozu das Anerkennenkönnen der Berechtigung dieser Äußerung hinzukommt.

Diese Aspekte der Fähigkeit zum Nachvollzug und des Anerken-

[73] »Ich will nun, in entfernter Analogie zur Grundannahme der Wahrheitssemantik, das Verständnis einer Äußerung auf die Kenntnis der Bedingungen zurückführen, unter denen die Äußerung von einem Hörer akzeptiert werden kann. *Wir verstehen einen Sprechakt, wenn wir wissen, was ihn akzeptabel macht.* Aus der Perspektive des Sprechers sind die Akzeptabilitätsbedingungen mit den Bedingungen seines illokutionären Erfolgs identisch. Akzeptabilität wird nicht im objektivistischen Sinne aus der Perspektive eines Beobachters definiert, sondern aus der performativen Einstellung des Kommunikationsteilnehmers. Ein Sprechakt soll dann ›akzeptabel‹ heißen dürfen, wenn er die Bedingungen erfüllt, die notwendig sind, damit ein Hörer zu dem vom Sprecher erhobenen Anspruch mit ›Ja‹ Stellung nehmen kann.« (Habermas 1987a: 400 f.)

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

nens der Berechtigung werden im Umgang mit erhobenen Geltungsansprüchen präzisiert: Mit dem Äußern eines Sprechaktes erhebt ein Sprecher notwendig drei Geltungsansprüche, deren Erkennen und Anerkennen für das Verstehen des Sprechaktes konstitutiv ist: Erstens beansprucht der Sprecher, normativ berechtigt zu sein, die vorliegende Äußerung zu unternehmen, da die Äußerung in ihrem Gelingen eine legitime Beziehung zwischen Sprecher und Hörer reproduziert oder instauriert. Zweitens enthält sie einen Anspruch auf Wahrheit, d. h. den Bezug auf ein gemeinsam geteiltes oder in dieser Äußerung artikuliertes, aber zustimmungsfähiges Wissen. Drittens vermittelt der Sprecher, dass das Geäußerte wahrhaftig so gemeint ist, wie es geäußert wurde.[74] Der Hörer kann jeden dieser Geltungsansprüche, die sich zudem auf die einzelnen Aspekte des Sprechaktes beziehen, negieren und damit das Zustandekommen der Verständigung verhindern. Mit einer Negation bezeugt er, dass der vorliegende Sprechakt für ihn offensichtlich nicht dieselbe Bedeutung hat, wie für den Sprecher. Die doppelte Negation dagegen impliziert den Verzicht darauf, die Geltungsansprüche zu negieren, und stellt somit ein Einverständnis zwischen Sprecher und Hörer her.[75]

Diese Rekonstruktion der Sprechakttheorie erlaubt es, zwei

---

[74] »Es liegt in der kommunikativen Absicht eines Sprechers, (a) eine im Hinblick auf den gegebenen normativen Kontext *richtige* Sprechhandlung zu vollziehen, damit eine als legitim anerkannte Beziehung zwischen ihm und dem Hörer zustande kommt; (b) eine *wahre* Aussage (bzw. *zutreffende* Existenzvoraussetzungen) zu machen, damit der Hörer das Wissen des Sprechers übernimmt und teilt; und (c) Meinungen, Absichten, Gefühle, Wünsche usw. wahrhaftig zu äußern, damit der Hörer dem Gesagten Glauben schenkt. Daß die intersubjektive Gemeinsamkeit eines kommunikativ erzielten Einverständnisses auf den Ebenen normativer Übereinstimmung, geteilten propositionalen Wissens und gegenseitigen Vertrauens in die subjektive Aufrichtigkeit besteht, läßt sich wiederum mit den *Funktionen sprachlicher Verständigung* erklären.« (Habermas 1987a: 413)

[75] »Der Terminus ›Verständigung‹ hat die Minimalbedeutung, daß (mindestens) zwei sprach- und handlungsfähige Subjekte einen sprachlichen Ausdruck identisch verstehen. Nun besteht die Bedeutung eines elementaren Ausdrucks in dem Beitrag, den dieser zur Bedeutung einer akzeptablen Sprechhandlung leistet. Und um zu verstehen, was ein Sprecher mit einem solchen Akt sagen will, muß der Hörer die Bedingungen kennen, unter denen er akzeptiert werden kann. Insofern weist bereits das Verständnis eines elementaren Ausdrucks über die Minimalbedeutung des Ausdrucks ›Verständigung‹ hinaus. Wenn nun der Hörer ein Sprechaktangebot akzeptiert, kommt zwischen (mindestens) zwei sprach- und handlungsfähigen Subjekten ein *Einverständnis* zustande. Dies beruht aber nicht nur auf der intersubjektiven Anerkennung eines einzigen, thematisch hervorgehobenen Geltungsanspruchs. Vielmehr wird ein solches Einverständnis gleichzeitig auf drei Ebenen erzielt.« (Habermas 1987a: 412 f.)

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

grundlegende diskursive Verhaltensweisen zu unterscheiden: Sprecher können ihre Sprechakte entweder nutzen, um zu einem Einverständnis zu kommen, wozu sie einer Zustimmung zu allen drei erhobenen Geltungsansprüchen bedürfen, oder sie können die perlokutiven Effekte ihrer Sprechakte gebrauchen und mit ihnen den Hörer zur Ausführung oder zum Unterlassen von Handlungen motivieren, wobei sie durchaus empirische Vorteile gegenüber jenen ausspielen können. Offensichtlich müssen sie zum Erfolg dieser Sprechakte keine Verständigung (im zuvor entwickelten Sinne dieses Wortes) mit dem Hörer erringen.[76] Habermas übersetzt diese kommunikationsbezogene Unterscheidung in die Handlungstheorie und kann so im Bereich der Handlungen, in deren Konstitution oder Ausführung es zur Interaktion mit anderen Handelnden kommt, die zwei Klassen von *verständigungsorientierten* und *erfolgsorientierten* Handlungen auseinander halten. Erfolgsorientiert sind sie dann, wenn die anderen Handelnden als Faktoren in der objektiven Welt betrachtet werden, die im Rahmen der eigenen Möglichkeiten manipuliert werden können und auf die es genauso zu reagieren gilt, wie auf andere natürliche Faktoren. Verständigungsorientiert wird dagegen gehandelt, wenn die Handelnden das Wissen, das für ihre Handlungen relevant ist, mit den anderen Handelnden koordinieren und versuchen, zu ›gemeinsamen Unterstellungen‹ zu kommen, die das Handeln tragen (Habermas 1987a: 416). Da es sich bei dieser Unterscheidung um keine selbstevidente Klärung verschiedener Arten des Handelns dreht, bleibt, selbst wenn diese Unterscheidung mit Blick

[76] Natürlich setzt jede Art der sprachlichen Einflussnahme auf einen anderen ein gewisses Maß an ›Verstehen‹ voraus. Um dies angemessen aufnehmen zu können, führt Habermas die weitere Unterscheidung zwischen »illokutionärem Erfolg im engeren« und »im weiteren Sinne« ein: »Zunächst möchte ich deutlicher unterscheiden zwischen dem *unmittelbaren* illokutionären Ziel (bzw. Erfolg) des Sprechers, daß der Hörer seine Äußerung versteht, und dem *weitergehenden* Ziel, daß der Hörer seine Äußerung als gültig akzeptiert und damit interaktionsfolgenrelevante Verbindlichkeiten eingeht. Der illokutionäre Erfolg *im engeren Sinne* besteht im Verstehen, der illokutionäre Erfolg *im weiteren Sinne* besteht im koordinationswirksamen Einverständnis – also dem *Interaktionserfolg*. (…) Weil nun die Geltungsdimension (…) bereits diesem [d. h. dem einfachen] Sprachverstehen inhärent ist, empfiehlt es sich, nicht nur das Verstehen einer Äußerung (in Kenntnis ihrer Akzeptabilitätsbedingungen) zum illokutionären Ziel (bzw. Erfolg) des Sprechers zu rechnen, sondern auch das mit dem Hörer erzielte Einverständnis, also das Akzeptieren des Sprechaktangebots durch den Hörer.« (Habermas 1986: 362) – Da hier die verschiedenen Dimensionen und Ausführungen der Formalpragmatik nur hinsichtlich der Handlungstheorie von Interesse sind, werden die Schwierigkeiten und Detailprobleme dieser Überlegungen nicht weiter verfolgt.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

auf sprachliche Interaktionen plausibel ist, zu demonstrieren, welcher Erkenntniszuwachs damit zu erwarten ist.

Dazu führt Habermas ein zweischrittiges Argument an: Erstens lassen sich nur mit einer solchen Handlungsklassifizierung die Rationalitätsaspekte des Handelns angemessen thematisieren, d. h. die Rationalisierung muss nicht bloß an der Verbesserung der Zweck-Mittel-Relationen bemessen werden; und zweitens benötigt eine Handlungstheorie, die nicht bloß empirische Regelmäßigkeiten konstatieren, sondern auch das Handeln verstehen und bewerten will, die Rationalitätsperspektive.[77] Daraus folgt, dass die bisher entwickelten drei Handlungstypen als solche nicht hinreichen, um das Handeln in allen Hinsichten, die für seine Vernünftigkeit und seine Rationalisierbarkeit relevant sind, zu begreifen, so dass ihre Reformulierung im Lichte der klassifikatorischen Unterscheidung zwischen Verständigungs- und Erfolgsorientierung notwendig wird. Wenn die drei Typen mit einer Sprechakttypologie, die in Anlehnung an erstere entwickelt wird, abgeglichen werden, dann lassen sich vier verständigungsorientierte Handlungstypen herausarbeiten, die insgesamt als kommunikatives Handeln bezeichenbar sind (Habermas 1987a: 447 f.): Erstens gibt es *teleologische* (besser: *instrumentelle*) Handlungen, die durch technisch und strategisch verwertbares Wissen konstituiert sind, das mit Blick auf seine Wahrheit und daher Wirksamkeit auf kommunikative Interaktionen mit den anderen Handelnden angewiesen ist. Handelnde agieren also instrumentell verständigungsorientiert, wenn ihren Handlungen die gemeinsame Arbeit an der Deutung der bestehenden Tatsachen zugrundegelegt werden soll. Dabei kann es durchaus sein, dass die Motivation zur Verständigungsorientierung der nicht-normativen Überzeugung entspringt, dass sie mit einem Wissen, das so konstituiert wird, den Erfolg in der Umsetzung ihrer Interessen steigern können. Zweitens existieren *konstative Sprech*handlungen, die ein Handeln um des kommunikativen Austauschs willen repräsentieren, denn sie sind

[77] Joas kritisiert diese Perspektive, da »sie (…) über die phänomenale Vielfalt des Handelns sogleich ein wertendes Raster« (Joas 1992: 214) wirft. Der Fortgang der Rekonstruktion wird zeigen, dass dieser Vorbehalt zwar auf dem Hintergrund des soziologisch-empirischen Interesses, Eigenschaften in den Blick zu bekommen, die in keinem notwendigen Verhältnis zur Rationalität stehen, gerechtfertigt sein mag, dass aber die philosophische Bestimmung der Grundkategorien des Handelns überhaupt nicht darauf verzichten kann, Aussagen darüber zu treffen, unter welchen Bedingungen das Handeln vernünftig ist.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

von der teleologischen Struktur der anderen Handlungstypen entlastet, die der Kommunikation selbst zumindest partiell äußerlich ist. Habermas charakterisiert diese Handlungen deshalb auch als Konversationen, in denen ein theoretischer Diskurs ausgetragen wird, in dem es um den Gewinn sprachlich verfügbaren wahren Wissens an sich geht.[78] Drittens werden die *normenregulierten* Handlungen nun als solche verstanden, die durch ein moralisch-praktisches Wissen ermöglicht werden. Dieses konstitutive Wissen kann durch praktische Diskurse reproduziert werden, in denen die Richtigkeit von Normen erörtert wird, die bestehen oder zu schaffen sind. Normenreguliert handelt also jemand, wenn er sich in seiner Situationsdeutung entweder auf eine Norm, die besteht und durch kommunikativ erzeugten Konsens gestützt wird, bezieht und ihr gemäß handelt oder zur Deutung in einen praktischen Diskurs eintritt, um in diesem gemeinsam mit den anderen Handelnden die gültigen Normen zu ermitteln. Viertens erfahren auch die *dramaturgischen* Handlungen eine Präzisierung im Kontext ihrer verständigungsorientierten Ausführung. Als solche beziehen sie sich auf ein Wissen von der je eigenen Subjektivität, das von den anderen hinsichtlich seiner Wahrhaftigkeit problematisiert werden kann und das einer gemeinsamen Bestimmung hinsichtlich der selektierenden Werte und Bedürfnisinterpretationen bedarf.[79]

Das kommunikative Handeln ist nun also genauerhin dasjenige, in dem die Situationsdefinitionen (zumindest hypothetisch, d. h. ihrer Geltung nach) gemeinsam erworbene und daher geteilte sind. Das Modell der gemeinsamen Situationsdefinition ist der Diskurs, selbst wenn im Handeln, wie oben beschrieben, keine expliziten Verständigungsaufwendungen geleistet werden und daher der Diskurs auch kein normaler Bestandteil des Handlungsvollzugs ist. Der Bezug auf den Diskurs eignet sich aber, um sowohl den Geltungsstatus des Wissens zu beleuchten als auch die Weise, in der das Handlungswissen im Rahmen der je aktuellen Situationsdeutung konstituiert wird (Habermas 1987b: 184). Da die Geltungsdimension aber offensichtlich im Vordergrund steht, ist deutlich, dass der Begriff des kom-

[78] In der Terminologie dieser Rekonstruktion sollen die ›*konstativen Sprech*handlungen‹ einen Handlungstypus benennen und sind nicht mit den ›konstativen Sprechakten‹ zu verwechseln, auch wenn letztere für erstere konstitutiv sind. Vgl. dazu Habermas 1987a, 438.

[79] Siehe zu diesem Zusammenhang die Figur 21 in Habermas 1977, 469.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

munikativen Handelns nur sekundär der Klärung des Handlungsvollzugs an sich dienen soll, was auch dadurch belegt ist, dass es bis zu diesem Punkt zu keiner weiteren Präzisierung des Vorgangs des Gewinns von Handlungswissen kommt. Erfolgsorientiertes nichtkommunikatives Handeln zeichnet sich dementsprechend entgegen dem kommunikativen Handeln dadurch aus, dass in ihm entweder die Handelnden die kognitiven Leistungen zur Konstitution ihres Handlungswissens selbst erbringen oder dass sie gezielt von der Verständigung mit den anderen absehen, um sie für den Erfolg des eigenen Handelns als bloße Instrumente zu nutzen.

Nach diesen geltungsorientierten Klärungen des Begriffs des kommunikativen Handelns stellt sich die Frage, wie er auch handlungstheoretisch im engeren Sinne fruchtbar werden kann. Hierzu bietet es sich an, der Klasse der verständigungsorientierten Handlungen genauer nachzuspüren, um zu untersuchen, wie die Verständigungsorientierung in den jeweiligen Handlungen genau zum Tragen kommt. Trotz der richtigen habermasschen Eingangsüberlegung, dass das Interesse an den Vernunftaspekten des Handelns eine spezifische Vorgehensweise nahe legt, die teilweise konträr zu derjenigen der Handlungstheorie erscheinen mag, kann erst eine komplementäre handlungstheoretische Erschließung des Begriffs des kommunikativen Handelns die Bestimmungen der Rationalität und der Rationalisierung des Handelns wirklich plausibel machen.

3.3 Die zwei Formen der Verständigungsorientierung im kommunikativen Handeln

In der bisherigen Argumentation wurde der Begriff der Verständigungsorientierung wesentlich über die habermassche Reformulierung der Sprechakttheorie gewonnen und auch analog zu dieser in den Typen des kommunikativen Handelns ausgewiesen. Dabei musste das Spezifische der Verständigungsorientierung des *Handelns* hinter den Parallelen oder direkten Verbindungen zur diskursiven Verständigung zurückbleiben. Es ist daher nun notwendig, die handlungstheoretisch eingeführte Problematik der Konstitution des Handlungswissens angesichts der drei Dimensionen seiner Kontingenz wiederaufzunehmen und nach ihrer Bearbeitung im Licht des kommunikativen Handelns zu fragen. Auf dem Hintergrund der Annahme, dass es zwei Varianten der Konstitution des Handlungswis-

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

sens gibt, die zu unterscheiden sind, nämlich eine, in der die Konstitution durch die bloße Mobilisierung lebensweltlichen Wissens gewährleistet wird, und eine andere, in der der Handlungsvollzug um eine explizite Teilnahme an einem Verfahren der Situationsdeutung ergänzt wird, muss die Verständigungsorientierung ebenso in mindestens zwei Fassungen auftreten können: Einerseits muss sie den Status eines unproblematischen Wissens in einem nicht unterbrochenen Handlungsvollzug bezeichnen, während sie andererseits die spezifischen Verhaltensweisen angibt, die ein Handelnder annimmt, wenn sein Handlungswissen für ihn selbst problematisch oder durch andere bestritten wird (Habermas 1987b: 185). Schließlich ist zu fragen, wie der Übergang zwischen Handlungen der beiden Fassungen vorzustellen ist.

a. Das normale Funktionieren der Typen kommunikativen Handelns

Das wesentliche Charakteristikum des kommunikativen Handelns besteht darin, dass die Handelnden sich (zumindest vermeintlich) auf eine gemeinsame Situationsdefinition stützen. Da nicht erwartbar ist, dass mit dem Übergang zu diesem Begriff grundlegende handlungstheoretische Überlegungen ungültig werden, ist davon auszugehen, dass sich dieses Stützen gewöhnlich so vollzieht, dass es den Handelnden nicht direkt bewusst ist. Erläuterbar ist diese Variante des verständigungsorientierten Handelns über den Begriff der Lebenswelt, der nun im Sinne Humboldts sprachphilosophisch gedeutet wird. Wurde nämlich bisher die Lebenswelt als eine spezifische Art des nicht-thematischen Wissens mit verschiedenen Tiefendimensionen eingeführt, das aktuelle Situationserschließungen leitet, so wird dieses Wissen jetzt so verstanden, dass es ein sprachliches Weltbild tradiert, denn »Kommunikationsteilnehmer bewegen sich, indem sie eine Sprechhandlung ausführen oder verstehen, so sehr innerhalb ihrer Sprache, daß sie eine aktuelle Äußerung nicht als ›etwas Intersubjektives‹ in der Weise *vor sich* bringen können, wie sie ein Ereignis als etwas Objektives erfahren, wie sie einer Verhaltenserwartung als etwas Normativem begegnen oder einen Wunsch, ein Gefühl als etwas Subjektives erleben bzw. zuschreiben« (Habermas 1987b: 190). Die Handelnden müssen deshalb nicht immer erst in Aushandlungen der Situationsdefinition eintreten, weil sie gewöhnlich aufgrund der Partizipation an derselben Sprache die De-

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

finition einer vorliegenden Situation teilen. Außerhalb von gravierenden politischen oder natürlichen Umwälzungen werden sie nie auf eine Situation treffen, die sie grundsätzlich neu bestimmen müssen.[80] Die Lebenswelt ist daher zugleich die Grenze und der Ermöglichungsgrund des verständigungsorientierten Handelns: Sie ist Grenze, da sie den Hintergrund abgibt, vor dem allein Dinge, Ereignisse, Normen und Erfahrungen erscheinen und (auch kritisierend) thematisiert werden können; Ermöglichungsgrund ist sie, da sie aufgrund ihrer Geteiltheit die Basis für die Möglichkeit und Wirklichkeit der Verständigung abgibt. Situationen radikalen Nichtverstehens sind nicht nur selten, sondern bei ihrem Bestehen wäre es auch unplausibel, davon auszugehen, dass es tatsächlich zu gemeinsamen Situationsdeutungen käme. Verständigung setzt immer schon einen gewissen Grad des Verständigtseins voraus, und sei es über grammatische Elemente, die sich in allen Sprachen finden, wie im oben diskutierten Fall der Wahrheit.

Habermas erkennt allerdings, dass diese Konzeption der Lebenswelt, die sich auf das geteilte kulturelle Reservoir konzentriert, zu wenig komplex ist, um die verschiedenen Wissensbereiche zu umfassen, in denen die Handelnden, wenn sie verständigungsorientiert handeln sollen, ohne in Diskurse eintreten zu müssen, immer schon über gültiges Wissen zu verfügen haben. Zudem würde sich der zuvor gebrauchte Lebensweltbegriff auch nur auf der Ebene geteilter Deutungsmuster reproduzieren und hätte so für die Vergesellschaftungsprozesse, an denen Habermas, wie schon mehrfach betont, vor allem interessiert ist, nur untergeordnete Bedeutung. Die Handelnden müssten zwar ihre Tatsachenbeschreibungen nicht aushandeln, aber sie müssten sich darüber verständigen, wie sie miteinander umgehen wollen und wie sie als Individuen auftreten dürfen. Der Lebensweltbegriff wird daher in drei Dimensionen reformuliert, die den präziseren Rahmen abgeben, in dem sich die Handelnden gewöhnlich unproblematisch bewegen (Habermas 1987b: 209): Das zuvor Beschriebene bildet als *Kultur* den Bereich, aus dem die Handeln-

[80] »Die Kommunikationsteilnehmer finden den Zusammenhang zwischen objektiver, sozialer und subjektiver Welt, dem sie jeweils gegenüberstehen, bereits inhaltlich interpretiert vor. Wenn sie den Horizont einer gegebenen Situation überschreiten, können sie nicht ins Leere treten; sie finden sich sogleich in einem anderen, nun aktualisierten, jedoch *vorinterpretierten* Bereich des kulturell Selbstverständlichen wieder. In der kommunikativen Alltagspraxis gibt es keine schlechthin unbekannten Situationen.« (Habermas 1987b: 191)

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

den mögliche Interpretationen der natürlichen Situationen, in denen sie sich befinden, gewinnen. Material damit verwoben, aber analytisch separierbar ist erstens ihre Teilhabe an der *Gesellschaft*, womit die normativen Ordnungen bezeichnet sind, die die Interaktionsrelationen bestimmen, und zweitens das Selbstverständnis der Handelnden als *Persönlichkeiten*. Im gewöhnlichen verständigungsorientierten Handeln beziehen die Handelnden ihre Gewissheiten aus den drei beschriebenen Dimensionen der Lebenswelt und reproduzieren sie auch darin, d. h. das einverständige Handeln bestätigt nicht nur die Gemeinsamkeit in der Deutung der jeweils aktuellen Tatsachen, sondern es unterstreicht auch die Legitimität und Anerkennung der bestehenden normativen Ordnung sowie die Zulässigkeit der Ausbildung der vorgeführten Persönlichkeit (Habermas 1987b: 211).

Verständlich sind mit dieser Rekonstruktion des Lebensweltbegriffs nun auch die Reproduktionsprozesse, die oben angeführt wurden[81] und an denen die Lebenswelt beteiligt ist: Das gewöhnliche Handeln reproduziert auf der Ebene der Kultur *konsensfähige Deutungsschemata*, auf derjenigen der Gesellschaft *legitim geordnete interpersonale Beziehungen* sowie schließlich im Rahmen der Persönlichkeit *Interaktionsfähigkeiten*. Die Reproduktion darf dabei aber nicht intellektualistisch auf die Bestätigung propositionaler Wissensbestände verkürzt werden, denn aufgrund ihrer Situierung in Handlungsvollzügen, die nicht-bewusst sind, ragt sie in die Dimensionen des ›Raumes‹ hinein, d. h. auch die normativen Ordnungen und die akzeptierte Subjektivität bilden Teile der allgemeinen Wahrnehmung der Welt und erlangen durch die reproduzierende Bestätigung zusätzliche Tiefe ihrer Verankerung – weitere Gründe dafür, gegenüber einer Reduktion der Lebenswelt auf propositionales Wissen skeptisch zu sein, erweist sich doch gerade hier ihre Mehrdimensionalität.

Mit den drei ausgezeichneten Ebenen sind die Instanzen angegeben, von denen eine Gesellschaftstheorie, die ausschließlich mit dem Begriff der Lebenswelt operiert, überzeugt ist, dass über sie die gesellschaftliche Integration insgesamt verläuft. Soziale Pathologien ließen sich dann durch Defizite in den einzelnen Reproduktionsmodi erklären und, da bereits das normale Funktionieren von der Verständigungsorientierung der Handelnden abhängt, durch den Übergang

[81] Siehe Kapitel 2.1a und 2.1b.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

zu einer anderen Variante des kommunikativen Handelns beheben.[82] Handlungen und ihre Rationalisierung wären auf immer weiter reichende Konsequenzen verständigungsorientierter Reproduktionen zurückzuführen. Habermas argumentiert jedoch, dass dieses Verständnis der sozialen Welt zu kurz greift und auf der problematischen Identifizierung der Lebenswelt mit der Gesellschaft basiert. Er möchte damit die gesellschaftstheoretische Schwierigkeit umgehen, wie bloß aus der Orientierung der Handelnden heraus die komplexen sozialen Leistungen sowie die Motivationen, die ihnen korrespondieren, zu erklären sein sollten, die eine Gesellschaft mit der Vielfalt ihrer Akteure zusammenhalten – ein Problemkomplex, der auch aus der Beschränkung der Vernunft auf die Leistung der Handelnden resultiert, die an Diskursen beteiligt sind. Die Theorie der Lebenswelt und ihrer Reproduktion durch kommunikatives Handeln wird daher um eine funktionalistische Perspektive ergänzt, in der einerseits realistischerweise ein externer Druck sichtbar gemacht werden kann, der die Handelnden zwingt, auf Weisen zu handeln, die nicht verständigungsorientiert sind, oder auf solche Handlungen zu reagieren, welche Perspektive es aber andererseits auch erlaubt, diesen Druck als nicht bloß irrationalen zu verstehen, sondern auf dem Hintergrund des Begriffs des kommunikativen Handelns zu erkennen, wie durch solche Verhältnisse Reproduktionsleistungen erbracht werden, die unter Bedingungen rein kommunikativen Handelns kaum zu erwarten wären (Habermas 1987b: 225 f.). Demzufolge erschöpft sich der Sinn der beobachtbaren Handlungen nicht in demjenigen, der den unmittelbaren Horizont der Handelnden konstituiert, sondern es gibt eine Intentionalität, die über die einzelnen Handelnden und ihre Koordinationsleistungen hinausragt. Um dies zu begründen, muss Habermas demonstrieren können, wie etwas, das von den Handelnden als objektiver Zwang erfahren wird, mit dem Begriff des kommunikativen Handelns zusammenstimmen kann. Der neuerliche Rekurs auf den Funktionalismus führt nämlich wieder zu dem Problem zurück, wie eine Intentionalität zu verstehen sein sollte, die über die Handelnden hinausragt, wurde doch zuvor festgehalten, dass die Eigentümlichkeit zumal moderner menschlicher Gesellschaften darin besteht, dass sie nicht einfachhin extern unter funktionalistischen Gesichtspunkten verstanden werden können, und dass es wenig plausibel ist, eine unsichtbare Hand der Vernunft hin-

[82] Siehe zu diesem Zusammenhang die Schemata in Habermas 1987b, 214 f.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ter den historischen Zwangsverhältnissen zu postulieren, in denen sich die Akteure bewegen. Stattdessen muss auch jeder nachvollziehbare Funktionalismus von den lebensweltlichen Reproduktionsdimensionen seinen Ausgangspunkt nehmen, da diese die Binnenbegrenzungen sinnvoller Handlungsoptionen überhaupt bilden, denn

»die Entitäten, die aus der Außenperspektive des Beobachters systemtheoretischen Begriffen subsumiert werden sollen, müssen *zuvor* als Lebenswelten sozialer Gruppen identifiziert und in ihren symbolischen Strukturen verstanden worden sein. Aus der Eigengesetzlichkeit der symbolischen Reproduktion der Lebenswelt, die wir unter Gesichtspunkten der kulturellen Reproduktion, der sozialen Integration und der Sozialisation erörtert haben, resultieren nämlich *innere Beschränkungen* für die Reproduktion einer Gesellschaft, die wir von außen nur als grenzerhaltendes System betrachten können.« (Habermas 1987b: 227)

Handelnde handeln, wenn sie nicht durch Gewalt oder andere Sanktionen dazu gezwungen werden, nur unter sinnvollen Bedingungen, d. h. selbst ihnen nur reflexiv zugängliche Funktionen, die sie mit ihren Handlungen erfüllen, müssen aus ihrer unmittelbar performativen Perspektive rekonstruierbar sein. Da dies mit dem Funktionalismus offensichtlich nicht ohne weiteres möglich ist, steht die Theorie des kommunikativen Handelns vor der Schwierigkeit, wie sie das (auch normative) Ziel, die fundamentale Rolle des verständigungsorientierten Handelns für die gesellschaftliche Integration und Reproduktion auszuzeichnen, beibehalten und trotzdem nicht jede Koordinationsleistung nur in diesem Handeln verorten kann. Habermas bietet eine Lösung des Problems an, die ihren Ausgang in der Beobachtung nimmt, dass die lebensweltlichen Vorgaben historisch gesehen zunächst so dicht sind, dass den Handelnden wenig eigene Koordinationsleistung abverlangt wird. Die Lebenswelt erfüllt die Deutungsleistung und damit auch die Reproduktion auf den drei Ebenen auf nahezu integrale Weise. Die problematische Geltung solcher Vorgaben tritt dann zu Tage, wenn die Handelnden mehr und mehr eine verständigungsorientierte Haltung einnehmen, die die prinzipielle Genese des angewandten Wissens aus Einverständnis vorsieht, das diskursiv erzeugt ist. Dieser Prozess hat zur Folge, dass es zu einer ›Wertegeneralisierung‹ (Parsons) kommt, die die Handelnden zunehmend zwingt, die Koordination, die zuvor die lebensweltlich materiale Reproduktion leistete, selbst zu erbringen. In dieser Situation kommt es einerseits zu einer immer rationaleren und

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

komplexeren Gestalt der Lebenswelt und der außerlebensweltlichen Koordinierungen, andererseits können Handlungssysteme entstehen, die an bloß empirische Verhältnisse anschließen, die nicht durch Verständigungsorientierung erzeugt sind, und die Handelnden zwingen, um erfolgreich zu sein, von der Verständigungsorientierung abzusehen.[83] Das verständigungsorientierte Handeln bewahrt so zwar seine Vorrangstellung dadurch, dass es zum Motor der lebensweltlichen Rationalisierung und damit auch des Prozesses der Ausdifferenzierung von Handlungssystemen wird, es ist ihnen gegenüber aber machtlos, weil es für sie keinerlei konstitutive Bedeutung mehr hat, da sie sich als Folge historischer Prozesse ergeben, die keiner Letztbegründung zugänglich sind (Habermas 1987b: 425). An dieser Stelle kommt dem Funktionalismus die zentrale Rolle zu: Über ihn ist erklärbar, warum das Bestehen der Handlungssysteme sinnvoll ist, selbst wenn es von den Handelnden zunächst nur als Zwang oder objektiver Rahmen wahrgenommen wird. Allerdings ist das Problem mit einer objektivierenden Bezugnahme auf den Funktionalismus nicht behoben, da er so doch in die Position der *invisible hand* rücken würde. Habermas führt daher eine weitere Rolle des Begriffs des kommunikativen Handelns ein, mit der verstehbar werden soll, wie die Existenz der ausdifferenzierten Handlungssysteme auch aus der Binnenperspektive lebensweltlichen Handelns nachvollziehbar und normativ wünschenswert sein kann, ohne dass die Handelnden mit diesem Verständnis danach trachten würden, die Systeme in die Lebenswelt zu reintegrieren (Habermas 1987b: 421). Das kommunikative Handeln leitet nämlich auch die Ausbildung politischer Öffentlichkeiten an, die den Hintergrund zu Diskursen über die Gesellschaft als ganzer bilden und in denen der problematische Charakter der Handlungssysteme thematisierbar ist.[84] In den Öffentlich-

[83] »Die Umstellung der Handlungskoordinierung von Sprache auf Steuerungsmedien bedeutet eine Abkoppelung der Interaktion von lebensweltlichen Kontexten. Medien wie Geld und Macht setzen an den empirisch motivierten Bindungen an; sie codieren einen zweckrationalen Umgang mit kalkulierbaren Wertmengen und ermöglichen eine generalisierte strategische Einflußnahme auf die Entscheidungen anderer Interaktionsteilnehmer unter *Umgehung* sprachlicher Konsensbildungsprozesse. Indem sie die sprachliche Kommunikation nicht nur vereinfachen, sondern durch eine symbolische Generalisierung von Schädigungen und Entschädigungen *ersetzen*, wird der lebensweltliche Kontext, in den Verständigungsprozesse stets eingebettet sind, für mediengesteuerte Interaktionen entwertet: die Lebenswelt wird für die Koordinierung von Handlungen nicht länger benötigt.« (Habermas 1987b: 273)

[84] »Wie die Lebenswelt insgesamt, so reproduziert sich auch die Öffentlichkeit über

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

keiten muss das Bestehen der Handlungssysteme rechtfertigbar sein, wozu der Funktionalismus als Plausibilisierung und Erklärung herangezogen werden kann, wobei sich die Rechtfertigung auf die normative Dimension beschränken muss. Eine lebensweltliche Wiederaneignung der Handlungssysteme führt zu gravierenderen gesellschaftlichen Problemen als denjenigen, die durch die Systeme erschienen sind (Habermas 1990: 36). Das kommunikative Handeln wird so zum normativen Maßstab sowohl der sozialen als auch der systemischen Integration, selbst wenn es nur direkter Träger der ersten ist.

Für das kommunikative Handeln sind aus diesen Erörterungen mindestens zwei Schlüsse zu ziehen: Erstens sind die Handlungsprobleme, auf die es eine Antwort verspricht, keine universalen, sondern es gibt wenigstens zwei Typen, die davon ausgenommen sind, nämlich das einfache und das innersystemische erfolgsorientierte Handeln. Beide Typen können aber für eine Theorie der praktischen Vernunft vernachlässigt werden, da der erste Typ unvernünftig ist und der zweite Typ dann vernünftig ist, wenn er den Systemimperativen gehorcht. Zweitens folgt daher, dass weiterhin zu bestimmen ist, welche Funktion das kommunikative Handeln in den Handlungen hat, die sich im Bereich des lebensweltlichen Wissens abspielen. Bisher wurden wir eher in der Annahme enttäuscht, dass sie sich wesentlich

---

kommunikatives Handeln, für das die Beherrschung einer natürlichen Sprache ausreicht; sie ist auf die *Allgemeinverständlichkeit* der kommunikativen Alltagspraxis eingestellt. Die Lebenswelt haben wir als ein Reservoir für einfache Interaktionen kennengelernt; an diese bleiben auch die spezialisierten Handlungs- und Wissenssysteme rückgebunden, die sich innerhalb der Lebenswelt ausdifferenzieren. (…) Aber die Öffentlichkeit spezialisiert sich weder in der einen, noch in der anderen Hinsicht; soweit sie sich auf politisch relevante Fragen erstreckt, überläßt sie deren spezialisierte Bearbeitung dem politischen System. Die Öffentlichkeit zeichnet sich vielmehr durch eine *Kommunikationsstruktur* aus, die sich auf einen dritten Aspekt verständigungsorientierten Handelns bezieht: weder auf die *Funktionen* noch auf die *Inhalte* der alltäglichen Kommunikation, sondern auf den im kommunikativen Handeln erzeugten *sozialen Raum*.« (Habermas 1992: 436) – »Die politische Öffentlichkeit kann ihre Funktion, gesamtgesellschaftliche Probleme wahrzunehmen und zu thematisieren, freilich nur in dem Maße erfüllen, wie sie sich aus den Kommunikationszusammenhängen der *potentiell Betroffenen* bildet. (…) In der Stimmenvielfalt dieses Publikums ertönt das Echo von lebensgeschichtlichen Erfahrungen, die gesellschaftsweit durch die externalisierten Kosten (und internen Störungen) der funktional spezifizierten Handlungssysteme verursacht werden – auch durch den Staatsapparat selber, auf dessen Steuerung die komplexen und mangelhaft koordinierten gesellschaftlichen Funktionssysteme angewiesen sind. Belastungen dieser Art kumulieren sich in der Lebenswelt.« (Habermas 1992: 441)

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

im Kontext nicht-bewusster lebensweltlicher Leistungen vollziehen würde. Stattdessen betont Habermas den historisch beschreibbaren Übergang von Handlungsvollzügen, die lebensweltlich integriert sind, zu solchen, die auf explizite kommunikative Leistungen der Handelnden angewiesen sind. Es ist deshalb nun zu untersuchen, wie die *Theorie des kommunikativen Handelns* die explizite Koordinierung und Reproduktion der Gewissheitsbedingungen konzipiert, die für das Handeln notwendig sind.

b. Explizite Verständigung zur Rekonstruktion der Bedingungen des kommunikativen Handelns

Habermas geht offensichtlich davon aus, dass Rationalisierungsschritte des Handelns nicht durch externe Faktoren induziert sind, sondern aus den eigenen Leistungen der Handelnden hervorgehen. Dies wird zunächst so verstanden, dass die Handelnden aufgrund ihrer verständigungsorientierten Einstellung zunehmend skeptisch gegenüber dem lebensweltlich Tradierten werden und daher ihre Handlungskoordinierung, d. h. die Deutung der vorliegenden Situation in den drei Dimensionen, explizit und im direkten kommunikativen Austausch vollziehen.[85] Irritierend ist dann allerdings, dass Habermas immer wieder erklärt, ein solcher Modus könne nur subsidiär zur lebensweltlich integrierten Variante des verständigungsorientierten Handelns sein, so dass es sich um »Reparaturleistungen« handele, wie er in einem früher angeführten Zitat sagt.[86] Dies stimmt mit

[85] Von weniger handlungstheoretisch informierten Kommentatoren wird dies schnell als überzeugender Schritt akzeptiert: »The lifeworld contains all three frameworks of reference: a cognitively interpreted external reality, a normatively interpreted social one, and an individually interpreted subjective sphere. In each of these domains agreement, once lost, can be reestablished by argumentation processes. (…) Language can serve as a medium of action coordination only because it allows us to continue and reestablish, via argumentation, a background consensus which breaks down.« (Benhabib 1986: 240) – Benhabib unterschätzt die Konsequenzen der Fragen, die wir im weiteren Verlauf dieses Abschnitts thematisieren werden.

[86] Habermas orientiert sich hier auch an der Kritik des sogenannten *paper-doubt*, die Charles S. Peirce zunächst eingeführt hatte: »Einige Philosophen bildeten sich ein, um mit dem Forschen zu beginnen, genüge es, eine Frage zu äußern, sei es mündlich oder indem man sie schriftlich niederlegt, und sie empfahlen uns sogar, unsere Studien damit zu beginnen, alles in Frage zu stellen! Aber einen Satz bloß in interrogative Form zu setzen, regt den Verstand keineswegs an, nach einer Überzeugung zu streben. Es muß ein wirklicher und lebendiger Zweifel da sein, ohne ihn ist jede Diskussion wertlos.« (Peirce 1991: 158) Die Parallele von Habermas zu Peirce wird auch in folgender Passage

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

unserer obigen Annahme einer Prävalenz dieser Variante überein, der jedoch auf dem Weg der Einführung des Funktionalismus widersprochen wurde – dauerhaft funktionierende lebensweltliche Verhältnisse würden nämlich die Erklärung schwieriger machen, wie es zu dem Freiraum kommt, der die Ausbildung der Handlungssysteme ermöglicht. Systematisch besteht mit Blick auf explizite Rekonstruktionsleistungen der Handelnden das doppelte Problem darin, wann genau es überhaupt zu solchen Rekonstruktionsnotwendigkeiten kommt und wie der Übergang zwischen einer kommunikativen Verständigung und den Gewissheiten, die zum Handeln notwendig sind, aussehen kann. Immerhin hatte Habermas selbst in einem früheren Text festgehalten, dass es eines Einstellungswechsels bedarf, um von der performativen Perspektive des Handelnden zu derjenigen des Diskursteilnehmers überzugehen. Der Ansatzpunkt zur Lösung muss sicherlich in der Struktur der Probleme liegen, die der Handelnde durch den Übergang zum expliziten kommunikativen Austausch zu bewältigen trachtet.

Wie wir sahen, nimmt Habermas an, dass es Situationen gibt, in denen die Situationsdeutungen derjenigen, die von einer Handlung tangiert sind, die die bestehenden lebensweltlichen Handlungsgewissheiten ermöglichen, sich nicht hinreichend ›überlappen‹, sei es, weil kein lebensweltliches Wissen besteht oder weil mindestens einer der Handelnden solches Wissen kritisiert. Eine erwartete Handlung findet daher nicht statt, oder eine ausgeführte Handlung bringt nicht den erhofften Erfolg mit sich. Will der Handelnde weiterhin handeln, kann er nicht einfachhin auf dasjenige zurückgreifen, was lebensweltlich bereitgestellt ist, sondern er muss, da er verständigungsorientiert handelt, den kommunikativen Austausch suchen, um das Handlungswissen, das für die weiteren Handlungen relevant wird, zu (re)konstituieren (Habermas 1999c: 263). Im Rahmen dieses Austauschs müssen die Beteiligten in den drei relevanten Dimensionen der Natur, der normativen Ordnung und der Zurechenbarkeit zu einer gemeinsamen Situationsdefinition gelangen. Die Erfahrung der notwendigen Revision vormaliger Gewissheiten im Prozess der dis-

aus *The Fixation of Belief* deutlich: »So haben beide, Überzeugung und Zweifel, positive, wenn auch sehr verschiedene, Wirkungen auf uns. Die Überzeugung veranlaßt uns zwar nicht, sofort zu handeln, aber sie versetzt uns in die Lage, uns auf bestimmte Art zu verhalten, wenn die Gelegenheit da ist. Der Zweifel hat keinerlei derartige Wirkung auf unsere Handlung, aber er regt uns zum Forschen an, bis er beseitigt ist.« (Peirce 1991: 156 f.)

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

kursiven Begutachtung führt den Handelnden dabei anschaulich vor Augen, dass ihre Gewissheiten immer wieder transformiert werden mussten und dies daher auch für die Zukunft nicht ausgeschlossen sein kann.

Habermas überlässt die Ausarbeitung dieser Vorgänge größtenteils empirischen Betrachtungen und beschränkt sich darauf, allgemein auf den Diskursbegriff zu verweisen, um die strukturellen Merkmale auszuzeichnen, die erfüllt sein müssen, damit eine Situationsdefinition in den drei Dimensionen gelingt.[87] Er fügt dem Diskurs zwar einige Attribute der Beteiligten hinzu (»triviale Elemente, die an keine speziellen Voraussetzungen gebunden sind« [Habermas 1987b: 267]), die zur reinen Bindungskraft der Argumente hinzutreten, so dass die Zurechnungsfähigkeit eines Handelnden, die genauer in Willensstärke, Glaubwürdigkeit und Zuverlässigkeit unterteilt wird (Habermas 1987b: 270), relevant für verständigungsorientierte Diskurse ist, aber auch dies bleibt noch dem Modell der argumentativen Auseinandersetzung verhaftet und gibt keine Auskunft darüber, wie es sein kann, dass Situationsdeutungen handlungsbestimmend werden, die in der Argumentation gewonnen wurden. Es zeigt sich, dass die mehrdimensionale Operation mit dem Begriff des kommunikativen Handelns Antworten auf Probleme wie die Geltungsgrundlage argumentativer Übereinkünfte möglich macht, während sie die präzise handlungstheoretische Dimension des Begriffs unterbestimmt lässt. So leitet der Begriff zunächst eine plausible pragma-

[87] »Je weniger die Beteiligten konsensuell handeln, je weniger sie sich auf ein gemeinsames Situationsverständnis verlassen können, das vorgängig durch Tradition hergestellt und durch Wertekonsens gesichert ist, um so stärker fällt die Bürde, einen solchen Hintergrundkonsens *herbeizuführen*, auf die Interpretationsleistungen der Beteiligten selber. Das Aushandeln von gemeinsamen Situationsdefinitionen hat das Ziel, festzustellen, welche Situationselemente als identisch wahrgenommene und interpretierte Bestandteile der objektiven Welt, welche als gemeinsam anerkannte normative Bestandteile der sozialen Welt, welche als bloß subjektive Meinungen, Absichten, Wünsche und Gefühle gelten dürfen. Eine Situation wird im Netz dieser drei Welten definiert. In einer normativ nicht hinreichend integrierten Handlungssituation müssen die Beteiligten durch Interpretation versuchen, zu einer tragfähigen Überlappung ihrer verschiedenen Situationsdefinitionen zu gelangen. Das kann nur in einer *performativen Einstellung* gelingen, in der die Interaktionsteilnehmer jeweils von einer sei es objektivierenden oder expressiven oder normenkonformen Einstellung einen geregelten, d. h. rational kontrollierten Übergang zu den anderen Einstellungen vornehmen können. Eine solche Transformation muß sich auf intermodale Geltungsinvarianzen stützen können. Dieses Gebiet einer Logik von Sprechhandlungen (einer pragmatischen Logik) ist noch kaum erforscht.« (Habermas 1977: 465 f.)

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

tische Transformation der sprachphilosophischen Bedeutungstheorie an, nach der die Bedeutung nicht mehr ohne den Handlungsaspekt betrachtet werden kann, der mit ihr verbunden ist. Überzeugend ist auch die Übertragung der Kategorien, die am Sprechhandeln gewonnen wurden, in die Handlungstheorie, die die Unterscheidung des verständigungsorientierten vom erfolgsorientierten Handeln erlaubt. Der letzte Schritt allerdings, in dem über das kommunikative Handeln ein subsidiärer Handlungszusammenhang beschrieben wird, in dem der kommunikativen Interaktion im Rahmen des Handlungsvollzugs eine explizite Rolle zukommt, wird nicht so weit ausgeführt, dass über seine Plausibilität endgültig befunden werden könnte. Es bleibt so fraglich, ob diese Beschränkung des kommunikativen *Handelns* auf den verständigungsorientierten *Sprach*gebrauch nicht nur rationalitäts-, sondern auch handlungstheoretisch sinnvoll und hinreichend ist, fehlen doch letztlich überzeugende Ausführungen zum Zusammenhang zwischen Diskurs und Handeln. Bevor wir auf die Vorteile und Defizite der habermasschen Theorie eingehen, soll zunächst analysiert werden, was tatsächlich für eine rationalitätstheoretische Betrachtung des Handelns gewonnen wurde.

3.4 Rationalität und Rationalisierung des Handelns

Die habermassche Gesellschaftstheorie intendiert, trotz ihres Anspruchs auf empirische Informiertheit und Angemessenheit der Rekonstruktion nicht auf die Bezugnahme auf die Vernunft zu verzichten, sondern ganz im Gegensatz dazu kann erst in dieser Bezugnahme die gesellschaftstheoretische Forschung zu ihrer vollen Gestalt kommen, da für sie der Vernunftbezug eine interne Notwendigkeit darstellt und zudem ihre emanzipatorische Funktion sichert (Habermas 1987a: 8 ff.). Das kommunikative Handeln wird dabei als die zentrale Instanz identifiziert, die einerseits den Maßstab historischer Rationalisierung abgibt, indem sie die Kriterien für die Verbesserung technischen Wissens sowie für den Umfang der Autonomie der einzelnen und die Legitimität der sozialen Ordnung verschafft, während sie andererseits in ihrer Präsenz selbst ein rationales Element ist. Dieses Konzept eines Handelns, das sich an sprachphilosophische Erwägungen anlehnt, erlaubt so eine doppelte Perspektive der vernunfttheoretischen Fragestellung: Erstens ist die Entwicklung der ›Weltbilder‹ analysierbar, die es den Handelnden überhaupt er-

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

lauben, verständigungsorientierte Einstellungen einzunehmen. Vorgänge also, die richtigerweise unter dem Titel der ›Rationalisierung des Handelns‹ beschrieben werden, da in ihnen nicht die Vernunft selbst im Mittelpunkt steht, sondern ihr Beitrag zur Veränderung in den Hintergrundstrukturen ermessen wird. Zweitens erweist sich der Begriff des kommunikativen Handelns als eine Reformulierung der praktischen Vernunft selbst, da er eine Inkorporierung der Bestimmungen der modernen Vernunft in praktischer Hinsicht präsentiert. In dieser Hinsicht kann von der ›Rationalität des Handelns‹ geredet werden.

Die Betonung der Relevanz der rationalitätstheoretischen Dimensionen wendet sich vor allem gegen die Modernitätsdiagnose Horkheimers und Adornos, die im Anschluss an Weber gewonnen wurde und nach der die Rationalisierung, die in Begriffen des Zuwachses an instrumentellem Wissen beschreibbar ist, die Zerstörung allgemeiner Vernunft mit sich bringt, denn »die Annehmbarkeit von Idealen, die Kriterien für unser Handeln und unsere Überzeugungen, die leitenden Prinzipien der Ethik und Politik, alle unsere letzten Entscheidungen werden von anderen Faktoren als der Vernunft abhängig gemacht« (Horkheimer 1991: 31). Habermas will dagegen demonstrieren, dass sich die Rationalisierung nicht auf die Mittel-Zweck-Relation beschränken lässt, sondern dass es auch in den beiden weiteren Dimensionen der normativen Ordnung und der Persönlichkeit zu vernünftigen Entwicklungen kommt, die nicht auf Effekte des Zuwachses an instrumentellem Verständnis reduzierbar sind. Dies wird bereits darin deutlich, dass die ›Weltbilder‹, die das Handeln ermöglichen und dort vor allem als lebensweltliche Gewissheiten relevant werden, gemäß ihrer Funktionen als Wissen, auf das sich die Handelnden beziehen, auf drei Weisen ›rationalisiert‹ werden (Habermas 1977: 466 ff., Habermas 1987a: 446 ff.): Instrumentelle Handlungen werden dadurch rationaler, d. h. erfolgreicher, dass sie ihr Wissen an die Corpora empirisch-technischen Wissens rückbinden, die theoretische Diskurse produziert haben. Normenregulierten Handlungen kommt höhere Rationalität zu, indem sie richtiger und legitimer werden, da die Normen, auf die Bezug genommen wird, zunehmend verallgemeinerungsfähige Interessen ausdrücken, die in einem praktischen Diskurs gerechtfertigt wurden oder zumindest rechtfertigbar sind. Und schließlich werden auch die dramaturgischen Handlungen mit Blick auf die Auflösung von Selbsttäuschungen rationalisiert, d. h. sie können gegenüber den ausgedrückten Be-

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

dürfnissen und Gefühlen eine größere Angemessenheit erlangen. Damit zeigt Habermas, dass sich zur instrumentellen Rationalisierung analoge Prozesse finden lassen, die allerdings insofern keine Widerlegung der älteren Frankfurter Vorbehalte darstellen, als sie keine Bewegung hin zu einer substantiellen Vernünftigkeit zum Ausdruck bringen, sondern gemäß der oben eingeführten Linien der modernen Vernunft verlaufen, die in ihrer Reichweite beschränkt ist.

Habermas löst sich jedoch grundsätzlich von einer Auffassung, die die Vernünftigkeit einer Epoche und derjenigen, die in ihr handeln, ausschließlich an den Bedingungen misst, die in ihrem Rücken liegen und für sie selbst nicht verfügbar sind. Dagegen kommt er zu dem Schluss, dass eine Theorie des kommunikativen Handelns eine Perspektive unterstreicht, nach der das Handeln nur dann rational ist, wenn ein Handelnder nicht nur verfügbares rationales Wissen einsetzt, sondern mit seinem Handeln dieses Wissen reproduziert und korrigiert sowie den Einsatz genau dieses Wissens zum Ziel hat (Habermas 1977: 469 f.). Der Kontingenz der Weltverhältnisse wird nur dann vernünftig begegnet, wenn der Handelnde selbst zu deren Bewältigung beiträgt, womit die idealistische Perspektive verabschiedet wird, die auch der horkheimerschen Position noch zugrunde liegt, dass es eine Vernunfteinsicht in die richtigen und angemessenen Handlungen vor der Auseinandersetzung mit der Welt und den anderen Handelnden geben kann. Wir kehren damit zu der Perspektive zurück, die am Ende des vorhergehenden Kapitels stand, und erkennen, dass Habermas eine Theorie entwickelt, die auf das Problem, das dort entwickelt wurde, eine Antwort vorschlägt. Eine Kritik der praktischen Vernunft ist weder in eine solche der theoretischen Vernunft noch in eine bloße Bestimmung legitimer Verhältnisse auflösbar, stattdessen besteht die praktische Vernunft darin, das Handlungswissen zu erwerben, das den Umständen gemäß ist. Dies impliziert allerdings keine völlige Entäußerung an eine vorgegebene Welt, in der sich der Handelnde bloß vorfindet, denn zumindest an den Bereichen der normativen Ordnung und der zulässigen Persönlichkeiten ist er selbst – allerdings nur vermittelt in seiner Rolle als Handelnder – konstitutiv beteiligt. Eine solche praktische Vernunft erlaubt es dann aber auch, Handlungsverhältnisse anzuerkennen, in denen der Handelnde auf seine konstitutive Funktion verzichtet und sich den Regeln gemäß verhält, die dort herrschen, denn das soziale Handeln spätestens in modernen Gesellschaften hat einen so komplexen Cha-

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

rakter, dass es nicht vorstellbar ist, dass die Akteure die Konstitutionsleistung in allen handlungsrelevanten Situationen aus sich heraus vollbringen. Dazu fehlt ihnen sowohl die motivationale Grundlage als auch die kognitive Kompetenz, welches Defizit die entsprechenden Handlungssysteme ausfüllen.

Damit ist eine gewichtige Reformulierung der praktischen Vernunft vorgenommen, die viele überzeugende Aspekte enthält. Allerdings wird sie auch von einigen Prämissen getragen, die bezweifelbar sind und die durch überzeugendere Überlegungen ersetzbar wären, die der praktischen Vernunft eine noch andere Wendung geben würden. Es sollen deshalb nun drei Vorbehalte expliziert werden, um dann auf dem Hintergrund der gesamten Auseinandersetzung mit Habermas die Perspektive für die folgenden Kapitel auszubreiten.

4. Elemente einer Kritik der *Theorie des kommunikativen Handelns*

Der Verlauf der Rekonstruktion der habermasschen Handlungstheorie und seiner Konzeption einer modernen Vernunft sowie das Integrationsmodell einer Theorie des kommunikativen Handelns haben eine ganze Reihe von Problemen und Fragen aufgeworfen, die hier nicht alle aufgenommen werden können. Stattdessen sollen die Problemkontexte herausgegriffen werden, die für die systematische Fragestellung dieser Untersuchung relevant sind, um damit auch die Stellen auszuzeichnen, an denen die habermassche Theorie eines Supplements durch andere Ansätze bedarf, wozu die folgenden Kapitel dienen werden. Ausgeblendet wird auf diese Weise insbesondere die Frage, die Kommentatoren wiederholt vorgebracht haben, ob das habermassche Operieren mit denselben Begriffen und Unterteilungen auf den verschiedenen Ebenen seiner Argumentation nicht so gravierende Probleme der Konsistenz und Zirkularität schafft, dass die Begriffe grundlegend reformuliert werden müssten (z. B. Joas 1992: 319). Die vorausgegangene Darstellung des Ansatzes von Jürgen Habermas mit Blick auf die Frage nach der Konstitution des Handlungswissens beansprucht, zumindest in dieser begrenzten Hinsicht die Konsistenz seiner Ausführungen erwiesen zu haben. Ebenso wenig beachtet wird die Frage, ob die Theorie des kommunikativen Handelns die richtige Strategie im Rahmen der Gesellschaftstheorie darstellt. Obwohl diese Untersuchung an dieser Frage

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

interessiert ist, wird ihre Beantwortung bis zur Erörterung der Perspektiven des Geleisteten am Schluss aufgeschoben.

Unter diesen Einschränkungen lassen sich drei Problemkomplexe ausmachen, die nochmals zu präzisieren sind, um aufzuzeigen, inwiefern sie der Revision bedürfen: Der erste Punkt wurde im Laufe der Rekonstruktion noch nicht eigens problematisiert. Es geht hierbei um das Sprachverständnis, das mit der Lebenswelt in Verbindung steht und dem zudem eine grundlegende Rolle für das habermassche Verständnis der Intersubjektivität zukommt. Im Anschluss daran wird zu dem Problem zurückgekehrt, wie das Verhältnis zwischen Diskurs und Handeln zu verstehen ist und ob es nicht eines innerlebensweltlichen Reflexivitätsbegriffs bedürfte. Schließlich soll mit Blick auf den Funktionalismus und die evolutionstheoretischen Elemente gefragt werden, ob diese tatsächlich ›objektive‹ Zwangsverhältnisse, unter denen sich die Handelnden befinden, angemessen beschreiben, erklären und zu bewerten erlauben. Unter die beiden Schlüsselbegriffe dieser Arbeit gebracht, zeigt sich im habermasschen Sprachverständnis ein Defizit an Kontingenz sowie bezüglich der Lebenswelt und des Funktionalismus eine zu schwache Gewichtung von Vernunftmomenten.

4.1 Sprachholismus und Intersubjektivität

Zentral für alle habermasschen Überlegungen ist die Sprache, da sie Garant der Bewältigung der falschen Aporien der Bewusstseinsphilosophie ist, die Modi der Verständigung im Diskurs abgibt und sich in ihrer situierten Form allgemein als Modell für den Gewinn des Handlungswissens eignet. Dabei wird sie hinsichtlich der ersten beiden Aspekte vor allem formal verstanden, während beim Gewinn des Handlungswissens formale und materiale Bestimmungen der Sprache zusammenkommen. Allerdings beschreibt Habermas in diesen drei Aspekten nicht, wie es z. B. in der analytischen Philosophie üblich ist, die Sprache an sich, sondern er denkt sie von der Kommunikation her, so dass sie eher in der Nachfolge der Bewusstseinsphilosophie als Medium der verständigungsorientierten Leistungen von Sprechern begriffen wird. Unterminiert wird die Nähe zur Bewusstseinsphilosophie dadurch, dass demonstriert wird, dass die Sprecher selbst erst im Rahmen einer Sprache und Sprachpraxis konstituiert werden, die ihnen vorgängig ist. Dies ist dann nämlich die Gewährleistung einer

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

grundlegenden Intersubjektivität, die immer schon jenseits der Problembeschreibungen der bewusstseinsphilosophischen Autoren liegt. Im Gegensatz zu den Modellen, die bewusstseinsphilosophisch inspiriert sind, wird die Individuierung dementsprechend so verstanden, dass sie auf der sprachlichen Vergesellschaftung aufruht. Erst die Sozialisierung in bestehende Sozialverhältnisse mit deren normativer Ordnung eröffnet die Möglichkeit, eine eigene Persönlichkeit auszubilden, auch diese ist jedoch an die sprachlich vermittelten Optionen der Bedürfnisinterpretation und der Wunschartikulation zurückgebunden. Bis zu diesem Punkt ist das Modell sicherlich überzeugend und stellt eine wesentliche Präzisierung und Herausforderung für die Bestimmung der Verständigungsleistungen dar.

Habermas geht aber einen Schritt weiter und versteht die vorgängige Sprache im Anschluss an die hermeneutische sprachphilosophische Tradition von Humboldt zu Heidegger und Gadamer so, dass sie ein sprachliches Weltbild, eine umfassende Welterschließung also, in der Weise transportiert, dass »dieser Wissensvorrat (…) die Angehörigen mit unproblematischen, gemeinsam als garantiert unterstellten *Hintergrundüberzeugungen*« (Habermas 1987b: 191) versorgt.[88] Die Sprache ist mehr als ein formales Medium, das verständigungsorientierte Einstellungen ermöglicht, sie ist der Ausdruck komplexer kultureller Vorverständigungen in den drei Dimensionen der natürlichen Tatsachen, der normativen Ordnung und der zulässigen Persönlichkeitsstrukturen. Die intersubjektive Konstitution des potentiellen Kommunikationsteilnehmers vollzieht sich nicht ›unschuldig‹ über grammatische Elemente der Sprache, sondern sie ist immer schon kulturell angereichert. Das konstituierte Individuum ist folglich in vielerlei Hinsichten ein bestimmtes Individuum.

Dies führt zu der paradoxen Situation, dass der zunächst konstatierte Verständigungsaufwand in gewisser Weise immer schon geleistet ist – es begegnen den Sprechern nie neue Situationen, über die sie sich erst noch verständigen müssten (Gamm 1987: 39 f.). Die Verständigung – und dies erklärt wahrscheinlich auch die relative Abwesenheit der Bestimmung von Situationen konkreter Verständigung – besteht wesentlich in der Bestätigung einer Deutung der Situation, die weiterhin geteilt wird. Für Habermas impliziert die konstitutive Bezogenheit auf die Sprache, die auch einen der wesentlichen Hinter-

[88] Zur generellen Kritik dieser sprachphilosophischen Tradition und ihrer Probleme vgl. Lafont 1994.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

gründe für den Zwang zur Verständigungsorientierung bildet, die Bezogenheit auf eine bestimmte Sprache. Verständigung und das Erzeugen von Einverständnis sind deshalb kein Problem, weil wir im Notfall immer hinreichend viele Deutungen teilen, um diese fortzuschreiben und so zu modifizieren, dass wir auch unter den gegebenen Umständen eine gemeinsame Deutung erreichen.[89]

Diese Vorstellung der Bestimmtheit der Sprache wirft mindestens zwei gravierende Vorbehalte auf, die zugleich erklären, warum eine Theorie des kommunikativen Handelns in Richtung der Konzeption der ›Kontingenz der sprachlichen Vollzüge oder der Kommunikation‹, die im vorigen Kapitel skizziert wurde, ausgebaut werden muss: Erstens macht Cristina Lafont zu Recht darauf aufmerksam, dass die bestehenden Möglichkeiten der referierenden Bezugnahme auf die Welt im Welterschließungsmodell der Sprache nicht hinreichend sind, um die Phänomene der Referenz, auf die die

[89] Es könnte der Einwand erhoben werden, dass Habermas letztlich kein Welterschließungsmodell der Sprache vertreten kann, weil dieses dem gesellschaftlichen Lern- und Fortschrittsprozess entgegensteht. Dieser Einwand ist dann berechtigt, wenn das Welterschließungsmodell notwendig mit einer relativistischen Sicht bezüglich der jeweiligen Welterschließungen verbunden ist. Dies ist jedoch mit Blick auf das Modell bei Habermas, das hier kritisiert wird, nicht präjudiziert. Die angeführten Argumente lassen offen, wie er sich den Übergang zwischen verschiedenen Sets von ›Hintergrundüberzeugungen‹ vorstellt. Deutlich wird nur – und darauf zielt die Kritik –, dass er den sprachlichen Wandel als Ausnahmefall versteht und daher der gewöhnlichen Kommunikation bloß bestätigenden Charakter zugestehen kann. Offensichtlich bezweifelt er, dass die Kommunikation auf dem Grund formaler Sprachlichkeit allein neue und bessere Handlungsgewissheiten konstituieren könnte. Vielleicht ohne es zu wollen, bewegt sich Habermas damit parallel zur luhmannschen Systemtheorie, die mit Blick auf einen formalen Begriff der Kommunikation die Unwahrscheinlichkeit von deren Gelingen thematisiert: »Versetzt man sich auf den Nullpunkt der Evolution zurück, so ist zunächst unwahrscheinlich, daß Ego überhaupt *versteht*, was Alter meint – gegeben die Trennung und Individualisierung ihrer Körper und ihres Bewußtseins. (…) Die zweite Unwahrscheinlichkeit bezieht sich auf das *Erreichen* von Adressaten. Es ist unwahrscheinlich, daß eine Kommunikation mehr Personen erreicht, als in einer konkreten Situation anwesend sind; und diese Unwahrscheinlichkeit wächst, wenn man zusätzlich die Anforderung stellt, daß die Kommunikation unverändert weitergegeben wird. (…) Die dritte Unwahrscheinlichkeit ist die Unwahrscheinlichkeit des *Erfolgs*. Selbst wenn eine Kommunikation von dem, den sie erreicht, verstanden wird, ist damit noch nicht gesichert, daß sie auch angenommen und befolgt wird. (…) Diese drei Unwahrscheinlichkeiten sind nicht nur Hindernisse für das Ankommen einer Kommunikation, nicht nur Schwierigkeiten der Zielerreichung, sie wirken zugleich als Schwellen der Entmutigung. Wer eine Kommunikation für aussichtslos hält, unterläßt sie. Man muß daher zunächst erwarten, daß Kommunikation überhaupt nicht vorkommt oder, wenn sie vorkommt, durch Evolution wieder eliminiert wird.« (Luhmann 1984: 217 f.)

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

analytische Philosophie hinweist, zu erklären, selbst wenn auch diese Strömung noch zu keinen abschließenden Ergebnissen gekommen ist (Lafont 1994: 235–326). Die Welt bringt sich immer wieder selbst in ihrer Kontingenz, die hier und jetzt besteht, zur Geltung und ist nicht auf vorgängig Konstituiertes reduzierbar. Wichtiger ist aber zweitens ein Einwand, den Charles Taylor in seiner Auseinandersetzung mit der welterschließenden Sprachauffassung der deutschen Romantik vorgebracht hat: Selbst wenn man die Auffassung teilt, dass die Sprache nur als ein Ganzes zu verstehen ist, in dem dieses sich in jedem einzelnen seiner Elemente wiederfindet, und dass der Sprecher erst durch die gemeinschaftlich verbürgte Sprache zu dem wird, was er ist, ist daraus nicht zu schließen, dass damit die möglichen Bedeutungen immer schon vorhandene und geteilte wären. Die Sprache ist kein Instrumentarium, das die Sprecher zwingt, sich nur in den vorgegebenen Bedeutungsbahnen zu bewegen, da sie den Subjekten erlaubt, immer wieder die Sprache zu verändern und so neue Ausdrucksmöglichkeiten zu kreieren (Taylor 1985: 231). Aufgrund ihres eigentümlichen Charakters ist deshalb die Sprache in einem doppelten Sinne nicht abschließbar und damit ein Ort der kontingenten Produktion von Bedeutungen: Einerseits ist sie nicht totalisierbar, d. h. keiner der Sprecher verfügt über die Totalität, so dass es für ihn nichts Unvorhersehbares gäbe, was in dieser Sprache sagbar wäre; andererseits entstehen sprachliche Bedeutungen immer durch Beziehungen innerhalb des bestehenden sprachlichen Netzes. Neugestaltungen oder kontingente Transformationen von Teilen oder der gesamten Gestalt des Netzes erzeugen deshalb auch in kontingenter Weise Bedeutungen, die einem Hörer als unerwartet oder sogar neu erscheinen können.[90]

Eine Theorie des kommunikativen Handelns darf nicht mit einem technologischen Begriff der Kommunikation operieren, in dem alle Sprecher immer schon eindeutig miteinander verbunden sind und sie sich Informationen nur im Rahmen bestehender Kodierungen zukommen lassen (können), die nach einfachen Ja/Nein-Schemata verfasst sind.[91] Stattdessen muss der offene Charakter der Sprache sowohl zur Welt und den anderen hin als auch zu Bedeutun-

[90] Hinter diesen Aussagen stecken auch Überlegungen zum differentiellen Charakter der Bedeutungskonstitution, vgl. dazu im folgenden Kapitel den Abschnitt 2.2. Siehe auch Köveker/Niederberger 2000b, Niederberger 2000b.

[91] Vgl. zur Kritik an diesem Modell der Kommunikation Derrida 1999c, 325 f.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

gen, die nicht einfach durch frühere Bedeutungen determiniert sind, in eine solche Theorie integriert werden. Erst mit dieser Integration werden die Fähigkeiten der Sprache, kontingent bestehende Welt- und Interaktionsverhältnisse zu erfassen sowie kontingente, d. h. rein mechanistisch-deduktiv nicht erzeugbare Bedeutungen zu generieren, angemessen gewürdigt. Gleichzeitig hat dies verschiedene Folgen für die Elemente der Theorie, die bisher expliziert wurden, wie z. B. dass selbst unter der Annahme der sprachlichen Gestalt der Lebenswelt nichts über deren Identität für diejenigen ausgesagt ist, die sich in ihr bewegen, und dass die Situationen der expliziten Handlungskoordinierung größeren Gefahren des Scheiterns ausgesetzt sind, als dies bei Habermas vorgesehen ist. Aber dies wird zu untersuchen sein, wenn genauer bestimmt wurde, wie Kommunikationsvorgänge aussehen, die in Handlungsvollzüge einbezogen sind.

4.2 Reflexivität der Lebenswelt

Während der erste systematische Vorbehalt eine Kritik zum Ausdruck brachte, die nach den früheren Ausführungen zur »Kontingenz der Kommunikation« erwartbar war, ist der zweite einer, der erst im Anschluss und auf der Basis der habermasschen Überlegungen sinnvoll ist. Die Darstellungen des Zusammenhangs zwischen Handlungswissen und Lebenswelt haben gezeigt, dass es jenseits der systemisch induzierten Handlungszwänge zwei wesentliche Modelle der Konstitution des Handlungswissens gibt, wobei das erste darin besteht, dass die Lebenswelt selbst unproblematisch das Handlungswissen bereitstellt, während im zweiten aufgrund der bestrittenen Geltung der lebensweltlichen Gewissheit das Handlungswissen durch explizite diskursive Aufwendungen der Handelnden erzeugt werden muss. Diese Dichotomie macht zwar systematisch korrekt auf kategorial verschiedene Arten der kognitiven Leistung aufmerksam, durch die das Handlungswissen zustande kommen kann, gleichzeitig ist sie jedoch in dieser reinen Zweiteilung problematisch. Unter Verhältnissen der Moderne ist es unplausibel, davon auszugehen, dass alle Handlungsgewissheiten (und dies gilt selbst für alle Handlungsgewissheiten, die für die symbolische Reproduktion erforderlich sind) diskursiv erzeugt werden, steckt darin doch das doppelte Problem, dass es unwahrscheinlich ist, dass die Handelnden in allen Fällen, in denen die Lebenswelt keine dichte Regelung mehr vorsieht,

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

diskursiv ihre gemeinsame Situationsdeutung aushandeln, so wie es weiterhin unklar ist, wie die Rückübersetzung dessen, was diskursiv erzeugt wurde, in Handlungsgewissheiten aussieht. Offensichtlich gerät Habermas in diese handlungstheoretischen Schwierigkeiten, weil er davon überzeugt ist, dass nach dem Wegfall lebensweltlicher Gewissheiten die Vernünftigkeit neuer Handlungsgrundlagen nur durch den Diskurs garantiert werden kann. Zur Behebung der Schwierigkeiten muss er deshalb unterstellen, dass die Handelnden bei ihrem Einstellungswechsel zum Diskurs weiterhin *auch* in ihrer Einstellung als Handelnde verbleiben, denn nur so kann der Diskurs unmittelbar motivgestaltende und handlungsbestimmende Qualität haben. Eine solche Unterstellung braucht jedoch gerade aufgrund der Bestimmungen, die Habermas im Kontext der Vernunft der Moderne unternommen hat, mehr Begründung als seine Texte anbieten.[92]

Es ist deshalb zu überlegen, ob vom Ausgangspunkt der systematisch-kategorialen Zweiteilung aus nicht anders weiterzuarbeiten wäre. Habermas ist, wie es auch für die Konzeption der ›Kontingenz des Handlungswissens‹ zuvor ausgeführt wurde, davon überzeugt, dass das Handeln in allen seinen Varianten eines kognitiven Elementes bedarf, mit dem die Abstimmung der Handlung auf die bestehenden Weltverhältnisse (in den drei Dimensionen) vorgenommen wird. Daran anschließend ist es aber handlungstheoretisch nicht notwendig, nur zwei Möglichkeiten der Gestaltung des kognitiven Elements vorzusehen. Phänomene anderer Reflexionsverhältnisse, die offensichtlich im Handeln zum Ausdruck kommen, sind beispielsweise das Objekt der Arbeiten der Ethnomethodologie: Harold Garfinkel stellt nämlich an deren Anfang die Beobachtung, dass die Handelnden in sozialen Kontexten häufig Analysen der bestehenden Situation vornehmen, diese mit den anderen Handelnden kommunikativ abgleichen und dann so koordiniert handeln, dabei aber nicht in ex-

[92] Vgl. zu dieser Kritik auch Benhabib 1986, 242. Einen Ansatz, diesen Punkt im Sinne von Habermas auszuarbeiten, bietet z. B. Rainer Forst, indem er Überlegungen der ›Internalismus/Externalismus-Debatte‹ übernimmt und daraus folgert, dass »die vernünftige Einsicht in solche nicht reziprok-allgemein zurückweisbaren Gründe (…) dann zugleich die *praktische Einsicht* [ist], daß ein entsprechendes Handeln nicht nur in einem allgemeinen Sinne gefordert ist, sondern daß man selbst konkrete Gründe hat, entsprechend zu handeln« (Forst 1999a: 181). Dies ist allerdings insofern keine Lösung des Problems, als es sich um eine reine Geltungsbestimmung handeln könnte, die keinerlei Auskunft über Effekte der Diskursteilnahme gibt, d. h. es wäre eine bloße Bestimmung dessen, was ein *praktischer Grund* ist, ohne schon erklären zu können, wie er denn zustandekommt.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

plizite Diskurse eintreten, da sie die Koordinationsleistung weder als solche anstreben noch sich ihres Vollzugs bewusst sind.[93] Solche Phänomene sollten zum Anlass genommen werden, den zwei kognitiven Gestalten der Konstitution des Handlungswissens, die Habermas unterscheidet, eine dritte hinzuzufügen, in der es sich um eine Art der Reflexivität der Lebenswelt handelt, d. h. eine Mischform zwischen den beiden Gestalten, die zunächst vorgesehen sind. Eine solche Mischform hätte viele Elemente des Diskurses, ohne dass ihr dessen Explizitheit zukommen würde, weshalb sie eher als eine Komponente lebensweltlicher Vollzüge zu erachten wäre. Obwohl damit offensichtlich (zumindest virtuell) eine Ausdehnung des Geltungs- und Anwendungsbereichs (partiell) vernünftiger Verfahren vorgenommen wird, scheint eine solche handlungstheoretische Ausdehnung des kommunikativen Handelns zugleich die vernunfttheoretische Frage aufzuwerfen, wie sich die kritischen Stellungnahmen zu erhobenen Geltungsansprüchen in solchen nicht-selbstbewussten Diskursen oder Kommunikationen artikulieren können. Wird sie allerdings genauer betrachtet, dann wird ersichtlich, dass dieser Vorbehalt keine prinzipielle Schwierigkeit darstellt. Denn diese Ausdehnung ermöglicht nicht nur einen unproblematischeren Übergang zwischen Diskurs und Handeln, sondern sie kann zudem auch einen Ansatz zur Erklärung dafür bieten, wie in den Handlungszusammenhängen die kognitive Leistung der Handelnden konstituiert wird und wie es zur permanenten Transformation lebensweltlicher Gewissheiten kommt, d. h. wie die Kontingenz der Gestalten der Lebenswelt denkbar ist und warum es dennoch keine *bloße* Kontingenz ist, sondern eine, die auf interessante Weise in vernunfttheoretischer Hinsicht rekonstruierbar oder zumindest bewertbar ist. Eine solche Ergänzung wi-

[93] »For members engaged in practical sociological reasoning (…) their concerns are for what is decidable ›for practical purposes‹, ›in light of this situation‹, ›given the actual circumstances,‹ and the like. Practical circumstances and practical actions refer for them to many organizationally important and serious matters: to resources, aims, excuses, opportunities, tasks, and of course to grounds for arguing or foretelling the adequacy of procedures and of the findings they yield. One matter, however, is excluded from their interests: practical actions and practical circumstances are not in themselves *a* topic, let alone a sole topic of their inquiries; nor are their inquiries, addressed to the tasks of sociological theorizing, undertaken to formulate what these tasks consist of as practical actions. In no case is the investigation of practical actions undertaken in order that personnel might be able to recognize and describe what they are doing in the first place. Least of all are practical actions investigated in order to explain to practitioners their own talk about what they are doing.« (Garfinkel 1984: 7)

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

derspricht also nicht prinzipiell dem vernunfttheoretischen Vorbehalt, der zuvor vorgebracht wurde, sondern eröffnet Optionen, die Vernunft auf neue Weise einzubringen.

4.3 Naturalismus und Funktionalismus

Mit dem letzten Kritikpunkt kommen wir zu der Frage zurück, wie plausibel die habermassche Erweiterung der Theorie des kommunikativen Handelns um funktionalistische und evolutionstheoretische Überlegungen ist. Hinter dieser Erweiterung stehen offenbar zwei nachvollziehbare Erwägungen: Erstens teilt Habermas den hegelschen Vorbehalt gegenüber Kant, der unter dem Titel der ›Ohnmacht des Sollens‹ bekannt wurde, woraus folgt, dass eine bloße Bestimmung der Vernünftigkeit des verständigungsorientierten Handelns nicht ausschließen könnte, dass dieses Handeln, selbst unter der Voraussetzung, dass die motivationalen Probleme im Übergang von der Normenbegründung zu deren Ausführung geklärt sind, durch die Interferenzen ›empirischer‹ Faktoren so gravierend behindert würde, dass es kaum Wirklichkeit erlangen könnte. Zweitens ist es aber auch empirisch unplausibel, jedes Handeln durch Verständigungsorientierung zu erklären, da es evidentermaßen soziale Verhältnisse gibt, in denen die Handelnden unter anderen Bedingungen (inter)agieren, wobei dies auch in evaluativer Hinsicht kein bloß defizitärer Zustand sein muss, sondern beispielsweise einer sein kann, der durch das Ziel dieser Handlungen gerechtfertigt ist.

Um die Schwierigkeiten zu beheben, die diese Erwägungen artikulieren, wählt Habermas eine dreifache Strategie, die sich wechselseitig in ihren Elementen begrenzt und stützt: Erstens soll der Historische Materialismus so rekonstruiert werden, dass es möglich ist, die geschichtliche Entwicklung als einen Lernprozess zu deuten, in dem dieser das kommunikative Handeln zum Erscheinen bringt und jenes dann zur Bedingung seines weiteren Fortgangs wird. Damit wird aufgezeigt, dass der historische Prozess und der vernunfttheoretisch-normativ relevante Begriff des kommunikativen Handelns reziprok aufeinander verweisen (Habermas 1976: 31). Zweitens wird diese hypothetische Rekonstruktion, die zunächst nur empirisch Plausibilität erlangen kann, durch den Rückgriff auf anthropologische Überlegungen biologisch-evolutionär neu bestimmt, wenn Habermas im Anschluss an Mead den Ausgangspunkt menschlicher Ko-

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ordination überhaupt im ›Anpassungsdruck‹ entdeckt, dem die Handelnden unter natürlichen Bedingungen ausgesetzt sind. Angesichts dieses Drucks erweisen sich zunächst der Übergang von der Gebärden- zur Signalsprache und dann derjenige von den Signalen zu den Symbolen als evolutionär folgenreiche Schritte, die das kommunikative Handeln an die Abwehr naturaler Bedrohungen binden (Habermas 1987b: 24–31).[94] Mit diesem Element ist auch die Grundlage der abschließenden und grundlegendsten Erweiterung eingeführt, da die biologische Evolutionstheorie das Modell für alle Funktionalismen abgibt, indem sie durch die jeweilige organische Ganzheit die Funktionen ihrer einzelnen Teile definiert. Habermas greift auf den Funktionalismus zurück, um der ausschließlichen Orientierung am kommunikativen Handeln, die auch in den vorhergehenden Ergänzungen immer noch besteht, die Legitimität ausdifferenzierter Handlungssysteme hinzuzufügen. Das kommunikative Handeln erscheint dann als ein Reproduktionsmodus, der auf einen Teil der Gesamtgesellschaft beschränkt ist, während der Funktionalismus es ermöglicht, die Reproduktionsleistungen eines weiteren Teils sowohl der Genese als auch der Legitimität nach zu begreifen. Habermas ist überzeugt, mit diesen Schritten das Problem der fehlenden Motivation zu verständigungsorientiertem Handeln gelöst und eine empirisch adäquatere Beschreibung bestehender Handlungsvollzüge gegeben zu haben.[95]

Überzeugend an dieser Argumentation sind sicherlich zwei Aspekte: Erstens ist es richtig, davon auszugehen, dass selbst unter idealen Bedingungen nicht für jedes Handeln der unmittelbare Übergang von kommunikativ-gemeinschaftlicher Selbstbestimmung zur Handlungsausführung zu unterstellen ist. Und daneben erscheint es auch empirisch plausibler anzunehmen, dass die Handeln-

---

[94] Überlegungen dieser Art sind in der neueren deutschen Anthropologie, aus deren Zusammenhängen auch Habermas akademisch stammt, gängig. Siehe dazu z. B. Blumenberg 1990, 10 ff. Theunissen bestreitet die hier vorgetragene These mit Blick auf die frühen Arbeiten von Habermas, unterstellt ihm aber dafür eine letztlich kantianische Transzendentalphilosophie: »Zum anderen sichert sich Habermas gegen die Gefahr eines Naturobjektivismus ab, indem er die Interessendimensionen, in denen sich Arbeit und Interaktion bewegen, kantisch als ›Leistungen eines transzendentalen Subjekts‹ deutet. Eine objektivistische Naturontologie kann sich nicht einschleichen, wo ein transzendentales Subjekt alles Seiende in seinem Sein konstituiert.« (Theunissen 1981: 21)

[95] Eine vorzügliche Darlegung soziologischer und systematischer Vorbehalte gegen diesen Gebrauch des Funktionalismus bietet Joas 1986, 154 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

den teilweise unter einem externen Druck stehen, der es ihnen unmöglich macht, zu einer gemeinsamen Situationsdeutung mit anderen zu kommen, und sie zwingt, im engen Rahmen vorgegebener Bedingungen zu handeln. Daraus folgen jedoch aus verschiedenen Gründen nicht die schwerwiegenden theoriestrategischen Schritte, die Habermas unternimmt. So darf handlungstheoretisch auch die Einführung von Handlungssystemen nicht die Prämisse hinterschreiten, dass jede einzelne Handlung unter singulären Bedingungen ausgeführt wird und insofern einer anpassenden kognitiven Leistung des Handelnden bedarf. Kein externer Druck kann so spezifisch sein, dass er eine genaue Handlungsausführung erzwingt. Selbst wenn die systemische Handlungskoordination über die Handlungsfolgen verläuft und nicht über die Handlungsziele oder -mittel, reicht dies nicht hin, um den Handelnden eindeutige Vorgaben zu machen.[96] Bei der richtigen empirischen Beobachtung der relativen Homogenität des Handelns in einzelnen Bereichen bleibt also zu klären, wie es trotz des je einzelnen Aufwands dazu kommen kann. Dies impliziert die Verpflichtung, weiterhin genau zu bestimmen, wie sich der systemische Anpassungsdruck in Handlungsmotivationen und Entscheidungen umsetzt.

Grundlegend fraglich ist, wie normativ mit dem Funktionalismus umgegangen werden muss, denn selbst die funktional nachvollziehbare Ausdifferenzierung muss Kritik an deren aktueller Form nicht ausschließen. Die habermassche Theorie ist aber so stark auf die Separierung von System und Lebenswelt bedacht, dass sie kaum eine Möglichkeit vorsieht, einer solchen Kritik Ausdruck zu verleihen. Es ist daher zu untersuchen, ob es nicht offenere Varianten funktionalistischer Überlegungen gibt, die zugleich der Kritik an bestehenden institutionalisierten Handlungsverhältnissen mehr Raum bieten.

Schließlich ist unter den Bedingungen der Moderne die Überzeugungskraft des Versuchs zu bestreiten, eine Naturgeschichte menschlich-sozialer Existenz zu erzählen, die zugleich an die Stelle von Analysen treten kann, die normativ und vernunfttheoretisch komplexer sind. Selbst wenn es innerhalb politisch-sozialer Selbstverständigungsdiskurse sinnvoll sein kann, historische Rekonstruktionen zu bemühen, die Ziele und Verpflichtungen erhellen, ist es

[96] Habermas 1987b, 226, 391 ff. – Zur Kritik daran siehe Joas 1992, 337.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

fragwürdig, solche Rekonstruktionen über diesen Rahmen hinaus zu behaupten.

5. Die Theorie des kommunikativen Handelns als deskriptiv-normativer Ansatz einer Vernunfttheorie des Handelns unter Bedingungen der Kontingenz – Bewertung und Kritik

Was bleibt nach diesen Kritiken, die gewiss tief in die habermassche Theorie eingreifen, von ihr übrig? Ausgegangen sind wir in diesem Kapitel von einer Konkretisierung und Präzisierung des handlungstheoretischen Problems der Kontingenz des Handlungswissens, die sich bei Habermas findet und die er an den besonderen Schwierigkeiten der Situationsdeutung festmacht. Der Handelnde muss in den drei Dimensionen der natürlichen Umstände, die seine Handlung bedingen, der bestehenden Normen sowie der zulässigen Individualität sein Handlungswissen so bestimmen, dass die Handlung im Sinne der Verwirklichung seiner Ziele erfolgreich ist, keine Sanktionen durch die anderen nach sich zieht und sie ihm schließlich auch zugeschrieben werden kann. Damit ist ein kognitives Element des Handlungsvollzugs herausgearbeitet, das nicht nur deskriptiv als Art des Umgangs mit der Kontingenz der Welt im Ganzen noch weiter zu bestimmen ist, sondern auch normativ (zumindest virtuell) Objekt der praktischen Vernunft ist. Habermas bestätigt damit die Aussage des einführenden Abschnitts zur ›Kontingenz des Handlungswissens‹, dass es sich bei ihr eigentlich nicht um die Bestimmung einer Kontingenz als solcher dreht, sondern um die vernünftige Antwort auf die kontingenten Verhältnisse, unter denen eine jeweilige Handlung vollzogen werden soll. In diesem Sinne lassen sich seine Ausführungen zum modernen Vernunftbegriff nutzen, um die Grenzen und Möglichkeiten desselben grundsätzlich und im Blick auf die Bestimmung des Handlungswissens auszuloten. Im Rahmen des sprachphilosophischen Charakteristikums der modernen Vernunft stoßen wir dabei auf wesentliche Parallelen zur ›Kontingenz der Kommunikation‹, da sich herausstellt, dass die Vernunft, die in der sprachlichen Kommunikation zum Tragen kommt, als bloß formales Moment verstanden werden muss, denn es ist weder über ihre Anwendungsvoraussetzungen noch über die Resultate ihrer Anwendung möglich, bloß aus ihr heraus materiale Aussagen zu treffen.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Habermas nimmt also sowohl bezüglich des Handlungswissens als auch der Kommunikation die relationalen Bestimmungen der Kontingenz und der Vernunft auf, die das vorhergehende Kapitel skizziert hat, und konkretisiert sie.

Viele seiner Bestimmungen der modernen Vernunft laufen auf den Begriff des kommunikativen Handelns zu, der deshalb im Kontext seiner Ausarbeitung in der *Theorie des kommunikativen Handelns* und ihrer Vorstudien *en détail* erörtert wurde. Offensichtlich führt dieser Begriff die beiden handlungstheoretischen und vernunfttheoretischen Stränge zusammen, die zuvor getrennt diskutiert wurden, und expliziert, wie wir mit ihm wiederum über ein Konzept verfügen, das nicht nur die genauere deskriptive und normative Bestimmung der Situationen ermöglicht, in denen dem Handelnden ein aktiver kognitiver Beitrag abgefordert wird, sondern das zudem eine allgemeinere Perspektive erlaubt, unter der auch der gewöhnliche Handlungsvollzug, der zunächst nur als ein solcher verstanden wird, der durch lebensweltliche Gewissheiten gesteuert ist, unter Aspekten seiner Vernünftigkeit betrachtet werden kann. So erreichen wir eine weitere Präzisierung der ›Kontingenz des Handlungswissens‹, da sich zeigt, dass die Perspektive, die bloß den einzelnen Handelnden fokussiert, durch zwei Aspekte zu ergänzen ist: Erstens ist die Geltung des Handlungswissens, das zu konstituieren ist, in allen drei Dimensionen von der Interaktion mit den anderen abhängig, und zweitens gibt es mehr oder minder weite Möglichkeiten der Konstitution des Handlungswissens. Dass das Handlungswissen mit Blick auf die normativen Verhältnisse auf die anderen Handelnden angewiesen ist, ist offensichtlich; dass es auch in den beiden anderen Dimensionen letztlich nur auf dem Hintergrund kommunikativ erzielter Übereinkünfte gültig sein kann, resultiert aus den Tatsachen, dass niemand allein ein angemessenes Wissen über die natürliche Welt erlangen kann und dass die Ausbildung von Persönlichkeiten sowohl hinsichtlich ihrer Möglichkeiten als auch hinsichtlich ihrer Akzeptabilität der anderen bedarf. Ernst genommen wird damit auch die vernunfttheoretische Aussage, dass die praktische Vernunft nicht aus sich heraus in der Lage ist, das notwendige Handlungswissen zu generieren, denn die kommunikative Interaktion mit den anderen ist nicht nur für die normative *Geltung* des Handlungswissens relevant, sondern auch *material* für die Erkenntnis der Verhältnisse, die kontingenterweise hier und jetzt bestehen. Darüber hinaus ist zunächst empirisch anzuerkennen, dass die Handelnden häufig auf Verhältnisse treffen, in

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

denen ihnen institutionell der Rahmen, innerhalb dessen sie handeln können, vorgeschrieben wird, so dass sie, selbst wenn dieser Rahmen keine kommunikativ einholbaren Optionen vorsieht, dazu gezwungen sind, aus den verfügbaren Optionen auszuwählen. Diese weiteren Präzisierungen werfen die Frage auf, wie sich der Prozess der Konstitution des Handlungswissens im einzelnen vollzieht. Habermas bietet hierzu die Unterscheidung zwischen lebensweltlicher Bereitstellung und expliziter diskursiver Erzeugung an, womit zugleich die systematisch relevanten Pole einer Theorie bezeichnet sind, laut der das Handlungswissen kommunikativ gewonnen wird.

All diese Präzisierungen der ›Kontingenz des Handlungswissens‹ und der vernünftigen Reaktionen auf sie verdanken sich den Arbeiten von Jürgen Habermas und wären nicht ohne sie zu gewinnen gewesen. Insofern schwächen die nachfolgenden Kritiken nicht die zentralen systematischen Erkenntnisse, die die *Theorie des kommunikativen Handelns* zum Aufbau einer philosophischen Handlungstheorie leistet, die sich nicht nur auf die Bestimmung der normativen Geltung von Handlungen beschränkt, sondern auch das Problem der kontingenten Verhältnisse der Handlungsausführung ernst nimmt. Allerdings zwingen die drei Vorbehalte des problematischen holistischen und geteilten Sprachverständnisses, der fehlenden Reflexivität der Lebenswelt und der nur bedingten Überzeugungskraft der habermasschen Integration des Funktionalismus zu grundlegenden Revisionen einiger der systematisch zentralen Elemente einer Theorie des kommunikativen Handelns. So ist insbesondere die handlungstheoretische Dichotomie von Lebenswelt und Diskurs zu hinterfragen, so wie auch der Aspekt des Kommunikativen im kommunikativen Handeln in Distanz zum Diskurs erneut zu erörtern ist. Erst auf diese Weise kann eine Theorie des kommunikativen Handelns handlungstheoretisch präzise sein – wobei sie allerdings Gefahr läuft, den Ansprüchen einer allgemeinen Reformulierung und Rekonstruktion der Gesellschaftstheorie nicht mehr genügen zu können.

Bevor jedoch abschließend diese Frage aufgeworfen wird, sollen zunächst die beschriebenen Kritikpunkte bearbeitet werden. Dazu ist es sinnvoll, einen Blick in eine Tradition zu werfen, die ganz anders argumentiert, in der sich aber dennoch Bausteine zu einer Theorie des kommunikativen Handelns finden lassen, da auch sie davon überzeugt ist, dass sich die Konstitution des Handlungswissens, die notwendig auf die Kontingenz der Handlungsumstände reagiert, nur mit Hilfe eines Begriffs des kommunikativen Handelns verstehen lässt.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

IV. Eine post-phänomenologische Transformation der Theorie des kommunikativen Handelns

1. Rückkehr zur Phänomenologie? – Zur Gestalt der Post-Phänomenologie in den Schriften Maurice Merleau-Pontys

Nach einer Auseinandersetzung mit dem Werk von Jürgen Habermas und dessen *Theorie des kommunikativen Handelns* mag es überraschen, dass nun ein Weg ›zurück‹ zur Phänomenologie eingeschlagen wird. Denn wie die Ausführungen zeigten, entwickelt Habermas seine Überlegungen zwar in einigen Hinsichten im Anschluss an die Phänomenologie, konzipiert diesen Anschluss jedoch als eine Überwindung vor allem derjenigen ihrer Dimensionen, die seines Erachtens der Bewusstseinsphilosophie und der bloßen Immanenz des philosophischen Diskurses und seiner Problemstellungen verhaftet sind. Dazu bemüht er Theorietraditionen und Methoden, die – zumindest in seiner Perspektive – mit dem phänomenologischen Unternehmen unvereinbar sind. Für ihn erfährt die Phänomenologie, werden ihre Grundannahmen sprachphilosophisch und gesellschaftstheoretisch gewendet, eine so grundlegende Transformation, dass die Kontinuität zu ihren husserlschen Ausgangsbedingungen aufgegeben werden muss. Es ist also berechtigterweise zu fragen, welche Gründe es dafür geben kann, eine handlungs- und kommunikationstheoretische Erweiterung und Verbesserung des habermasschen Konzeptes einer Theorie des kommunikativen Handelns gerade in der Linie der Phänomenologie bzw. eines Autors zu suchen, der sich dieser philosophischen Tradition zurechnet.

Allerdings ist der Autor, der auf den folgenden Seiten im Mittelpunkt stehen wird, Maurice Merleau-Ponty, in keiner Hinsicht ein einfacher Repräsentant der Phänomenologie, die Habermas' Charakterisierungen beschreiben – wobei die Frage offen bleiben muss, ob es solche Repräsentanten überhaupt gibt.[1] Wie Lyotard bereits 1954 ge-

[1] Dass das Spätwerk Merleau-Pontys auch eine Problematisierung der Phänomenologie

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

zeigt hat, steht das Werk Merleau-Pontys für die Öffnung der Phänomenologie zu den weiteren Geistes- und Sozialwissenschaften und die Revision der Kategorien der husserlschen Phänomenologie im Licht der Resultate der psychologischen, soziologischen, polit(olog)ischen und linguistischen Forschung und Diskussion.[2] Allerdings gibt die lyotardsche Darstellung der habermasschen Diagnose insofern Recht, als auch er zuletzt die Frage aufwirft, inwiefern die merleau-pontyschen Arbeiten noch als phänomenologische zu bezeichnen sind.[3] Da es jedoch ebenfalls unstrittig ist, dass Merleau-Ponty, wie nur wenige andere, in vielen seiner Begriffe und Vorstellungen

---

darstellt, zeigen schon die Titel seiner letzten Vorlesungen am Collège de France, insbesondere derjenige der Vorlesung aus dem akademischen Jahr 1959/60: *Husserl aux limites de la phénoménologie*. Merleau-Pontys Notizen zu dieser Vorlesung finden sich in Merleau-Ponty 1998, 11–92.

[2] Vgl. den zweiten Teil *Phänomenologie und Geisteswissenschaften* in Lyotard 1993, 67–158; insbesondere Stellen wie die folgende: »Welche Art von Soziologie schlägt also die Phänomenologie vor? Sie schlägt wiederum nicht *eine* Soziologie vor. Sie schlägt eine Revision, eine kritische und konstruktive Neuinterpretation der soziologischen Untersuchungen vor. Es gibt keine phänomenologische Soziologie, es gibt eine Philosophie, die ›wie die Soziologie nur über die Welt, den Menschen und den Geist spricht‹ (Merleau-Ponty); aber diese Philosophie unterscheidet sich von jeder Soziologie, weil sie ihren Gegenstand nicht objektiviert, sondern darauf zielt, ihn auf der Ebene dieser Übertragungsleistung, die die Entwicklungspsychologie entdeckt hat, zu verstehen.« (Lyotard 1993: 117 f.) Zum weiteren Kontext der Diagnose Lyotards vgl. auch Merleau-Ponty 1960a, 123–142.

[3] »Wir haben anfangs betont, dass der Begriff des Vorprädikativen und Präreflexiven sowohl gegen die Wissenschaft vertieft werden als auch zu ihrer besseren Begründung dienen könnte. Hier treten die beiden Strömungen der Phänomenologie auseinander. Diese Zweigleisigkeit macht sich besonders im Umgang mit den Geisteswissenschaften bemerkbar. Die Fruchtbarkeit der Phänomenologie liegt natürlich nicht darin, gegen die wissenschaftliche Untersuchung des Menschen die geistlosen und lächerlichen Argumente der Theologie und der spiritualistischen Philosophie wieder aufzugreifen. Der Reichtum der Phänomenologie, ihre ›positive Seite‹, ist ihre Anstrengung, den Menschen selbst hinter den objektivistischen Schemata wieder zu erfassen, mit denen die anthropologische Wissenschaft ihn überziehen muß, und man muß auf dieser Ebene mit der Phänomenologie diskutieren. Die verstehende Wiederaufnahme der neuro- und psychopathologischen, ethnologischen und soziologischen, linguistischen (…), historischen Tatsachen usw. – und zwar so, dass man weder in groben Obskurantismus noch in einen Eklektizismus ohne theoretische Solidität verfällt – erfüllt die Forderungen nach einer konkreten Philosophie angemessen. Und wenn Merleau-Ponty den berühmten Ausspruch von Marx aufnimmt: ›Ihr könnt die Philosophie nicht aufheben, ohne sie zu verwirklichen‹, dann weil die Phänomenologie gerade eine *verwirklichte* Philosophie zu sein scheint, eine als eigenständiges Wesen aufgehobene Philosophie.« (Lyotard 1993: 163, Übersetzung modifiziert) Vgl. zu Merleau-Ponty und Marx Merleau-Ponty 1996a, 152–166 sowie Miller 1979, 197–230.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Husserls Gedanken zu einer phänomenologischen Philosophie aufgreift, scheint die einzig angemessene Bezeichnung für seine Arbeiten diejenige der *Post-Phänomenologie* zu sein, denn in diesem Ausdruck lassen sich der Anschluss an die Phänomenologie und deren gleichzeitige Überwindung verbinden.

Dieser sprachliche Zug entkräftet natürlich nicht die Vorbehalte, die Habermas und andere gegenüber der Phänomenologie und ihren Nachfolgern vorgebracht haben – zumal wichtige Kommentatoren des Werkes von Merleau-Ponty dieses dadurch von der Phänomenologie abheben, dass sie es insgesamt unter den mindestens ebenso problematischen Titel der Ontologie setzen, der von Heidegger inspiriert ist (z. B. Barbaras 1991, Dillon 1988). Zumindest für die Bereiche, die im Anschluss an die Kritik an Habermas von Interesse sind, ist also zu zeigen, inwiefern eine ontologische Überwindungsgestalt der Phänomenologie, die an zentralen Gedanken derselben trotz aller Überschreitung festhält, dennoch in der Lage sein kann, den Kriterien der sprachphilosophischen Wende, der intersubjektiven Grundstruktur und der hinlänglichen Aufnahme der humanwissenschaftlichen Forschung zu genügen. Genau diese Ansprüche werden aber, wie es auch die Beschreibungen Lyotards andeuten, die zuvor angeführt wurden, von keinem anderen Vertreter der Post-Phänomenologie so erfüllt, wie von Merleau-Ponty, sind seine sogenannte mittlere sowie die späte Phase vom Ende der vierziger Jahre bis zu seinem Tod 1961 doch durch die Auseinandersetzung mit der strukturalistischen Linguistik, den explikativen und politischen Dimensionen der durkheimschen Soziologie und der marxistischen Politikwissenschaft sowie nicht zuletzt durch die Bearbeitung der husserlschen Schriften zur Intersubjektivität (die zu diesem Zeitpunkt zum größten Teil unveröffentlicht waren) gekennzeichnet (Lefort 1974). Hinsichtlich der Arbeitsfelder und Interessensschwerpunkte ist also offenbar ein Bewusstsein für die Fragen zu konstatieren, die die Kriterien thematisieren. Interessanterweise – und dies bekräftigt die Rede von der Post-*Phänomenologie* – distanziert sich Merleau-Ponty in diesen Diskussionen aber nicht einfach von seinen früheren Arbeiten, die auf den ersten Blick und durch Titel, wie die *Phänomenologie der Wahrnehmung*, den Anschein erwecken, direkt das phänomenologische Denken fortzusetzen. Wie wenig überraschend dies aber ist und wie weit schon die vorhergehenden Arbeiten vom husserlschen Selbstverständnis entfernt sind (trotz der richtigen Diagnose, dass die Terminologie unzureichend ist und der Zuschnitt der Probleme

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

zu nahe an Husserl verbleibt [Barbaras 1991: 21–67]), offenbart allerdings ein Zug, der bereits in Merleau-Pontys erstem Buch beobachtbar ist und der darin besteht, einige Äußerungen Husserls, mit denen dieser die Phänomenologie charakterisiert, ernster zu nehmen, als er selbst sie vielleicht nehmen wollte oder konnte. Merleau-Ponty schließt also zu keinem Zeitpunkt unmittelbar an die tradierte Phänomenologie an, sondern er unternimmt einen neuen Anlauf – in gewisser Weise bietet sich auf diese Art auch jeder neue Text Husserls dar (Ströker 1982: XXXIf., Garelli 1998) –, das Projekt einer Phänomenologie überhaupt zu begründen (Landgrebe 1977: 23). Im Zentrum steht auch bei ihm der Ausgang von den Phänomenen selbst,[4] wobei dieser Ausgang nun aber nicht mehr vornehmlich erkenntnis- oder wesenstheoretisch gemeint ist, sondern als Indikator für den Ort des Erkennens und des Handelns selbst verstanden wird. Es geht nicht – wie zumindest beim frühen Husserl – darum, eine weitere verfeinerte Variante eines idealistischen oder neokantianischen Modells der Objektkonstitution bzw. eine Alternative dazu zu entwickeln, sondern vermittels der Erklärung des Handelns bzw. des Verhaltens soll gezeigt werden, dass die klassische Unterscheidung zwischen Verhalten bzw. demjenigen, der sich verhält, und kausal bestimmter Welt sowie die Herangehensweisen der idealistischen oder kritizistischen Philosophie bzw. der Naturwissenschaft, die diesen beiden Polen zugeordnet werden, das Verhalten selbst verfehlen (Merleau-Ponty 1976: 138 ff.). Zu erklären ist dagegen, weshalb das Verhalten zu Recht als Teil der Welt beschrieben werden kann, d. h. als Reaktion auf andere Vorgänge in der Welt oder als Anpassung an deren Verhältnisse, und das Verhalten trotzdem bedeutsam ist, so dass es unzureichend wäre, es in rein kausaler Sprache zu erfassen. Das Resultat ist eine »Philosophie der Ambiguität« (Merleau-Ponty 1990: 138), die beiden Aspekten Rechnung trägt: Einerseits soll die Weltlichkeit und Objektivität von Verhaltens- und Handlungsstrukturen nachgezeichnet werden, worin impliziert ist, dass das Verhalten und die Handlungen nicht primär als isolierte Ereignisse zu verstehen sind, die von subjektiven Intentionen geplant und in deren Umsetzung durchgeführt werden, sondern der weltliche Bewandtniszusammenhang des Verhaltens und der Handlungen zu begreifen ist. Verhalten und Handlungen reagieren in den allermeisten Fällen auf

[4] Vgl. dazu den Titel der Einleitung zur *Phänomenologie der Wahrnehmung: Die klassischen Vorurteile und der Rückgang auf die Phänomene*.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

innerweltliche Probleme und sind insofern Teile der Welt, in der sie vollzogen werden. Andererseits vermag eine rein physikalisch-kausalistische Beschreibung der Welt den Bewandtniszusammenhang nicht zum Ausdruck zu bringen, denn die ununterschiedene Fülle der kausalen Relationen würde es unmöglich machen, die Struktur eines Verhaltens oder die Form einer Handlung von den elementaren kausalen Verhältnissen abzuheben.[5]

Mit dieser Konzeption eröffnet Merleau-Ponty zwei Felder, in denen sich seine weiteren Überlegungen bewegen werden (J. O'Neill 1989: 32–36): Unter der Voraussetzung, dass die Weltlichkeit der menschlichen Existenz und ihrer kognitiven Leistungen sowie die Transzendentalität des Prozesses der Bedeutungsverleihung zu denken sind, konzentriert er sich erstens auf die Einheit des Leibes *(corps propre)* als Schnittpunkt zwischen innerweltlicher Bestimmtheit und mentaler Bedeutungserschließung (Merleau-Ponty 1966: 178–184), während er zweitens die symbolisch-sprachliche Verfasstheit dieser Bedeutungserschließung untersucht, die es verbietet, sie als individuellen Vorgang zu deuten, und es nahe legt, zur Dialogizität überzugehen (Merleau-Ponty 1966: 207–233). Für die vorliegende Untersuchung bietet dies eine Konstellation, die es als aussichtsreich erscheinen lässt, Merleau-Ponty in der Nachfolge der habermasschen Überlegungen erneut ins Spiel zu bringen, denn wie bei Habermas wird der weltliche Handlungszusammenhang zum Ausgangspunkt gemacht, um in ihm die Grundlagen der Reflexions- und Konstitutionsleistungen sowie der Handlungsoptionen zu erkennen. Gleichzeitig sind diese Leistungen und Optionen nicht in einem Subjekt versammelt, das singulär verstanden wird, sondern sie sind Teil einer

[5] Die Überlegungen Merleau-Pontys stehen zwar in vielen Hinsichten denjenigen eines weiteren Überwinders der Phänomenologie, nämlich des Heideggers aus *Sein und Zeit*, nahe, der Franzose verfolgt aber eine sehr viel ›empirischere‹ und dynamischere Herangehensweise im Vergleich mit den Bemühungen um eine Fundamentalontologie, was nicht zuletzt das Ansetzen an der Handlung oder dem Verhalten anstelle der Gegenstandserfahrung erweist. Vgl. z. B. die folgenden Ausführungen Heideggers: »*Welche* Bewandtnis es mit einem Zuhandenen hat, das ist je aus der Bewandtnisganzheit vorgezeichnet. (…) Die Bewandtnisganzheit selbst aber geht letztlich auf ein Wozu zurück, bei dem es *keine* Bewandtnis mehr hat, was selbst nicht Seiendes ist in der Seinsart des Zuhandenen innerhalb einer Welt, sondern Seiendes, dessen Sein als In-der-Welt-sein bestimmt ist, zu dessen Seinsverfassung Weltlichkeit selbst gehört. Dieses primäre Wozu ist kein Dazu als mögliches Wobei einer Bewandtnis. Das primäre ›Wozu‹ ist ein Worum-willen. Das ›Um-willen‹ betrifft aber immer das Sein des *Daseins*, dem es in seinem Sein wesenhaft *um* dieses Sein selbst geht.« (Heidegger 1986: 84)

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Bedeutungsstruktur, die wie die Welt das einzelne Individuum transzendiert. In einem ersten Schritt wird also nun zu analysieren sein, ob Merleau-Ponty mit seiner dialogischen Sprach- oder Kommunikationsphilosophie die bewusstseinsphilosophische Vorgehensweise Husserls erfolgreich revidiert und inwiefern eine solche Philosophie einen Beitrag dazu darstellen könnte, das Defizit an Kontingenz im Verständnis der Kommunikation, das bei Habermas ausgemacht wurde, zu beheben. Wenn es gelungen ist, einen solchen Gewinn zu erzielen, dann bietet es sich in einem zweiten Schritt an, der Frage nachzugehen, welche Möglichkeiten eine erweiterte Theorie der Innerweltlichkeit oder der Lebenswelt offeriert, die Reflexionsleistungen zu begreifen, die für die Handlungsvollzüge notwendig sind. Auf dieser Basis kann dann erörtert werden, wie vernünftig die lebensweltliche Reflexivität ist und wie die Probleme, die Habermas zum Übergang zum Funktionalismus motivieren, anders gelöst werden können oder zumindest in einem neuen Licht erscheinen.

Bei all dieser Bezugnahme auf das Werk Merleau-Pontys ist jedoch schon zu Beginn mit Renaud Barbaras und im Anschluss an Paul Ricœur festzuhalten, dass die Unvollendetheit dieses Œuvres seine Überschreitung unverzichtbar macht. Jede Aufnahme merleau-pontyscher Gedanken kann zugleich nicht mehr als die Aufnahme der Bewegung sein, die sich in ihnen abzeichnet und die zu keinem Ende gekommen ist (Barbaras 1991: 13). Für die folgenden Abschnitte heißt dies, dass auch sie an Motive, Ansätze und Linien seines Denkens anschließen, sich dabei jedoch des eigenen Anteils der Interpretationsleistung bewusst sind, der darüber hinausgeht. Insofern ist es auch keine »Rückkehr zur Phänomenologie«, sondern eine Wiederaneignung des Korpus der merleau-pontyschen Schriften im Licht der Probleme, die die philosophische Handlungstheorie aufwirft, die diese Untersuchung entwickelt.

2. Sprache und Handeln/Sprache als Handeln: Zu einer sprechakttheoretischen Transformation der phänomenologischen Bedeutungstheorie

Die Ausführungen zur Sprache in den vorhergehenden Kapiteln haben auf ein Spannungsfeld hingewiesen, in dem sich jede gegenwärtige Sprachphilosophie bewegen muss: Zunächst hat die Diskussion der beiden Modelle der ›Kontingenz der Sprache(n)‹ und der ›Kon-

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

tingenz der Kommunikation‹ zu der Einsicht geführt, dass es unplausibel ist, von Sprachen als geschlossenen Entitäten auszugehen, die nur als ganze revidierbar sind und daher niemals miteinander verglichen oder ineinander übersetzt werden können. Eine solche Auffassung resultiert aus einer problematischen Konzeption der Bedeutung als Regelanwendung sowie dem Absehen von den Verwendungskontexten der Sprache(n) und den faktischen Verstehens- bzw. Übersetzungsleistungen zwischen den Sprachen. Auf diese Defizite kann das Modell einer ›Kontingenz der Kommunikation‹ reagieren, indem es den Sprachvollzug selbst zur Grundlage der Bestimmung der Sprache macht und die Möglichkeit neuer, d. h. kontingenter Bedeutungen und ihres Verstehens ins Zentrum rückt. Habermas nutzt die Überlegungen dieses Modells, um – vor allem in vernunftkritischer Perspektive – die allgemeine Behauptung zu verteidigen, dass jede Sprachphilosophie den Fehler vermeiden muss, die Sprache als solche bereits als Garanten für die Vernünftigkeit der Prozesse zu begreifen, in denen sie strukturierend und vielleicht auch konstituierend zur Anwendung kommt. Nicht nur die relativistische Fassung eines Modells der kontingenten Geschlossenheit von Sprachspielen ist also falsch, sondern auch der Versuch, dieses Modell so zu deuten, dass es die Unumgänglichkeit der Vernunft sprachlich garantiert, ist zum Scheitern verurteilt. Stattdessen bleibt allererst zu untersuchen, welche Leistung(en) die Sprache zu erbringen in der Lage ist und inwiefern sie selbst oder die Weise ihres Einsatzes der Grund der Leistung ist. Diese alternative Formulierung macht zugleich auf eine weitere unplausible Konzeption aufmerksam, mit der auf die Probleme einer Theorie geantwortet werden könnte, sie sich nur an der Sprache als solcher orientiert. Denn die Zurückweisung der Sprache selbst als der Instanz, die alles trägt, könnte dazu verleiten, sie als bloßes Medium der Kommunikation und Verständigung zwischen den Subjekten zu erachten und somit diesen die Vernünftigkeit des Prozesses zuzurechnen. Eine solche Position würde dem *linguistic turn* zwar insofern Rechnung tragen, als sie die Situationen der Sprachanwendung zu den Momenten machen würde, die faktische Vernünftigkeit generierten oder generieren könnten, gleichzeitig würde die Sprache jedoch keine unverzichtbare Rolle spielen und daher auch nicht mit den Charakteristika relevant sein, die nur ihr eigen sind. Zudem fällt es dieser Konzeption schwer zu erklären, wie es zur Kompetenz der Sprechenden, die Sprache zur Generierung von Vernünftigkeit zu gebrauchen, kommt.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Werden also diese beiden Alternativen ausgeschlossen, dann muss eine Sprachtheorie, die auch vernunftkritisch orientiert ist, auf den beiden Säulen der Eigentümlichkeiten der Sprache und derjenigen der Situationen der Sprachverwendung aufruhen. Gadamer und Derrida, die zunächst im Modell der ›Kontingenz der Kommunikation‹ diskutiert wurden, haben darauf zwar systematisch hingewiesen, konnten aber nicht angeben, aus welchen Gründen oder Motiven sich die Sprechenden auf die Verständigungsprozesse einlassen, die die beiden Autoren thematisieren. Erst mit Habermas wurde deutlich, dass dieses Modell mit demjenigen einer ›Kontingenz des Handlungswissens‹ zu verschränken ist, um den Anlass dafür zu erkennen, dass die Handelnden bzw. Sprechenden in kommunikative Verhältnisse eintreten und sie aufrechterhalten. Denn es zeigt sich, dass es die Schwierigkeiten des Handlungsvollzugs sind, die den sprachlichen Austausch zunächst notwendig machen, worauf es dann die Eigenschaften der Sprache und ihrer Verwendbarkeit sind, die die Weise des Austauschs wesentlich mitbestimmen und die Dimensionen angeben, in denen es zu Rationalisierungen kommen kann. Eine Rationalisierung ist nämlich aufgrund der sprechakttheoretischen Reformulierung des Kommunikationsprozesses vor allem in den beiden Dimensionen der Verbesserung des Weltverstehens sowie der normativen Richtigkeit der Handlungsvollzüge zu erwarten, in einer erweiterten Perspektive auch hinsichtlich der individuellen Fähigkeiten und Optionen der Handelnden. Bis zu diesem Punkt wirft die habermassche Konzeption zwar einige Fragen auf, die sich vor allem auf den epistemischen Gewinn durch die Kommunikation konzentrieren,[6] im Rahmen der Handlungstheorie ist sie jedoch eine angemessene Beschreibung. Umso unplausibler ist es, dass Habermas versucht, die angedeutete Kontingenz der kommunikativen Interaktionen dadurch zu beschränken, dass er die Sprache, die ja nicht nur ein Instrument, sondern eine semantisch gefüllte Institution des Welt- und Menschenverstehens ist, als wesentlich einheitliches und allen gleichermaßen zugängliches Gebilde konzipiert. Aus dieser Einheitlichkeit sowie der Rekonstruktion des Individuierungsvorgangs, die damit verbunden ist, resultiert nämlich die zusätzliche

[6] Die Debatte über den epistemischen Gewinn durch kommunikative Verfahren wird heute in praktischer Hinsicht vor allem im Kontext der Auseinandersetzung um die sogenannte Deliberative Demokratie geführt. Vgl. dazu die Diskussion dieser Ansätze im Kapitel V.2.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Annahme eines wechselseitigen Verständigtseins und Verstehens durch den gemeinsamen Ausgangspunkt. Die Kommunikation läuft so Gefahr, ein bloßes Bestätigen des Immer-schon-Gewussten zwischen Sich-immer-schon-Kennenden zu sein. Habermas ist offensichtlich überzeugt, dass die Rationalisierungsleistungen der Verständigungsprozesse nur unter der Prämisse zu erwarten sind, dass nicht die gesamte Last auf den Verständigungsprozessen selbst ruht, sondern diese auf Vielem basieren, das geteilt ist und daher die Verständigung einbettet und als wahrscheinlich erscheinen lässt. In der Logik des ersten Teils der habermasschen Argumentation, d. h. der Wende gegen die Geschlossenheit der Sprachen und gegen die apriorische Vernünftigkeit derselben, ist also zu fragen, ob diese Begrenzung der Kontingenz des kommunikativen Prozesses, die sich an semantischen Überlegungen orientiert, notwendig ist und wie ein Ansatz aussehen könnte, der von ähnlichen Prämissen startet, nun aber tatsächlich die sprachlich verfasste Verständigung als offene und kontingente denkt, d. h. als eine, die immer erst erreicht werden muss. Offensichtlich kehren wir damit zu Überlegungen des Modells der ›Kontingenz der Kommunikation‹ zurück, blicken aber nicht erneut auf die Autoren, die dort angeführt wurden, da diese neben dem erwähnten Defizit der fehlenden handlungstheoretischen Einbettung die Offenheit entweder zu stark oder zu wenig betonen.

Der habermassche Rekurs auf die relative semantische Geschlossenheit und Geteiltheit einer Sprache weist jedoch zu Recht darauf hin, dass das bloße Aufdecken einer kontingenten Gestalt der sprachlichen Interaktionen philosophisch nicht befriedigen kann. Denn aufgrund des Interesses an der Rationalität und der Rationalisierung des Handlungsvollzugs vermittels der Sprache ist nicht nur die Frage zentral, wie die kontingente Offenheit kommunikativer Vollzüge plausibel rekonstruiert werden kann, sondern auch diejenige, wie Verständigung trotz dieser Offenheit möglich ist und welche Auswirkung die Verständigung für die Handlungsausführung hat. Eine Verknüpfung dieser beiden Aspekte findet sich bei einer Alternative zu den bisher diskutierten Autoren, die sich in genau diesen Punkten den habermasschen Überlegungen annähert, in der Sprachphilosophie Merleau-Pontys nämlich, selbst wenn einzugestehen ist, dass sie nicht so ausgefeilt die Dimensionen der Rationalisierung angibt wie diejenige von Habermas.

Im vorhergehenden Abschnitt wurde bereits ersichtlich, dass Merleau-Pontys Denken chronologisch betrachtet mit dem Verhal-

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ten beginnt. Dass das Bewegen und Handeln in der Welt auch systematisch als Ausgangspunkt dient, wird spätestens beim Aufbau der *Phänomenologie der Wahrnehmung* deutlich, in der Merleau-Ponty die Wahrnehmung über den Leib einführt, der sich in der Welt bewegt, und sie erst im zweiten Schritt eigenständig thematisiert. Die Wahrnehmung ist also vor allem ein Problem der innerweltlichen Existenz, nämlich der Orientierung des Leibes, und nicht primär der angemessenen Gegenstandserkenntnis. Auch die Auseinandersetzung mit der Sprache ist Teil der Befassung mit dem Leib und geht somit logisch der Behandlung der Wahrnehmung voraus.[7] Die Sprache wird auf diese Weise als Phänomen der Welt und nicht der individuellen Leistung(en) begriffen. Sprache und wahrgenommene Welt sind irreduzibel miteinander verwoben, da die sprachlichen Bedeutungen für uns unmittelbar auf die Welt referieren, wie auch die Struktur der Welt unmittelbar den Grund für die Gestalt der Sprache abgibt.[8] Die reflexive Struktur unserer gemeinsamen und je individuellen Welterfahrung ermöglicht daher auch das sprachliche Verstehen, d. h. das Verstehen der Sprache und das Verstehen der sprachlichen Äußerung eines anderen:[9]

»Würde man die Architektonik des menschlichen Leibes, seinen ontologischen Aufbau und seine ihm eigene Art, zu sehen und zu hören, vollständig darlegen, so würde man gewissermaßen erkennen, daß seine stumme Welt eine Struktur hat, in der alle Möglichkeiten der Sprache schon angelegt sind. Schon unsere Existenz als Sehende, das heißt, wie gesagt: als Wesen, die die Welt auf sich

[7] Zum Zusammenhang zwischen Wahrnehmung und Sprache in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* vgl. Bucher 1991, 111–138.

[8] Die folgenden Ausführungen können – der Logik des Aufbaus dieser Studie geschuldet – eine gewisse Redundanz nicht vermeiden: Um den drei Kritikpunkten an Habermas korrespondierende Alternativen zu präsentieren, wird vor der Auseinandersetzung mit dem merleau-pontyschen Übergang von der Phänomenologie zur Ontologie zunächst seine Sprachkonzeption isoliert betrachtet, auch wenn diese irreduzibel mit seinem Verständnis der Ontologie verbunden ist. Dies hat zur Folge, dass zum Teil dasjenige, was zur Sprache ausgeführt wird, im Kontext der Ontologie wiederkehrt und auch dann erst seine volle Bedeutung erlangt. Umgekehrt lassen sich verschiedene ontologische Züge sowie der Optimismus bezüglich der Sprache, der darin zum Ausdruck kommt, nur nachvollziehen, wenn zuvor insbesondere die Aneignung der strukturalistischen Linguistik betrachtet wurde.

[9] Das Denken Merleau-Pontys durchläuft mehrere Phasen, deren Differenzen sich gerade auch in seinem Sprachdenken spiegeln, das sich nach der frühen Auseinandersetzung mit Husserl und der Gestaltpsychologie sowie der Rezeption des Strukturalismus, die darauf folgt, zunehmend an Heidegger orientiert. Zu Zwecken der Argumentation werden diese Differenzen hier vernachlässigt.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

selbst zurücklenken, die von der anderen Seite her kommen, die sich untereinander und einer durch die Augen des anderen sehen, – und vor allem unsere Existenz als Wesen, die für die Anderen und für sich selbst hörbar sind, – dies enthält schon alles, was erforderlich ist, damit ein Gespräch untereinander, ein Gespräch über die Welt zustande kommt. Und in gewissem Sinne bedeutet einen Satz zu verstehen nichts anderes, als sein lautliches Dasein ganz in sich aufzunehmen oder ihn zu hören/verstehen, wie man so treffend sagt; der Sinn liegt nicht auf dem Satz wie die Butter auf dem Brot oder wie eine zweite Schicht ›psychischer Realität‹, die über den Ton ausgebreitet ist: der Sinn ist die Totalität des Gesagten, das Insgesamt aller Differenzierungen der Wortkette, er steckt in den Worten für jene, die Ohren haben, ihn zu hören. Und umgekehrt ist die ganze Landschaft wie durch eine Invasion von Worten befallen, sie ist in unseren Augen nur eine Spielart der Rede, und wenn wir von ihrem ›Stil‹ sprechen, so bedeutet das in unseren Augen eine Metapher.« (Merleau-Ponty 1986: 202 f.)

Die Sprache ist in einem doppelten Sinne der Ausdruck der Welt: Erstens bringt sie das Schweigen der Welt zum Ausdruck und verleiht so denjenigen, die sich auf sie beziehen, das Vermögen, Bestandteile der Welt zu isolieren und neue Bezüge zwischen den isolierten Teilen der Welt zu etablieren. Zweitens ist sie aber auch der Ausdruck der intersubjektiven Geteiltheit der Welt, d. h. sie dient als Modell für das Begreifen der Art, in der die Welt geteilt wird und ist selbst eine wesentliche Komponente dieses Teilens. Da Merleau-Ponty keine einfache Korrespondenztheorie vor Augen hat, ist es die zweite Bedeutung des Ausdrucks, von der auch die erste her zu verstehen ist, denn das Schweigen der Welt ist als eine Geteiltheit der Welt zu begreifen, in der die Sprache noch keine Rolle spielt. Die Sprache kann aber eine solche erlangen, da sie den vorsprachlichen Modus der Geteiltheit aufnimmt und ihm eine höhere Gestalt gibt – die Intersubjektivität der Sprache wird zum Ausdruck der Intersubjektivität der »stummen Welt«, die immer schon besteht: Der Mensch begreift sich und seinen Leib von der Welt her und damit von einem Zusammenhang, in dem der eigene Leib nur einer unter anderen ist. Diese ursprüngliche Intersubjektivität kennzeichnet auch die Sprache, deren Zeichen und Bedeutungen als ›weltliche‹ erfahren werden und nicht als individuelle Leistungen. Über diese Analogie hinaus dient die Sprache aber dazu, einerseits verständlich zu machen, wie die Welt einen bedeutsamen intersubjektiven Zusammenhang bilden kann, und andererseits selbst in genetischer Perspektive diesen Zusammenhang auf eine neue qualitative Stufe zu heben.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Bisher könnte es so scheinen, als ob Merleau-Ponty in der Linie Heideggers die Sprache als Ganzes betrachten würde und sie somit ontologisch als »Haus des Seins« (Heidegger 1959: 166) sehen würde. Die Intersubjektivität würde dann darin bestehen, dass sie den einzelnen Subjekten als Erschließung ihrer Welt und ihrer selbst vorhergehen würde. Eine solche Auffassung würde jedoch hinter das Problemniveau zurückfallen, das die ›Kontingenz der Kommunikation‹ erreicht und das von Habermas weitergeführt wird, da durch den Bezugsautoren Heidegger eine strenge Form einer Welterschließungstheorie der Sprache im Hintergrund stehen würde und damit gerade eine Theorie, die der Kontingenz im Sprachgebrauch keinen oder nur unwesentlichen Raum zubilligt. Diese hypothetischen Formulierungen machen schon deutlich, dass von einer solchen Theorie bei Merleau-Ponty keine Rede sein kann. Stattdessen richtet sich sein Denken auf eine Neubestimmung der Intersubjektivität im Ausgang von der innerweltlichen Leiblichkeit, wobei der Sprache eine präzise Rolle zukommt, sie selbst aber in ihren Eigentümlichkeiten nicht im Anschluss an Heidegger, sondern an den linguistischen Strukturalismus verstanden wird. Eher als dem Heidegger nach der sogenannten Kehre zu folgen, schließt Merleau-Ponty also an die Überlegungen aus *Sein und Zeit* zum Dasein als einer (re)konstituierenden Instanz an, die sich in einer Welt vorfindet, die immer schon konstituiert ist und im Modus des Mit-Seins mit den anderen erfahren wird. Die Sprache dient dazu, diese paradoxale Konstellation allgemein zu explizieren, und ist zugleich mit ihren Spezifika deren wesentliches Element. Es sind daher zwei Linien der Argumentation bei Merleau-Ponty zu unterscheiden: Einerseits wird der Kommunikationsvollzug unter intersubjektivitätstheoretischen Gesichtspunkten betrachtet, während andererseits die Sprache und ihre Bedeutungsproduktion in einer sprechakttheoretischen Transformation des Strukturalismus thematisiert wird. Die Schwierigkeit, aber auch die Erweiterung der merleau-pontyschen Konzeption gegenüber derjenigen von Habermas liegt in der Zusammenführung dieser beiden Linien.

2.1 Zur Phänomenologie des Kommunikationsvollzugs

Charakteristisch für die gesamte Auseinandersetzung Merleau-Pontys mit der Sprachtheorie ist neben der weltlichen Einbettung der Sprache deren Verzeitlichung (Niederberger 2000a). Die Intersubjek-

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

tivität der Sprache ist somit keine statische Gegebenheit oder gar ein transzendentales Faktum, sondern sie wird immer wieder durch neuen sprachlichen Austausch in Raum und Zeit produziert und reproduziert. Besonders deutlich wird diese Konzeption der Intersubjektivität in der Diskussion des Äußerns und Verstehens der expressiven Sprechakte, der Sprechakte also, die sonst *qua* Definition als solche gelten, die individuell bedingt sind (z. B. Taylor 1994: 639–651). In seiner Beschreibung des Verstehensvorgangs analysiert Merleau-Ponty, was in ihm geschieht und in welchem Verhältnis das Verstehen zum Akt der Äußerung steht:

»Gewisser noch ist, daß der Hörende den Gedanken dem Worte selbst entnimmt. Auf den ersten Blick freilich mag es scheinen, als könne ihm das gehörte Wort eigentlich gar nichts geben: er selbst ist es doch, der den gehörten Worten und Sätzen ihren Sinn gibt, ja sogar die Verknüpfung der Worte und Sätze ist nichts vom Sprechenden ihm Gegebenes, denn auch sie bliebe unverständlich, begegnete sie nicht dem spontanen Vermögen des Hörers, sie zu realisieren. Hier wie überall scheint es zunächst, das Bewußtsein vermöge in seiner Erfahrung nichts zu finden, was es nicht selbst in sie hineingelegt hätte. So wäre die Erfahrung der Verständigung eine Illusion. (…) Das Problem des Verstehens eines Anderen ist aber immer ein unbestimmtes: erst die Lösung des Problems läßt hier im Rückblick das zuvor Gegebene als konvergent erscheinen, erst dann, wenn z. B. das zentrale Motiv einer Philosophie einmal begriffen ist, gewinnen philosophische Texte die Bedeutung adäquater Zeichen. Es gibt demnach so etwas wie die Übernahme der Gedanken eines Anderen im Durchgange durch das Wort, eine Reflexion im Anderen, ein Vermögen, *dem Anderen nach*-zu-denken, durch das unsere eigenen Gedanken sich bereichern. Und so muß denn hier der Sinn der Worte letzten Endes durch die Worte selber hervorgebracht sein, oder vielmehr genauer, deren begriffliche Bedeutung sich bilden auf Grund und aus ihrer *gestischen Bedeutung*, die ihrerseits der Sprache selbst immanent ist.« (Merleau-Ponty 1966: 212 f.)

Parallel zu seiner Ablehnung einer Urteilskonzeption der Wahrnehmung[10] hält Merleau-Ponty fest, dass auch der Sprechakt *(parole)* nicht so begriffen werden darf, dass er als jeweils zu deutender den Zwischenraum zwischen den Subjekten einnimmt. Vielmehr eignet sich der Hörer im Verlauf des Verstehens das Denken des Sprechers restlos an, d. h. weder aktualisiert das Verstehen ein Vorurteil des

[10] Mit einer Urteilskonzeption ist die Vorstellung bezeichnet, die den idealistischen und empiristischen Ansätzen gemeinsam ist, dass erst das Urteil des Bewusstseins darüber entscheide, was etwas sei, etwa in der Weise der Gegenstandskonstitution überhaupt oder als urteilende Entscheidung über Sinnesdaten, die an sich unbestimmt sind.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Hörers, noch hat der Sprecher einen direkteren oder umfassenderen Zugang zum Gesagten als der Hörer. Das Geäußerte geht also weder in der Äußerungsintention noch in der subjektiven Verstehensleistung auf. Die Sprache ist vielmehr eine, die obwohl sie nur durch die Äußerungsakte getragen wird, dennoch sowohl hinsichtlich der Äußerung wie auch des Verstehens strukturell der individuellen Verfügung entzogen ist. Zeigen lässt sich dies in einer genauen Betrachtung der Artikulation und der ›Bildung im Verstehen‹, die wiederum gemeinsam auf die Abhängigkeit dieser beiden Pole von der Kommunikation verweisen (Waldenfels 1980: 145–162, Dastur 1998).

Im Vorgang der sprachlichen oder kommunikativen Artikulation konstituiert sich allererst die Intention des Sprechers, so dass es falsch wäre zu sagen, dass in einem Austausch die ›wahren‹ vorsprachlichen Gedanken nicht oder nicht angemessen zum Ausdruck gekommen seien. Denn es ist gerade die Sprache, die es erlaubt, die Gedanken zu fassen, zu präzisieren und ihnen einen Ausdruck zu verleihen, da »das ›reine‹ Denken (…) nichts als eine gewisse Leere des Bewußtseins« (Merleau-Ponty 1966: 217) ist.[11] Der neue Gedanke formiert sich auf der Grundlage der Gedanken, die bereits sprachlich verfasst bestehen, als deren transformierende Überschreitung, so dass der neue Gedanke und sein neuer Ausdruck zeitgleich zur Existenz kommen. Merleau-Ponty nimmt mit dieser Konzeption, wie später *en détail* gezeigt wird, in sprachtheoretischer Hinsicht die zumeist mit Derrida verbundene Dynamisierung und Temporalisierung des saussureschen Systemdenkens, das den Strukturalismus inspirierte, vorweg.[12] Zunächst ist jedoch festzuhalten, dass sich das Neue der neuen sprachlichen Bedeutung nicht durch eine neue Set-

[11] »Setzte die Sprache das Denken voraus, hieße Sprechen zunächst, durch Vorstellungen oder Erkenntnisintentionen sich zum Gegenstand in Beziehung setzen, so bliebe unverständlich, wieso alles Denken im Ausdruck gleichsam seine Vollendung sucht, warum der vertrauteste Gegenstand uns unbestimmt bleibt, solange wir seinen Namen nicht finden, wieso das denkende Subjekt gleichsam seine eigenen Gedanken nicht weiß, solange es sie nicht für sich selbst formuliert, ja solange es sie nicht ausgesprochen oder niedergeschrieben hat, wie das Beispiel der Schriftsteller zeigt, die ein Buch beginnen ohne recht zu wissen, was darin stehen werde. Ein Denken, das sich darin genügen wollte, unbeirrt von den Verlegenheiten der Sprache und der Kommunikation für sich zu existieren, verschwände im Augenblick seines Auftretens auch sogleich schon im Unbewußten – m. a. W., es existierte auch nicht einmal für sich selber.« (Merleau-Ponty 1966: 210 f.) Vgl. dazu Castoriadis 1978, 163 f.

[12] Vgl. zu Derrida Kapitel II.3. Zu den Differenzen und Konvergenzen zwischen Derrida und Merleau-Ponty vgl. Dillon 1997.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

zung oder die Erfindung eines grundlegend neuen Ausdrucks ergibt, sondern sie durch die Differenz zu den verfügbaren Ausdrücken und den Bedeutungen, die damit verbunden sind, erzeugt wird (Merleau-Ponty 1993: 155 f.).

Um den neuen sprachlichen Ausdruck mit seiner Bedeutung von den verfügbaren Ausdrücken zu unterscheiden, führt Merleau-Ponty die zwei Bezeichnungen der sprechenden Sprache und der gesprochenen Sprache ein (Merleau-Ponty 1966: 232).[13] Jeder Sprecher verfügt über das Vermögen, historisch sedimentierte Sprechakte *(parole parlée)* mit ihren Bedeutungen zu reproduzieren, was der Standardfall der Sprachverwendung ist. Neue Sprechakte *(parole parlante)* fügen der sedimentierten Sprache nun nicht einfach etwas hinzu, erweitern sie also nicht in einem quantitativen Sinn, sondern sie präsentieren sich als eine Variante des Bekannten, die bisher nicht aktualisiert wurde (Merleau-Ponty 1993: 148). Aufruhend auf seiner Transformation des strukturalistischen Sprachdenkens kann Merleau-Ponty in diesem variierenden Gebrauch dessen, was bereits bekannt ist, die radikale Kontingenz ausmachen, da das Erzeugen einer neuen Konstellation des Bekannten gleichbedeutend damit ist, dass die verfügbaren Bedeutungen überhaupt neugestaltet werden.[14] Das

---

[13] Die Benennung der Pole derselben Unterscheidung verändert sich durch die Schriften Merleau-Pontys hindurch. Die deutsche Übersetzung von ›parole‹ durch ›Sprache‹ in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* verdeckt leider die interessanten Verschiebungen, die dabei zu Tage treten: In der *Phénoménologie de la perception* wird die *parole parlante* der *parole parlée* entgegengestellt (Merleau-Ponty 1945: 229), wogegen sich in *La prose du monde langage parlé* und *langage parlante* gegenüberstehen (Merleau-Ponty 1969: 17). Vgl. dazu auch die levinassche Unterscheidung zwischen *dire* und *dit* in Levinas 1974, 16–20 und 55–99.

[14] Ohne nun hier bereits tiefer auf die merleau-pontysche Aufnahme des Strukturalismus einzugehen, ist dennoch schon jetzt zur Erläuterung anzumerken, dass in der Perspektive des Strukturalismus keine neuen Worte oder Wortelemente notwendig sind, um die Struktur eines Sprachsystems zu verändern. Vielmehr sind – zumindest für die entwickelte strukturalistische Linguistik – durch die Kombination von Syntagma (Sprachverlauf) und Paradigma (Wortalternativen an einer Position im Syntagma) im Entstehen sprachlicher Aussagen und ihrer Bedeutungen kontingente Neugestaltungen des Systems auch dann zu identifizieren, wenn lediglich die Kombinationsregeln ausgesetzt oder modifiziert werden. Das Erscheinen eines Wortes im Syntagma, das für diese Position laut der bestehenden Regeln nicht vorgesehen war (etwa die Zusammenführung zweier Nomen, die unterschiedlichen Bereichen angehören, wie sie für Metaphern bekannt ist), oder die Folge einer anderen syntagmatischen Funktion als derjenigen, die erwartet wird (z. B. ein Wechsel des Numerus zwischen Subjekt und Prädikat oder der vermeintliche ›Abbruch‹ einer Aussage durch das neue Anführen eines Subjekts), haben, wenn sie nicht zur Sprachzerstörung überhaupt führen, eine Umbildung

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Bekannte ist also nicht in der Weise als deterministisch zu verstehen, das es immer schon eindeutig bestimmt, welche Bedeutungen verfügbar sind. Selbst der Rekurs auf die Geste zur Erklärung der Bedeutung eines Sprechaktes impliziert nur vermeintlich eine ›Naturalisierung‹ der neuen sprachlichen Bedeutung und ihres Ausdrucks, da für Merleau-Ponty die neue sprachliche Geste, anders als die körperliche Geste, die auf die gemeinsam wahrgenommene Welt verweist, in Beziehung zum kulturellen Reservoir sedimentierter Gesten, d. h. zu den bekannten Sprechakten steht. Die Geste verweist damit auf dasjenige, was gemeinsam geteilt wird, und gibt an, in welcher Art dieses ins Spiel kommt. Sie ist damit der Schlüssel des Verstehens, nicht aber eines unmittelbar referierenden Bezugs auf eine gemeinsame, direkte und ununterschiedene Welterfahrung.[15]

Während die Sprache auf der Seite der Artikulation zumindest eine notwendige Bedingung ist, ist sie auf der Seite des Verstehens notwendige und hinreichende Bedingung, denn bereits in der Aussage, der einzelne Sprechakt ruhe auf einem gestischen Vermögen auf, ist impliziert, dass er eine Bedeutung in sich trägt, die der Hörer im Nachvollzug der Geste genauso zu produzieren und zu verstehen in der Lage ist wie der Sprecher. Merleau-Ponty geht aber über diese ›weltliche‹ Beschreibung des Sprechaktes noch hinaus und erläutert den gesamten Verstehensprozess als einen Bildungsvorgang, den der Hörer durchläuft und der darin besteht, dass der neue Sprechakt und seine Bedeutung angeeignet werden. Der Gestencharakter eines Sprechaktes, der bisher unbekannt war, ist insofern zentral für sein Verstehen, als er als Geste auf einen *Stil* der Äußerung aufmerksam

---

des bisherigen Sprachsystems als Resultat. Vgl. dazu Ducrot/Todorov 1972, 139–146 und Hjelmslev 1974, 38–44.

[15] Deswegen ist auch Dillons Versuch, Merleau-Ponty aufgrund seiner vermeintlich natürlichen und wahrnehmungsorientierten Sprachtheorie gegen Autoren wie Derrida zu wenden, zum Scheitern verurteilt (Dillon 1988: 177–223). Dillons Ausführungen stützen sich auf Merleau-Pontys Betonung der Unverzichtbarkeit einer Antwort auf die Frage nach dem Ursprung der Sprache. Allerdings wird nicht plausibel, warum der ›semiologische Reduktionismus‹, der Derrida und anderen, die die Unhintergehbarkeit der Zeichenprozesse betonen, zugeschrieben wird, darauf keine Antwort haben sollte (vgl. zur Problematisierung des ›semiologischen Reduktionismus‹ Dillon 1995). Eine Kritik an dieser scharfen Gegenüberstellung von Merleau-Ponty und Derrida mit Blick auf die Frage des Expressivismus bietet auch Madison 1997. Barbaras schließlich weist darauf hin, dass das Problem des Ursprungs der Sprache nach der *Phänomenologie der Wahrnehmung* und insbesondere in der Spätphilosophie Merleau-Pontys seinen Sinn verliert (Barbaras 1991: 83).

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

macht, denn die Geste deutet dem anderen ein bestimmtes Verhalten zur und in der Welt an.[16] Genauso versteht der Hörer oder Leser zuerst den Stil des Sprechers als einen Ausdruck der systematischen Abweichung vom Bekannten und der neuen Erschließung von bisher Unbekanntem oder Ungesagtem. Der Stil vermittelt einen ersten »Umriß des Sinnes« (Merleau-Ponty 1966: 213), auf dessen Grund der Hörer sich nun dem einzelnen Sprechakt annähern kann.

Den Begriff des Stils denkt Merleau-Ponty im Anschluss an Husserl[17] mit André Malraux' Konzeption des Entstehens eines malerischen Kunstwerks weiter. Dieser Konzeption zufolge ist es die Eigentümlichkeit sowohl des literarischen als auch des bildenden Künstlers, einen Stil zu entwickeln (allerdings ohne dass dies ein bewusster Vorgang sein müsste), der dann allererst die Artikulation einzelner Bedeutungen erlaubt (Merleau-Ponty 1993: 77–79). Der Stil ist nämlich eine allgemeine Formierung der Erfahrung, die nun als solche bis ins Detail zum Ausdruck gebracht werden kann. Einen Künstler und seine Werke zu verstehen, besteht also vornehmlich darin, seinen Stil als sein Verständnis der Welt zu erfassen und dann

---

[16] Spätestens an dieser Stelle wird auch deutlich, dass die Identifikation des Expressiven bei Merleau-Ponty mit dem expressiven Sprechakt beispielsweise bei Taylor oder Habermas, die zu Beginn dieses Abschnitts vorgenommen wurde, einer Qualifikation bedarf: Merleau-Ponty thematisiert unter dem Titel des Expressiven insgesamt (und wahrscheinlich terminologisch unglücklich) in sprachtheoretischer Hinsicht die Auffassung der weltkonstitutiven Leistung eines Subjekts, die aus der idealistischen Philosophie bekannt ist, – und damit nicht nur den individuellen Ausdruck einer ästhetischen Empfindung oder eines Gemütszustandes. Die expressive Äußerung wird auf diese Weise zunächst parallel zu einem Setzungsakt verstanden, worauf Merleau-Ponty mit den Überlegungen, die hier rekonstruiert werden, zeigen kann, dass nicht nur das allgemeine Weltverhalten des Subjekts kein Konstitutions- oder Setzungsgeschehen ist, sondern dass auch sprachlich ein solches Verständnis unangemessen ist.

[17] »So hat unsere empirisch *anschauliche* Umwelt einen *empirischen Gesamtstil*. Wie immer wir diese Welt in der Phantasie gewandelt denken oder den künftigen Weltverlauf in seinen Unbekanntheiten uns vorstellig machen, ›als wie er sein könnte‹, in seinen Möglichkeiten: notwendig stellen wir ihn in dem Stil vor, in dem wir die Welt schon haben und bisher hatten. Dessen können wir in Reflexion und *in freier Variation dieser Möglichkeiten* ausdrücklich bewußt werden. Wir können so *den invarianten allgemeinen Stil*, in dem diese anschauliche Welt im Strömen der totalen Erfahrung verharrt, zum *Thema* machen. Eben damit sehen wir, daß allgemein die Dinge und ihre Geschehnisse nicht beliebig auftreten, verlaufen, sondern durch diesen Stil, durch die invariante Form der anschaulichen Welt *›a priori‹ gebunden* sind; mit anderen Worten, daß durch eine *universale kausale Regelung alles in der Welt Zusammen-Seiende* eine allgemeine unmittelbare oder mittelbare *Zusammenhörigkeit* hat, in der die Welt nicht bloß eine Allheit, sondern *Alleinheit*, ein (obschon unendliches) *Ganzes* ist.« (Husserl 1992: 28 f.)

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

das einzelne Werk oder den Ausschnitt eines Werks als ein Element oder ein Ereignis in dieser Welt zu begreifen.[18] Anders als Husserl oder Heidegger mit seinem Begriff des ›Gestells‹ sieht Merleau-Ponty im Stil nicht primär eine kohärente Erschlossenheit der Welt, in der sich die ›Subjekte‹ bewegen, sondern der Stil ist ein Problem der Bewegung und der Handlungsausführung selbst. Es ist also wiederum die Situation der Innerweltlichkeit mit der Unterscheidung zwischen einem allgemeinen Hintergrund und demjenigen, was jeweils konkret davon abgehoben ist, die zum Thema wird, da der Künstler nicht anstrebt, eine singuläre Intention darzustellen, sondern seine einzelne ›Aussage‹ nur sinnvoll vor dem Hintergrund seines Gesamtverständnisses der Welt zu begreifen ist, in der diese eine Aussage bedeutsam ist.

Der Stil ist also der Horizont, in dem einzelne Aussagen eine bestimmte Bedeutung erlangen. Anders als bei Gadamer wiederum ist der Horizont für Merleau-Ponty aber nur in eingeschränktem Sinn ein individueller, nämlich insofern es richtig ist, dass es keine Instanz gibt, von der entschieden werden könnte, ob wir uns alle oder auch nur die Teilnehmer eines sprachlichen Austauschs im selben Stil bewegen. Gleichzeitig ist der Stil eine Verhaltensweise zur Welt und somit für jeden nachvollziehbar. Der Verstehende nähert sich daher der Äußerung des anderen über den Stil an, da er in dem Bezug dieser Äußerung zu der Welt, in der diese Äußerung eine Bedeutung hat, deren Geltungsgrund ausmachen kann. Die einzelne Äußerung wird als ›kohärente Deformation‹ der Welt verstanden, die der Stil zum Ausdruck bringt. Der Hörer kann sich auf diese Weise dem Gesagten annähern, bis er sich ganz in der Welt der Aussage bewegt. Das Verstehen ist also insofern ein Bildungsprozess, als der Hörer auf der Grundlage seines bisherigen Sprachvermögens und dessen Zusammenhangs die Abweichungen davon, die der andere mit seiner Äußerung produziert, nachvollzieht, um sie schließlich in das eigene Repertoire integriert zu haben. In diesem Moment ist die Differenz

[18] »Es gibt Stil (und von daher Bedeutung), seit es Figur und Grund, Norm und Abweichung, Oben und Unten gibt, das heißt es gibt ihn, sobald bestimmte Elemente der Welt den Wert von Dimensionen annehmen, nach denen wir von nun an alles andere messen und in bezug auf die wir alles übrige angeben. Der Stil ist bei jedem Maler das System von Äquivalenzen, das er sich für dieses Werk der Sichtbarmachung schafft, er ist das allgemeine und konkrete Anzeichen einer ›kohärenten Verformung‹, durch die er die in seiner Wahrnehmung noch zerstreute Bedeutung sammelt und ihr ausdrückliche Existenz verleiht.« (Merleau-Ponty 1993: 81 f. – Übersetzung modifiziert)

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

zwischen Sprecher und Hörer geschwunden, da beide in gleicher Weise über den Sprechakt verfügen können. Merleau-Pontys bevorzugtes Beispiel für diesen Bildungsprozess ist die Lektüre eines Buches, in der der Leser zunächst einer Menge von Zeichen gegenübersteht, die er bisher noch nicht durchdrungen hat, um dann nach einer gewissen Zeit die ›Welt‹ des Buches zu verstehen und so die Notwendigkeit der Vorgänge, die beschrieben werden, aus dieser Welt heraus zu begreifen. Der Autor ist dann niemand mehr, der etwas äußert, das der Leser allererst zu dechiffrieren hätte, vielmehr aktualisiert er Möglichkeiten einer gemeinsamen Welt.[19]

Auf diese Weise ist gezeigt, dass die Sprache die Bedingung der Möglichkeit des kontingenten individuellen Ausdrucks und seines Verstehens ist. Für den Kommunikationsvorgang wird damit aber nur erläutert, wie es zur Bildung eines sprachlichen Ausdrucks kommt sowie warum der Hörer vom Verstehen des Kommunizierten nicht ausgeschlossen ist und keine Verstehensleistung erbringen muss, die bloß ihm eigen ist. Inwiefern diese Vorgänge aber unter dem Titel der Kommunikation angemessen erfasst werden und welche Rolle dem sprachlichen Austausch für sie genau zukommt, wurde bisher nur in Ansätzen erläutert. Der Begriff der Kommunikation ist aber neben dem des Ausdrucks das zweite Standbein der Ausführungen Merleau-Pontys zur Sprache. Es ist also zu untersuchen, in welchem Verhältnis die Äußerung und das Verstehen zur Kommunikation stehen. Auch wird es erst dies ermöglichen zu zeigen, inwiefern die merleau-pontyschen Überlegungen eine wesentliche Ergänzung

[19] »Ich schaffe Stendhal, und während des Lesens bin ich Stendhal, aber nur deshalb, weil er es zuvor verstanden hat, mich bei ihm einzurichten. Die Königswürde des Lesers ist eine bloß imaginäre, weil er seine ganze Macht aus jener höllischen Maschine bezieht, aus dem Buch als einem Apparat zur Erschaffung von Bedeutungen. (…) Die gesprochene Sprache *(langage parlé)*, das ist jene, die der Leser mitbrachte, es ist die Menge der Bezüge zwischen etablierten Zeichen und verfügbaren Bedeutungen, ohne die er seine Lektüre erst gar nicht hätte anfangen können und die das Sprachsystem und das Insgesamt der Texte dieser Sprache konstituiert, so auch Stendhals Werk, das sich, wenn es einmal verstanden ist, dem Erbe der Kultur hinzufügt. Die sprechende Sprache *(langage parlant)* aber ist jene Aufforderung, die das Buch an den unvorbereiteten Leser richtet; es ist jener Vorgang, durch den sich eine gewisse Anordnung von Zeichen und schon verfügbaren Bedeutungen verändert und umgestaltet, bis ein jedes schließlich eine neue Bedeutung aussondert und zuletzt im Geist des Lesers, als ein von nun an verfügbares Instrument, die Sprache von Stendhal etabliert. Ist diese Sprache einmal erworben, so kann ich leicht zur Illusion gelangen, ich hätte sie aus eigener Kraft verstanden: sie aber ist es, die mich umgestaltet und befähigt hat, sie zu verstehen.« (Merleau-Ponty 1993: 36 – Übersetzung modifiziert)

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

bzw. Modifikation des habermasschen Verständnisses der Kommunikation darstellen. Allerdings erfordert die Rekonstruktion seines Begriffs der Kommunikation zunächst die Klärung seines Sprachbegriffs, der bisher lediglich über Vorgänge der Sprachverwendung eingeführt wurde.

2.2 Strukturalismus und Phänomenologie

Die bisherigen Ausführungen zur Sprach- und Kommunikationstheorie Merleau-Pontys erwecken trotz der Anleihen beim Strukturalismus den Anschein, dass sie vornehmlich semantisch verfährt und daher den Begriff der Bedeutung *(signification)* oder des Sinns *(sens)* zum Zentrum hat. Das Wahre dieses Anscheins besteht darin, dass Merleau-Ponty tatsächlich bestrebt ist, der phänomenologisch beschreibbaren Evidenz der Bedeutung für diejenigen, die an Kommunikationsprozessen beteiligt sind, zu ihrem Recht zu verhelfen. Gegen Sprachtheorien, die formal, über Regeln oder strukturalistisch verfahren und die die Konstitution und Reproduktion der Bedeutung an grammatische oder strukturelle Charakteristika der Sprache binden, wendet er deshalb ein, dass sie zwar auf der Ebene der Konstitution angemessene Darstellungen leisten mögen, jedoch nicht in der Lage sind, die Erfahrung der Sprechenden und Hörenden, direkten Zugriff auf die Bedeutung zu haben, zu explizieren und in ihrer Relevanz für das Gesamte der Sprachtheorie einzuschätzen:

»Saussure kann wohl zeigen, daß jede Ausdruckshandlung nur als Modulation eines allgemeinen Ausdruckssystems bedeutsam wird, insofern sie sich von anderen sprachlichen Gesten differenziert – aber das Wunder bleibt, daß wir vor Saussure nichts davon wußten und es auch jedesmal, wenn wir sprechen, wieder vergessen, auch dann, wenn wir über die Ideen von Saussure sprechen. Das beweist, daß jeder einzelne Ausdrucksakt als ein gemeinsamer Akt des Ganzen der Sprache, sich nicht darauf beschränkt, die in ihr angesammelten Ausdruckskräfte zu verausgaben; in jedem Akt wird vielmehr das Ganze der Sprache immer wieder von neuem erzeugt, indem er uns in der Evidenz des gegebenen und übernommenen Sinnes die Fähigkeit der Sprechenden bezeugt, die Zeichen in Richtung auf den Sinn hin zu überschreiten.« (Merleau-Ponty 2003b: 171 – Übersetzung modifiziert)

Dieser Erfahrung der Evidenz von Bedeutung kommt, wie zuvor schon deutlich wurde, hohe kommunikationstheoretische Relevanz zu, da sie der Indikator der Verbindung der Sprache mit der Welt ist

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

und es somit den Kommunizierenden verwehrt, sich auf die Undechiffrierbarkeit der Sprechakte des anderen zurückzuziehen. Ihre angemessene Würdigung verhindert aber nicht, dass sich Merleau-Ponty intensiv mit den Sprachprinzipien selbst auseinandersetzt. Vielmehr besteht seine Erörterung der Sprache in den fünfziger Jahren gerade in einer tiefgehenden Beschäftigung mit der strukturalistischen Linguistik und vor allem dem Werk des Genfer Linguisten Ferdinand de Saussure. Er würdigt dessen Zeichen- und Bedeutungstheorie, wobei er das diakritische Konstitutionsmodell in den Vordergrund rückt und für sich die Konzeption der Bedeutungs- und Zeichenkonstitution durch die Differenz zwischen den Zeichen übernimmt.[20] Dabei substituiert er allerdings nicht nur terminologisch den saussureschen Begriff der Differenz durch seinen eigenen des ›écart‹, sondern verliert auch entgegen den dominanten Tendenzen des Strukturalismus und Poststrukturalismus in der Konzentration auf die Materialität des Zeichens die Frage der Bedeutung selbst nicht aus den Augen.

Über Saussure findet eine Sprachkonzeption in das phänomenologische Denken Eingang, in der die innersprachlichen Beziehungen der bezeichnenden Elemente konstitutiv für die Bedeutung sind, denn das diakritische Zeichenmodell sieht vor, dass die innersprachlichen Differenzen die Bedingung der Möglichkeit von Bedeutung sind. Für Saussure ist die Einheit des sprachlichen Zeichens (aber auch aller Zeichen überhaupt) funktional in den Signifikanten (*signifiant* – Bezeichnendes) und das Signifikat (*signifié* – Bezeichnetes) aufteilbar,[21] deren Relation eine der Arbitrarität und Konventionali-

[20] »Bei Saussure haben wir gelernt, daß die einzelnen Zeichen für sich genommen nichts bedeuten, daß jedes von ihnen weniger einen Sinn ausdrückt, als daß es einen Sinnabstand *(écart de sens)* zwischen sich selbst und den anderen Zeichen angibt. Da man von diesen dasselbe sagen kann, besteht die Sprache also aus Unterschieden ohne Ausdrücke *(différences sans termes)*, oder genauer, die Ausdrücke der Sprache werden erst durch die zwischen ihnen auftauchenden Unterschiede hervorgebracht.« (Merleau-Ponty 2003b: 111)

[21] Zur Genese der Ausdrücke sowie ihrer Abgrenzung gegenüber älteren Auffassungen ist besonders folgende Passage in Saussures *Cours de linguististique générale* wichtig: »Ich nenne die Verbindung der Vorstellung mit dem Lautbild das *Zeichen;* dem üblichen Gebrauch nach aber bezeichnet dieser Terminus im allgemeinen das Lautbild allein, z. B. ein Wort (*arbor* usw.). Man vergißt dabei, daß, wenn *arbor* Zeichen genannt wird, dies nur insofern gilt, als es Träger der Vorstellung ›Baum‹ ist, so daß also diese Bezeichnung außer dem Gedanken an den sensorischen Teil den an das Ganze einschließt. Die Mehrdeutigkeit dieses Ausdrucks verschwindet, wenn man die drei hier in Rede stehenden

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

tät ist. Sie ist arbiträr, da es keine natürliche, interne oder apriorische Notwendigkeit einer bestimmten Zuordnung der beiden gibt, wobei die jeweilige Zuordnung dennoch nicht einem Willkürakt des einzelnen Sprechenden unterworfen ist, sondern vielmehr das Prinzip der Arbitrarität zur Beschreibung und Analyse der spezifischen »Unmotiviertheit« sprachlicher Zeichen dient (Saussure 1967: 79 f.). Für den Sprechenden erscheint das Zeichen in einer anderen Perspektive, die auch durch das zweite Prinzip geprägt ist, denn die Konstanz einer jeden Zuordnung im Sprechen einer Person oder zwischen den Sprechern einer Sprache ist durch die Existenz von Konventionen zu verstehen (Saussure 1967: 80). Saussure betont so den sozialen Charakter der etablierten Sprachen, d. h. deren Abhängigkeit von Sozialgefügen, durch die die Konstanz der Sprache sich auf die analysierbare Weise konstituiert hat. Dabei rekurriert er allerdings auf einen äußerst unklaren Begriff der Konvention.[22]

Der zentrale Ansatzpunkt für Merleau-Ponty im saussureschen Denken ist jedoch die Bestimmung des sprachlichen Systems als einer Einheit, die bloß negative Differenzen konstituieren: Das Konstatieren einer arbiträren Relation innerhalb des sprachlichen Zeichens wirft selbst nach deren Begrenzung durch den Begriff der Konvention die Frage auf, wie sich trotz oder aufgrund dieser Arbitrarität

---

Begriffe durch Namen bezeichnet, die unter sich in Zusammenhang und zugleich in Gegensatz stehen. Ich schlage also vor, daß man das Wort *Zeichen* beibehält für das Ganze, und *Vorstellung* bzw. *Lautbild* durch *Bezeichnetes* und *Bezeichnung (Bezeichnendes)* ersetzt; die beiden letzteren Ausdrücke haben den Vorzug, den Gegensatz hervorzuheben, der sie voneinander trennt und von dem Ganzen, dessen Teile sie sind. Für dieses selbst begnügen wir uns mit dem Ausdruck ›Zeichen‹, weil kein anderer sich dafür finden läßt.« (Saussure 1967: 78 f.)

[22] Vgl. auch Merleau-Pontys Problematisierung dieses Begriffs der Konvention und seine Zurückweisung der Vorstellung einer bewussten und gezielten Entscheidung über die Gestalt der Sprache und ihrer Zeichen, die darin möglicherweise liegt: »Révision de l'idée de convention relativement au langage: il est convention, par opposition à toute prédestination de signes à un signifié: le lien n'est pas donné (imitation) il est créé par un principe interne de différenciation des signes dans une langue. Ce principe est émergeant par rapport à la causalité naturelle. Mais il n'est pas conventionnel = assimilable à l'une de nos décisions empiriques dans nos rapports avec autrui car de telles décisions présupposent la communication, laquelle n'en peut résulter, elles supposent un plan, l'imposition d'une valeur dérisoire à des signes, et une langue n'est pas faite sur un plan (i. e. conception préalable du signifié, et du système des signifiants, des termes à coder). Elle n'ouvre sur le signifié et n'articule sur les signifiants que par des écarts, à partir des autres signes (= tout de la langue) et de l'usage précédent. Vie quasi naturelle du langage dans l'indivision signifié-signifiant. Il est comme une seconde nature, il se précède, son origine est mythique.« (Merleau-Ponty 1994a: 289 f.)

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Bedeutungen ergeben können und unter welchen Bedingungen Signifikate und Signifikanten in der einheitlichen Form des Zeichens identifizierbar bleiben. Um darauf eine Antwort geben zu können, ist es notwendig, vom Zeichen zu der Instanz überzugehen, die das oder die Zeichen ermöglicht oder hervorbringt. Die Bestimmung des Prinzips der Arbitrarität gestattet nur eine Aussage über die Zuordnung der beiden Pole eines einzelnen ›Zeichens‹, die ›Form‹ oder der ›Gehalt‹ des jeweiligen Pols selbst bleibt unbestimmt. Saussure konstatiert deshalb, der einzelne Signifikant ergäbe sich als Isolierung in einer Kette von anderen ebenso möglichen Signifikanten. Es gibt also keine Phoneme, Wörter oder Ausdrücke, die vor ihrer Differenz zu anderen Phonemen, Wörtern und Ausdrücken bestehen, und damit natürlich auch keine privilegierte Substanz für den Signifikanten. Auch der Bedeutungsgehalt existiert nur unter Abgrenzung von anderen Bedeutungsgehalten, so dass es keinen Maßstab gibt, der vom bestehenden Zeichenmaterial verschieden und unabhängig wäre und von dem aus die Unangemessenheit dieses Materials konstatiert werden könnte. In ihrer Gesamtheit betrachtet ergibt das Ensemble der Differenzen das positive System einer Sprache, wie Saussure in der wahrscheinlich berühmtesten Passage des *Cours de linguistique générale* ausführt:

»Alles Vorausgehende läuft darauf hinaus, *daß es in der Sprache nur Verschiedenheiten gibt*. Mehr noch: Eine Verschiedenheit setzt im allgemeinen positive Einzelglieder voraus, zwischen denen sie besteht; in der Sprache aber gibt es nur Verschiedenheiten *ohne positive Einzelglieder*. Ob man Bezeichnetes oder Bezeichnendes nimmt, die Sprache enthält weder Vorstellungen noch Laute, die gegenüber dem sprachlichen System präexistent wären, sondern nur begriffliche und lautliche Verschiedenheiten, die sich aus dem System ergeben. Was ein Zeichen an Vorstellung oder Lautmaterial enthält, ist weniger wichtig als das, was in Gestalt der anderen Zeichen um dieses herum gelagert ist. Der Beweis dafür ist, daß der Wert eines Gliedes verändert werden kann, ohne daß sein Sinn oder seine Laute in Mitleidenschaft gezogen würden, einzig und allein durch den Umstand, daß irgendein benachbartes Glied eine Umgestaltung erfahren hat.

Aber der Satz, daß in der Sprache alles negativ sei, gilt nur vom Bezeichneten und der Bezeichnung, wenn man diese gesondert betrachtet: sowie man das Zeichen als Ganzes in Betracht zieht, hat man etwas vor sich, das in seiner Art positiv ist. Ein sprachliches System ist eine Reihe von Verschiedenheiten des Lautlichen, die verbunden sind mit einer Reihe von Verschiedenheiten der Vorstellungen; aber dieses In-Beziehung-setzen einer gewissen Zahl von lautlichen Zeichen mit der entsprechenden Anzahl von Abschnitten in der

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Masse des Denkens erzeugt ein System von Werten. Nur dieses System stellt die im Innern jedes Zeichens zwischen den lautlichen und psychischen Elementen bestehende Verbindung her. Obgleich Bezeichnetes und Bezeichnung, jedes für sich genommen, lediglich differentiell und negativ sind, ist ihre Verbindung ein positives Faktum. Und zwar ist das sogar die einzige Art von Tatsachen, die in der Sprache möglich sind, weil gerade dies das besondere Wesen der Sprache ist, daß sie den Parallelismus zwischen diesen beiden Arten von Verschiedenheiten aufrecht erhält.« (Saussure 1967: 143 f.)

Merleau-Ponty schließt, wie bereits betont, an das diakritische Zeichen- und Bedeutungsmodell Saussures an, stellt aber gleichzeitig fest, dass die synchronische Herangehensweise Verständnisprobleme aufwirft, da sich die Sprache in dieser Auffassung in gewisser Weise selbst vorausgeht, auch wenn sich die jeweilige Bedeutung immer erst im Nachhinein ergeben kann. Denn das Differenzprinzip setzt voraus, dass die Differenzen zu jedem – also auch dem ersten – Zeitpunkt des Sprechens etabliert sind; gleichzeitig besteht die Sprache aber nur aus den jeweils kontingenten Differenzen, d. h. es ist notwendig, den Verlauf der Sprache abzuwarten, um über die bestehenden Differenzen urteilen zu können. Merleau-Ponty wählt daher von Beginn an eine Rekonstruktion, die die Beschränkung auf die synchronische Perspektive zurückweist. Er geht von der temporalen Gestalt der Sprache aus und bewertet die Relevanz der saussureschen Überlegungen aus dieser Perspektive. Die abgeschlossenen Sprachsysteme, in denen die Differenzen eindeutig etabliert sind, müssen historisch oder diachronisch betrachtet werden und sind folglich das Objekt einer »linguistique diachronique de la langue« (Merleau-Ponty 1960a: 107). Die interessantere Weise der Sprachbetrachtung ist dagegen die »linguistique synchronique de la parole« (ebd.), d. h. die Analyse der Wirkung, die der Sprechakt hier und jetzt mit Blick auf die Sprache, die Bedeutung und deren Verstehbarkeit entfaltet. Er nimmt damit das Argument Saussures eines Primats des Sprechaktes gegenüber der Sprache auf, das zuvor schon in der Auseinandersetzung mit Derrida angeführt wurde, denn die Sprache soll in der Perspektive ihrer Konstitution und Rekonstitution, die sich hier und jetzt im geäußerten und verstandenen Sprechakt vollzieht, analysiert werden. Zunächst führt dies zu einer Thematisierung des Lernens der Sprache, womit er parallel zur kommunikationstheoretischen Perspektive des Verstehensvorgangs einen weiteren Bildungsprozess einführt. Die Ganzheit einer Sprache, in der die Differenzen so etabliert sind, dass sie positive Zeichen produzieren, darf nicht in der

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Weise begriffen werden, dass der Sprecher über eine ganze Sprache im lexikalischen und grammatischen Sinn verfügen muss. Vielmehr beschreibt die Ganzheit das Funktionsprinzip aller Zeichensysteme, sich durch interne Differenzen zu strukturieren. Ganz gleich wie umfassend die Sprachkenntnisse eines Sprechers sind, so sind diese Kenntnisse doch immer durch die differentiellen Verhältnisse innerhalb des Bekannten bestimmt.[23] Zu untersuchen ist nun, in welcher Relation der einzelne Sprechakt zu diesen Verhältnissen steht.

Das Differenz- oder ›écart‹-Prinzip ist, wie gezeigt, als strukturelles Element jeder Sprache überhaupt zu verstehen, so dass neue Sprechakte, die zu einer bestehenden Sprache hinzukommen, dieser nicht bloß angefügt werden, sondern durch das Funktionsprinzip, das immer bereits besteht, zu integralen Teilen der Sprache werden, da dieses Prinzip die internen Relationen der gesamten Sprache transformiert. Das Prinzip ist aber zugleich nicht mehr als dieses Funktionsprinzip, es darf also nicht im Sinne eines philosophischen *principium*s missverstanden werden, aus dem sich die sprachlich erscheinende Welt mit ihren Bestandteilen deduzieren ließe. Es ist lediglich die Aussage getroffen, dass dieses Prinzip in gewisser Weise dem materialen Erlernen einer Sprache vorweggeht, so dass weder positive Bedeutungen noch ebensolche sprachlichen Werte dem Lernen zu Grunde liegen. Für Merleau-Ponty führt dies zu der Konsequenz, dass der Beginn der Kenntnis einer Sprache mit dem Begreifen des Prinzips zusammenfällt, das sie strukturiert. In dem Augenblick, in dem das Kind über das Differenzprinzip verfügt, verfügt es über die Funktionsweise der Sprache. Auch wenn das Kind nur einen einzigen Ausdruck verstanden hat, verfügt es, wenn es diesen Ausdruck sprachlich versteht, in gewisser Weise über das Ganze der Sprache.[24]

---

[23] »Die Sprache wird erlernt, und insofern muß man sicher von den Teilen zum Ganzen gehen. Das Ganze, das bei Saussure primär ist, kann also nicht das ausdrückliche und artikulierte Ganze der vollständigen Sprache sein, wie es die Grammatiken und die Wörterbücher verzeichnen. Er denkt ebenso wenig an die logische Ganzheit eines philosophischen Systems, dessen Elemente (im Prinzip) alle aus einer einzigen Idee abgeleitet werden können. (…) Die Einheit, von der er spricht, ist die Einheit des Miteinander, wie die der Elemente eines Gewölbes, von denen eines das andere abstützt. In einem solchen Ensemble gelten die erlernten Teile der Sprache auf Anhieb als Ganzes, und Fortschritte werden weniger durch Hinzufügen und Beiordnen gemacht als durch die innere Artikulation einer in ihrer Art schon vollständigen Funktion.« (Merleau-Ponty 2003b: 111 f.)

[24] Wie weit diese Erkenntnis reicht, erörterte Merleau-Ponty wiederholt in seinen Vorlesungen – vgl. Merleau-Ponty 1972, 62–66 und Merleau-Ponty 1994b, 23–100.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Damit ist allerdings nicht gesagt, dass die Differenzen zwischen den Signifikanten einfach die Signifikate generieren. Denn dieselbe Betrachtung gilt nun aufgrund der arbiträren Relation auch für die Seite der Signifikate. Sie existieren in gewisser Weise bereits vor ihrer Bezeichnung, allerdings in indistinkter Weise, so dass sie als distinkte Bedeutungen erst nach ihrem ›Eintritt‹ als Signifikate in die Zeichen verfügbar sind.[25] Auf diese Weise zeichnet sich nun auch die Verbindung zu den Überlegungen des vorhergehenden Abschnitts zur Äußerung und zum Verstehen ab: Erst durch den strukturierenden Akt der Äußerung vermag der Äußernde, Bedeutungen zu produzieren und auch für sich selbst zugänglich zu machen, denn erst die Differenzen zwischen den Signifikanten erlauben die Differenzierung zwischen Signifikaten und damit die Isolierung einzelner Bedeutungen aus der indistinkten Menge möglicher unartikulierter Bedeutungen in der »stummen« Welt. Und gerade weil erst die Strukturierungsleistung des Sprechaktes die Artikulation von Bedeutungen erlaubt, sind diese für einen Hörer auch genauso zugänglich wie für den Sprecher. Die Differenzen zwischen den Signifikanten und die Bedeutungsdifferenzierungen, die diese ermöglichen, sind nämlich öffentlich und stehen daher in einem Raum, in dem sich alle gleichermaßen bewegen. Verstehen ist also dann möglich und wahrscheinlich, wenn es Sprecher und Hörer gelingt, zumindest für den Bereich, über den sie sich verständigen wollen, über die gleichen Differenzen zu verfügen. Hierbei ist natürlich klar, dass Merleau-Ponty die Sprache nicht als rein formale Instanz sieht, so dass durch die bloße Formalität der differentiellen Sprache die Eindeutigkeit auch neuer Bedeutungen gewährleistet wäre. Die Sprache ist vielmehr, wie zuvor schon deutlich wurde, eine, in der wir uns immer schon semantisch bewegen und die wir deshalb auch immer schon zu einem gewissen Grad teilen. Anders als Habermas erachtet es Merleau-Ponty allerdings nicht als notwendig, diesen Grad zu präzi-

[25] »Wenn das Sprachsystem dem Sprechakt integriert werden soll, so kann Negativität nicht besagen, daß das Sprachsystem autonom in sich ruht wie ein Schachspiel. So denkt Merleau-Ponty denn auch keinen Augenblick daran, den Bezug zu den ›Sachen selbst‹ zu suspendieren oder zu minimalisieren. Er wendet sich lediglich gegen die Annahme, daß Tatsachen oder Bedeutungen außerhalb der Sprache fertig vorliegen und insofern ihr gegenüber etwas Positives darstellen. Was wir im Sprechakt meinen, läßt sich nur in einem strukturierenden Sprechakt fassen. (…) Wir gehen nicht frontal, geradewegs auf die Dinge zu, denn unser Zugriff ist gebrochen durch das Medium der Sprache.« (Waldenfels 1980: 152)

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

sieren, sondern er geht von der Annahme aus, dass die Teilung hinreicht, um zu einem wechselseitigen Verstehen zu kommen. Jede Präzisierung würde die immer mögliche radikale Kontingenz der Kommunikation ausschließen, die das saussuresche diakritische Modell nicht ausschließen kann, oder danach trachten, den ›Wahrscheinlichkeits-Charakter‹ der Kommunikation zu eliminieren.[26] Nichts kann garantieren, dass es nicht einen neuen Sprechakt geben wird, der die Sprache so grundlegend neu strukturiert, dass es zu so gravierenden Bedeutungsverschiebungen oder -neubildungen kommt, dass es schwierig wäre, die Kontinuität zur vorhergehenden ›Sprache‹ zu sehen. Selbst wenn diese Fälle einer prinzipiellen Infragestellung der Möglichkeit des Verstehens am nächsten kommen, ist es dennoch wenig sinnvoll – wie tendenziell in der derridaschen Theorie –, dieses Modell der radikalen Kontingenz zum Standardfall für jede neue Äußerung zu machen. Merleau-Ponty insistiert dagegen darauf, dass es die relative Unwahrscheinlichkeit der radikalen Kontingenz sowie der erneute Gebrauch der *parole parlée* erlauben, die aktuellen Verhältnisse jeweils so weit zu klären, dass es nicht zu Situationen des absoluten Nicht-Verstehens kommt.

2.3 Strukturalistische Kommunikationsphänomenologie?

Bisher wurde gezeigt, wie sich mit Merleau-Pontys Kommunikationstheorie der Äußerungsakt und der Verstehensakt rekonstruieren lassen und wie deren Möglichkeiten sprachtheoretisch bedingt sind. Gegenüber dem habermasschen Modell erbringt dies den Vorteil einer relativen Entsemantisierung und Öffnung der Sprache bis hin zu Sprechakten radikaler Kontingenz, d. h. solchen Sprechakten, die

[26] Merleau-Ponty betont immer wieder, dass die Wahrscheinlichkeit die angemessene Beschreibungskategorie für Wahrnehmungs- und Kommunikationsvorgänge ist: »Eine wirkliche Aktion schließt notwendig Probleme, Tatsachen, eine Verhandlung (wenn auch nur des Anführers mit sich selbst), Argumente, eine Bevorzugung von diesem gegenüber jenem, kurz, sie schließt das Wahrscheinliche ein, dem Sartre abgeneigt ist, weil er es als reiner Rationalist betrachtet und als etwas ziemlich Ungewisses. Obwohl er früher tiefgründig gesagt hat, der ganze Wahrnehmungsgehalt sei wahrscheinlich. Wir würden hinzufügen, daß dies seine Seinsweise ist, denn das Wahrscheinliche ist nur eine andere Ausdrucksweise für Realität, die Modalität dessen nämlich, was existiert.« (Merleau-Ponty 1974: 140) Es muss wohl nicht hinzugefügt werden, dass Merleau-Ponty in diesen Formulierungen auch an die aristotelischen Bestimmungen der Welt als des Ortes der Kontingenz anschließt.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

nicht durch das bestehende Sprachmaterial determininiert sind und das Gesamte der Sprache einer Transformation unterziehen. Merleau-Ponty vermag es, die Möglichkeit der Äußerung solcher Sprechakte sowie diejenige von deren Verstehen auf eine Art zu erläutern, die auf den heideggerianischen Rekurs auf den kreativen Schöpfungsakt des Dichters verzichtet, den letztlich auch Habermas als einzige Situation ›radikaler neuer Welterschließung‹ vor Augen hat. Stattdessen verdankt sich die Möglichkeit einer radikalen Kontingenz der differentiellen Signifikanten- und Bedeutungsgenese, so dass die Radikalität zumeist eine zufällige Leistung ist, damit in theoretischem Sinne trivial wird und nur in Ausnahmefällen der künstlerischen Souveränität geschuldet ist.[27]

Allerdings ist damit für eine Theorie des kommunikativen Handelns noch nicht allzu viel gewonnen, solange nicht gezeigt werden kann, dass die Entsemantisierung und Öffnung der Sprache neue Einsichten zu kommunikativen Prozessen in Handlungssituationen verschafft. Schließlich ist die Theorie des kommunikativen Handelns weniger mit Situationen befasst, in denen ein Sprecher von einem Hörer lediglich verstanden werden will, sondern es geht um kommunikative Interaktionen, in denen sich Sprecher und Hörer hinsichtlich der kontingenten Verhältnisse einer Handlung zumindest in den drei Dimensionen der angemessenen Deutung der Weltverhältnisse, der normativen Richtigkeit und der persönlichen Zulässigkeit *verständigen* müssen. Es stellt sich also die Frage, was die bisherige Rekonstruktion der Überlegungen Merleau-Pontys für diesen Zusammenhang erbringt.

Für Merleau-Ponty gibt es keine expressiven Akte, die bloß darauf abzielen, etwas zu artikulieren, das ein anderer verstehen kann

---

[27] Zu diesem Souveränitätsbegriff vgl. Menke 1991, 189–210. Bohman verfolgt eine ähnliche Trivialisierungsstrategie, wie sie hier im Anschluss an Merleau-Ponty ausfindig gemacht wurde: »Disclosure has to do with the role of blocked learning and problem solving, for making interpretive processes fluid when they have come to a standstill, whether by power, ideology or other forms of collective bias. (…) Here disclosure is neither a *function* of language nor a *type* of speech nor the provenance of artists or poets; it is described in terms of the *effect* of new vocabularies on the background set of beliefs and interpretations that bring learning and communication to a standstill. Disclosure then designates a certain sort of rhetorical effect on the background assumptions of the hearer, an effect which can be greater or lesser in degree depending on its scope. It may overcome stalled learning processes or problem-solving by showing new ways of looking at things and new patterns of relevance, which in turn may affect a few or a larger set of beliefs.« (Bohman 1996b: 208 f.)

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

oder auch nicht.[28] Jeder Form der Artikulation ist das Interesse, mit dem anderen in kommunikativen Austausch zu treten, einbeschrieben, wie bereits die Betrachtung des kindlichen Spracherwerbs deutlich macht:

»Die Bewegung des Kindes hin zur Sprache ist ein kontinuierlicher Appel, der an den Anderen gerichtet ist. Das Kind erkennt im Anderen ein anderes Selbst. Mittels der Sprache kann eine Wechselbeziehung mit dem Anderen realisiert werden. Es handelt sich dabei um eine sozusagen vitale Operation und nicht um einen ausschließlich geistigen Akt. Die Funktion der Darstellung bildet ein Moment des gesamten Aktes, durch den wir in eine Kommunikation mit dem Nächsten eintreten.« (Merleau-Ponty 1994b: 44)

Laut Merleau-Ponty erwirbt das Kind die Sprache also nicht primär, um einem Ausdrucksdrang nachzugeben, sondern um in Kontakt mit dem anderen zu treten und eine reziproke Beziehung zu ihm zu etablieren. Die Sprache ist somit nicht nur strukturell intersubjektiv, sondern sie ist auch in der Perspektive der Sprachbenutzer selbst die Instanz der Intersubjektivität. Parallel zur habermasschen Unterscheidung zwischen den Bereichen der Welterkenntnis und der richtigen Gestalt der interpersonalen Beziehungen macht also auch Merleau-Ponty darauf aufmerksam, dass dem Sprachgebrauch ein solcher doppelter Bezug eigen ist. Kein Sprecher betrachtet die Sprache als sein Eigentum, sondern sobald er sich der Sprache bedient, bringt er die Welt zum Ausdruck *und* tritt in ein kommunikatives Verhältnis zu den anderen. Merleau-Ponty präsentiert seine Ausführungen zu Ausdruck und Verstehen sowie zur Sprache selbst also nicht in der Perspektive eines Sprechers, der sich selbst oder seine spezifische Einsicht bloß artikulieren will, sondern sie gelten für Sprecher, die sich mit ihrer Äußerung transzendieren und beanspruchen, etwas zum Ausdruck zu bringen, dem auch die anderen ihre Anerkennung unter den bestehenden Verhältnissen nicht verweigern können. Es ist deshalb wenig überraschend, wenn Merleau-Ponty das unvollendete Werk *La prose du monde* als Vorstufe zu einer Arbeit über den »Ursprung der Wahrheit« bezeichnet (Merleau-Ponty 1993: 15–17). Die sprachliche Kommunikation antwortet auf Probleme, denen wir (zumindest in der Unterstellung des Sprechenden) gemeinsam in unserer Welt begegnen, so dass sich bereits der erste Sprechakt auf eine intersubjektive Problemwahrnehmung bzw. eine

[28] Vgl. zur Rolle der »Expressivität« bei Merleau-Ponty auch Mercury 2001.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Wahrnehmung des Problems als eines solchen, das intersubjektiv geteilt ist, stützt. Die Kommunikation ist somit die gemeinsame Weise der Bearbeitung von Problemen, die in und aufgrund unserer geteilten Existenz in der Welt erscheinen. Der vermeintlich individuelle Ausdruck reagiert auf Schwierigkeiten in der Deutung der Weltverhältnisse oder der sozialen Beziehungen, von denen der Sprecher unterstellt, dass sie auch die anderen betreffen. Diese Unterstellung prägt dabei nicht erst das Sprachverhalten, sondern sie ist bereits ein wesentlicher Bestandteil unserer vorsprachlichen Begegnung mit dem anderen.[29]

Nachdem damit dargelegt ist, dass Merleau-Ponty seine Ausführungen nicht auf expressive Ausnahmesituationen bezieht, sondern auf Kontexte der handlungsbezogenen Weltdeutung, bieten sie in Grundzügen die Lösungen zu zwei Problemen, die zu Beginn im Anschluss an die Kritik an Habermas aufgeworfen wurden: Sie bieten erstens eine deskriptiv und hermeneutisch überzeugende Option, die kontingente Offenheit der kommunikativen Vollzüge zu rekonstruieren, die zur Generierung oder zur Reproduktion von Handlungswissen notwendig ist, und können zweitens dabei vermittels der direkt sprachtheoretischen Elemente zusätzlich zeigen, wie es trotz dieser Offenheit zu einer Verständigung zwischen den Beteiligten über das Handlungswissen kommen kann, das erzeugt oder bestätigt wird. Durch diese Resituierung der sprach- und kommunikationstheoretischen Ausführungen ist jedoch auch klar, dass sich die Frage nach der Verständigung nur bedingt am Beispiel des Verstehens eines Kunstwerks explizieren lässt, geht es doch letztlich in den meisten Fällen des sprachlichen Austauschs um eine Verständigung, mit der der Hörer zugleich seine Welt neu bestimmt und damit auch neue Handlungs- und Verhaltensoptionen erschließt. Der Hö-

[29] »Aber wie steht es mit dem ersten Wort *(parole)* der Menschheit? Es konnte sich nicht auf eine schon etablierte Sprache *(langue)* stützen; es muß, so könnte man denken, durch sich selbst bedeutsam gewesen sein. Aber auf diese Weise würde man vergessen, daß das Prinzip der Kommunikation schon vor ihr selbst gegeben war aufgrund der Tatsache, daß der Mensch den anderen Menschen in der Welt wahrnimmt als einen Teil des Schauspiels und daß auf diese Weise alles, was der Andere tut, schon denselben Sinn hat wie das, was ich tue, denn sein Handeln ist (sofern ich dessen Zuschauer bin) auf dieselben Dinge ausgerichtet, mit denen ich es zu tun habe. Das erste Wort hat sich nicht in einem kommunikationsfreien Raum *(néant de communication)* niedergelassen, denn es ging hervor aus Verhaltensweisen, die schon gemeinsam waren, und es schlug Wurzeln in einer sinnlichen Welt, die schon keine Privatwelt mehr war.« (Merleau-Ponty 1993: 64)

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

rer muss also ein Interesse daran haben, dass er seine Welt nicht ›einfach‹ neu bestimmt, sondern dass er, indem er dies macht, zugleich ein besseres Verständnis der Welt hat, die ihn ebenso betrifft wie den Sprechenden. Die Frage des Neuen und Kontingenten in der Äußerung und in der Sprache wird auf diese Weise zu der Frage danach, inwiefern sich das Begreifen der Welt durch die Veränderung in der Gestalt der Sprache verbessert, also vernünftiger wird. Offensichtlich ist diese sprachliche Veränderung in der Perspektive einer philosophischen Handlungstheorie vor allem dadurch von Interesse, dass sie eine Bedingung der Möglichkeit dafür ist, dass die Art von neuen Bedeutungen konstituiert wird, die die Voraussetzung dafür ist, dass die Welt besser begriffen werden kann – unter der Annahme natürlich, dass es sinnvoll ist, von einer besseren und einer weniger guten Deutung der Welt zu sprechen. Die bloße Existenz der Bedingung der Möglichkeit einer Verbesserung reicht jedoch nicht aus, denn die Beschreibung des sprachlichen Wandels als eines kontingenten eröffnet gleichzeitig auch die Möglichkeit, dass dieser eine weniger gute Deutung der Weltverhältnisse hervorbringt. Die Thematisierung der Äußerung und des Verstehens ist somit über die Thematisierung der Möglichkeit des Neuen in der Welt und ihrer Erfahrung hinaus diejenige des Wertes und der Vernünftigkeit dieses kontingenten Wandels.

Es ist also mehr von Merleau-Ponty zu erwarten als eine phänomenologische Beschreibung der Weisen, in denen in den Äußerungs- und Verständigungsprozessen Bekanntes fortgeführt und bestätigt sowie das Neue erschlossen und kommuniziert wird. Auch die Auseinandersetzung mit der strukturalistischen Linguistik, die die sprachlichen Bedingungen erörtert, die es einerseits ermöglichen, dass das Neue in der notwendigen Geschlossenheit eines Sprachsystems seinen Platz findet, und die es andererseits doch als wahrscheinlich erscheinen lassen, dass sich die Kommunizierenden auch über das Neue verständigen können, reicht nicht aus. Eine philosophisch akzeptable ›strukturalistische Kommunikationsphänomenologie‹ muss also erstens den Phänomenen sprachlicher Verständigungsbemühung gerecht werden, zweitens mit Hilfe der strukturalistischen Linguistik begründen, warum die Kommunizierenden die Möglichkeit ihrer Verständigung in der Sprache selbst vorfinden und dazu weder auf außersprachliche Festlegungen noch auf innersprachlich-semantische Begrenzungen rekurrieren müssen, und schließlich drittens erklären, inwiefern die Übereinkünfte, die die

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Verständigungen erzielen, besser und vernünftiger sind als dasjenige, was sie ersetzen. Es handelt sich also letztendlich darum, die Vernünftigkeit in der Kontingenz, die im kommunikativen Prozess zum Tragen kommt, zu untersuchen, denn

»Sprechen und Verstehen [geben sich] als das Natürlichste und Selbstverständlichste. Die Welt der Sprache und der Intersubjektivität erstaunt uns nicht mehr, wir unterscheiden sie kaum von der Welt schlechthin, immer schon reflektieren wir in einer sprechenden und ausgesprochenen Welt. Der Kontingenz in Ausdruck und Kommunikation – beim Kind, das sprechen lernt, beim Schriftsteller, der etwas zum ersten Male denkt und ausspricht, endlich bei all jenen, die einem gewissen Schweigen Worte verleihen – sind wir nicht mehr bewußt. Gleichwohl ist klar, daß die unser alltägliches Leben beherrschende konstituierte Sprache den entscheidenden Schritt des Ausdrucks als schon vollzogen voraussetzt.« (Merleau-Ponty 1966: 218)

Da wir in der Welt nicht an der Kontingenz des Wandels scheitern, sieht es so aus, als ob es eine Vernunft gäbe, die den Wandel bestimmte und ihn uns als plausibel und überzeugend erscheinen ließe. Die Frage, die sich folglich stellt, ist, wie welche Vernunft in die Erweiterungs- und Transformationsprozesse der Sprache eingreift oder ob diese der reinen Zufälligkeit unterworfen sind und somit das fehlende Scheitern und die Plausibilität bloß täuschende Effekte sind. Zur Beantwortung dieser Frage bietet es sich an, zunächst zu klären, in welcher Hinsicht Merleau-Ponty überhaupt sagen kann, dass eine neue Weltdeutung besser als eine abgelegte ist. Aufgrund seiner spezifischen Ontologie, die bisher schon andeutungsweise eingeführt wurde und im folgenden Abschnitt im Mittelpunkt stehen wird, kann er keine reine Korrespondenz von Sprache und Welt behaupten, weshalb es sich verbietet, die Vernünftigkeit einer neuen sprachlichen Sicht der Welt, die kommunikativ erzeugt wurde, in einer genaueren *adaequatio* von Proposition und weltlichem Faktum zu suchen – bereits diese Termini verdecken die Relation von Sprache und Welt mehr, als dass sie sie erhellen. Da bei ihm, wie auch bei Habermas, die kommunikativen Prozesse vor allem mit Handlungsvollzügen zusammenhängen, ist die Verbesserung primär unter normativen oder pragmatischen Rationalitätsgesichtspunkten zu betrachten. Dies eröffnet zwei weitere Alternativen, in denen solche Gesichtspunkte identifiziert werden könnten: Entweder könnte wie im habermasschen Begriff des Diskurses das kommunikative Verfahren der Träger der Vernunft sein, oder aber die Vernunft könnte im richtigen Einsatz der Sprache in den Handlungskontexten bestehen, wobei dann

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

der Diskurs nur eine Weise des Sprachgebrauchs unter anderen wäre. Merleau-Ponty hätte offenbar Schwierigkeiten – dies macht sein Sprachdenken deutlich, das bisher rekonstruiert wurde –, die Vernunft in einem spezifischen kommunikativen Verfahren auszumachen, denn dies würde voraussetzen, dass ein Standpunkt einnehmbar wäre, von dem her die kommunikativen Prozesse insgesamt in den Blick genommen werden könnten. Da es für ihn aber keine höhere Instanz gibt, von der her die Sprache nochmals als Ganze in den Blick genommen und bewertet werden könnte, muss der Ausgangspunkt für die Bestimmung der Vernünftigkeit in der Perspektive der Sprachbenutzer selbst gesucht werden. Für sie sind nämlich die Ausdrucksvorgänge zweifellos nicht einfach zufällig, da sie von den Phänomenen, die in der Welt erscheinen, und den Problemen, die ausgehend von ihnen thematisiert werden (können), abhängen.

Damit sollte deutlich geworden sein, dass das Problem der Vernunft in der Kontingenz für Merleau-Ponty nicht auf der Grundlage der Sprach- und Kommunikationstheorie allein gelöst werden kann. Da eine hinreichende Begründung der Vernünftigkeit der kommunikativen Interaktionen und ihrer Resultate an der Binnenperspektive der Handelnden ansetzen muss, bedarf es einer genaueren Auseinandersetzung mit der Sprache, mit denjenigen, die sie tragen, und mit ihrem Verhältnis zueinander. Dies heißt, dass zu Merleau-Pontys Modifikation des Lebensweltbegriffes überzugehen ist, in dessen Rahmen seine sprachtheoretischen Erwägungen erst ihren eigentlichen Platz im Gesamten seines Denkens einnehmen – als ein Beitrag nämlich zur Klärung dieses Begriffes, den Husserl eingeführt hat, und beispielsweise nicht als Anlass zur Entwicklung eines Konzepts des expliziten Diskurses, der auch normativ angereichert ist. Die Rekonstruktion des merleau-pontyschen Lebensweltbegriffes wird deshalb dazu dienen, nicht nur die Probleme in deren habermasscher Version zu beseitigen, sondern zudem zu explizieren, auf welcher Ebene das Sprachgeschehen die Ausführung von Handlungen strukturiert, generiert oder zumindest ermöglicht. Erst so kann die ›strukturalistische Kommunikationsphänomenologie‹ vollends zu einem Grundbestandteil einer revidierten Theorie des kommunikativen Handelns werden, in der Kontingenz und Vernunft in einer produktiven und notwendigen Spannung stehen und in der Sprache und Handlung enger beieinander verortet werden als in ihrer habermasschen Variante.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

3. In-der-Welt-Sein als Handeln: Die Operationalisierung des Lebensweltbegriffs für eine philosophische Theorie gesellschaftlicher Reflexivität

Die Rekonstruktion der habermasschen Lebensweltkonzeption hat gezeigt, dass er die Lebenswelt in der doppelten Perspektive der unproblematischen Welterschließung (Lebenswelt als Wissen) und der räumlich-soziologischen Bestimmung des Ortes der symbolischen Reproduktion (Lebenswelt vs. System) thematisiert. Damit wurde deutlich, dass die Lebenswelt nicht bloß eine Bestimmung der alltäglichen subjektiven Welterfahrung oder von deren Voraussetzungen darstellt, sondern dass sie faktische Interaktionsprozesse und -räume beschreibt, in denen die Bedingungen des unproblematischen Handelns und eventuell sogar des Handelns überhaupt reproduziert werden. Trotz dieser engen Bindung der Lebenswelt an das Handeln und die Alltäglichkeit ist sie immer auf spezifische Weise kulturell und semantisch verfasst, d. h. die Handlungsmuster und Selbstverständlichkeiten, die in ihr und durch sie reproduziert werden, unterliegen dem historischen Wandel und sind daher Konstrukte, die sich nicht auf invariante Anlagen oder Strukturmerkmale menschlicher Interaktion überhaupt reduzieren lassen. Nur so sind auch Rationalisierungsprozesse erfassbar, denen zufolge die lebensweltlich eingebetteten Handlungen in den drei Dimensionen der Natur, des Sozialen und des Persönlichen, die nun mehrfach erwähnt wurden, verbessernd modifiziert werden. Habermas denkt die Rationalisierung des Umgangs mit der Welt sowie der semantischen Potentiale und der interpersonalen Interaktionsschemata der Lebenswelt über den Diskurs, denn – so seine Entwicklungsperspektive – die symbolische Reproduktion nimmt durch die Sedimentierung von diskursiven Neubestimmungen der Gewissheiten, die zuvor problematisch geworden sind, eine immer rationalere Gestalt an.

Problematisch ist vor allem der letzte Schritt, da es wenig plausibel ist, davon auszugehen, dass die Einsichten, die diskursiv gewonnen wurden, unmittelbar den Gewissheitscharakter annehmen, der von lebensweltlichen Überzeugungen erwartet wird. Es stellt sich daher die Frage, ob der diskursive Gewinn neuer Handlungsgewissheiten die einzige Ergänzung zur unproblematischen Präsenz lebensweltlicher Anleitungen ist oder ob es nicht weitere, vielleicht sogar wesentlichere Weisen gibt, auf die neue Handlungsgewissheiten generiert werden. Ein kurzer Blick auf die ethnomethodologische So-

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ziologie machte deutlich, dass hier von Formen der diskursiven Erzeugung von Handlungsgewissheiten ausgegangen wird, die wichtige Eigenschaften des habermasschen Diskursbegriffes nicht erfüllen, wie z. B. den selbstreflexiven Charakter der erbrachten Leistungen. Die interessante alternative Perspektive, die sich abzeichnet, ist also die folgende: Wie lässt sich die Reflexivität der sozialen Welt alltäglicher und normativ relevanter Handlungsvollzüge verstehen, ohne dass diese Reflexivität an selbstbewusste Prozesse der Generierung neuer fundamentaler Überzeugungen gebunden werden muss? Bei einer solchen Neubestimmung der Reflexivität ist jedoch gleichfalls an der Einsicht festzuhalten, die im letzten Abschnitt nochmals mit Blick auf die kommunikativen Interaktionen formuliert wurde, dass solche Prozesse nur insofern auch philosophisch und vernunfttheoretisch interessante sind, als in ihnen nicht bloß ›blinde‹ und mehr oder minder neutrale Vereinheitlichungen und wechselseitige Anpassungen stattfinden, sondern die neue Generierung zugleich vernünftigere und bessere Handlungsgewissheiten erzeugt.

Die Ethnomethodologie, mit Blick auf deren ›Objekte‹ der Vorbehalt gegenüber der Dichotomie von Lebenswelt und Diskurs exemplifiziert wurde, ist ein schlechtes Beispiel für die Ausarbeitung der skizzierten Alternative, da sie sich zunehmend von normativen und evaluativen Fragen überhaupt abgewendet hat. Mehr verspricht demgegenüber eine weitere Anleihe bei der Post-Phänomenologie, da sich ihr Programm vergleichbar der Situierung in der Mitte zwischen Faktizität und Geltung, die bisher perspektivisch formuliert wurde, bewegt, wie Waldenfels zu Recht bemerkt.[30] Im Unterschied zur habermasschen Herangehensweise beanspruchen zumindest einige post-phänomenologische Autoren jedoch, einen anderen Ausgleich zwischen den faktischen Rekonstruktions- und Rekonstitutionsprozessen der Handlungsgewissheiten und deren vernunftorientierter

[30] Zugleich die Richtung seiner Kritik angebend schreibt er im Anschluss an Habermas und Apel: »Ich glaube (…), daß der Versuch, den Gegensatz von Apriori und Aposteriori zu unterlaufen, Aufmerksamkeit verdient; die Phänomenologie kennt übrigens ähnliche Bestrebungen. Ob allerdings eine normativ gesteuerte Rekonstruktion des menschlichen Entwicklungsganges zu einer haltbaren Mittelposition führt, wage ich zu bezweifeln, so wie ich mich auch frage, ob nicht der anfängliche Marxismus hier allzusehr in neukantianische Gewässer abtreibt – was nur *eine* Art der Revision wäre und wohl nicht die befriedigendste. Die kritische Pointe möchte ich vorweg so formulieren: Der *Verhaltenskontext* wird unter den erwähnten Voraussetzungen minimiert zu bloßen *Randbedingungen* für Normanwendung.« (Waldenfels 1977: 135)

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Anleitung oder Bewertung zu finden. Wenn vor diesem Hintergrund die beiden oben angeführten Ansprüche reformuliert werden, dann ist zu untersuchen, ob nur der explizite und selbstbewusste Diskurs in der Lage ist, vernünftige und normativ richtige Resultate mit Blick auf die Handlungen zu produzieren, oder ob auch von symbolischen Interaktionsmodi, die den Kriterien des Diskurses nicht genügen, rationale Ergebnisse zu erwarten sind, ohne dass eine hegelianische ›List der Vernunft‹ angenommen werden muss. Es ist also, um in der Sprache des zweiten Kapitels dieser Arbeit zu sprechen, zu analysieren, inwiefern eine vernünftige Kontingenz lebensweltlicher Interaktion oder Kommunikation auffindbar ist, die nicht nur eine Antwort auf die ›Kontingenz des Handlungswissens‹ darstellt, sondern sich zudem bloß deduktiven Vernunftschemata oder auch idealistisch-dialektischen Spekulationen entzieht. Einer der Ansatzpunkte für eine ›Rehabilitierung‹ post-phänomenologischer Überlegungen in der Perspektive einer solchen Analyse ist sicherlich deren spezifische Bestimmung der Verhältnisse der Reflexivität zum Handeln sowie der Reflexivität zur Lebenswelt (Landgrebe 1977: 48 ff.).

Beginnend mit dem zweiten Punkt soll nun gezeigt werden, wie Merleau-Ponty Husserls Konzeption der Lebenswelt und deren problematische Intersubjektivität aufnimmt und kritisiert, um dann im Anschluss an sein eigenes Verständnis der Lebenswelt seine Überlegungen zur Relation zwischen der Reflexivität der Lebenswelt und dem Gelingen sowie der Rationalität des Handelns zu erörtern.

3.1 Merleau-Pontys Rekonstruktion und Kritik der husserlschen Lebenswelt

Merleau-Pontys Werk steht, wie zu Beginn ausgeführt, insgesamt im Zeichen einer produktiven Transformation der husserlschen Phänomenologie. Gerade die späten Vorlesungen am Collège de France führen anschaulich vor Augen, wie er immer wieder versucht, den Grundgedanken des husserlschen Denkens eine neue Gestalt zu verleihen und sie in Bezug zu seinen eigenen Arbeiten zu setzen. Zentral ist hierbei die Auseinandersetzung mit dem husserlschen Verständnis der Intersubjektivität und deren zentralem Ausdruck, nämlich der Lebenswelt, womit Merleau-Ponty innerhalb des philosophischen Diskurses in kurzer Zeit zum wichtigsten Bezugspunkt sowohl für deren Kritik als auch für deren Neuformulierung wird (Landgre-

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

be 1977: 14). Auf dem Hintergrund der skizzierten Elemente seines Verständnisses der Sprache ist es wenig überraschend, dass seine Erörterung der Lebenswelt vor allem an die ihm eigene Sprach- und Kommunikationsphilosophie anschließt und es auch gerade deren Einsichten sind, mit denen er das husserlsche Denken der Intersubjektivität als »Simultaneität« zu überwinden trachtet (Merleau-Ponty 1972: 122). Trotz aller Distanzierung von Husserl hält Merleau-Ponty jedoch ebenfalls an wichtigen Elementen fest, was vor allem in dem Schwerpunkt evident wird, den er der Thematisierung der Intersubjektivität gibt. Anders nämlich als in anderen Überlegungen zur Intersubjektivität steht für Merleau-Ponty wie für Husserl nicht die Begegnung mit dem anderen im Vordergrund (wie etwa bei Jean-Paul Sartre), sondern der Status unserer Welterfahrung und damit auch derjenige der Grundlage unserer Handlungsgewissheiten, da diese, wie unterdessen ersichtlich ist, notwendig auf die Welt bezogen sind und daher ebenfalls eine Art, die Welt zu erfahren, exemplifizieren.[31]

Bevor nun also die Auseinandersetzung mit Merleau-Ponty direkt gesucht wird, ist es sinnvoll, daran zu erinnern, wie Husserl die Intersubjektivität verortet und wie ihre Erklärung zu einem Problem für ihn wird: Merleau-Ponty hat deutlich erkannt, dass nicht erst der späte Husserl die Intersubjektivität zum Thema macht, sondern dass sie ihn spätestens seit 1905, d. h. seit der Zeit beschäftigt, in der er die *Logischen Untersuchungen* publiziert.[32] Diese These, die unterdessen durch weitere Studien bestätigt wurde, unterstreicht, wie bedeutsam das explizite Aufkommen der Intersubjektivität in den publizier-

[31] Diese Unterscheidung von zwei Schwerpunkten in der Thematisierung der Intersubjektivität ist sicherlich nur als tendenzielle zu begreifen. Der Versuch einer Zuordnung der habermasschen intersubjektivitätstheoretischen Überlegungen zu einem der beiden ausgezeichneten Schwerpunkte beispielsweise wirft einige Schwierigkeiten auf: So könnte die Tatsache, dass Habermas die Notwendigkeit betont, eine Situationsdeutung auch hinsichtlich der ›natürlichen‹ Verhältnisse zu erreichen, ihn auf die Seite Merleau-Pontys und Husserls, also auf diejenige einer Bestimmung des Status der Welt rücken. Andererseits ließe sich seine Konzentration auf die Handlungs*koordinierung* so verstehen, dass für ihn die Begegnung mit den anderen und deren Gestaltung im Mittelpunkt steht. Trotz dieser Relativierung der Schärfe der Gegenüberstellung wird sich im Verlauf der Auseinandersetzung mit Merleau-Pontys Begriff der Lebenswelt zeigen, dass die Tendenzen durchaus bedeutsame Konsequenzen nach sich ziehen können.

[32] »Déjà dans les *Logische Untersuchungen*, l'universel n'est pas essentialiste: les anges. La valeur universelle de notre logique fondée sur [le] fait de la communication.« (Merleau-Ponty 1996b: 67) Vgl. zum Folgenden auch Niederberger 2002b.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ten Texten seit dem Ende der zwanziger Jahre ist, denn der Übergang von der Latenz zur Explizitheit ist zugleich ein Indikator für den ungelösten Status dieses Problemkomplexes unter seiner gleichzeitigen Unvermeidlichkeit.[33] In dem Augenblick, in dem die Intersubjektivität nach einer ersten Andeutung im Paragraphen 96 von *Formale und Transzendentale Logik* vollends in der fünften *Cartesianischen Meditation* in den Vordergrund tritt, ist das Thema dementsprechend für Husserl nicht neu, und er vermag ohne lange Umwege, zwei Weisen ihrer Einführung und Thematisierung, eine eher ›äußerliche‹ und eine eher ›interne‹, zu unterscheiden. Als charakteristisch für die ›äußerliche‹ Hinsicht führt der erste Paragraph der fünften *Meditation* den möglichen Einwand gegen die transzendentale Phänomenologie an, dass es sich um eine solipsistische Theorie handeln könne. Laut dieses Einwandes könne das transzendentale Ego so begriffen werden, dass es für die konstitutiven Leistungen keines weiteren Egos bedürfe und dass somit weitere Ichs, die in der Welt erscheinen, als bloße Projektionen des *einen* konstitutiven Ego begriffen würden. Warum dieser Einwand eine bloß ›äußerliche‹ Einführung der Frage nach der Intersubjektivität für Husserl repräsentiert, führt der zweite Paragraph vor Augen, in dem erklärt wird, dass der Solipsismus nur ein Spezialproblem des Erscheinens der Welt ist:

»Das Problem ist also zunächst wie ein spezielles, eben als das des ›Für-mich-da‹ der Anderen gestellt, als Thema also einer transzendentalen Theorie der Fremderfahrung, der sogenannten ›Einfühlung‹. Aber es erweist sich eben alsbald, daß die Tragweite einer solchen Theorie sehr viel größer ist als es zunächst scheint, daß sie nämlich auch mitfundiert eine transzendentale Theorie der objektiven Welt, und zwar ganz und gar, also auch hinsichtlich der objektiven Natur. Zum Seinssinn der Welt und im besonderen der Natur als objektiver gehört ja (…) das Für-jedermann-da, als von uns stets mitgemeint, wo wir von objektiver Wirklichkeit sprechen.« (Husserl 1992: 94)

Das Denken der Konstitution der Welt von einer einzigen Instanz aus steht nicht nur vor dem Problem der Möglichkeit eines anderen Egos, das von der gewöhnlichen Gegenstandserfahrung durch seine Eigen-

[33] Vgl. zu den Spannungen in der husserlschen Intersubjektivitätstheorie auch die Paragraphen, die sich mit diesen Fragen auseinandersetzen, in den erst posthum publizierten *Ideen II* (Husserl 1952: 143–200), die bereits Vieles der späteren Intersubjektivitätstheorie vorwegnehmen und eine wichtige Quelle für das mittlere und Spätwerk Merleau-Pontys bilden.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

heit wesentlich abgehoben werden müsste, vielmehr kann diese Art des Denkens bereits auf der Gegenstandsebene den spezifischen Abstand jener Instanz zu dem, was sie vermeintlich konstituiert, nicht erklären. Das erfahrende Subjekt erfährt die Welt nicht als eine solche, die nur für es besteht, sondern die Welt trägt das Charakteristikum eines *Seins für alle* (was keineswegs vollständig identisch ist mit einem *Sein an sich*). Die Erfahrung der Welt verweist über das eine Subjekt hinaus und lässt es seine Erfahrung als allgemeine begreifen, d. h. als eine, die auch andere so machen würden. Husserl kann sich also gar nicht nur vor dem Spezialproblem sehen, die Erfahrung der Eigenexistenz anderer Subjekte in der Welt im Vergleich mit der intentionalen Konstitution von Gegenständen angemessen in seinem Modell unterzubringen, sondern er muss letztlich erklären, was der allgemeine konstitutive Grund der Welterfahrung als einer solchen ist, die das Ich transzendiert. Nicht nur andere Menschen treten ihm als fremde entgegen, sondern die Welt insgesamt entzieht sich seiner einfachen Aneignung.

Husserl setzt sich damit ein Erklärungsziel, das die Selbstgenügsamkeit des Subjekts, wie sie aus der klassischen Subjektphilosophie bekannt ist, unterminiert. Die Welt, wessen Konstitutionsleistung sie auch immer sein mag, wird so erfahren, dass es ihr nicht möglich ist, bloß das Korrelat *einer* fungierenden Intentionalität zu sein. Selbst wenn die Welt also nur das Geschöpf *eines* konstituierenden Subjekts wäre, dann hätte sie (nach der Konstitution) eine Struktur, die diesem Subjekt seinen absoluten Anspruch auf diese Welt verwehren würde. Das Subjekt erfährt sich als nur noch eines unter vielen, die alle den gleichen Anspruch auf diese Welt erheben. In Fortführung des phänomenologischen Modells der konstitutiven Leistung ausgehend von einer Sphäre der Eigenheit ergibt sich die Notwendigkeit zu verstehen, wie sich etwas, das ursprünglich nur von einem Pol ausgeht, als ein solches erweisen kann, das sich seinem Konstituierenden entzieht.

Husserl sieht sich auf der Basis dieses Erklärungsbedarfs gezwungen, die Logik der Konstitution von einer singulären Eigenheit aus insgesamt in Frage zu stellen, denn der spezifische distanzierte Charakter der Welt erscheint nicht lediglich als Ergänzung zur ›normalen‹ Welterfahrung nach der Genese der Welt und ihrer Gegenstände aus *einer* konstitutiven Leistung, sondern er ist in gewisser Weise immer schon da, so dass

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

»verständlich gemacht werden [muss], wie in der höheren, fundierten Stufe die Sinngebung der eigentlichen, der konstitutiv sekundären objektiven Transzendenz zustande kommt, und das als Erfahrung. Es handelt sich hier nicht um die Enthüllung einer zeitlich verlaufenden Genesis, sondern um eine statische Analyse. Die objektive Welt ist für mich immerfort schon fertig da, Gegebenheit meiner lebendig fortlaufenden objektiven Erfahrung, und auch nach dem Nicht-mehr-Erfahren in habitueller Fortgeltung. Es handelt sich darum, diese Erfahrung selbst zu befragen und die Weise ihrer Sinngebung intentional zu enthüllen, die Weise, wie sie als Erfahrung auftreten und sich bewähren kann als Evidenz für wirklich Seiendes eines explizierbaren eigenen Wesens, das nicht mein eigenes ist oder sich meinem eigenen nicht als Bestandstück einfügt, während es doch Sinn und Bewährung nur in dem meinen gewinnen kann.« (Husserl 1992: 108 f.)

Husserl unterscheidet, um die Entwicklung der Erfahrung zu erklären, die in der Distanz der Welt zu Tage tritt, mehrere Stufen, in denen die Erfahrung des intersubjektiven Grundes der Welt und des gemeinsamen Erscheinens in ihr zunehmend komplex ist: Zunächst gibt es das andere Ich, das als reines Anderes begegnet. An ihm wird die erste Erfahrung einer irreduziblen Fremdheit gemacht, die zugleich ein Verständnis der Fremdheit überhaupt verschafft. Dadurch dass dieses andere Ich ebenso auf die Welt bezogen ist wie das erste, ergibt sich als zweite Stufe ein Verständnis der Welt als objektiver überhaupt. Schließlich erfährt das Ich sich in einem synthetischen Akt, der die vorhergehenden Stufen ›aufhebt‹, als Teil einer Ich-Gemeinschaft, deren gemeinsame Konstitutionsleistung die Welt ist. Diese »transzendentale Intersubjektivität« hat wiederum – wie es zuvor auch für das Ego in seiner Eigenheitssphäre beschrieben wurde – »durch diese Vergemeinschaftung eine intersubjektive Eigenheitssphäre, in der sie die objektive Welt intersubjektiv konstituiert und so als das transzendentale ›Wir‹ Subjektivität für diese Welt ist und es auch für die Menschenwelt ist, in welcher Form sie sich selbst objektiv verwirklicht hat« (Husserl 1992: 110).

Mit seinen Ausführungen in den *Cartesianischen Meditationen* beschreibt Husserl vor allem ein Forschungs*programm*, da trotz der Identifizierung verschiedener Stufen der Intersubjektivität diese in einer relativen Unbestimmtheit verbleiben. Noch gravierender ist aber, dass ihn schon der erste Schritt, der den Kern seines Argumentes zur Möglichkeit der Intersubjektivität ausmachen soll, vor kaum lösbare Probleme stellt: Um nämlich die erste Stufe der Erfahrung der Alterität zu erklären, bringt er den viel diskutierten und kritisier-

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ten Vorschlag vor, diese Fremderfahrung als »Appräsentation« zu begreifen: Der andere wird in einer Appräsentation erfahren, die darin besteht, dass etwas, das sich in der Wahrnehmung präsentiert, mit einem bereits Wahrgenommenen in Verbindung gebracht wird und es daher als ein Mehr gegenüber demjenigen aufgefasst wird, das sich bloß präsentiert. Die Appräsentation darf dabei nicht als Schluss missverstanden werden, d. h. sie ist kein Urteil über etwas, das sich darbietet, sondern die Wahrnehmung ›als fremder Leib‹ ist simultan mit der Wahrnehmung des anderen Körpers. Husserl nimmt so eine Parallelisierung der Appräsentation mit seinem Konzept der Urstiftung vor, womit er aber genötigt ist zu erläutern, wie es sein kann, dass die Erfahrungseinheit ›Leib‹, die eigentlich nur mich betrifft, auch anderen Körpern zugeschrieben werden kann, selbst wenn der Erfahrungsgehalt bei meinem Leib und bei den Leibern der anderen ein anderer ist.

Zur Erläuterung weist Husserl darauf hin, dass wir es bei der Wiedererinnerung von Vergangenem mit demselben Phänomen zu tun haben, denn das Vergangene kann nur als Modifikation meiner Gegenwart auftreten. Dieses Korrelat meiner konstitutiven Intentionalität, das auch aus der Modifikation resultiert, entzieht sich aber meiner »lebendigen Gegenwart«, die ausschließlich meiner Konstitutionsleistung unterworfen ist, da »so wie sich in meiner lebendigen Gegenwart, im Bereich der ›inneren Wahrnehmung‹, meine Vergangenheit konstituiert vermöge der in dieser Gegenwart auftretenden einstimmigen Erinnerungen, so kann sich in meiner primordialen Sphäre durch in ihr auftretende, vom Gehalt derselben motivierte Appräsentationen in meinem Ego fremdes Ego konstituieren, also in Vergegenwärtigungen eines neuen Typus, die ein neuartiges Modifikat als Korrelat haben« (Husserl 1992: 118). Ebenso wie also die Wiedererinnerung nichts anderes ist als das Wieder-Wahrnehmen eines bereits Wahrgenommenen unter den aktuellen Verhältnissen, so ist auch der andere Leib nichts anderes als die spontane Erfahrung des begegnenden Körpers als Leib durch eine »Paarung« mit der eigenen Leiberfahrung. Husserls Ausführungen zielen somit darauf ab, die Intersubjektivität auf der Grundlage *einer* fundamentaleren, d. h. verzeitlichten und verräumlichten Subjektivität zu entwickeln. Die Perspektiven der anderen und deren Berechtigung sind dem Ich dadurch evident, dass es selbst in der Zeit andere Positionen im Raum eingenommen hat. Wenn es nur um die Bestimmung der Möglichkeiten der subjektiven Erfahrung eines fremden Leibes ginge, wie

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

z. B. bei Theodor Lipps Konzept der *Einfühlung*, das einen von Husserls Bezugspunkten bildet (Bernet/Kerr/Marbach 1993: 154 ff.), dann könnte er an dieser Stelle enden. Husserl muss aber seinem eigenen Anspruch zufolge etwas anderes erklären, denn er will – wie zu Beginn gezeigt – verstehen können, wie die anderen *mitkonstitutiv* für die Welt sein können, in der wir uns gemeinsam bewegen. Sie müssen das Vermögen haben, die konstitutive Erschließungsleistung des Ich zu modifizieren und sogar zu erweitern – nur so lässt sich die Schlussperspektive der fünften *Meditation* in den Blick nehmen, nach der die Genese kultureller und geteilter idealer Entitäten erklärt werden soll. Husserl verharrt jedoch in der Bestimmung der intersubjektiven Erweiterung und Modifikation der Konstitutionsleistungen in der Perspektive der Wahrnehmung, mit der er letztlich nicht überzeugend verständlich machen kann, wie eine »wechselseitige Perspektivenverschränkung« oder eine »Horizontverschmelzung« stattfinden soll. Eigentlich ist doch immer schon alles im monadischen Subjekt angelegt. Der andere tritt nur als Anlass zu einer Wiedererinnerung auf, über die das Ego in seiner »lebendigen Gegenwart« nicht vollends verfügt. Wie auf diese Weise komplexere Konstitutionsleistungen erklärbar sein sollen, bleibt offen, auch wenn Husserl in den folgenden Paragraphen der *Cartesianischen Meditationen* wenige der Phänomene auslässt, die seine Arbeiten zentral beschäftigen und die nun neu bestimmt werden sollen. Der Verzicht auf die Sprache ist sicherlich der zentrale Faktor dafür, dass das Rekonstruktionsangebot letztlich scheitern muss.

Für Merleau-Ponty, der den programmatischen Teil des husserlschen Ansatzes erneut aufnimmt, entdeckt jener in seiner Thematisierung der Intersubjektivität in den *Cartesianischen Meditationen* nicht eine neue Dimension von Subjektivität, die phänomenologisch zu beschreiben wäre, sondern die Lebenswelt, denn aufgrund der Tatsache, dass dabei nicht primär die Existenz der anderen auf dem Spiel steht, sondern der Status der Welterfahrung, sieht sich Husserl auf eine Neubestimmung der *Weltlichkeit* des Ego und der *Weltlichkeit* überhaupt verwiesen (Merleau-Ponty 1996b: 71). Das Denken der Intersubjektivität erfordert also eine neue Ontologie und nicht bloß eine derivative Explikation menschlicher Interaktionsweisen.[34] Denn

[34] Eine Kritik dieses Übergangs der Inter-Subjektivität in Ontologie oder »anonyme Intersubjektivität« (Madison 1981: 41) findet sich bei Breeur 1998.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

wenn es so ist, dass sich das Ich immer schon in einer Welt vorfindet, in deren Perspektive es selbst ein konstituiertes ist, dann ist zu untersuchen, was diese Welt ausmacht und wie sie in ihrer Vorgängigkeit denkbar ist. Für Merleau-Ponty ist also mit Husserl klar, dass eine Diskussion der Intersubjektivität sich nicht darauf beschränken kann, das Aufeinandertreffen und wechselseitige Erkennen der Ichs zu erörtern, sondern dass ein Denken der Intersubjektivität die konstitutive Leistung des Intersubjektiven selbst zu explizieren hat. Gegen Husserl ist Merleau-Ponty jedoch davon überzeugt, dass zur Erklärung dieser konstitutiven Leistung die bloße räumliche oder zeitliche Ausdehnung des subjektzentrierten Konstitutionsmodells nicht hinreicht, sondern dass es neuer Einsichten über spezifisch intersubjektive Konstitutionsleistungen bedarf. Offensichtlich müssen hierbei die Sprache und die Kommunikation die wesentlichen Bezugspunkte werden.

Wenn wir nun wieder zurück zu Merleau-Pontys Rekonstruktion der husserlschen Theorie gehen, dann ist bisher gezeigt, wie die Lebenswelt in der Linie einer Intersubjektivität entstehen kann, die den einzelnen Subjektivitäten vorhergeht und von diesen auch als solche erfahren wird.[35] Die alltägliche Welt hat ihre Existenz an sich und steht zumindest in der Erfahrung in keiner direkten Abhängigkeit von den Setzungsleistungen eines einzelnen Ich. Diese Eröffnung eines neuen grundierenden Bereichs wirft nicht ausschließlich die bereits angedeutete Frage nach seiner Reproduktion auf, sondern auch diejenige nach seiner Beständigkeit und seinem Wandel, kurz gesprochen: die Frage nach der Geschichtlichkeit der Welt. Merleau-Ponty expliziert also die Lebenswelt in der folgenden Konstellation: Einerseits soll sie das sein, was dem einzelnen Menschen kontingent vorhergeht und das ihm allererst die Möglichkeit zu handeln oder sogar seine Welt überhaupt verschafft. Andererseits ist dieses Vorhergehende aber nichts, das dem Menschen (hier als Artbezeichnung gemeint) absolut entzogen wäre, denn die Welt ist in ihrer natürlichen, sozialen und kulturellen Hinsicht eine geschichtliche und insofern von den Leistungen der Menschen abhängig. Der Weltbegriff ist damit mehrdimensional, da er sich nicht auf denjenigen der Natur

[35] Die folgenden Ausführungen beziehen sich wesentlich auf Merleau-Pontys Interessen an der Rekonstruktion Husserls, d. h. das Problem der philologischen Angemessenheit wird ausgeblendet, da der Durchgang durch Husserl vornehmlich zur Explikation der Grundlagen des merleau-pontyschen Lebensweltbegriffs dient.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

reduzieren lässt,[36] und beantwortet mit Hilfe der Lebenswelt genau die Frage, die oben als über Habermas hinausgehend charakterisiert wurde, wie die Kommunikation zu verstehen ist, die die lebensweltliche Sedimentierung ihrer ›Ergebnisse‹ ermöglicht, aber dennoch kein transparenter und selbstbewusster Konstitutions- oder Konstruktionsprozess ist. Das Denken der Intersubjektivität wird also nur insofern zu einem solchen der Ontologie, als diese so verstanden wird, dass sie niemals abgeschlossen und dem Menschen nur in seiner Singularität entzogen ist.

Auch zur Präzisierung dieser Konzeption, die über den husserlschen Intersubjektivitätsbegriff hinausgeht, finden sich noch bei Husserl selbst Aufschlüsse, denn dieser befasst sich mit dem Phänomen der intersubjektiven Konstitution, ohne dass er es selbst wahrnimmt, im Horizont der Erklärung der Geltung philosophischer Theorien: Schon die strikt egologische Konzeption der Phänomenologie, die Husserl ja letztlich nicht verlässt, bringt das Problem zum Erscheinen, wie ein Gedanke, den ein Autor entwickelt, einem anderen Denker mitteilbar ist und von diesem übernommen werden kann. Für Husserl verbergen sich in dieser Formulierung zwei Problemkomplexe, die für das Verständnis der Rolle der Lebenswelt relevant sind und die Merleau-Ponty auch durch die historische Situation des aufkommenden Faschismus und seine intellektuellen Repräsentanten motiviert sieht: Erstens das Problem des Entstehens philosophischer Theorien, d. h. der Bedingungen, die es einem Philosophen erlauben oder es ihm vielleicht sogar nahe legen, eine bestimmte Theorie zu formulieren, auf die andere zugleich in der Lage sind, mit Verstehen und gezielter Kritik zu reagieren. Historisch ist dieser Punkt von Interesse, da zu erklären ist, warum bestimmte Theorien bestimmten Epochen als angemessener Ausdruck ihrer Welt und ihrer Probleme erscheinen und in anderen Epochen dieser Platz von anderen Theorien eingenommen wird. Husserl stellt also erneut die Frage, die spätestens seit den Diskussionen um den Historismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bekannt ist, nach den weltlichen Genesebedingungen einer Theorie und vor allem diejenige nach der Möglichkeit einer Geltung einer Theorie, die dem

[36] Dies macht Merleau-Ponty in seinen verschiedenen Vorlesungen zum Begriff der Natur klar, in deren Zentrum die Aussage steht, dass »le concept de Nature est toujours expression d'une ontologie« (Merleau-Ponty 1994a: 265) Vgl. dazu auch Barbaras 1991, 103 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

weltlichen Wandel trotzt.[37] Dies ist zugleich auch der Ansatz für den zweiten Problembereich, in dem es um die Möglichkeit einer Intervention in die soziale Situation oder zumindest das politische, kulturelle oder soziale Selbstverständnis der Menschen oder eines Kollektivs vermittels der Theorie geht. Wie konnte z. B. die Aufklärung ihre Wirkung entfalten, warum hat sich diese Wirkung verselbständigt und war die Wirkung eine Ausnahmeerscheinung eines spezifischen historischen Settings oder ist sie auch unter aktuellen Bedingungen reproduzierbar?[38] Der Übergang von der Phänomenologie zur Ontologie unterbricht die unmittelbare Verbindung der Leistungen der Subjekte mit der Welt. An deren Stelle tritt ein komplexer Vermittlungsprozess, in dem das Verhältnis zwischen den setzenden und expressiven Akten sowie der Welt, in der sich die Menschen bewegen, immer neu zu bestimmen bleibt.[39] Die philosophische Reflexion

---

[37] Es ist insgesamt interessant, diese Deutung Husserls mit derjenigen Adornos zu vergleichen, die in vielen Punkten ähnlich ist. Philosophiehistorisch wäre im Anschluss an diese Beobachtung zu untersuchen, ob sich damit erweist, wie wichtig Husserl nicht nur für den Kontext der Post-Phänomenologie ist, der hier primär diskutiert wird, sondern auch für die Kritische Theorie, oder ob die Parallele durch die Situierung Adornos und Merleau-Pontys im sogenannten westlichen Marxismus zu erklären ist. Vgl. Adorno 1931.

[38] »Il s'agit donc, du mouvement le plus cohérent de *Selbstbesinnung* qui reconduit au monde. En même temps, nous sommes aux années du fascisme et de l'avant-guerre. Husserl ressent dans le fascisme [une] mise à l'épreuve de la rationalité, de la philosophie de l'entendement, de l'*Aufklärung*. Il veut montrer 1) que cette crise est motivée – Que le rationalisme de l'entendement s'est vidé de son sens – Que la crise existentielle ne doit pas être jugée de haut par le philosophe, comme s'il n'avait pas de responsabilité – Qu'elle est une crise de la philosophie – Que l'histoire de la philosophie communique avec l'histoire générale: ici et là, on a la manière dont les hommes constituent le monde, les rapports qu'ils nouent avec lui. (…) 2) Mais, cette crise qui est totale, qui met en question à bon droit la philosophie ne la condamne qu'à renaître sur de nouvelles bases, ne signifie pas fin de toute philosophie. C'est fin d'une philosophie qui a cru trop facilement fonder la rationalité hors de l'existentiel.« (Merleau-Ponty 1996b: 71 f.)

[39] »Auf der einen Seite ist die Welt *das, was wir sehen*, und auf der anderen Seite müssen wir dennoch lernen, sie zu sehen. In diesem Sinne müssen wir das Sehen zunächst in Wissen überführen, wir müssen es in Beschlag nehmen und *sagen*, was dieses *Wir*, was dieses *Sehen* heißt, und wir müssen so tun, als wüßten wir von allem nichts, als müßten wir in dieser Hinsicht alles erst noch entdecken. Aber die Philosophie ist kein Lexikon, sie interessiert sich nicht für ›Wortbedeutungen‹, sie sucht nicht nach einem verbalen Substitut für die Welt, die wir sehen, sie verwandelt diese nicht in etwas Gesagtes, sie richtet sich nicht in der Ordnung des Gesagten oder Geschriebenen ein wie der Logiker in der Aussage, wie der Dichter im lebendigen Wort oder der Musiker in der Musik. Sie setzt sich zum Ziel, den Dingen selbst aus der Tiefe ihres Schweigens zum Ausdruck zu verhelfen.« (Merleau-Ponty 1986: 18)

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

kann sich nicht darauf beschränken, der bloße selbstreflexive Ausdruck einer historischen Situation oder der Lage der Welt zu sein, sondern sie muss beanspruchen, eine Reflexion der Reflexion über die Welt und der Verstehbarkeit dieser Reflexion für die anderen zu sein (Merleau-Ponty 1996b: 70). Richtig verstanden tritt sie so als eine angemessene Reflexion der Welt auf und ist nur noch in nachgeordneter Weise die Selbstreflexion eines (empirischen oder konstitutiven) Ich. Merleau-Ponty zieht daraus den Schluss, der nicht ausschließlich für Husserl gilt, dass ab diesem Zeitpunkt »la philosophie est dans le monde« (Merleau-Ponty 1996b: 72) – die ontologisch fragende phänomenologische Philosophie ist also in der Situation, die Waldenfels konstatiert, dass sie die Vernunft nicht mehr außerhalb der Faktizität der Welt bestimmen kann, sondern diese unter den spezifischen Verhältnissen von deren Kontingenz erweisen muss, die vorgängig und nicht letztgültig zu überschreiten ist.[40] Die Philosophie kommt nicht umhin, die Historizität ihres Grundes und Bezugspunktes ernst zu nehmen und für sich zu klären, welche Konsequenzen aus diesem Eingeständnis resultieren und wie dennoch der Anspruch auf eine vernünftige Gestalt der Welt aufrecht erhalten werden kann.

Auf dem Hintergrund dieser Fragestellung konnte Husserl in Merleau-Pontys Augen gar nichts anderes tun, als die wiederholte Neubestimmung der Philosophie zunächst ruhen zu lassen, um sich dem Grund und Referenzpunkt jeglicher Existenz, Wissenschaft und Philosophie überhaupt zuzuwenden. Der Begriff der Lebenswelt, den Husserl in seinen Spätschriften auch explizit einführt, soll die Annäherung an diesen Grund leisten. Mit dieser Deutung Husserls ist schon jetzt deutlich, dass sich das (post-)phänomenologische Verständnis der Lebenswelt im Unterschied zur habermasschen Einschätzung und Darstellung im vorhergehenden Kapitel nicht auf ein unproblematisches und alltägliches Weltwissen reduzieren lässt, denn ein solches ist nur als Explikation eines reduzierten setzenden Bewusstseins bzw. Subjekts von Interesse. Vielmehr betrachtet sie bereits Husserl, wie Merleau-Pontys Rekonstruktion nahe legt, unter der Perspektive ihrer räumlichen Weltlichkeit sowie ihrer Reproduktion und ihres Wandels. Gerade mit Blick auf den Wandel, der ja auch den Aspekt der Kritik an Habermas ausmachte, sind die husserlschen Überlegungen offener als diejenigen von Habermas, denn mit

[40] Zu diesem Rationalitätsmotiv bei Merleau-Ponty vgl. auch Honneth 1986.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

seiner Lesart unterstreicht Merleau-Ponty, dass die Lebenswelt von Beginn an keine statische Instanz darstellt, sondern vielmehr unmittelbar mit der kulturellen und sozialen Praxis der Menschen verwoben ist. Das Absehen von der Lebenswelt im Selbstverständnis der Wissenschaften verdeckt nämlich nicht nur deren Ausgangspunkt, was durch Idealisierungsleistungen zu erklären und zu plausibilisieren wäre, mit denen sie sich von diesem Punkt dauerhaft absetzen, sondern es macht auch die Einsicht in die menschliche Praxis als eine solche, die sich selbst regeneriert und transformiert, unmöglich.[41] Ziel sollte es dagegen sein, den Zusammenhang der Wissenschaften mit der menschlichen Praxis zu erweisen, um ihren Sinn und ihre Reichweite bestimmen zu können. Merleau-Ponty erblickt hierin Husserls eigentliches Thema und die eigentliche Leistung der Phänomenologie, nämlich die Darstellung und Explikation der Dialektik des Transzendentalen und des Nicht-Transzendentalen, oder in den Worten dieser Arbeit: der Vernunft und der Kontingenz.[42]

Damit ist aber zugleich deutlich, in welchen Aspekten Merleau-Ponty an Husserls Einführung des Begriffs der Lebenswelt anschließt oder wo er beansprucht, über ihn hinauszugehen. Offensichtlich teilt er mit ihm die Auffassung, dass die Lebenswelt nicht einfach eine Bedingung der Intersubjektivität oder des unproblematischen Lebensvollzugs ist, sondern dass sie vielmehr eine Reartikulation der

---

[41] »Double oubli: Oubli de la Nature avant l'idéalisation, la mathématisation, – du monde pré-scientifique, pré-théorétique, pré-objectif. L'analyse de la perception elle-même est idéalisante: on croit qu'il s'agit de rendre compte de son *identification*, alors qu'il s'agit d'*Einigung:* l'identité est logique, l'*Einigung* est pré-logique (enrichissement). (…) Or, cette ignorance du monde vécu stérilise la science elle-même en l'emprisonnant longtemps dans [des] représentations de la manière rigide. Oubli de l'opération de *Stiftung* masquée par ses propres résultats. Elle vient du *Lebenswelt* qui différait ces opérations. Mais précisément, pour cette raison, elle s'ignore comme création de *Gebilde* humains. Il y a *Stiftung* et ensuite *Sinnentleerung*, oubli des origines, traditionalité, sédimentation. (…) De même, sens de *Gebild* paraît aller de soi. Le *Lebenswelt*, c'est la nature, mais aussi la culture.« (Merleau-Ponty 1996b: 76)

[42] »Le retour au *Lebenswelt* comme caractéristique de la phénoménologie – Le *Lebenswelt* est problème ›universel‹ – Contient ›tout‹. Il faut retrouver dimension d'avant l'objectivation. Un monde qui ne sera pas théorique: la *theoria* est un type de *praxis* d'attitude humaine – Retrouver un monde sauvage d'avant – [un] monde donc, où la distinction du subjectif (psychique) et de l'objectif (en soi) ne sera pas encore faite. La philosophie ne doit pas être ›attitude‹, elle est un cercle avec elle-même comme *theoria*, paradoxe d'une science du pré-scientifique et de la science. Par motivation de la crise, Husserl retrouve son problème: dialectique du transcendantal et du non-transcendantal.« (Merleau-Ponty 1996b: 77)

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Ontologie darstellt, die notwendig geworden ist. Während Husserl dabei jedoch wesentlich auf eine Verzeitlichung und Verräumlichung der einen konstitutiven Subjektivität setzt, macht Merleau-Ponty auf diverse Aspekte in Husserls Überlegungen aufmerksam, die dies als Selbstmissverständnis erscheinen lassen. Eigentliches Thema müsste die Abhängigkeit der vielen Subjekte von einem gemeinsamen intersubjektiven Grund sowie ihr Beitrag zu dessen Reproduktion und Wandel sein. Damit wird aber die Unterscheidung zwischen Ontologie und Erkenntnistheorie wiederum hinfällig, da es auch und vor allem die spezifischen Erkenntnisleistungen der Subjekte sind – bei Husserl exemplifiziert durch die Rolle der Philosophen –, die solche Beiträge darstellen. Merleau-Pontys Ontologie (Dillon) beansprucht also, Husserls Ansätze ernst zu nehmen und sie über seine eigenen Leistungen hinauszuführen.

3.2 Der Chiasmus oder Merleau-Pontys Reformulierung der Lebenswelt

In der bisherigen Rekonstruktion und Kritik Husserls zeichnete sich bereits ab, dass in Merleau-Pontys Augen der Begriff der Lebenswelt in noch höherem Maße von den Vorgaben der Bewusstseinsphilosophie gelöst werden muss, d. h. dass er insbesondere weiter zu soziologisieren und zu de-transzendentalisieren ist. Parallel zum habermasschen Verständnis wird die Lebenswelt somit zugleich als Ort des alltäglichen Existierens sowie als Instanz der Reproduktion und Generierung der basalen Welterfahrung und ihres Verstehens identifiziert. Systematisch ergeben sich an ein solches Programm jedoch zwei Rückfragen, die zugleich heuristisch für die Rekonstruktion der Fassung der Lebenswelt genutzt werden können, die Merleau-Ponty eigen ist: Wie ist die Rede von einer neuen Ontologie, die an Heideggers Husserlkritik anschließt, mit dem Anspruch auf Soziologisierung und De-Transzendentalisierung zu verbinden? Welche Argumente lassen sich im Rahmen einer solchen Konzeption für die Vernünftigkeit der Lebenswelt oder zumindest lebensweltlicher Interaktionsprozesse finden? Die Antwort auf die erste Frage, die zugleich die Bestimmung der Reflexivität der Lebenswelt abschließt, hat Merleau-Ponty in seinem unvollendet gebliebenen Spätwerk *Das Sichtbare und das Unsichtbare* mit den Konzepten der *chair* (Fleisch), des *entrelacs* (Verflechtung) und des Chiasmus verbunden,

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

während diejenige auf die zweite im Kontext seiner parallelen Ablehnung der dialektischen Vernunftkonzeption des Hegelianismus und des Vernunftskeptizismus des heideggerschen Welterschließungsmodells zu finden ist.[43]

Der zentrale Terminus ist dabei derjenige des Fleischs. Mit ihm wird der Zusammenhang einer Welt artikuliert, an dem die einzelnen teilhaben, mit dem sie reflexiv verwoben sind und der ihnen doch auch in einer Art Materialität zu Grunde liegt und vorausgeht:

»[D]as Fleisch, von dem wir sprechen, ist nicht die Materie. Es ist das Einrollen des Sichtbaren in den sehenden Leib, des Berührbaren in den berührenden Leib, das sich vor allem dann bezeugt, wenn der Leib sich selbst sieht und sich berührt, während er gerade dabei ist, die Dinge zu sehen und zu berühren, sodaß er gleichzeitig *als* berührbarer zu ihnen hinabsteigt und sie *als* berührender alle beherrscht und diesen Bezug wie auch jenen Doppelbezug durch Aufklaffen oder Spaltung seiner eigenen Masse aus sich selbst hervorholt. Diese Konzentration von Sichtbarem um ein einzelnes Sichtbares herum oder dieses Versprühen der Körpermasse unter die Dinge, was dazu führt, daß eine bestimmte Vibration meiner Haut zum Glatten oder Rauhen wird, daß ich *mit den Augen* den Bewegungen und Umrissen der Dinge selbst *folge*, diese magische Beziehung, dieses Bündnis zwischen den Dingen und mir, das darin besteht, daß ich ihnen meinen Leib leihe, damit sie sich in ihn einschreiben und mir ihre Ähnlichkeit vermitteln, diese Falte, diese zentrale Höhlung im Sichtbaren, die mein Sehen ausmacht, diese beiden spiegelbildlichen Reihen von Sehendem und Sichtbarem, von Berührendem und Berührtem bilden ein wohlverbundenes System, mit dem ich rechne, sie definieren ein Sehen im allgemeinen und einen beständigen Stil der Sichtbarkeit, dessen ich mich nicht entledigen kann, selbst wenn sich eine bestimmte Sicht als illusorisch erweist; denn dann bleibt mir die Gewißheit, daß ich, wenn ich nur besser hingeschaut hätte, zur wahren Ansicht gelangt wäre, daß es in jedem Falle *eine solche gibt*, sei es diese oder eine andere. Das Fleisch (das der Welt oder mein eigenes) ist nicht Kontingenz oder Chaos, sondern Textur, die zu sich kommt und mit sich selbst übereinkommt.« (Merleau-Ponty 1986: 191 f.)

Selbst wenn das iterative Schreiben Merleau-Pontys – charakteristisch für die Fragmente des Textes, die nicht bis ins Letzte redigiert

[43] Den folgenden Ausführungen ist vorwegzuschicken, dass sie keine Gesamterörterung der merleau-pontyschen Ontologie sind und sein können. Dies würde den systematischen Rahmen der vorliegenden Untersuchung deutlich überschreiten. Es sei jedoch auf einige hervorragende monographische Arbeiten verwiesen, die sich genau diese Gesamterörterung zum Ziel gesetzt haben: Madison 1981, Dillon 1988 und Barbaras 1991. Ihnen verdankt das Folgende wesentliche Einsichten in die Logik und den Zusammenhang des Spätwerks, das nur fragmentarisch existiert und posthum ediert wurde.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

wurden – darauf hinweist, dass er noch nach dem adäquaten Ausdruck für diesen Grund des Seins sucht, den er Fleisch nennt, so ergibt sich doch aus Passagen wie der angeführten ein Umriss der Ontologie, die der Autor vor Augen hat. Gedacht ist im Fleisch ein Verhältnis zwischen der Welt und ihren leiblichen Bestandteilen, in dem diese im Begreifen ihrer selbst und der Welt mit dieser scheinbar koinzidieren, dabei aber auch zu deren weiterer Entfaltung beitragen. Die Reflexion ist deshalb kein rein selbstbezüglicher Akt, sondern einer, in dem die Welt als solche erfahren wird und in dem sich die Welterfahrung überhaupt konzentriert, während der Reflektierende zugleich in die Welt eingreift. Derjenige, der sich selbst oder einen Gegenstand in der Welt wahrnimmt oder sich seiner bedient, operiert mit ihm als diesem Gegenstand der Welt und nicht mit ihm als einem Objekt seiner Intentionalität. Allerdings verleiht er ihm durch seinen Umgang doch einen bestimmten Sinn, der den Platz und die Rolle des Gegenstands in der Welt verändern kann. Dadurch ergibt sich ein Chiasmus oder eine Reversibilität von Welt und Erfahrendem, die aber sofort als solche von Welt und Erfahrende*n* zu verstehen sind, denn die wechselseitige Abhängigkeit von Wahrnehmendem und Wahrgenommenem oder von Empfindendem und Empfundenem ist kein singuläres Verhältnis *eines* unitarisch verstandenen leibhaftigen Menschen zu den Gegenständen, sondern ein Verhältnis, das mindestens die Koordination der Sinne und Vermögen eines Leibes voraussetzt und damit auch eine prinzipielle »Transitivität von einem Leib zum anderen begründet« (Merleau-Ponty 1986: 187 f.).

Hierzu ist natürlich die Sprache unverzichtbar, denn durch die Notwendigkeit einer Koordination, in die eine Sinn-Komponente eingelassen ist, ergibt sich eine symbolische Ebene, die von der Integration des einzelnen Leibes bis hin zur Übernahme der Wahrnehmungen des oder der anderen in die eigene Wahrnehmung reicht. In dieser Übernahme wird das Sichtbare der Welt überschritten und Deutungen und Erschließungen, die andere in vergangenen Situationen und an anderen Orten geleistet haben, fließen in die eigene Deutung ein (Merleau-Ponty 1986: 189). Es ergibt sich somit ein Schema mit drei Polen: Den ersten Pol bildet die stumme und ›vorgängige‹ Welt, die sich immer in einem Zustand relativer Undurchdringlichkeit und Unergründbarkeit befindet, wobei sie aber nicht auf empiristische Weise als uninterpretierte Menge von Sinnesdaten begriffen werden darf. Auch schon dem Sichtbaren wohnt nämlich eine sinnhafte Ordnung inne, selbst wenn diese nicht auf Dauer gestellt

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

werden kann und häufig der Singularität einer Erfahrung mit den begegnenden Objekten geschuldet ist. Den zweiten Pol bilden die menschlichen Akteure, die sich in dieser Welt mit ihren Objekten und den anderen Akteuren bewegen müssen und daher gezwungen sind, diese beiden Klassen weiterer Elemente in der Welt wahrzunehmen, zu verstehen und zu artikulieren, um ihre Handlungen auf sie abstimmen zu können. Neben der direkten Verbindung der beiden ersten Pole durch das Sehen und Gesehenwerden (was hier paradigmatisch die Sinneswahrnehmung überhaupt repräsentiert) stehen sie indirekt durch einen dritten Pol in Kontakt, den das »Unsichtbare«, d. h. vor allem die Sprache konstituiert. Diese Indirektheit bewirkt zwar eine relative Ungenauigkeit gegenüber der Welt selbst,[44] ermöglicht aber zugleich einen einfacheren und klareren Zugriff auf sie. Natürlich treten die Pole nie in dieser Reinheit auf, sondern gewöhnlich überlagern sie sich und stehen unter den jeweils aktuellen Bedingungen von Zeit und Raum in einer spezifischen Konstellation.

Merleau-Ponty benutzt dieses dreipolige Modell, um die Relationen, die darin zum Ausdruck kommen, insgesamt als Lebenswelt zu interpretieren, die zugleich das Thema und Erklärungsobjekt der Ontologie ist, die neu entwickelt werden soll. In einer nachgelassenen Notiz, die sich auf die intendierte Einleitung von *Das Sichtbare und das Unsichtbare* richtet, wird dies so formuliert:

»Die Ontologie wäre die Ausarbeitung von Begriffen, die jene der transzendentalen Subjektivität, des Subjektes [Pol 2, A. N.], des Objektes [Pol 1, A. N.] und des Sinnes [Pol 3, A. N.] ersetzen müssen – die Definition der Philosophie enthielte eine Erhellung des philosophischen Ausdrucks selbst (also ein Bewußtwerden des Vorgehens, welches zuvor ›naiv‹ angewandt wurde, so als ob sich die

[44] Auf dieses Problem macht Merleau-Ponty vor allem in seiner Kritik an der bergsonschen Sprachauffassung aufmerksam: »Wenn uns die Möglichkeit vorschwebt, daß wir die natürliche Welt oder die Zeit durch Koinzidenz wiederfinden, daß wir identisch sind mit dem Punkt O, den wir dort sehen, oder mit der reinen Erinnerung, die unsere Wiedererinnerungen von unserem Innern her lenkt, so ist die Sprache eine Macht des Irrtums, weil sie das kontinuierliche Gewebe zerreißt, das uns auf vitale Weise mit den Dingen und mit der Vergangenheit verbindet, und sich wie ein Schirm dazwischenschiebt. (…) Man muß also annehmen, daß die Sprache nicht einfach das Gegenteil der Wahrheit, der Koinzidenz ist, die es in ihr gibt oder in ihr geben könnte – und gerade das ist es, was er [d. h. der Philosoph, A. N.] sucht, eine Sprache der Koinzidenz, eine Weise, die Dinge selbst zum Sprechen zu bringen. (…) Eine Sprache von der Art hat wohl Bergson selbst für den Philosophen gefordert. Aber man muß die Konsequenz sehen: ist die Sprache nicht notwendig trügerisch, so ist die Wahrheit keine Koinzidenz, ist sie nicht stumm.« (Merleau-Ponty 1986: 165 f.)

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Philosophie beschränken würde auf eine Wiedergabe des Bestehenden) als Wissenschaft der Vor-Wissenschaft, als Ausdruck dessen, was vor dem Ausdruck liegt und *ihn untergründig trägt* – Hier die Schwierigkeit zur Sprache bringen: die Philosophie enthält sich selbst, wenn sie absolut sein will. In Wirklichkeit aber verschaffen uns alle Einzelanalysen der Natur, des Lebens, des menschlichen Leibes, der Sprache nach und nach einen Zugang zur *Lebenswelt* und zum ›wilden‹ Sein.« (Merleau-Ponty 1986: 217 f.)

Die Lebenswelt ist die immer bestehende Verwobenheit und Interaktion der drei Pole vor deren Aufnahme in einer expliziten Erörterung.[45] Damit wird offensichtlich der Schritt vollzogen, von dem zuvor festgehalten wurde, das er über Habermas hinausgeht, nämlich die Lebenswelt selbst als intern dynamische zu verstehen, diese Dynamik aber nicht an explizite (diskursive) Leistungen außerhalb der lebensweltlichen Vollzüge zu binden. Aufgrund dieses Moments der Dynamik tritt vor allem der dritte Pol ins Zentrum des Interesses, denn er ist der Grund dafür, dass die vermeintlich unmittelbare Relation zwischen Wahrnehmendem und Wahrgenommenem permanent gebrochen ist. Merleau-Ponty fragt sich daher, »durch welches Wunder tritt zu der natürlichen Generalität meines Leibes und der Welt eine geschaffene Generalität, eine Kultur, eine Kenntnis hinzu, die die erstere aufnimmt und zurechtrückt« (Merleau-Ponty 1986: 199). Die Bestimmung der Dynamik der Lebenswelt führt also zu der Frage danach, wie es sein kann, dass eine intersubjektive und kulturell bestimmte, also historisch gewachsene Deutungsebene prinzipiell in die sinnliche Welterfahrung eingreift und diese nicht nur für anderes verfügbar macht (wie etwa für wissenschaftliche Analysen, lyrische Bilder etc.), sondern sogar modifiziert. Die Lebenswelt kommt nicht nur als Grundlage für höhere geistige Leistungen in den Blick, sondern sie steht selbst mit ihren basalsten Komponenten im Mittelpunkt der Untersuchung. Merleau-Ponty verallgemeinert somit die individuelle Integrationsleistung der verschiedenen Vermögen des Leibes oder diejenige des bzw. mit dem von anderen Menschen Geleisteten und konstatiert, dass die Kultur (als Inbegriff der verfügbaren Semantiken und sinnstiftenden Praktiken) offensichtlich durch alle unsere Erfahrungen hindurchgreift und sie

[45] Wobei Merleau-Ponty letztlich offen lässt, ob es eine Erörterung, die strikt von der Lebenswelt getrennt ist, überhaupt geben kann oder ob nicht auch jeder wissenschaftliche Diskurs nur im Rahmen lebensweltlicher Interaktionen und Reproduktionen Bedeutung hat.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

bestimmt. Denkbar ist eine solche Omnipräsenz und Bestimmung aber nur, wenn schon die Unmittelbarkeit, die zuvor scheinbar besteht, strukturell von der kulturellen Ebene durchdrungen ist und umgekehrt, d. h. dass auch die intersubjektive Deutungsebene, die hinzukommt, nicht einfach ein Supplement ist, sondern selbst von der Welt und ihren Wahrnehmungserfahrungen zehrt.

Evidentermaßen ist die Sprache die Instanz, die diesen Chiasmus von Welt und Deutungsebene ermöglicht, denn – so Merleau-Ponty in der Anwendung des strukturalistischen Zeichenmodells auf diesen Kontext – in der Sprachverwendung werden Signifikanten, die ideal, d. h. unabhängig vom konkreten Zeichenmaterial verfügbar sind, dazu genutzt, kommunizierbare Bedeutungen mit den Erfahrungen zu verknüpfen, die in unserer Wahrnehmung un- oder nicht hinreichend unterschieden gegeben sind. Dabei kann weder von einer Zerstörung der stummen Welt durch die Sprache noch von einer Bewahrung derselben die Rede sein, vielmehr nimmt die Sprache die Reversibilität auf, die bereits bei Wahrnehmungsvorgängen operiert, und führt sie auf ein neues Niveau.[46] In den vorhergehenden Ausführungen zum diakritischen Charakter der sprachlichen Zeichen wurde bereits deutlich, in welcher Weise die Sprache ein solches Gebrauchen der Reversibilität ermöglicht. Hier wird nun auch ontologisch ausgeführt, dass die Entfaltung der Sprache das Schweigen der Welt vollendet und aufhebt.

Mit dieser Darlegung der Ontologie wirkt Merleau-Ponty einem möglichen Missverständnis der sprachlich induzierten Dynamik entgegen und sichert sein eigenes Modell kommunikations- und handlungstheoretisch ab: Die bisherigen Ausführungen zur Lebenswelt im Anschluss an Husserl und die Erweiterung durch Merleau-Ponty könnten trotz der sprachtheoretischen Distanzierung von Heidegger den Verdacht erwecken, dass ontologisch das (letztlich

[46] »Im Augenblick wollen wir nur darauf hinweisen, daß man weder von Vernichtung noch von Bewahrung des Schweigens sprechen kann (und noch viel weniger von einer Vernichtung, die bewahrt, oder von einer Verwirklichung, die vernichtet, was keine Problemlösung, sondern eine Problemstellung darstellt). Wenn das schweigende Sehen ins Wort fällt und wenn umgekehrt die Rede dadurch, daß sie ein Feld des Benennbaren und des Sagbaren eröffnet, sich dort an ihrem Ort wahrheitsgemäß einschreibt, kurz, wenn sie die Strukturen der sichtbaren Welt umformt und sich zum Blick des Geistes, zum *intuitus mentis* macht, so geschieht dies immer noch aufgrund desselben Grundphänomens der Reversibilität, auf das sich sowohl die stumme Wahrnehmung wie auch die Rede stützt und das sich in einer nahezu fleischlichen Existenz der Idee und in einer Sublimierung des Fleisches zeigt.« (Merleau-Ponty 1986: 202)

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

idealistische) heideggersche Welterschließungsmodell aufgegriffen wird. In seinem Text »*… dichterisch wohnet der Mensch …*« beispielsweise führt Heidegger aus, dass »das wahre Herrschaftsverhältnis zwischen Sprache und Mensch« folgendermaßen zu bestimmen ist:

»Denn eigentlich spricht die Sprache. Der Mensch spricht erst und nur, insofern er der Sprache entspricht, indem er auf ihren Zuspruch hört. Unter allen Zusprüchen, die wir Menschen von uns her mit zum Sprechen bringen dürfen, ist die Sprache der höchste und der überall erste. Die Sprache winkt uns zuerst und dann wieder zuletzt das Wesen einer Sache zu. Dies heißt jedoch nie, daß die Sprache in jeder beliebig aufgegriffenen Wortbedeutung uns schon mit dem durchsichtigen Wesen der Sache geradehin und endgültig wie mit einem gebrauchsfertigen Gegenstand beliefert. Das Entsprechen aber, worin der Mensch eigentlich auf den Zuspruch der Sprache hört, ist jenes Sagen, das im Element des Dichtens spricht.« (Heidegger 1954: 184)

Heideggers These besteht nicht einfach darin, dass *die* Sprache, d. h. eine bestimmte und abgeschlossene Sprache, der Weltbegegnung des einzelnen vorhergeht und dass der einzelne sich deshalb die Welt nur dann auf richtige Weise aneignet, wenn er sich in das »Wesen der Sprache« versenkt, sondern er sieht für den Fall des dichterischen Sprachgebrauchs vor, dass dieser die bisherige sprachliche Erschlossenheit der Welt revidieren kann. Zumindest das ›dichterische Sprechen‹ ist also ein Ausdruck virtueller Dynamik der sprachlichen Erschließungsleistung. Ein Blick auf die Interpretationen dieser ontologischen Welterschließungstheorie der Sprache offenbart denn auch, dass sie sich auf zwei Weisen verstehen lässt, die eine dynamische Transformation vorsehen: entweder als Reformulierung einer Philosophie des Geistes (z. B. Derrida 1988) oder als relativistische Auffassung im Sinne der ›Kontingenz der Sprache(n)‹ (z. B. Lafont 1994). Merleau-Ponty wendet sich für sein eigenes Verständnis der Lebenswelt gegen beide Optionen, wählt jedoch das erste Angebot, um in dessen Weiterentwicklung (und in der Aufnahme marxistisch-materialistischer Motive, die diese impliziert) die De-Transzendentalisierung und Soziologisierung der Lebenswelt abzuschließen:

»Es bleibt das Problem des Überganges vom Wahrnehmungssinn zum sprachlichen Sinn, vom Verhalten zur Thematisierung. Die Thematisierung selbst muß im übrigen als Verhalten höherer Stufe begriffen werden – die Beziehung zwischen Thematisierung und Verhalten ist eine dialektische Beziehung: indem die Sprache das Schweigen bricht, verwirklicht sie, was das Schweigen wollte und nicht erreichte. Das Schweigen umhüllt die Sprache weiterhin; Schweigen

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

der absoluten Sprache, der denkenden Sprache. – Aber wenn diese gewohnten Ausführungen über die dialektische Beziehung nicht eine Philosophie der Weltanschauung, ein unglückliches Bewußtsein sein sollen, müssen sie auf eine Theorie des wilden Geistes, auf einen Geist der Praxis hinauslaufen.« (Merleau-Ponty 1986: 228)

Die Sprache steht zwar in Spannung zur wahrgenommenen Welt und modifiziert diese, gleichzeitig ist sie jedoch als Ausdruck eines Verhaltens zu begreifen, d. h. sie kommt – wie auf dem Hintergrund des merleau-pontyschen Sprachdenkens nicht anders zu erwarten – nicht als abgeschlossene Totalität ins Spiel, die der unerschlossenen Welt als ganzer entgegentritt, sondern als »parole parlante«, als operierende Sprache also, die immer wieder situations- und handlungsbezogen Neues und Kontingentes dadurch erschließt, dass sie in der Welt Zwischenräume eröffnet und unterscheidend Gegenstände erkennbar macht (Bergmann/Hoffmann 1985: 113–117).[47] Sprache und Welt sind in keiner Weise aufeinander reduzierbar: die Welt hat eine ›Härte‹, mit der sie sich gegen einfache Umdeutungen wehrt, und die Sprache besteht aus Binnendifferenzierungen, die die Welt nicht einfach abbilden. Da sie dennoch in der Lebenswelt zumeist gemeinsam auftreten und es sich somit erweist, dass sie notwendig aufeinander bezogen sind, hat dies zur Folge, dass die Sprachlichkeit des Umgangs mit der Welt denjenigen, die sich in ihr bewegen, zumeist verborgen bleibt und die Handelnden die Welt dementsprechend so erfahren, als hätten sie direkten Zugang zu ihr, während sie es andererseits auch immer wieder vermögen, ihre Erfahrung der Welt zu mobilisieren, um sich auf deren Grundlage gegen fragwürdige Deutungsangebote zu wenden. Die Sprache selbst ist Teil einer *Praxis*, d. h. sie ruht einerseits auf der leiblichen Bewegung im Raum auf und koordiniert und erschließt andererseits die Elemente, die zur Fortführung des Bewegens und Verhaltens notwendig sind, aber nicht selbstverständlich gegeben sind (Merleau-Ponty 1986: 258 f.).[48]

---

[47] Die jüngere französische Post-Phänomenologie hat dieses Motiv aufgenommen und vor allem auf dem Hintergrund der Auseinandersetzung mit Kants *Kritik der Urteilskraft* unter den Titeln des ›Teilens‹ *(partage)* und des ›Scheidens‹ *(division)* wesentlich erweitert – vor allem um die Differenzierung zwischen der Dimension des Scheidens der Gegenstände und derjenigen ihres Mit-teilens. Vgl. dazu beispielsweise Nancy 1991, 51–53.

[48] Diese Einsicht in den sprachlichen Charakter der Praxis ist sicherlich eine wesentliche Erweiterung dieser Studie gegenüber den Versuchen der siebziger und achtziger Jahren, das merleau-pontysche Denken der Praxis auszudehnen und gegen (vermeintlich) zu

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Die merleau-pontysche Ontologie endet deshalb wesentlich als Theorie sprachlich bedingter lebensweltlicher Reflexivität.[49] Es wird damit auch ersichtlich, dass das gesamte Sprachdenken des Franzosen nicht von seiner ontologischen Perspektive abgelöst werden kann. Für die systematische Fragestellung dieser Untersuchung ist daher festzuhalten, dass sich dieses Modell vorzüglich eignet, dem kontingenten Wandel der lebensweltlichen Bestimmtheit, der dennoch zumindest partiell reflexiv erzeugt wird, gerecht zu werden. Es wird nachvollziehbar, dass und wie Handelnde trotz ihres Verbleibs in der Lebenswelt, d. h. ohne den Übergang zu expliziten Diskursen, neue Handlungsgewissheiten und -anleitungen generieren sowie alte transformieren können. Auf diese Weise ist in Grundzügen mindestens eines der Probleme behoben, die in Habermas' Augen den Rekurs auf den Funktionalismus notwendig machten, nämlich das Problem der fehlenden Motivation im Übergang vom Diskurs zum Handeln. Bestätigt sich die Reflexivität der Lebenswelt, die Merleau-Ponty beschreibt, dann sind die (Re)Konstitutionsprozesse von Handlungsgewissheiten so zu verstehen, dass die Handelnden tatsächlich (d. h. auf überzeugendere Art als in Habermas' Darstellung) ihre Handlungseinstellung nicht verlassen müssen. Sie partizipieren an kommunikativen kognitiven Prozessen, ohne dass diese Prozesse das explizite Ziel verfolgen, für Handelnde, die sich ihrer problematischen Lage bewusst sind, durch deren ausdrückliche Zustimmung bestehendes Handlungswissen zu bestätigen oder neues zu generieren. Die kommunikativen Prozesse laufen also parallel zu den Handlungsausführungen, berühren sich immer wieder mit diesen und bilden daher eine permanente Korrektur- oder Revisionsinstanz derselben. Merleau-Ponty kann mit dieser Analyse nun nicht nur (auch soziologisch) den Handlungsaufwand zum Erhalt und zum Etablieren von Kommunikationen wesentlich breiter als Habermas

---

rationalistische oder kognitivistische handlungstheoretische Überlegungen (etwa bei Habermas) zu wenden (z. B. Joas 1986). Die Philosophie Merleau-Pontys ist natürlich eine, die entgegen der Vorgehensweise in rein oder primär kognitivistischen Ansätzen den Leib und die kontingente Weltlichkeit in den Mittelpunkt rückt; gleichzeitig ist jedoch auch nicht zu übersehen, dass sein Denken eines der Sprache und ihrer kognitiven Leistungen ist. Leiblichkeit und kontingente Weltlichkeit sind daher der Sprache nicht entgegengesetzt, sondern geradezu bedingt durch sie (wie sie natürlich umgekehrt auch die Sprache bedingen).

[49] Vgl. zum Übergang zwischen Ontologie und Handlungstheorie bei Merleau-Ponty auch Bonan 2005b und Revault d'Allonnes 2005.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

thematisieren, sondern er kann sogar so weit gehen, dass er die Genese von Handlungszielen selbst (zumindest partiell) an die Kommunikationen der Lebenswelt zurückbindet. Wenn nämlich erst vermittels des sprachlichen Austauschs die Welt und die Interaktionen mit den anderen einen verfügbaren und dauerhaften Sinn bekommen, dann ist dieser Austausch entscheidend dafür, was die Handelnden als relevante Ziele und Absichten ihres Handelns in den Blick nehmen (können). Zumindest Kausalketten, d. h. Handlungsabsichten und ›-zwänge‹, die ›logisch‹ aus bisherigen Handlungen oder Absichten folgen, oder sinnvolle Verknüpfungen zwischen verschiedenen Absichten und Handlungen, d. h. die Fälle, in denen die Ausführung einer Handlung nur dann den gewünschten Erfolg hat, wenn ihr eine weitere Handlung hinzugefügt wird, sind ausschließlich auf der Grundlage sprachlich-semantischer In-Beziehung-Setzungen denkbar. Insofern verlangt auch die Handlungsgenese über die Orientierung an Handlungsfolgen, die Habermas für die materielle Reproduktion beschreibt, kognitive Schemata, nach denen die Folgen der eigenen Handlungen oder derjenigen der anderen erkennbar und interpretierbar sind und sich bestimmte Konsequenzen aufdrängen. Keine rein kausale Analyse könnte die komplexen Handlungsabfolgen und Verhaltensweisen innerhalb moderner ökonomischer Handlungssysteme angemessen erfassen. Damit bestätigt sich schließlich nochmals, dass der habermassche Rekurs auf den Funktionalismus handlungstheoretisch äußerst fragwürdig ist, suggeriert er doch Klarheit und Einfachheit beispielsweise bei der Homogenität der Handlungen und bei ihrem Passungsverhältnis, obwohl diese funktionalistisch nur aus der Makroperspektive erfassbar sind. Warum die Handelnden diese Handlungen ausführen und ob es nicht auch gegensätzliche Handlungsweisen gibt, vermag er kaum zu erfassen und noch viel weniger zu verstehen.

Durch die Ontologisierung und die wesentlich deskriptive Methode, die damit einhergeht und darauf abzielt, den ontologischen Grund allererst ersichtlich zu machen, um ihn eventuell auf einer Ebene zu situieren, die sich vor jeder relevanten normativen Bestimmung befindet, bleibt jedoch weiterhin die Frage offen, ob und wie es Merleau-Ponty gelingt, die Vernunft gegen die kontingente Dynamik der innerlebensweltlichen Generierungs- und Transformationsprozesse zu retten. Dass er dies zumindest intendiert, legt nicht nur die Ablehnung des Verständnisses des Fleischs als »Kontingenz und Chaos« nahe, die er am Ende des oben angeführten Zitats vorbringt,

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

sondern auch die anspielungsreiche Rede vom »Logos der Lebenswelt« (Merleau-Ponty 1986: 217). Gerade im Vergleich mit Habermas ist aber schon ersichtlich, dass während jener die Bestimmungen von Kontingenz und Vernunft eng aneinander bindet und letztlich die Kontingenz am Leitfaden der Vernunft thematisiert, d. h. die Vernunft als notwendige Grenze zulässiger Kontingenz betrachtet, Merleau-Ponty dieses Verhältnis offener in den Blick nimmt. Seiner Eröffnung der Möglichkeit kontingenten Wandels ist die Vernünftigkeit dieses Wandelns nicht als Gesetz einbeschrieben. Vielmehr bleibt ein Verhältnis immer erst noch zu bestimmen und zu etablieren.

3.3 Die Kontingenz der Lebenswelt und ihre Vernünftigkeit

Die Suche nach der Vernunft in und im Anschluss an Merleau-Pontys Sprach- und Kommunikationsphilosophie hatte erbracht, dass er die beiden Optionen einer Begründung der Vernünftigkeit über die Sprache an sich sowie über spezifische sprachliche Verfahren zurückwies. Gleichzeitig lehnte er aber auch das heideggersche Welterschließungsmodell mit seiner Möglichkeit, epochale Gesamtkonstellationen über den Begriff des ›Gestells‹ zu identifizieren und damit in einen Skeptizismus bezüglich der Ergründbarkeit der Berechtigung eines jeweiligen ›Gestells‹ zu verfallen, ab. Würde diese Theorie ihre eigenen Behauptungen ernst nehmen, dann könnte sie selbst einen solchen Skeptizismus nicht behaupten, sondern müsste auch ihn als spezifisches ›Gestell‹ begreifen. Diese verschiedenen Ablehnungen führten Merleau-Ponty zu einer vagen Sympathie mit der Dialektik in ihrer hegelschen Fassung, aber auch gegen sie artikulierte er sogleich deutliche Vorbehalte. Zwar würde es ihm der Rekurs auf die Dialektik erlauben, die ausgemachte Kontingenz der Lebenswelt und der kommunikativen Vollzüge vernunfttheoretisch zu grundieren, aber er würde ihn auch zwingen, eine Philosophie der Geschichte und des Geistes zu akzeptieren, die in Widerspruch zum Selbstverständnis der Philosophie in der Moderne stehen würde, wie es im Anschluss an Habermas beschrieben wurde. Wie kann es also einen »Logos der Lebenswelt« geben, ohne dass dieser ein Gesetz der Geschichte oder des Geistes ist?

Nachdem Merleau-Ponty die angeführten prominenten Kandidaten einer Vernunfttheorie oder eines Vernunftskeptizismus zu-

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

rückgewiesen hat, setzt er sich vor allem in zwei Hinsichten mit der Vernunft des »wilden Geistes« auseinander: Einerseits thematisiert er (insbesondere im Kontext seiner Diskussion mit dem zeitgenössischen Marxismus) die Frage, inwiefern die Lebenswelt und ihre Historizität insgesamt als vernünftig zu betrachten sind, während er andererseits eine Untersuchung zu den Strategien, die in der Lebenswelt präsent sind, und der Vernünftigkeit, die in ihnen zum Ausdruck kommt, unternimmt. Die erste Frage nach der Vernünftigkeit der Lebenswelt und ihrer Wandlungsprozesse läuft primär darauf hinaus, die Rolle der Philosophie und des Philosophen für die Lebenswelt und für die Menschheit insgesamt zu bestimmen. Wie bereits in der Diskussion Husserls ersichtlich wurde, ist das Verhältnis der Philosophie zur Welt deshalb zentral, weil an der Gestalt und der Geltung philosophischer Texte die Möglichkeit und die Relevanz explizit vernünftiger oder rationalisierender Beiträge exemplarisch zu ermessen ist. In dieser Reflexion auf das Verhältnis der Philosophie zur Lebenswelt erweist sich jedoch, dass das nahe liegende philosophische Unterfangen, eine Theorie der Vernünftigkeit der Lebenswelt überhaupt zu verfassen, das in den Gestalten des Marxismus die profundeste Aufnahme und eine praktische Wendung erfahren hat, notwendig zum Scheitern verurteilt ist. Dies ist so, da die Philosophie sich erstens nie endgültig von ihrem lebensweltlichen Grund und dessen Kontingenz sowie ihrer Angewiesenheit auf die lebensweltliche Ratifizierung lösen kann, und zweitens der trotzdem verfolgte Versuch, eine vernünftige Ordnung zu verwirklichen oder zu vollenden, die abstrakt erkannt wurde, die Gefahr mit sich bringt, in Terror zu münden. Hinsichtlich der ersten Schwierigkeit führt Merleau-Ponty aus:

»[W]ir verfassen eine Philosophie der *Lebenswelt*, unsere Konstruktion (im Modus der ›Logik‹) läßt uns diese Welt des Schweigens wiederfinden. Wiederfinden in welchem Sinne? War sie immer schon da? Wie behaupten, daß sie schon da war, da niemand es wußte, bevor nicht der Philosoph es ausgesprochen hatte? – Aber es stimmt, daß sie da war: alles, was wir sagten und sagen, war und ist in ihr enthalten. Sie war da gerade als nicht thematisierte *Lebenswelt*. In gewissem Sinne ist sie als nicht thematisierte selbst noch in den Aussagen enthalten, die sie beschreiben: denn die Aussagen als solche sedimentieren sich ihrerseits wieder, werden von der *Lebenswelt* ›wiederaufgegriffen‹ und sind eher in ihr inbegriffen, als daß sie diese begreifen würden – sie sind in ihr inbegriffen, schon sofern sie eine ganze *Selbstverständlichkeit* miteinschließen – Aber diese schmälert den Wert der Philosophie nicht und hindert sie nicht

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

daran, etwas anderes und mehr zu sein als ein einfaches und partielles Produkt der *Lebenswelt*, das eingesperrt ist in eine Sprache, die uns lenkt. Zwischen der Lebenswelt als universellem Sein und der Philosophie als äußerstem Produkt der Welt gibt es weder Wettstreit noch Widerspruch: sie ist es, die jene enthüllt.« (Merleau-Ponty 1986: 221)

Die Präexistenz der Lebenswelt gegenüber ihrer philosophischen ›Entdeckung‹ manifestiert sich also nicht zuletzt darin, dass auch philosophische Argumentationen noch von Selbstverständlichkeiten zehren, die sie nicht vollends transparent und explizit machen können. Wenn es aber folglich sogar der Philosophie trotz des hohen Maßes ihrer Selbstreflexivität nicht gelingt, einen Blickwinkel zu eröffnen, aus dem die Lebenswelt objektiv und absolut bewertet werden kann, so gilt dies *a fortiori* für die Einzelwissenschaften, die sich dies zum Ziel setzen könnten. Sowohl die Philosophie als auch die Einzelwissenschaften leisten wichtige Beiträge zum Verstehen und zur Fortentwicklung der Lebenswelt, sie haben aber auch jeweilige ›blinde Flecken‹, in denen sie von der Lebenswelt getragen werden und die ihnen dennoch in ihrer Gesamtheit prinzipiell entzogen sind. Eine philosophische oder sonstige Theorie der Vernunft der Lebenswelt liefe also Gefahr, sich über ihre eigene Geltung zu täuschen, und würde in einer praktischen Wendung potentiell totalitäre Wirkungen entfalten oder insgesamt ohnmächtig bleiben. Die Untersuchung der Vernünftigkeit der Lebenswelt kann also nur in ihr beginnen und muss in gewisser Weise die Kriterien aus ihr selbst und aus der Perspektive derjenigen beziehen, die in ihr handeln, also »auch die Vernunft bewegt sich *innerhalb* dieses Horizonts« (Merleau-Ponty 1986: 302), d. h. innerhalb des Horizonts der Lebenswelt. Jede Betrachtung der Vernunft der Lebenswelt ist konsequenterweise damit konfrontiert, dass sie jeweils kontingent verfasst ist. Diese Kontingenz macht es aber auch aus der Binnenperspektive schwierig, die Sinnpotentiale und Deutungsangebote, über die die Lebenswelt verfügt, nach allgemeinen und formalen Kriterien der Vernünftigkeit zu bewerten. Es ist also auf all *diese* Ansprüche zu verzichten.

Unter dem Verweis auf die Gefahr des ›rationalisierenden‹ Terrors oder der Ohnmacht war bereits abzusehen, dass Merleau-Ponty einen solchen Verzicht selbst als vernünftig erachtet und ihn keineswegs als Abdanken der Vernunft begreift. Vor der Auseinandersetzung mit Habermas konnte im Modell der ›Kontingenz des Handlungswissens‹ bereits ein Argument dafür identifiziert werden, dass eine Kontingenz selbst vernünftig ist, da sie auf die kontingenten

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Umstände des Handelns reagiert. Eine praktische Vernunft, die unverrückbare und zu formale Maßstäbe des richtigen Handelns hätte, wäre demgemäß unvernünftig. Habermas befasst sich dagegen mit der Vernunft wesentlich in der Variante einer »Rekonstruktion des historischen Materialismus«, die Merleau-Ponty zurückweist, weniger um mit dieser Rekonstruktion den objektiven Geschichtsverlauf wiederzugeben, als vielmehr um mit ihr zumindest virtuelle Gründe für die Vernünftigkeit gegenwärtiger Tendenzen, Institutionen und Handlungen auszuzeichnen und damit auch weitere rationalisierende Energien freizusetzen. Das Potential des kommunikativen Handelns, mit den jeweiligen Weltverhältnissen auf passende und vernünftige Weise umzugehen, ist in seinen Augen nicht ausreichend, um die materiellen und symbolischen Grundlagen der Menschen und der Lebenswelt zu sichern. Es muss übergreifende Ordnungen sowie geschichtlich-soziale Konstanten und Entwicklungen geben, die die Leistungen des kommunikativen Handelns unterstützen und tragen. Merleau-Ponty sieht diese Notwendigkeit nicht, so dass er im Vergleich zu Habermas die Bezugspunkte verändert und neue Ansprüche formuliert, die an die lebensweltlichen Akteure, aber auch an die Philosophen und sonstigen Wissenschaftler zu erheben sind. Besonders deutlich werden diese verschiedenen Herangehensweisen, wenn der merleau-pontysche Anschluss an den Marxismus demjenigen von Habermas gegenübergestellt wird:[50] Während letzterer die »Rekonstruktion« in einer phylogenetischen Bildungs- und Entwicklungsgeschichte sucht, die ontogenetische Erkenntnisse der Sozialisationsforschung sowie der Entwicklungspsychologie integriert, problematisiert Merleau-Ponty gerade dieses Unternehmen einer Rettung der geschichtsphilosophischen Dimension des Marxismus und des Vertrauens in die faktisch wirksamen Kräfte und Verhältnisse, das darin zum Ausdruck kommt.[51] In dieser Problematisierung zeichnet sich aber nicht nur die Kritik an einzelnen Strömungen vor allem des Hegel-Marxismus ab, sondern zudem in Umrissen die eigene Vernunftkonzeption Merleau-Pontys. So hält er in einer Vorlesung zur Theorie der Geschichte fest, dass es dafür, dass es überhaupt Geschichte und d. h. natürlich auch verbessernden Wandel

[50] Vgl. dazu und zum Folgenden auch Miller 1979, 197–230, Howard 1988, 151–183, J. O'Neill 1989, 136–163.

[51] Vgl. zu einer ähnlichen Kritik am Hegel-Marxismus mit Blick auf kantische Elemente bei Marx Lutz-Bachmann 1988, 130–141.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

gibt, elementar ist, dass sich in ihr Kontingenz und Vernunft verschränken:

»Es gibt keine Geschichte, wenn der Lauf der Dinge eine Serie zusammenhangloser Episoden oder ein im vorhinein in der Ideensphäre gewonnener Kampf ist. Geschichte ist dann, wenn es eine Logik *in* der Kontingenz, eine Vernunft *in* der Unvernunft gibt; wenn die geschichtliche Wahrnehmung, wie jede andere Wahrnehmung, das im Hintergrund lässt, was nicht in den Vordergrund treten kann; wenn sie [d. h. diese Wahrnehmung] die Kraftlinien an ihrem Entstehen erfasst und deren Spur aktiv vollendet. Dieser Vergleich soll nicht als verlegener Organizismus oder Finalismus verstanden werden, sondern als Verweis darauf, dass alle Symbolsysteme – Wahrnehmung, Sprache, Geschichte – nur das werden, was sie bereits waren, obschon sie, um dies zu werden, in einer menschlichen Initiative aufgegriffen werden müssen.« (Merleau-Ponty 1972: 68 – Übersetzung modifiziert)

Soll die Geschichte ernst genommen werden, dann kann sie weder einem Plan folgen, den es kontemplativ zu erfassen gilt, noch eine Abfolge einzelner Epochen sein, die in sich ruhen. Geschichte heißt vielmehr, dass diejenigen, die in einer Zeit leben, gewisse Voraussetzungen haben und auf deren Grundlage über ihre Zukunft entscheiden. Die Vernünftigkeit ist daher auch nicht primär objektiv (z. B. in einer historischen Rekonstruktion oder Projektion) zu beschreiben, sondern sie erfasst eine Weise, in der Darstellungen präsentiert werden, um denjenigen, die mit ihnen oder auf ihrer Basis handeln, Optionen zu erschließen. Die Logik in der Kontingenz zu finden heißt, dass den Handelnden deutlich wird, welchen Blick sie von ihrer Situation ausgehend auf die Vergangenheit und die Zukunft werfen können, und dass ihnen aufgrund dieser Perspektive bestimmte Errungenschaften als wertvoll und zu erhalten sowie einzelne Projekte als unverzichtbar und deshalb erstrebenswert erscheinen. Auf diesem Hintergrund erhält auch die Aussage ihre volle Bedeutung, dass es die Aufgabe der Philosophie sei, der Lebenswelt sie selbst zu offenbaren – wobei die Uneindeutigkeit der Formulierung erwünscht ist, da die Philosophie sowohl einen Beitrag dazu leisten kann, dass die Verhältnisse der Lebenswelt für diejenigen, die sich in ihr bewegen, transparenter werden, als sie auch in der Explikation ihres Entstehens, Argumentierens und Funktionierens als Philosophie den Handelnden Weisen erschließen kann, selbst die Erhellung und die Entwicklung der Lebenswelt voranzubringen. Auch Merleau-Ponty stellt sich das vernünftige Vorgehen als eines der Rekonstruktion und Projektion vor, allerdings weist er für deren Geltung den Rekurs

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

auf die ›Objektivität‹ der Humanwissenschaften zurück, da ein solcher Rekurs den Aufgabencharakter desjenigen, was sie entwerfen, verdecken würde. Die Vernunft der Lebenswelt betrifft also die Weise, in der sich diejenigen, die sich in der Lebenswelt bewegen, der Sprache und anderer Bestandteile des kulturellen Reservoirs bedienen oder diese generieren und sie dann dazu nutzen, ihr Leben und Handeln zu gestalten. Die Vernunft kann dementsprechend immer dann erscheinen, wenn es zu Ereignissen in der Lebenswelt kommt, d. h. wenn sich die Lebenswelt entwickelt und verändert und sie somit ihre transformativen Möglichkeiten nutzt.[52] Die Vernunft mag zwar ›nur‹ eine Bestimmung des innerweltlichen zwischenmenschlichen Geschehens sein, eine Dimension der Praxis also, die Merleau-Ponty einer bloß mechanischen Gestalt menschlicher Interaktionen, aber auch den Praktiken entgegenstellt, die bloße Konventionen regeln und etablieren, sie verweist aber zugleich auf den Begriff der Freiheit und nimmt in diesem Sinne den marxistischen Gedanken einer emanzipatorischen Praxis und Geschichte auf. Die Vernunft ist nicht das, was immer schon am Werk ist und an deren Wirken die Handelnden notwendig teilhaben, sondern sie ist der Ausdruck des menschlichen Vermögens und der Verpflichtung, die Möglichkeiten der Entwicklung und der Veränderung, der Kontingenz also zu nutzen, um die Verhältnisse als menschliche und gerechte zu gestalten. Dies ist der Humanismus, den es in Merleau-Pontys Augen zu benennen und zu stärken gilt und der aufgrund der Verfassung der Lebenswelt auch ein möglicher und verwirklichbarer Humanismus ist.[53]

---

[52] »Es gibt also keine Universalgeschichte; vielleicht werden wir die Vorgeschichte selbst niemals verlassen. Der geschichtliche Sinn ist dem zwischenmenschlichen Ereignis immanent; er ist zerbrechlich wie dieses. Doch gerade deshalb erhält das Ereignis den Wert einer Vernunftgenesis. (…) Die Rationalität verläßt den Begriff und richtet sich im innersten Kern der zwischenmenschlichen *Praxis* ein; bestimmte geschichtliche Tatsachen nehmen eine metaphysische Bedeutung an – in ihnen lebt die Philosophie.« (Merleau-Ponty 2003b: 212 f.)

[53] Es wird sich gleich zeigen, dass Merleau-Ponty mit diesen Beschreibungen zwar eine ethische Bestimmung der Vernunft vorbereitet, er sich selbst von einer solchen aber distanziert und daher Machiavelli zum Kronzeugen seines Humanismus beruft: »Si l'on appelle humanisme une philosophie de l'homme intérieur qui ne trouve aucune difficulté de principe dans ses rapports avec les autres, aucune opacité dans le fonctionnement social, et remplace la culture politique par l'exhortation morale, Machiavel n'est pas un humaniste. Mais si l'on appelle humanisme une philosophie qui affronte comme un problème le rapport de l'homme avec l'homme et la constitution entre eux d'une

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Trotz dieser Verteidigung des Humanismus bleibt Merleau-Ponty jedoch zumindest in zweifacher Hinsicht skeptisch gegenüber seiner eigenen Verortung und Identifizierung der Vernunft. Erstens erklärt er nicht, inwiefern die auszuzeichnende Art zwischenmenschlicher Praxis weiter reichende rationalisierende Effekte hat. Hierzu fehlt ihm einerseits eine Präzisierung der Dimensionen, in denen eine solche Rationalisierung stattfinden könnte, und andererseits erlaubt es ihm die prinzipielle Ambiguität der Lebenswelt nicht auszuschließen, dass etwas, das zunächst als historisch geboten erscheint, sich später als problematisch erweist. Zweitens muss auch der Gehalt dessen, was hier Vernunft genannt wird, offen bleiben, denn auch dies lässt sich nur unter den Verhältnissen einer jeweiligen Lebenswelt und ihrer Akteure bestimmen. Das Ziel der Auszeichnung der Praxis ist dann auch klar: Mit ihr werden ontologische Verhältnisse und Relationen, die immer schon operieren, auf eine explizitere und reflexivere Ebene gehoben, ohne dass diese Explizitheit und Reflexivität als Garanten umfassender Vernünftigkeit gelten könnten. Sie unterstützen vielmehr die Umstellung einfachen ontologischen Geschehens auf dessen kommunikative Gestalt, wie Merleau-Ponty in seinem Verständnis des Verhältnisses der kommunistischen Partei (d. h. der Reflexion) zum Proletariat (d. h. der vorreflexiven lebensweltlichen Existenz) zeigt:[54]

»Der tiefe, philosophische Sinn des Begriffs der Praxis besteht darin, uns in eine Ordnung einzuführen, welche nicht die der Erkenntnis, sondern die der Kommunikation, des Austauschs, des Umgangs ist. Es gibt eine proletarische Praxis, die bewirkt, daß die Klasse existiert, ehe sie erkannt wird. Sie ist nicht in sich verkapselt, sie genügt nicht, sie gestattet, ja erheischt eine kritische Verarbeitung, Korrekturen. Für diese Kontrolle sorgt eine Praxis höheren Grades, diesmal das Leben des Proletariats in der Partei. Sie ist nicht dessen Reflex, sie enthält es nicht im Abriß; sie zieht die Arbeiterklasse aus dem heraus, was sie unmittelbar ist, sie drückt sie aus, und hier wie überall ist der Ausdruck schöpferisch. Aber nicht willkürlich: die Partei muß zeigen, daß ihr Ausdruck der

situation et d'une histoire qui leur soient communes, alors il faut dire que Machiavel a formulé quelques conditions de tout humanisme sérieux. Et le désaveu de Machiavel, si commun aujourd'hui, prend alors un sens inquiétant: ce serait la décision d'ignorer les tâches d'un humanisme vrai. Il y a une manière de désavouer Machiavel qui est machiavélique, c'est la pieuse ruse de ceux qui dirigent leurs yeux et les nôtres vers le ciel des principes pour les détourner de ce qu'ils font. Et il y a une manière de louer Machiavel qui est tout le contraire du machiavélisme puisqu'elle honore dans son œuvre une contribution à la clarté politique.« (Merleau-Ponty 1960a: 282 f.)

54 Vgl. zu den generellen Schwierigkeiten einer solchen Umstellung Niederberger 2005.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Arbeiterklasse wahr ist, indem sie diese dazu bringt, sie zu akzeptieren. (…) Die Anerkennung der Partei durch das Proletariat ist kein Huldigungseid an Personen; ihr entspricht, umgekehrt, die Anerkennung des Proletariats durch die Partei, das heißt zwar nicht die Unterwerfung der Partei unter die Meinungen der Proletarier wie sie sind, aber das ausgemachte Ziel, ihnen Zugang zum politischen Leben zu verschaffen.« (Merleau-Ponty 1974: 62 f.)[55]

Die Praxis ist also die Reflexionsform, die den Interessen und Bedürfnissen der Akteure der Lebenswelt angemessen ist, da sie letzteren die Möglichkeit eröffnet, ihre Welt so zu gestalten, dass sie jene befriedigen können. Gleichzeitig sind die Reflexionsleistungen der Praxis aber in der Art produktiv, dass sie in die Genese und Wahrnehmung der Interessen und Bedürfnisse selbst eingreifen. Es gibt folglich keine reine Vorgängigkeit materieller Interessen, wie es auch keinen rein kreativen oder konstruktiven Ausdruck ebensolcher gibt. Die Lebenswelt hat eine Ausdehnung in der Zeit, und diese gewährleistet die Unentscheidbarkeit zwischen ›wahren‹ Interessen und ›bloßen‹ Konstrukten. Die Handelnden selbst müssen sich immer wieder zur Geltung bringen und dabei auf Artikulationsangebote zurückgreifen, die auch ihre Selbstwahrnehmung bestimmen können. Spätestens auf dem Grund des merleau-pontyschen Begriffs der Lebenswelt wird somit die Unterscheidung zwischen einer handlungstheoretischen und einer normativen Erörterung des Gewinns des Handlungswissens problematisch. Es gibt kein ›objektives‹ Passungsverhältnis des Handlungswissens zur Welt, sondern die Welt selbst, in der die Handlung ausgeführt werden soll, ist immer auch Thema. Merleau-Ponty beginnt damit eine Neubestimmung der Begriffe der Autonomie und der Emanzipation, während er zugleich die Grundlage für eine ›ethische‹ Wende der post-phänomenologischen Philosophie legt, die das französische Denken bis heute zentral prägt (Frankfurter Arbeitskreis 2004, Carbone 2005). Inwiefern dieser offene Vernunftbegriff aber auch stark genug ist, um den Vorbehalten gegen eine Revision der Theorie des kommunikativen Handelns oder ihre Öffnung zur Kontingenz zu begegnen, die Habermas nahe legt, ist nun abschließend zu erörtern.

---

[55] Die politische Soziologie Pierre Bourdieus mit ihrem zentralen Begriff der Delegation lässt sich als eine Ausarbeitung dieses Verhältnisses zwischen Grund und Ausdruck im Rahmen der Politik begreifen, vgl. dazu Bourdieu 1981, Bourdieu 1994, 53–57 und Bourdieu 2000a. Allerdings macht diese Ausarbeitung auch deutlich, wie schwer diese Relation unter normativen Gesichtspunkten zu betrachten ist.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

4. Überlegungen zu einer Theorie des kommunikativen Handelns im Anschluss an Merleau-Ponty

Wie spätestens die letzten Ausführungen zum Begriff der Praxis zeigten, versteht auch Merleau-Ponty das eigene Unternehmen als dasjenige einer Theorie des kommunikativen Handelns. Die Lebenswelt selbst, d. h. die Sphäre des alltäglichen Handelns und Bewegens, wird so vorgestellt, dass sie von Kommunikationen durchzogen ist, und es ist die Aufgabe des Philosophen, diese nicht bloß abzubilden, sondern sie in ihrer Reflexivität zu vertiefen, indem den Akteuren Mittel zum Selbst- und Weltverstehen verschafft werden, die sie für die neue Generierung von Handlungsgewissheiten gebrauchen können. Was ist aber nach dieser Auseinandersetzung mit der Sprachtheorie und der Lebenswelt in der Philosophie Merleau-Pontys wirklich für eine Revision der Theorie des kommunikativen Handelns gewonnen? Können die rekonstruierten Theoriebauteile produktiv in das habermassche Unternehmen einer handlungstheoretischen Zusammenführung von Kontingenz und Vernunft integriert werden?

Die Stärke der Theorie des kommunikativen Handelns, wie sie Habermas vorgelegt hat, besteht darin, dass sie es vermag, die notwendige Offenheit des Handlungswissens gegenüber der Kontingenz der Welt mit Elementen der Vernunft in Verbindung zu bringen, so dass die jeweilig singuläre Reaktion auf die Handlungsumstände (die in den Dimensionen der objektiven und sozialen Welt sowie der individuellen Stellung zu beschreiben sind) auch unter Kriterien nachvollziehbarer Angemessenheit gegenüber der Welt und normativer Richtigkeit zu bewerten sind. Die Theorie des kommunikativen Handelns verortet den Grund dieser Angemessenheit und Richtigkeit in den kommunikativen Verfahren, über die die neuen Handlungsgewissheiten generiert werden. Obwohl dieser Ansatz grundsätzlich überzeugend ist und von Habermas in seinen verschiedenen Aspekten und Graden plausibel dargelegt wird, gelingt es ihm doch letztlich nicht, den Abgrund zwischen dem Bestehen unproblematischer Handlungsgewissheiten und dem Diskurs zu überbrücken. In der Rekonstruktion seines Versuchs, einen solchen Übergang zu denken und damit die Vernunft in der Kontingenz der lebensweltlichen Gewissheiten zu retten, musste festgehalten werden, dass seine Lösungen entweder, wie im Fall der Sprache, die Geschlossenheit und semantisch präetablierte Vernünftigkeit der Sprache auf Kosten der

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

faktischen Kontingenz kommunikativer Abläufe betonen, oder, wie im Fall der Lebenswelt, den vordiskursiven Weisen menschlichen Interagierens zu viel bloße Kontingenz unterstellen und damit deren Reflexivität unterbewerten. Die Rekonstruktionen Merleau-Pontys, die hier vorgelegt wurden, bieten in beiden Hinsichten überzeugende Alternativen, erzeugen jedoch in der Perspektive der Bestimmung der Gesamtentwicklung als vernünftiger ein strukturelles Problem.[56]

Es gelingt Merleau-Ponty, sowohl mit Blick auf die Sprache als auch hinsichtlich der Lebenswelt ein ausgewogeneres Verhältnis von Kontingenz und der Möglichkeit von Vernunft darzustellen, als es sich bei Habermas findet. Bei der Sprache kann er überzeugend die Gleichzeitigkeit radikaler Kontingenz und der Möglichkeit der Verständigung demonstrieren, während er durch die ontologische Wende in der Bestimmung der Lebenswelt deren interne Dynamik und Kontingenz auf eine Weise darzustellen vermag, die zugleich den reflexiven Charakter dieser kontingenten Entwicklung nachweist. Wie zu Beginn gesagt, stehen auch bei ihm – wie bei Habermas – diese beiden Betrachtungen in einem engen Verhältnis, denn die Explikation der reflexiven Kontingenz der Lebenswelt beruht wesentlich auf der Präsenz der Sprache und kommunikativer Interaktion in der Lebenswelt. Handelnde müssen, um die Welt handlungsbezogen zu erschließen und zu begreifen, die differenzierenden und identifizierenden Fähigkeiten der Sprache nutzen und erzeugen auf dieser Grundlage einen neuen oder einen variierten Stil des Umgangs mit der Welt, der auch für die anderen Handelnden die Welt in neuem Licht erscheinen lässt.

Die Verbindung der ›strukturalistischen Kommunikationsphänomenologie‹ mit der ontologischen Rekonstruktion des Begriffes der Lebenswelt führt so dazu, das Kommunikative in der Theorie des kommunikativen Handelns neu zu verorten. Während Habermas das Handeln und die Kommunikation als zwei geschiedene Bereiche denken muss (selbst wenn das erste das Modell der zweiten abgibt,

[56] Nicht eingegangen werden soll hier auf die berechtigte Kritik, dass Merleau-Pontys Ausführungen an die Komplexität der Beschreibung und Bewertung kommunikativer und damit insgesamt der reflexiven Prozesse bei Habermas nicht herankommt. Dies gilt insbesondere für das Fehlen einer Unterscheidung von Geltungsansprüchen, unter denen das Vorbringen und Akzeptieren von Argumenten differenziert betrachtet werden kann. Vernachlässigt werden kann diese Kritik zunächst, da sie nicht auf Defizite aufmerksam macht, die prinzipiell nicht aus der Perspektive Merleau-Pontys entwickelt werden könnten, sondern lediglich auf ein Desiderat hinweist.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

und die zweite die Voraussetzungen für das erste reproduzieren soll), deutet Merleau-Ponty die Kommunikation selbst als Teil der Handlungsvollzüge. Die Akteure müssen ihren lebensweltlichen Alltagskontext nicht verlassen, um miteinander kommunizieren und sich über ihre gemeinsame Situationsdeutung verständigen zu können, sondern dies ist ein integraler Bestandteil ihres alltäglichen Bewegens in der Welt. Die Welt selbst ist nämlich in der Weise ›stumm‹, dass sie immer wieder nach sinnhaften Deutungen verlangt, die sie für die Handlungsvollzüge und für das Verstehen der anderen allererst erschließen. Habermas' Interpretation der Lebenswelt als eines unproblematischen Wissens ist also nur richtig, wenn dieses Wissen nicht als abgeschlossenes Korpus verstanden wird, sondern gerade als Praxis. Merleau-Ponty zeigt daher, dass die beiden Bedeutungen der Lebenswelt, die Habermas identifiziert, sich wechselseitig erläutern: Die Lebenswelt ist ein ›unproblematisches Wissen‹, insofern die Thematisierung und Erschließung der Welt (wenn überhaupt) nur in geringem Maße bewusst und explizit ist. Der philosophische Text ist zwar ein Modell des Explizitmachens, seine Selbstbewusstheit hängt aber erstens wiederum selbst an lebensweltlichen Selbstverständlichkeiten und ist zweitens nicht charakteristisch für lebensweltliche Interaktionen. Gleichzeitig ist die Lebenswelt insofern der ›Raum des alltäglichen Bewegens, Handelns und Existierens‹, als sie die Interaktionen zwischen den Menschen sowie die Umgehensweisen mit der Welt erfasst, die dazu beitragen, das Handlungswissen zu reproduzieren, das Wissen also, das notwendig einen bestimmten Grad unproblematischer Gewissheit haben muss.

Damit ist eine wesentliche Transformation einiger der Begriffe gelungen, die bei Habermas zentral sind. Aber Merleau-Ponty vermag es zusätzlich, die Theorie des kommunikativen Handelns über diese basale handlungstheoretische Ebene hinaus zu erweitern. Von Beginn an tritt der dritte Pol der Lebenswelt, d. h. die sprachliche Interaktion, unter dem Titel der Kultur auf. Merleau-Ponty bringt damit zum Ausdruck, dass der Begriff der Kommunikation, den er in der Lebenswelt identifiziert, sich nicht auf sprachlichen Austausch von Angesicht zu Angesicht reduzieren lässt. Vielmehr ist dieser zwar wichtig, aber ihm stehen weitere Weisen, in denen kommunikativ interagiert wird, zur Seite, wie etwa die Lektüre von Literatur, anhand derer Merleau-Ponty den Verstehensakt expliziert. Der Verzicht auf den anspruchsvollen Begriff des expliziten und selbstbewussten Diskurses erlaubt es, die verschiedensten sprachlichen

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

und symbolischen Produkte und ihre Bedeutung für lebensweltliche Reproduktions- und Wandlungsprozesse in den Blick zu nehmen.[57] Damit verschwinden aber auch Probleme, die Habermas in der Explikation homogenen und funktional angepassten Verhaltens hat, indem er nur vom kommunikativen Handeln ausgeht, denn es ist nun möglich zu zeigen, dass es für bestimmte Handlungsmotivationen und Handlungsausführungen so stark sedimentierte Schemata gibt, dass die Abweichung davon unwahrscheinlich ist (auch wenn es immer das Potential zu dieser Abweichung gibt, weil die Handelnden ihr Handlungswissen an die aktuellen Verhältnisse anpassen müssen).[58] Aber für welche Handlungsbereiche welche semantischen Optionen bestehen und wie diese genutzt, verringert oder erweitert werden, ist nur in der Analyse einzelner ›Lebenswelten‹ hermeneutisch zu bestimmen. Dies gilt auch – zumal unter Bedingungen der Globalisierung – für den Bereich des ökonomischen Handelns, bei dem es – trotz der Reden neoliberaler Ökonomen und Politiker – nicht evident ist, dass alle Handelnden mit den Verhältnissen vergleichbar umgehen.[59]

Schwieriger wird aber die Bewertung des Ertrags der merleau-pontyschen Supplementierungen und Erweiterungen der Theorie des kommunikativen Handelns, wenn zusätzlich der Gesamtkomplex der Vernunft in den Blick genommen wird, denn es zeigt sich, dass der französische Philosoph die ontologische und damit letztlich primär begreifende und darstellende Perspektive nur zögerlich verlässt. Die interne Komplexität, Kontingenz und Heterogenität des Zusammenhangs von Subjekten, Welt und sprachlicher Durchdringung verbieten es in seinen Augen, zu starke Vernunftmaßstäbe an dasjenige, was insgesamt erfasst wird, aber auch an die Vorgehensweisen der Handelnden in der Lebenswelt zu legen (Meyer-Drawe 1986). Selbst

---

[57] Eine der interessantesten Weiterführungen dieser Untersuchung des Zusammenhangs zwischen kulturellen Deutungsangeboten und der Handlungsausführung bieten Boltanski/Thévenot 1991. Sie können zeigen, inwiefern die Argumentationsschemata, die in der politischen Philosophie entwickelt wurden, die konkrete Auseinandersetzung der Handelnden mit den Verhältnissen, die sie umgeben, beeinflussen.

[58] Vgl. zur Herausbildung von »Institutionen«, die mit den Sedimentierungsprozessen zusammenhängen, die Vorlesungen Merleau-Pontys aus dem Jahr 1954/55 (Merleau-Ponty 2003a, dazu auch Thierry 2005).

[59] Bourdieu hat kurz vor seinem Tod eine Studie vorgelegt, die nachzuzeichnen beansprucht, welche Habitusformation notwendig ist, damit kapitalistische Ökonomien den Anschein erzeugen können, dass Handelnde von Egoismus sowie von dem Interesse an der Maximierung des eigenen Profits getrieben sind (Bourdieu 2000b).

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

die Beschreibung der Lebenswelt als reflexiver gibt nicht primär eine gestaltende Rationalität an, sondern ist vor allem ein Ausdruck der Art ihrer Kontingenz. Stattdessen soll sich die Vernünftigkeit wesentlich in einer Dimension bekunden, die sich als gleichursprünglich zur Ontologie erweist. Gefunden werden soll sie nämlich im Ereignis, d. h. in einer besonderen Weise, in der sich das ontologische Geschehen vollziehen kann. Hinsichtlich der sprachlichen Interaktionen vermag Merleau-Ponty dies in einen Begriff der »gelungenen Kommunikation«[60] umzusetzen, die sich, obwohl sie sich wiederum primär ontologisch darbietet, sicherlich ausdeuten ließe zu einer Verpflichtung auf bestimmte richtige Weisen des sprachlichen Umgangs (ohne dass mit diesen Weisen schon das Gelingen garantiert wäre). Zentraler ist aber gewiss das Einbringen des heideggerschen Begriffs des Ereignisses, der hier eine signifikante, praxisbezogene Neudeutung erfährt. Merleau-Ponty ist damit neben Emmanuel Levinas einer der ersten, der die Strategie wählt, die heute in Frankreich Denker wie etwa Jacques Derrida oder Jean-Luc Nancy repräsentieren, das lebensweltliche Geschehen selbst in ethischem Vokabular darzustellen (Derrida 1995, Nancy 1993, Nancy 1996, Nancy 2002). Aufgrund dieser Erben ist dies sicherlich als die wesentliche Errungenschaft Merleau-Pontys hinsichtlich der Vernünftigkeit der Prozesse, die er erfasst, zu betrachten, wenn auch zugleich nicht außer Acht gelassen werden darf, dass eine solche Beschränkung der Vernunft auf das ethisch angeleitete ontologische Geschehen gesellschaftstheoretisch unbefriedigend und unzureichend sein mag.

Eine mit Merleau-Ponty durchgeführte Revision der Theorie des kommunikativen Handelns wird also als solche keine Rekonstruktion des historischen Materialismus erlauben, sie hätte vielmehr die Öffnung zur Kontingenz der historisch-sozialen Prozesse zur Folge, deren Vernünftigkeit immer nur anhand ihrer selbst zu ermessen wäre, wenn es überhaupt gelingt, Kriterien dafür zu artikulieren. Da

[60] »Die Klarheit der Sprache *(langage)* liegt nicht hinter ihr in einer universellen Grammatik, die wir mit uns herumtragen, sie liegt vor ihr in dem, was die winzigen Gesten eines jeden Gekritzels auf dem Papier, eines jeden Tonfalls am Horizont als Sinn aufscheinen lassen. Betrachtet man die Rede *(parole)* auf diese Weise, so wird schon die Idee eines *vollständigen Ausdrucks (expression accomplie)* zur Chimäre: was wir so nennen, ist nichts anderes als die gelungene Kommunikation. Aber sie gelingt nur, wo der Zuhörer nicht Glied für Glied der Wortkette folgt, sondern seinerseits die sprachliche Gestikulation des Anderen aufnimmt und sie überschreitet, indem er sie vervollständigt.« (Merleau-Ponty 1993: 51 – Übersetzung modifiziert)

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

die Ausführungen Merleau-Pontys jedoch hinreichende Ansatzpunkte für Überlegungen zur Vernunft bieten, die über ihn hinausgehen, ist es notwendig, die habermasschen Differenzierungen und historischen Betrachtungen erneut aufzunehmen und sie auf der Basis des revidierten Sprachkonzepts sowie des erweiterten Verständnisses der Lebenswelt zu überprüfen. Sicherlich begründen die Resultate einer neuen Theorie des kommunikativen Handelns nicht mehr so weit reichende Aussagen zur historischen Entwicklung westlicher Gesellschaften und Individuen, wie sie sich Habermas noch zutraute, aber es ist wahrscheinlich doch mehr zu sagen, als es sich Merleau-Ponty erlaubte.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

V. Zur Relevanz einer revidierten Theorie des kommunikativen Handelns in Gesellschaftstheorie und politischer Philosophie

1. Gesellschaftstheorie und Handlungstheorie

Sowohl die Auseinandersetzung mit der Theorie des kommunikativen Handelns in der Fassung von Habermas, als auch die Erörterung der Stellung der Vernunft in ihrer merleau-pontyschen Revision haben gezeigt, dass diese Theorie bei beiden Autoren weiteren Zielen dient als bloß einer adäquateren Handlungstheorie. Allerdings musste ebenfalls bereits in der Auseinandersetzung mit der allgemeinen Handlungstheorie im II. Kapitel konstatiert werden, dass eine solche Instrumentalisierung der Handlungstheorie nicht unproblematisch ist, da sie einen wesentlichen Grund dafür abgibt, dass Handlungstheorien, die in überzeugender Weise die performative Perspektive des Handlungsvollzugs analysieren, so gut wie nicht existieren.[1] Vor diesem Hintergrund hat die vorliegende Studie den Weg gewählt, die Theorie des kommunikativen Handelns zunächst als reine Handlungstheorie zu rekonstruieren, die sich insbesondere mit der Konstitution der Handlung zwischen notwendiger Kontingenz und möglicher Vernünftigkeit befasst. In diesem abschließenden Kapitel soll nun darüber hinausgehend sehr allgemein skizziert werden, welche Rolle einer solchen Theorie des kommunikativen Handelns mit ihrer Vermittlung von Kontingenz und Vernunft für weitere Untersuchungen im Bereich der praktischen Philosophie, d. h. vor allem für die Gesellschaftstheorie und für das Denken der Politik in der politischen Philosophie zukommen kann, wobei grundsätzlich zu überlegen ist, in welcher Weise sich philosophische Handlungstheorie und Gesellschaftstheorie bzw. politische Philosophie wechselseitig bedingen.

[1] Eine Ausnahme, die einige Parallelen zur vorliegenden Untersuchung aufweist, die jedoch nicht unter Rückgriff auf Habermas oder Merleau-Ponty, sondern vor allem im Anschluss an John Dewey gewonnen werden, ist Gil 2003 (insb. 49–67).

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Die Gesellschaftstheorie befasst sich mit der Darstellung, Analyse und Kritik der Weisen, in denen in und z. T. durch die Form einer Gemeinschaft, Gesellschaft oder die Gestalt eines anderen sozialen Zusammenhangs Handlungen (auch) durch ihre wechselseitige Koordinierung, ihre systemische Integration oder ihre funktionale Erfordernis bestimmt oder generiert werden. Der Gebrauch der Ausdrücke ›Koordinierung‹ oder ›Integration‹ impliziert dabei natürlich nicht, dass die Handlungen immer im Einvernehmen oder im gemeinsamen Interesse aller Beteiligten erzeugt, gesteuert oder stratifiziert werden, sondern mit ihnen wird primär gesagt, dass die Handlungen nicht allein aus der Binnenperspektive von Handelnden und ihrer Begegnung mit einer a-sozialen natürlichen Welt erklärt werden können. Stattdessen hängen der faktische Vollzug wie der mögliche Erfolg von Handlungen in wesentlichen Hinsichten von der Zugehörigkeit dieser Handlungen zu einem Raum ab, den die Handlungen reproduzieren (sollen oder müssen) oder der dadurch charakterisiert ist, dass die verschiedenen Handlungen, die in ihm vollzogen werden, notwendig einander affizieren und in ihren Konstitutionsbedingungen aufeinander bezogen sind. Kritisch kann eine solche Gesellschaftstheorie u. a. werden, indem sie allgemein oder konkret die Einschränkung und Steuerung von Handlungen bzw. der Freiheit in deren Ausführung durch den sozialen Kontext problematisiert.

In der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts folgt die Ausarbeitung der Gesellschaftstheorie bei allen Distanzierungen und Weiterentwicklungen im Detail in ihren allgemeinen Linien weiterhin dem Streit um eine Auslegung des Ansatzes von Marx in ›hegelscher‹ oder in ›kantischer‹ Perspektive.[2] Mit Marx gehen beide Argumentationsstränge davon aus, dass es einen Primat des Gesellschaftlich-Historischen und d. h. auch der Welt, in der das Handeln situiert ist, gegenüber Einzelhandlungen und -intentionen gibt, die momentan und im Einzelfall konstitutiv sein könnten. So entziehen sich der Handlungsvollzug in seiner Gesamtheit sowie die Reihe sei-

[2] Der marxsche Ansatz, von dem hier die Rede ist, darf natürlich nur sehr abstrakt und so verstanden werden, dass er sich auf die allgemeine Darstellung bezieht und nicht notwendig besondere Charakteristika des Marxismus, wie etwa die systematische Orientierung an der Ökonomie, einschließt. Die Anführungszeichen in der Präzisierung der Differenz der Perspektiven sind notwendig, da diese Bezeichnungen einerseits anachronistisch klingen mögen und sie andererseits dem Selbstverständnis vieler Ansätze nicht gerecht werden.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ner Ermöglichungsbedingungen den Handelnden, weshalb der Vollzug selbst und die Ermöglichungsbedingungen– zumindest unter den aktuellen Gegebenheiten – weder der Verfügung einzelner Handelnder, noch ihnen im Kollektiv unmittelbaren unterliegen (Marx 1960: 115). Die Handlung ist (auch) ein Teil der Welt und hängt insofern auch von deren Gesetzmäßigkeiten ab. Der allgemeine gesellschaftstheoretische Ausgangspunkt, dass es eine Sozialität gibt, die auf die Formierung von Handlungen Einfluss nimmt, wird also dahingehend präzisiert, dass erstens die Sozialität als (Um)Welt oder (Hintergrund-)Bedingung des Handelns und der Handelnden zu beschreiben und zweitens eine Hierarchisierung von Handlungsbedingungen und Handlungsvollzug zugunsten von ersteren vorzunehmen ist. Beide Stränge der Gesellschaftstheorie sind sich zudem darüber einig, dass die Hierarchisierung mit dem Primat des Gesellschaftlich-Historischen bzw. der Welt nicht ontologisch verstanden werden sollte, sondern dass in letzter Instanz die Handlungen selbst, sei es als Geschichte, als strukturelles Ganzes von Verweisungszusammenhängen oder in ihren Wirkungen, die nur eingeschränkt kalkulierbar sind, das ›Gesellschaftlich-Historische‹ oder die ›Welt‹ bilden. Die Differenzen der beiden Stränge der Gesellschaftstheorie ergeben sich durch eine unterschiedliche Konkretisierung und Bewertung dieser Struktur, nach der die Handlungsbedingungen in gewissem Sinne den einzelnen Handlungsvollzügen vorher gehen.

Die ›hegelianische‹ Seite konstatiert, etwa in verschiedenen Nachfolgegestalten der Kritischen Theorie oder in den diskurstheoretischen Konzeptionen im Anschluss an den Historismus und die französische Epistemologie, dass die Struktur, die den Handelnden die Ermöglichungsbedingungen ihres Handelns entzieht, selbst ein spezifisches Sozialverhältnis bildet. Die Ermöglichungsbedingungen treten den Handelnden als ›zweite Natur‹ oder als ›Normalität‹ entgegen und nötigen sie zu einem bestimmten Handeln, weil die Handelnden in eine Verfassung des sozialen Raumes eingelassen sind, in dem sie die Gründe für ihre Handlungen in diesem Raum und den Relationen vorfinden, die für ihn charakteristisch sind (Adorno 1993: 237 ff.; Foucault 1999: 45 ff.). Diese Verfassung des sozialen Raumes bzw. die Tatsache, dass sich die Handelnden auf diesen Raum in ihrem Handeln beziehen, wird dabei selbst als eine dispositionale Struktur der Handelnden bzw. als ein Verhältnis der Handelnden zueinander dargestellt, in dem diese sich bei Abweichung wechselseitig oder durch sedimentierte Institutionen sanktionieren, und nicht als

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

›objektive‹ Notwendigkeit.[3] Es gibt also ein Prinzip (oder mehrere Prinzipien), das nicht nur die Arten des Handelns bestimmt, sondern das es mit seiner durchdringenden und totalisierenden Wirkung gegenwärtig auch grundsätzlich verhindert, dass die Akteure gezielt und bewusst auf die Gründe für ihre Handlungen zugreifen können. Solange sie nicht eine vollkommen andere Haltung zu ihrem Handeln im sozialen Raum einnehmen, wird den Handelnden im einzelnen Handlungsvollzug das jeweilige Handeln durch die Totalität der vergangenen und gegenwärtigen Handlungen ›aufgezwungen‹. Das Prinzip, das die grundsätzliche Verfassung des sozialen Raumes bestimmt – und ein Beispiel dafür ist das Tauschprinzip in der Theorie Adornos –, legt dabei nicht die einzelnen Handlungsgründe fest, d. h. letztere werden nicht bloß aus dem Prinzip deduziert. Stattdessen gewährleistet dieses Prinzip, indem es die Handlungen an einen Raum bindet und mit diesem Raum zugleich eine wesentliche Erfolgsbedingung der Handlungsausführung bereitstellt, grundlegende Eigenschaften aller möglichen Handlungsgründe, was wiederum zur Konsequenz hat, dass die verschiedenen Handlungsgründe einander wechselseitig bestärken und die Bandbreite verfügbarer Handlungsgründe sowie insbesondere der reflexive und problematisierende Zugriff auf sie beschränkt bleiben. Die Aufgabe der Gesellschaftstheorie besteht folglich nicht nur darin, die jeweiligen Ermöglichungsbedingungen in ihrem konkreten Gehalt sowie die Wirkungen, die daraus für die Generierung von Handlungen resultieren, zu analysieren, sondern es ist vor allem diese Voraussetzungsstruktur des sozialen Handelns selbst zu thematisieren und als eine besondere historische

[3] Eine solche Notwendigkeit behaupten dagegen einige Gesellschaftstheoretiker, die in vielen Hinsichten ebenfalls zur ›hegelianischen‹ Form zu zählen sind, aber in einzelnen Punkten signifikant von den beiden Varianten, die paradigmatisch genannt wurden – Kritische Theorie und Foucault –, abweichen. Autoren wie schon Émile Durkheim und in den letzten Jahrzehnten Pierre Bourdieu, Anthony Giddens oder Niklas Luhmann vertreten erstens die These, dass mit den Eigentümlichkeiten des sozialen Wissens, des »Feldes«, des »Raumes« oder der »Systeme« die allgemeinste Verfassung des sozialen Raumes überzeitlich gilt und es daher unmöglich ist, diese Voraussetzungsstruktur überhaupt zu überwinden. Zeitlich wandelbar sind allein die Parameter, nach denen sich die jeweilige Strukturierung in einem Feld, Raum oder System richtet. Zweitens wird damit aber natürlich auch bestritten, dass sich die kritische Ausrichtung einer Gesellschaftstheorie daran festmachen lässt, dass sie die Voraussetzungsstruktur zugunsten einer ›emanzipierten‹ Selbstbestimmung der Handlungsbedingungen auflösen will. Vgl. u. a. Bourdieu 1994, Giddens 1995 und Luhmann 1984.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Konstellation darzustellen oder gar als eine solche zu kritisieren, die freies und autonomes Handeln verhindert.

Der ›kantianische‹ Strang der Gesellschaftstheorie sieht von der hegel-marxistischen oder historistischen Darstellung und Kritik der Immanenz in ihrer aktuellen Gestalt ab und behauptet an deren Stelle die Unabgeschlossenheit des sozialen Raumes, da dessen Reproduktion vom Vollzug der einzelnen Handlungen abhängt und dieser nicht vollständig durch den Raum determiniert werden kann. Dieser gesellschaftstheoretische Ansatz gesteht somit zu, dass die Ermöglichungsbedingungen in vielen und wesentlichen Hinsichten durch die bisherigen Handlungsvollzüge und den sozialen Raum bestimmt sein können, hält aber zugleich fest, dass im Handlungsvollzug ein Moment der Unterbestimmtheit existiert, das nur im Überschreiten der Vorgegebenheiten (und sei es, dass das Überschreiten der Vorgegebenheit dieser Vorgegebenheiten lediglich in deren Bestätigung besteht) gefüllt werden kann. Selbst wenn der Handelnde also keinen Zugriff auf die Gesamtheit der Bedingungen seines Handelns hat, so hat er doch im Handlungsvollzug die Möglichkeit, reflexive Leistungen oder Entscheidungen in die Ausgestaltung der Handlung einfließen zu lassen, wie sie der soziale Raum vorsieht. Dabei muss die ›reflexive Leistung‹ oder die ›Entscheidung‹ aber selbst wiederum als Teil des Handlungsvollzugs betrachtet werden und darf nicht zu einem eigenständigen, konstitutiven Akt der Hervorbringung von Handlungen und allen ihren Gründen hypostasiert werden. Die ›Reflexivität‹ reflektiert *vorgegebene* Handlungsgründe und Sozialverhältnisse, bleibt daher auf diese bezogen und erzeugt sie nicht erst.[4] In einem solchen Verständnis ist es die Aufgabe der Gesellschaftstheorie, soziale Räume daraufhin zu untersuchen, ob und in welcher Weise sie die reflexive Bezugnahme auf den Raum und die Handlungsgründe, die er bereitstellt, unterstützen und vereinfachen und zu welchen Veränderungen in der Struktur des sozialen Raumes es kommt, die sich aus der Unterbestimmtheit des Handlungsvollzugs ergeben. In der Geschichte der Gesellschaftstheorie hat diese Untersuchung häufig, wie auch schon in den beiden vorangehenden Kapiteln deutlich wurde,[5] die Form einer Rationalisierungstheorie angenommen.

---

[4] Vgl dazu auch die Ausführung in Kapitel IV.3 sowie Niederberger/Schink 2004.

[5] Weshalb sich auch schon hier abzeichnet, dass eine Theorie des kommunikativen Handelns primär innerhalb der ›kantianischen‹ Perspektive der Gesellschaftstheorie

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Obwohl sich die ›hegelianische‹ Variante der Gesellschaftstheorie weiterhin großer Beliebtheit erfreut und sicherlich deren ›Mainstream‹ bildet (wenn denn die durchaus heterogenen Ansätze überhaupt in einem Strang zusammengefasst werden können), so ist sie doch auch gewichtiger Kritik ausgesetzt, die sich vor allem gegen die Vorstellung richtet, dass sich die Ermöglichungsbedingungen des sozialen Handelns *allein* aus der Verfassung und Struktur des sozialen Raums ergeben. Dabei wendet sich die Kritik gleichermaßen gegen ›materialistisch‹-ökonomistische Thesen einer Determiniertheit des Handelns durch die Produktionsverhältnisse, wie gegen ›idealistische‹ Unterstellungen eines Eigenlebens diskursiver Verhältnisse oder einer Entzogenheit sozialen Wissens. Louis Althusser z. B. hat in der ersten Kritikrichtung darauf hingewiesen, dass die marxistisch-ökonomistischen Darstellungen des Zusammenhangs von Produktion, Reproduktion und Ideologie gewöhnlich übersehen, dass die Gründung dieses Zusammenhangs in den Produktionsverhältnissen es nicht vermag, die Reproduktion dieser Verhältnisse selbst zu explizieren. Verhältnisse als solche können nämlich nicht eine materiale Gegebenheit in einem einfachen Sinne sein (wie etwa Maschinen oder eine bestimmte Entlohnung), sondern sie bedürfen einer Haltung derjenigen, die sich in ihnen bewegen, zueinander und zu den anderen Bestandteilen der Verhältnisse, die diese Verhältnisse als solche erkennt und anerkennt (Althusser 1973). Ohne dieses ›Erkennen‹ und ›Anerkennen‹ könnten die materialen Gegebenheiten nicht die strukturierende Wirkung im Handeln mit ihnen entfalten, die berechtigterweise als ›Zwangsverhältnis‹ zu beschreiben ist. Für Althusser nötigt diese Einsicht dazu, die Darstellung und Erklärung der Gesellschaft vermittels ihrer ›ökonomischen Basis‹ aufzugeben, um sie auf der Grundlage eines umfassenderen Begriffs des Staates neu zu beschreiben und im ›Staat‹ die Ökonomie neben politischen Momenten um sogenannte »ideologische Staatsapparate«, wie etwa Schulen oder Kirchen, zu ergänzen. Über eine solche Ergänzung ergibt sich jedoch notwendig ein Moment der Kontingenz in der Reproduktion der Produktionsverhältnisse, da sich die Eigendynamik

zum Einsatz kommen kann oder zumindest bisher gekommen ist. Die Theorie von Habermas bietet dabei den interessanten Fall einer hegelianisch ansetzenden Gesellschaftstheorie, die über die Eigendynamik des Prinzips der kommunikativen Reproduktion und Integration der Gesellschaft deren Bestimmtheit durch Prinzipien, die den Handelnden ihre Handlungsgründe strukturell entziehen, zurückweist.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

schulischer oder religiöser Einrichtungen nicht auf die bewahrende und absichernde Spiegelung einer einzigen ›richtigen‹ Einrichtung der Produktionsmittel beschränken lässt. Die Kritik an einigen ›materialistischen‹ Varianten der ›hegelianischen‹ Gesellschaftstheorie moniert also, dass diese über kein adäquates Verständnis der ›nichtmaterialen‹ Anteile der basalen Gegebenheiten verfügen und daher den ›zwingenden‹ Charakter der ›materialen‹ Anteile im Handlungsvollzug letztlich nicht explizieren können.

Parallel dazu kritisiert Claude Lefort den ›Idealismus‹ von gesellschaftstheoretischen Diskursmodellen, indem er François Furets Interpretation des ›Kommunismus‹ als einer Illusion, die einige politisch-soziale Akteure eine Zeit lang in ihrem Bann gehalten hat, um sie dann plötzlich mit einer Welt zu konfrontieren, in der die gesamte Erschließungsleistung der »kommunistischen Illusion« verschwunden ist, zurückweist (Lefort 1999: 35–44). Furet bietet eine Deutung des Handelns parteikommunistischer Aktivisten im 20. Jahrhundert an, die dieses Handeln nicht auf Überzeugungen und Entscheidungen zurückführt, die die Handelnden aktiv gewonnen bzw. getroffen haben, sondern die ihr Handeln aus einem Diskursuniversum hervorgehen lässt, von dem her die Handelnden überhaupt erst ihre Handlungskompetenzen sowie ihre Stellung in der Welt und zu ihr erwerben (Furet 1996). Lefort hält dem eine Analyse der Biographien von Aktivisten und Theoretikern sowie der Partei- und Verwaltungsapparate entgegen, um einerseits zu zeigen, dass die Einheitlichkeit der »kommunistischen Illusion« weder in der Theorie noch im Selbstverständnis der meisten Aktivisten gegeben war, und andererseits darauf hinzuweisen, dass die Ermöglichungsbedingungen des Handelns eher in der Struktur und Strategie der kommunistischen Partei bzw. in der Entwicklung der Bürokratie im Staatssozialismus zu suchen sind. Er unterstreicht die Bedeutung der Partei oder des jeweiligen Beschäftigungsverhältnisses dafür, eine Position im sozialen Raum zu erreichen, und die Abhängigkeit der Handlungsvollzüge von dem Bestreben, diese Position nicht zu verlieren. Erst die Möglichkeit, die eigene Position zu bewahren oder zu stabilisieren, indem das eigene Handeln unter Rekurs auf Überzeugungen gerechtfertigt wird, die sich durch ihre Bedeutung in einem vermeintlich einheitlichen offiziellen Diskurs als geteilte Meinung begreifen lassen, führt dazu, dass sich das Handeln als Aktualisierung eines allgemeinen Selbstverständnisses darbietet, das die Diskurse spiegeln – wobei Lefort mit Bezug auf Raymond Aron anmerkt, dass nicht auszuschlie-

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ßen ist, dass dieser Rekurs im Handlungsvollzug notwendig ist; er ist jedoch auf keinen Fall hinreichend (z. B. Lefort 1999: 63, 103–106). Während Althussers Kritik am ›Materialismus‹ also vor Augen führt, dass materiale Gegebenheiten allein nicht ausreichen, um Handlungsgründe hervorzubringen, demonstriert Lefort, dass der Versuch, die Erzeugung von Handlungsgründen durch die Verfassung des sozialen Raums mit Hilfe der Geschlossenheit eines Diskursuniversums zu erklären, daran scheitert, dass Diskurse ihre Geltung nur im Wechselspiel mit der Wirklichkeit erweisen können, nicht aber durch eine bloße oder tatsächliche interne Kohärenz. Gleiches gilt auch für Überlegungen, die Kohärenz sozialer Wissenskorpora zu behaupten und allein aus ihnen das Handeln bzw. die kollektive Verbindlichkeit bestimmter Handlungstypen abzuleiten, denn auch solche Modelle übersehen, dass soziale Wissensbestände von ihrem Funktionieren in einer Wirklichkeit abhängig sind, die sie nicht einfach selbst generieren können.

Diese beiden Linien der Kritik am ›hegelianischen‹ Strang der Gesellschaftstheorie machen deutlich, dass dessen Konzentration auf das oder die Prinzipien, die den sozialen Raum und damit die verfügbaren Handlungsgründe generieren, der Dynamik im Wechselspiel von Vorgegebenheit und deren Aktualisierung bzw. der Reaktion auf sie nicht gerecht wird. Die fraglichen Theorien sind zwar sicherlich in der Lage, den groben Rahmen zu umreißen, innerhalb dessen sich das soziale Handeln bewegt oder nur bewegen kann, sie unterschätzen jedoch die Möglichkeiten, die sich daraus ergeben, dass das Handeln kein bloßes Verhalten ist, das mechanisch aus einem vorgegebenen Programm resultieren würde. Die Welt lässt sich weder in der Weise als geschlossen beschreiben, dass sie aus (etwa ökonomischen) Grundbausteinen erwächst, die alles Weitere determinieren, noch dass sie in einem sozialen Wissen von ihr aufgehen könnte. Sie ist durch das prinzipiell unendliche Wechselspiel von (vermeintlich) ›harten‹ Fakten und diskursiven Erschließungsakten gekennzeichnet, wobei ein solches ›Prinzip‹ gerade nicht garantiert, dass sich die Welt als Totalität darbietet. Eine Gesellschaftstheorie, die in den genannten Weisen darauf abzielt, eine Handlungstheorie, die sich zwischen Kontingenz und Vernunft bewegt, überflüssig zu machen, krankt notwendig daran, in der detaillierten Handlungsbeschreibung zu wenig komplex und in der Gesamtperspektive zu statisch zu sein.

Da sich Motive der Kritiken von Althusser und Lefort, die beispielhaft angeführt wurden, auch schon bei Habermas und Merleau-

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Ponty abzeichneten, ist es wenig überraschend zu konstatieren, dass die beiden Kritiken darauf hinauslaufen zu zeigen, dass die Welt in den Handlungsvollzügen immer wieder neu mit Hilfe kognitiver Leistungen erschlossen und verstanden werden muss. Reichen diese Kritiken an der ›hegelianischen‹ Gesellschaftstheorie aber aus, um den Übergang zu ihrem ›kantianischen‹ Pendant zu rechtfertigen, oder drängen sie nicht vielmehr dazu, das Projekt einer Gesellschaftstheorie insgesamt aufzugeben? Wie die Kritiken, die zuvor angeführt wurden, hält auch Heidrun Hesse fest, dass soziale Wirklichkeiten mit ihren Folgen für die Ermöglichungs- und Erfolgsbedingungen von Handlungen insgesamt *kontingenten* Bildungs- und Erhaltungsprozessen unterworfen sind, wobei ihrer Ansicht nach die Kontingenz in der Tatsache, dass diese Prozesse überhaupt existieren, durch eine Kontingenz im Übergang von den Prozessen zu sozialen Ordnungsmustern ergänzt wird. Daraus ist für Hesse wiederum zu folgern, dass nicht nur die Sozialwissenschaften in ihrem Versuch scheitern, ›objektive‹ Sozialordnungen oder ebensolche Wissenskorpora auszumachen, weil die Existenz und Relevanz dieser Ordnungen bzw. Korpora kontingent ist, sondern dass auch Moral und Ethik – als mögliche Ausdrücke für den rationalen Charakter von Bildungs- und Erhaltungsprozessen – keine tauglichen Kandidaten für die Integration von Gesellschaften und damit für die legitime und erwartbare Gestaltung der interpersonalen Verhältnisse überhaupt sind (Hesse 1999: 275 f.). Selbst wenn die dynamischen Momente im Wechselspiel von Welt und Weltverstehen, die selbst nur kontingenterweise auftreten, von Moral oder Vernunft genutzt werden könnten, dann würde sich dies nicht notwendig in einer moralischen Verbesserung oder in einer Rationalisierung der sozialen Welt niederschlagen. Für Hesse sollte die philosophische Handlungstheorie deshalb insgesamt darauf verzichten, sich eine apriorische Begrenzung von Kontingenz zum Ziel zu setzen – sei sie intentional oder funktional – und d. h. auch sich als Teil einer Gesellschaftstheorie in deskriptiver, aber vor allem in kritischer Absicht zu verstehen, und dagegen singuläre und kontextgebundene Entscheidungs- und Handlungsvollzüge beschreiben, in denen sich jeweilige Ordnungen reproduzieren, konstituieren oder transformieren. Bei ihr geht also die Einsicht in die ›Kontingenz des Handlungswissens‹ mit dem Abdanken des philosophischen Anspruchs einher, Aussagen dazu treffen zu können, wie Handlungsausführungen vernünftiger werden können, welche soziale Ordnung bestehen muss, damit normativ

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

richtige Handlungen ausgeführt werden (können) oder wie das Verhältnis der Handlungen zueinander bestimmt ist und sein sollte.

Hesses Vorschläge stehen im Kontext einer allgemeinen Tendenz innerhalb der Kritik an der Gesellschaftstheorie mit Hilfe des Begriffs der Kontingenz, den Übergang zur Gesellschaftstheorie durch ein voluntaristisches oder dezisionistisches Verständnis des Handelns in sozialen Kontexten zu ersetzen. In diesen Alternativen zur Gesellschaftstheorie wird z. T. an Max Webers Theorie der Politik angeschlossen und auf dieser Basis ein gemäßigter Dezisionismus verteidigt, der sich seiner Situiertheit und Heteronomie bewusst ist (z. B. Palonen 1998: 332–337). Die Attraktivität des Dezisionismus beruht – abgesehen von allen weiteren Schwierigkeiten in der Umstellung sozialer Handlungszusammenhänge auf individuelles Handeln – jedoch auf einer problematischen Schlussfolgerung, die zugleich hinter die Komplexität zurückfällt, die im Begriff des kommunikativen Handelns im Durchgang durch Habermas und Merleau-Ponty entwickelt werden konnte: Der Dezisionismus meint nämlich aus der Tatsache, dass im Handeln nicht nur irreduzibel auf die Umstände einer sozialen und natürlichen Welt, die kontingenterweise gegeben sind, reagiert werden muss, sondern dass auch diese Reaktion selbst oder ihre Mittel kontingent sind, darauf schließen zu können, dass die Anpassung des Handlungswissens, die der Handelnde vornehmen muss, am besten als ›Entscheidung‹ in dem Sinne zu verstehen ist, dass der Handelnde selbst auf »virtuose Art« (Palonen) festlegt, welches Wissen zur Anwendung kommt. Problematisch ist diese Schlussfolgerung (wenn sie, was sie beansprucht, mehr als eine terminologische Neufassung der alten *prudentia* sein will) insbesondere deshalb, weil sie den Begriff der Entscheidung zunächst vermeintlich seiner klassischen Bedeutung der absoluten Verfügung über eine Situation und das, was in ihr geschieht, beraubt, um ihn dann in der ›abgeschwächten‹ Fassung wiederzuverwenden, in dieser aber die Konnotationen der ›starken‹ Ausgangsfassung weiter im Raum stehen zu lassen. Es stellt sich angesichts dieser Uneindeutigkeit die Frage, ob der Begriff der Entscheidung zu Recht das Moment der Offenheit im Handlungsvollzug bezeichnen kann oder ob er nicht notwendig fälschlicherweise suggeriert, der Handelnde selbst könne oder würde darüber befinden, welches Wissen in der Handlung zur Anwendung komme. Damit würde aber vor allem der Tatsache nicht Rechnung getragen werden, dass sich das Moment der Offenheit gar nicht auf die Auswahl zwischen möglichen Wissenskorpora bezieht

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

(wie es etwa auch das Modell der ›Kontingenz der Sprache[n]‹ denkt), sondern die Relation zwischen der Gesamtheit des zugänglichen Wissens und den kontingenten Handlungsumständen betrifft. Die mögliche ›Entscheidung‹ zwischen verschiedenen Wissensbeständen ist für die Applikation dieser Bestände in einer gegebenen Handlungssituation auf keinen Fall hinreichend, der Handlungserfolg selbst würde dann kontingenterweise eintreten, wenn das entsprechende Wissen zufällig ›funktioniert‹.

Indem die handlungstheoretische Grundbestimmung des kommunikativen Handelns neben der Betonung des Moments der Unterbestimmtheit in der Handlungsgenese darauf insistiert, dass diese Unterbestimmtheit, wenn überhaupt, nur selten die Gelegenheit zu einer (expliziten) Wahl zwischen alternativen Wissensbeständen mit ihren dazugehörigen Handlungstypen eröffnet, tendiert sie aus mindestens zwei Gründen in Richtung einer Gesellschaftstheorie: Erstens weist sie mit dem Dezisionismus auch sein sozial- und politiktheoretisches Pendant der Koordination von individuell gewählten Handlungen über bloße Marktmechanismen zurück und bringt den komplizierten Vorgang einer sozialen Praxis der Anwendung von Wissenbeständen, die bestehen oder erzeugt werden, in konkreten Handlungssituationen ans Licht. Zweitens wird diese ›Praxis‹ aber nicht als ein Geschehen gedeutet, dass selbst wieder ausschließlich in einer Habitualisierung bzw. in einer Formiertheit der Handelnden gründen würde. Auf jede Bedingtheit durch die Welt, in der die Handlungen vollzogen werden, kann zumindest ansatzweise reflexiv zugegriffen werden. Ein ›kantianisches‹ Modell der Gesellschaftstheorie vermag diese beiden Aspekte miteinander zu kombinieren und in ihren wechselseitigen Auswirkungen zu thematisieren, indem es der eigenen reflexiven Leistung des Handelnden zwar einen Metastatus zuweist, deren Gehalte jedoch in Abhängigkeit von den historischen, kulturellen und materialen Gegebenheiten setzt. Die Tatsache, dass ein reflexiver Aufwand notwendig ist, gewährleistet noch nicht, dass derjenige, der diesen Aufwand allein oder im Verbund mit anderen vollbringt, in irgendeiner Weise die Situation, in der er handelt, als ganze ›vor sich‹ bringen kann, um dann in ihr – wie abgeschwächt auch immer – ›souverän‹ zu entscheiden.[6] Eine solche ›kan-

[6] Vgl. zu einer exemplarischen Untersuchung dieser Zusammenhänge Bender/Niederberger 2002.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

tianische‹ Gesellschaftstheorie sieht sich, wie zuvor bereits kurz angedeutet, mit der doppelten Aufgabe konfrontiert, einerseits zu analysieren, warum welche Ausschnitte der Welt mit welchen theoretisch-kulturellen kognitiven Mitteln in welcher Weise reflektiert werden sowie in welchem Verhältnis dieser Reflexionsprozess selbst zum existierenden sozialen Gefüge steht, und andererseits zu bestimmen, in welcher Weise diese Reflexionsprozesse in ihren verschiedenen Formen die Gestalt der sozialen Wirklichkeit und ihrer Reproduktion beeinflussen. Der Bezug auf den Begriff des kommunikativen Handelns als eines Grundbegriffs dieser Gesellschaftstheorie erlaubt es, insbesondere die doppelte Bedeutung des Kommunikativ-Diskursiven für die Gehalte der kognitiven Mittel sowie für die Form der Reflexivität zu untersuchen.

Im Unterschied zur Anlage der Gesellschaftstheorie bei Habermas kann dabei aber das rein handlungstheoretisch begriffene kommunikative Handeln nicht selbst als hinreichender Grund für die Konstitution von Sozialverhältnissen angenommen werden. Habermas strebt eine Synthese von ›hegelianischer‹ und ›kantianischer‹ Gesellschaftstheorie an, in der zunächst ›hegelianisch‹ die Notwendigkeit der Handlungskoordination zur materiellen Reproduktion mit der evolutionären Herausbildung von Formen des kommunikativen Handelns als Prinzip der Handlungskoordination verbunden wird. Mit dem kommunikativen Handeln als Prinzip wird dann aber der Übergang zu einem ›kantianischen‹ Modell vollzogen, da das kommunikative Handeln als Prinzip den Handelnden die Bedingungen ihres Handelns ja gerade nicht entzieht, sondern sie zumindest in Krisensituationen dazu nötigt, sich explizit mit diesen Bedingungen zu befassen. Indem das kommunikative Handeln somit ›hegelianisches‹ Prinzip und ›kantianische‹ Reflexivität vereinigt, tendiert es deutlich dazu, ein hinreichender Grund für die Konstitution der Sozialverhältnisse zu sein, die den Handlungsvollzug ermöglichen und steuern. Gegen diese Tendenz bei Habermas ist einzusehen, dass das kommunikative Handeln, insofern es zunächst nur ein Handeln bezeichnet, in dem zur vernünftigen Bewältigung der Kontingenz der Handlungssituation in kommunikativem Austausch mit anderen und der ›Welt‹ ein Handlungswissen erzeugt wird, das zu einem erfolgreichen Handeln zu führen vermag, irreduzibel auf historisch-kulturelle und materialisierte ›Wissens‹-Bestände angewiesen bleibt, deren Genese und aktuelle Geltung nicht vollständig durch Kontexte kommunikativen Handelns erklärt werden kann oder die zumindest

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

unter aktuellen Handlungsbedingungen nicht auf ihre Genese oder begründete Geltung in solchen Kontexten zurückgeführt werden können. Historisch-kulturelles Wissen wird nicht allein unter Handlungsbedingungen erworben, wie auch die Bedeutungen sozialer Institutionen nicht allein als Sedimentierungen früherer Handlungsvollzüge zu verstehen sind, und sie stehen oder standen daher auch nicht immer unter dem Rechtfertigungszwang in Handlungskontexten. Die Tatsache, dass in einer bestimmten Situation auf einzelne Wissensbestände Bezug genommen werden kann, hängt daher auch vom allgemeinen und je besonderen historisch-kulturellen Wissen bzw. von Vermittlungen der Bedeutung sozialer Institutionen ab, die handlungsentlastet (re)produziert, vermittelt und rezipiert werden und dementsprechend eigenen Existenz- und Distributionsbedingungen unterliegen. Diese Einschränkungen bedeuten natürlich nicht, dass die modernitäts- oder rationalisierungstheoretische Untersuchung der Habitualisierung bestimmter Formen des kommunikativen Handelns unwichtig ist, da diese Formen wesentlich für das Verständnis eines jeweiligen sozialen Zusammenhangs sind und gerade in solchen Untersuchungen andere Einflüsse identifiziert werden können, die das Handeln bzw. den Handlungsvollzug in seiner Gänze bestimmen.

Mit Blick auf die ›kantianische‹ Gesellschaftstheorie, die das kommunikative Handeln als einen ihrer Grundbegriffe wählt, ergeben sich vor vor diesem Hintergrund vor allem drei Forschungsschwerpunkte als bisherige Desiderate: (1) die Untersuchung des spezifischen Charakters der ›Wissensbestände‹, die handlungsrelevant werden, (2) die Analyse der sozialen Formen der Reflexivität und (3) der Zusammenhang zwischen verfügbaren Formen des Wissens und der Reflexivität einerseits sowie dem sozialen Wandel andererseits.

(1) In der Nachfolge Durkheims arbeitet die Gesellschaftstheorie gewöhnlich mit einem Verständnis sozialer ›Wissensbestände‹, nach dem diese weitgehend parallel zu wissenschaftlichen oder zumindest formalisierten bzw. abstrakten Wissensbeständen konzipiert werden. Die Bezugnahme beschränkt sich dabei nicht auf die Gehalte oder die Form der Gehalte (etwa deren Propositionalität), sondern zeigt sich insbesondere in der doppelten Bedeutung der Allgemeinheit der fraglichen Wissensbestände. So bezieht Durkheim in seiner Selbstmordstudie die religiösen Hintergrundüberzeugungen der Handelnden aus dem allgemeinen theologischen Diskurs protestan-

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

tischer oder katholischer Provenienz[7] und unterstellt dabei, dass die *Allgemeinheit des Diskurses* es wahrscheinlich macht, dass die entsprechenden Handelnden über ihn als Wissen verfügen, und dass vor allem die *Allgemeinheit der moralischen Aussagen* dieses Diskurses diese Aussagen zu Handlungsimperativen macht, die für die Betroffenen unmittelbar einsichtlich sind. Die soziale Anomie des ›protestantischen‹ Handelns ergibt sich in dieser Perspektive aus dem generellen Verzicht der protestantischen Theologie, eine klerikale Autorität einzusetzen, und der Öffnung des Handlungsvollzugs zum individuellen Urteil, die daraus folgt, während die Konsistenz des ›katholischen‹ Handelns aus der Verbindlichkeit des Rückgriffs auf das Urteil der kirchlichen Autorität resultiert (Durkheim 1973: 167–182). Das Handlungswissen, das gesellschaftstheoretisch relevant ist, ist also nahezu identisch mit dem theologischen Wissen als solchen bzw. dem allgemeinen Selbstverständnis dieses Wissens mit Bezug auf den Gegenstand des Wissens, und das theologische Wissen und das allgemeine Selbstverständnis werden zur Bestimmung des sozialen Handlungswissens herangezogen, weil sie allgemein geteilt sind und allgemeine moralische Aussagen enthalten. Es wird somit grundsätzlich davon ausgegangen, dass Wissen zu sozialem Wissen und a fortiori zu Handlungswissen wird oder werden kann, wenn es allgemein verbreitet ist und in allgemeinen Aussagen besteht.

Eine solche Herangehensweise vermag sicherlich in einer Vielzahl gesellschaftlicher Handlungszusammenhänge ein Wissen zu identifizieren, das geteilt wird und Aussagen enthält, die die Handelnden aufgrund ihrer Allgemeinheit (auch) auf sich und die anderen Handelnden beziehen (können), mit denen sie möglicherweise interagieren und auf deren Handeln sie Einfluss nehmen. Damit ist sie in der Lage, die Existenz dieser sozialen Zusammenhänge sowohl in der Extension, als auch in den Motivationen der Handelnden nach-

[7] In seiner Darstellung der religiösen Überzeugungen, die für den Handlungsvollzug wichtig sind, operiert Durkheim dabei auch mit einer Dopplung, die derjenigen in ›Gehalt‹ und ›Form des Gehalts‹ ähnelt, indem er das Handeln einerseits auf die konkreten Aussagen der protestantischen oder katholischen Dogmatik zum Selbstmord zurückführt, es andererseits aber auch wesentlich in der Aussageart verankert, d. h. in der Tatsache, dass die protestantische Theologie ihre Aussagen als einen Beitrag zum individuellen Urteilsakt begreift, während die katholische Theologie mit ihren Aussagen dem Individuum das Urteil über seine Handlung entzieht. Die Relevanz des Gehalts für eine Erklärung von Handlungsvollzügen als sozialen Handlungsvollzügen hängt damit für Durkheim entscheidend am Status, den sich allgemeine moralische Aussagen selbst zuschreiben (bzw. in einem gegebenen Kontext zuschreiben können).

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

zuzeichnen. Aus der Plausibilität der Herangehensweise in diesen Fällen folgt aber nicht, dass sie die einzig mögliche oder sinnvolle ist. Sie leidet grundsätzlich darunter, dass sie immer schon eine Sozialität des Wissens in Form seiner Geteiltheit und Handlungsbezogenheit annehmen muss und die Konstitution dieser Sozialität nicht selbst als ein Resultat *sozialen* Handelns begreifen kann. Dafür eignet sich jedoch der Rekurs auf den Begriff des kommunikativen Handelns, denn wie in den vorhergehenden Kapiteln im Anschluss an Habermas und vor allem Merleau-Ponty gezeigt wurde, bietet er die Möglichkeit, das Handlungswissen aus der Perspektive einer sozialen *Praxis* des Handlungsvollzugs zu betrachten. Die Sozialität des Handelns muss nicht notwendig in einer vorgängigen Sozialität des Wissens gründen, sondern sie kann auch in der Offenheit der Handelnden für einen Prozess der gemeinsamen Generierung des Handlungswissens bestehen, das jeweils in einer gegebenen Situation Erfolg verspricht. Der Gehalt und die Form des Wissens, das in diesen Prozessen kooperativer Wissenserzeugung eingebracht wird, ist dabei sekundär, da sich die soziale Relevanz durch seinen Ertrag für die Konstitution des Handlungswissens ergibt.

Erst eine solche Beschreibung der Weisen, in denen jeweils konkretes Handlungswissen generiert wird, vermag auch der Einsicht gerecht zu werden, dass moralische Prinzipien (als Paradebeispiel ›sozialen Wissens‹) abseits von eindeutigen Verboten, wie etwa dem Selbstmordverbot, das Durkheim analysiert, gewöhnlich zu abstrakt sind, um das Handeln direkt anzuleiten. Damit ein Prinzip zum Handlungswissen werden kann, bedarf es zunächst einer primären Evidenz, dass es überhaupt zur Anwendung kommen sollte, und dann eines kommunikativen Austauschs (sei es monologisch oder dialogisch) darüber, wie es unter den gegebenen Umständen auszulegen ist. Handlungswissen im Sinne eines kognitiven Handlungsgrunds ist erst die komplexe Fassung des Prinzips, die aus diesem Prozess seiner Erörterung im Licht der aktuellen Situation hervorgeht (Scanlon 1998: 241–247). Damit wird auch deutlich, dass der Rekurs auf moralische Prinzipien oder Überzeugungen zur Generierung eines Handlungswissens zwar wahrscheinlicher ist als die Bezugnahme auf andere (allgemeine) Wissensarten, dass diese größere Wahrscheinlichkeit aber nicht ausschließt, dass auch vermeintlich ›nicht-soziales‹ oder nicht auf die Sozialität bezogenes Wissen zur Anwendung kommen kann. Es wäre die Aufgabe einer Gesellschaftstheorie, die hier nur in sehr groben Umrissen skizziert werden kann,

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

auch die anderen Wissensarten daraufhin zu untersuchen, was sie geeignet macht, in die Generierung eines Handlungswissens einzufließen, bzw. unter welchen Bedingungen es eine ›primäre Evidenz‹ gibt, dass sie zur Bestimmung des aktuell notwendigen Wissens dienen könnten.

Die basale Kompetenz, die die gesuchte Gesellschaftstheorie den Handelnden zuschreiben muss, ist die Fähigkeit zur kooperativen Bewältigung der Kontingenz der Handlungsumstände bzw. zumindest das Vermögen an einer Praxis möglicher Bewältigung zu partizipieren, wobei das Vermögen auch in der gezielten Verweigerung der Partizipation genutzt werden kann. Jedes andere soziale Wissen kann als Resultat dieser Praxis gedeutet werden, selbst wenn es in vielen Fällen die Praxis faktisch trägt und somit vereinfacht, indem es reproduzierbare Schemata bereitstellt. Habermas leitet die Fähigkeit zur Teilhabe an der Praxis aus den Bedingungen des Spracherwerbs ab, während sie für Merleau-Ponty in der besonderen Sichtbarkeit des Handelns in der Welt wurzelt. Damit werden zwei wichtige Grundvoraussetzungen für den Erwerb dieser Fähigkeit benannt, die nicht selbst schon die Existenz eines sozialen Zusammenhangs voraussetzen. Aufgabe der Gesellschaftstheorie muss es sein, der speziellen Ausbildung der Fähigkeit nachzugehen und d. h. vor allem die jeweils existierenden Modi einer Praxis der Kontingenzbewältigung zu analysieren, um erklären zu können, warum es zu differentiellen Verteilungen oder Nutzungen der Kompetenzen und damit auch zu (selbst kollektiven) irrationalen Handlungsvollzügen kommt, die nicht auf individuelles Unvermögen oder Versagen zurückzuführen sind.

(2) Der Perspektivwechsel vom Ausgang bei der Sozialität des Wissens zur Annahme der Sozialität einer Wissenspraxis führt zu einer Differenzierung zwischen dem Wissen im engeren Sinn, das als überkommener Bestand in die Generierung des Handlungswissens eingeht oder als Erfahrung des Handlungsvollzugs für zukünftiges Handeln zur Verfügung steht, einerseits und der Reflexivität in der Generierung des Handlungswissens andererseits. Diese Differenzierung ergibt sich, da die Reflexivität weder in den Wissensbeständen aufgeht, die letztlich als Handlungswissen genutzt werden, noch ist sie rein konstruktiv zu verstehen, d. h. im strengen Sinn *erzeugt* sie nicht das Handlungswissen, womit sie an die Stelle des Wissensbegriffes treten könnte. Demgegenüber ist die Reflexivität sowohl auf die Handlungsumstände als auch auf die verfügbaren Wissens-

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

korpora wesentlich bezogen und daher ihrer Form und ihrer Leistung nach von jenen abhängig, geht aber zugleich über diese hinaus, indem erst sie ein Handlungswissen zu generieren vermag, das auf die aktuelle Situation ›passen‹ kann. In einer Gesellschaftstheorie müssen folglich nicht nur die Wissensbestände in ihrer internen Sozialität und ihrem Verhältnis zur Sozialität der Handlungssituationen analysiert werden, sondern es ist auch zu untersuchen, welche Konsequenzen die soziale Einbettung der Reflexivität als des Moments der Zusammenführung von Wissenskorpora und singulären Handlungsumständen hat.

Gesellschaftstheorien, die der Reflexivität Bedeutung einräumen, konzipieren sie gewöhnlich nach dem Modell einer Argumentationspraxis, d. h. in einer Argumentation verständigen sich diejenigen, die sich in einer Situation vorfinden, über die gegebenen Umstände und das Wissen, das mit Blick auf sie angewandt werden sollte. Wie bereits in der Diskussion des Übergangs zwischen Handeln und Diskurs bei Habermas gezeigt wurde, ist diese Referenz auf das Argumentationsmodell klärungsbedürftig, denn Argumentationen werden normalerweise so verstanden, dass sie als Ziel Wahrheit anstreben, und es ist nicht unmittelbar klar, ob eine solche Zielbestimmung auch für Kontexte der Generierung von konkretem Handlungswissen unproblematisch anzunehmen ist (vgl. dazu auch Rehg 1999). Offensichtlich ist zumindest primäres Ziel der Erfolg der intendierten Handlung bzw. die Bewältigung des akuten Problems, vor dem die Handelnden stehen. Es ist deshalb zu bestimmen, in welchen Weisen sich die Reflexion vollzieht und von welchen Faktoren der Vollzug abhängt.

Auf dieser Grundlage kann die Gesellschaftstheorie mit Hilfe des Begriffs der Reflexivität sowohl einen möglicherweise rationalisierenden, als auch einen Machtfaktor in den Handlungsvollzügen auszeichnen. Da der Erfolg von Handlungen nur in wenigen Fällen ausschließlich vom ›Wissen‹ abhängt, das die Handelnden generieren oder nutzen, nämlich dann wenn das Wissen bzw. die Geteiltheit des Wissens die einzige Voraussetzung für ein kollektives Handeln bzw. eine Interaktion ist (wie z. B. bei einem Spiel), ergibt sich gewöhnlich als Resultat eines Handlungsvollzugs, d. h. in der Bilanz der Konstituierung des Handlungswissens und der nachfolgenden Handlungsausführung, ein Wissen, das zumindest in diesem einen Fall an den Weltumständen erprobt wurde. Dieses Wissen kann in die zukünftigen Handlungsvollzüge einfließen und trägt somit zu deren Rationa-

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

lisierung bei, da die Handelnden – unter der Voraussetzung, dass sie Interesse an dem Erfolg ihrer Handlungen haben – bei kommenden Bewältigungen der Kontingenz der Umstände auf vergangene Erfahrungen zurückgreifen können. Die existierenden Weisen der Reflexivität können also unter der Hinsicht betrachtet werden, wie lernfähig die jeweils Beteiligten sind (bzw. welche Lernfähigkeit ihnen die jeweilige Weise gestattet) und d. h. welche Bedeutung sie Erfahrungen des Erfolgs oder des Scheiterns von Handlungen beimessen.

Gleichzeitig hängt die jeweilige Konstitution des Handlungswissens aber auch davon ab, über welches Wissen diejenigen, die an der entsprechenden Praxis beteiligt sind, grundsätzlich verfügen und wie sie dieses Wissen bzw. allgemeiner die Kompetenz[8] im Umgang mit singulären Handlungsumständen in der Generierung neuen Handlungswissens zur Geltung bringen. Hierbei kann nicht ausgeschlossen werden, dass es zu Situationsdeutungen und damit der Konstitution eines Handlungswissens kommt, die sich der strategischen Anführung bestimmter Überzeugungen oder Aussagen oder einer ungleichen Verteilung von Wissen und Kompetenzen unter den Beteiligten verdanken. Von Machtausübung kann dementsprechend gesprochen werden, wenn einzelne Beteiligte an der kollektiven Generierung von Handlungswissen Wissens- oder Kompetenzdefizite anderer willentlich ausnutzen (was nicht notwendig zum Nachteil der Betroffenen sein muss, vgl. Pettit 1997: 51–79) bzw. sie ihre Position so gebrauchen, dass andere ihr Wissen und ihre Kompetenz nicht einbringen können. Gesellschaftstheoretisch ist folglich zu bestimmen, welche sozialen Konstellationen die verfügbaren Weisen der Reflexivität erzeugen und wie durch diese Modi Herrschaftsverhältnis etabliert oder dynamisiert werden (können).

(3) In der jüngeren Gesellschaftstheorie haben insbesondere die sogenannten Theorien der reflexiven Modernisierung darauf hingewiesen, dass die zunehmende Reproduktion sozialer Kontexte bzw. des Handlungswissens allgemein durch individuelle oder kollektive Reflexivität nicht notwendig zu ›vernünftigeren‹ Handlungsvollzügen etwa im Sinne der klassischen Modernisierungs- oder Rationalisierungstheorien führt (z. B. Giddens 1996). In seiner Studie zur *Risikogesellschaft* weist Ulrich Beck darauf hin, dass die Verwissenschaftlichung der Politik als eines herausragenden Beispiels für die

[8] »Kompetenz« benennt dann die Fähigkeit, Wissen gezielt in Prozessen der Reflexivität anzuwenden.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

reflexive Gestaltung eines Bereichs, der bis dato (vermeintlich) durch bloßes Verhandeln zwischen Parteien bestimmt war, die doppelte Konsequenz hat, erstens den (rationalen) Wert wissenschaftlicher Expertise durch den Eindruck von deren politischer Willfährigkeit zu mindern (also den Anschein des instrumentellen oder gar irrationalen Charakters von Wissensbeständen zu befördern) und zweitens politische Entscheidungsprozesse in einer problematischen Weise komplexer zu machen, so dass häufig nicht mehr zu erkennen ist, welches die Faktoren sind, die eine Entscheidung tragen sollten (Beck 1986: 254–299; Beck 1996). Die Analyse des Zusammenhangs zwischen der Gestalt der Generierung von Handlungswissen einerseits und der gesellschaftlichen Entwicklung andererseits kann also nicht mehr einfachhin unterstellen, dass die formale Umstellung sozialer Interaktion auf Reflexivität und Wissensbezug einen normativ relevanten Fortschritt darstellt. Sie bringt im Gegensatz dazu neue Arten der Beherrschung und des Zwangs mit sich. Der Ausdruck der ›Wissensgesellschaft‹ benennt in dieser Perspektive eine gesellschaftliche Formation, in der die Machtausübung vom mehr oder minder direkten Interagieren zwischen Personen oder Gruppen auf die strukturellen Effekte der existierenden Formen der Reflexivität und der differentiellen Verteilung des Wissens und der Kompetenzen, sich in ihnen signifikant Gehör zu verschaffen, übergegangen ist.

Zugleich darf dieser Verweis auf die ›strukturellen Effekte‹ nicht so verstanden werden, dass das Verhalten von Individuen (sowohl in ihren Handlungsvollzügen als auch in ihren Beiträgen zu Prozessen kollektiver Reflexivität) unwichtig würde. Der Begriff des kommunikativen Handelns macht dagegen zu Recht darauf aufmerksam, dass die Ausgestaltung der Reflexivität sowie das Handlungswissen, das generiert wird, von den Interventionen der einzelnen und Gruppen abhängig bleibt – entzogen ist ihnen allein eine klare Steuerbarkeit der Effekte ihrer Interventionen. Die Form des sozialen Wandels ist damit weder durch die Formen des Wissens, die für die Handelnden verfügbar sind, noch durch eine vorgegebene Weise des Bezugs auf dieses Wissen determiniert, denn die Reflexivität ist eine offene Struktur gesellschaftlicher Reproduktion. Gleichzeitig garantiert diese Offenheit jedoch auch nicht per se, dass es keine regressive Entwicklung oder sogar einen notwendigen Fortschritt im Sinne der Emanzipation gibt. Wie bereits mit Blick auf Merleau-Pontys geschichtsphilosophische Ausführungen gezeigt wurde, hat dies zur Folge, dass die Sorge um den Weg der gesellschaftlichen Entwicklung

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

beständiger Faktor in kollektiven Interaktionen sein muss, d. h. den Handelnden selbst wird die Metareflexion über ihren historischen Stand und die Weise ihres reflexiven Interagierens zugemutet, vor dem Hintergrund der weiterbestehenden Einsicht natürlich, dass der historische Prozess und seine Implikationen bzw. Effekte niemals Gegenstand kollektiver ›Entscheidungen‹ sein können. Interessant an der Neubestimmung des Verhältnisses von kollektiver Reflexivität und sozialem Wandel ist allerdings, dass einerseits der Politik als spezieller Sphäre kollektiver Reflexivität und als Modus des Umgangs mit der faktischen Heteronomie des historischen Prozesses eine wichtige Bedeutung zukommt (vgl. dazu das folgende Unterkapitel sowie Frankfurter Arbeitskreis 2004), während andererseits moralphilosophische Handlungskategorien oder Legitimitätskriterien, wie etwa diejenigen der Tugendhaftigkeit, der Klugheit *(prudentia)*, der Autonomie oder der Verantwortlichkeit, neu zu erwägen sind.

2. Politische Philosophie und Handlungstheorie

Die Handlungstheorie im engeren Sinne wie auch die Gesellschaftstheorie sind unmittelbar auf die Erzeugung von Wissen bezogen, das das Handeln in der Welt bzw. in sozialen Kontexten ermöglicht oder miteinander koordiniert. Offensichtlich ist die Politik gewöhnlich vom unmittelbaren Druck entlastet, Handlungswissen generieren oder reproduzieren zu müssen, und sie hat stattdessen die Aufgabe, einen allgemeinen Rahmen für legitime Handlungen und Ziele zu schaffen sowie die Voraussetzungen festzulegen und zu kontrollieren, unter denen Zwang zur Einhaltung dieses Rahmens eingesetzt werden darf. Es könnte also zunächst so scheinen, als sei eine Theorie des kommunikativen Handelns für eine Betrachtung der Politik nur insofern relevant, als sie die Spezialfrage des Handelns von Akteuren im sozialen Feld der Politik zu erörtern[9] oder aber eine Theorie des exekutiven Handelns zu entwickeln erlaube. Diese beiden Frageperspektiven benennen Themen, die wichtig sind und denen in der gegenwärtigen Diskussion innerhalb der politischen Philosophie sicher-

[9] Vgl. zu einer solchen Untersuchung der eigentümlichen Bedingungen des Handelns im politischen Feld etwa Bourdieu 1981, Bourdieu 1997, 195–244, Bourdieu 2000a oder Luhmann 2000.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

lich nicht die Bedeutung zukommt, die ihnen zukommen könnte oder gar sollte. Dennoch erschöpfen sie nicht den Beitrag einer Theorie des kommunikativen Handelns zum Denken und Verstehen der Politik. In der politischen Philosophie bestehen nämlich mindestens zwei grundsätzliche Betrachtungsweisen der Politik, in denen diese selbst als eine Weise des Umgangs mit der Welt und den spezifischen Handlungsbedingungen begriffen wird, die die Welt den Menschen auf- oder vorgibt. Mit Blick auf diese Untersuchungen kann die revidierte Theorie des kommunikativen Handelns deren jeweilige Prämissen besser nachvollziehbar machen, während sie andererseits auch ein genaueres Verständnis der ›Politik‹ in diesen Hinsichten erlaubt.

In der ersten Betrachtung ist die Politik – im Anschluss an die oder parallel zu den gesellschaftstheoretischen Untersuchungen zur Konstitution der sozialen Welt, die im vorhergehenden Abschnitt erörtert wurden – ein oder gar der privilegierte Modus, die Welt in expliziter Weise sinnhaft zu strukturieren und sie auf diese Art klarer und erwartbarer zu machen, was letztlich heißt, dass sie das Problem der Kontingenz der Handlungsumstände insbesondere im sozialen Verhältnis der Handelnden zueinander reduziert. Die zweite Betrachtung ist jünger und wurde vor allem im Kontext der Demokratietheorie der letzten zwanzig Jahre entwickelt. In ihr wird die These geprüft, dass es einen moralischen, gerechtigkeitstheoretischen oder gar ›epistemischen‹ Vorteil der Politik, d. h. in diesem Fall gewöhnlich der Demokratie, gegenüber anderen Formen einer Behandlung sozial-normativer und natürlicher Problemstellungen gibt, denen Menschen in der Welt begegnen. Beide Betrachtungsweisen operieren sowohl mit handlungs- als auch mit kommunikationstheoretischen Überlegungen, in vielen ihrer Ansätze leiden sie jedoch unter der Schwierigkeit, diese Überlegungen plausibel mit generellen politiktheoretischen Erwägungen und Begriffen zusammenzubringen. Genau in diesen Hinsichten vermag die revidierte Theorie des kommunikativen Handelns einen wesentlichen Beitrag zur Verbesserung der beiden wichtigen Fragestellungen innerhalb der politischen Philosophie zu leisten. Darüber hinaus kann sie zeigen, dass die beiden Linien der politischen Philosophie, die hier betrachtet werden, gerade in ihrer wechselseitigen Bezugnahme aufeinander wichtige Funktionen demokratischer Politik erhellen können.

(1) Selbst wenn in der politischen Philosophie seit der Publikation von John Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit* zu Beginn der sieb-

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ziger Jahre normative Untersuchungen dominieren, so wird doch auch eine Betrachtung der Politik weiterentwickelt, die diese als besondere soziale Praxis kollektiver Welterschließung und -konstruktion bzw. -konstitution versteht. Bei dieser primär nicht normativen Behandlung der Politik stehen weniger die expliziten Resultate von Verfahren und Entscheidungen bzw. deren Bewertung unter moralischen oder rationalitätstheoretischen Gesichtspunkten im Mittelpunkt, als vielmehr die Weise, in der sich ein Kollektiv oder mehrere Kollektive als distinkte ontologische Entitäten gegenüber den Individuen oder gar vorgängig zu den Individuen konstituieren (können). Bei allem Absehen von den konkreten normativen Leistungen der Politik kommt ihr in diesen Betrachtungen dennoch der grundlegende Wert zu, eine Form von Kollektivität (möglicherweise) zu realisieren, die sich nicht einfach sozialen Prozessen verdankt und somit hinter dem Rücken der Individuen deren Existenz bestimmt, sondern der faktischen oder potentiellen Machtförmigkeit in den interpersonalen Beziehungen eine transparentere und kalkulierbarere Gestalt gibt oder gar selbst eine freiheitsermöglichende und -verbürgende Errungenschaft ist. Dabei heben sich diverse Ansätze im Wesentlichen danach voneinander ab, ob sie die Konstitution als Resultat von Setzungsleistungen oder aber als Ergebnis von Interaktionen begreifen, so dass dementsprechend die kollektive Einheit in unterschiedlichem Maße von der Freiheit oder dem Handeln der betroffenen Individuen abhängt. Carl Schmitt etwa ist überzeugt, dass sich Kollektive politisch durch die souveräne Setzung einer Freund-Feind-Unterscheidung konstituieren und d. h. aus der Abgrenzung eines Innen von einem Außen resultieren, wobei diese Abgrenzung nicht auf intrinsische Merkmale derjenigen Individuen zurückgeht, die sich Innen oder Außen befinden, sondern sich allein der (Fähigkeit zur) souveränen Entscheidung verdankt. Die politische Konstitution von Kollektiven unterscheidet sich in seinen Augen insofern von der sozialen oder ökonomischen Konstitution als erstere aufgrund der *Willkürlichkeit* im Akt der souveränen Entscheidung über Freund und Feind (und des Vermögens, die Konsequenzen durchzusetzen, die daraus resultieren können) einen Ausdruck der Freiheit des entsprechenden Kollektivs (bzw. des Souveräns) darstellt und erst auf dieser Basis einen nicht vorweg determinierten Selbstbezug (zumindest des Souveräns zu sich selbst) erlaubt (Schmitt 1963, zur Kritik daran vgl. u. a. Derrida 2000: 165–230). Schwierigkeiten wirft diese Position dadurch auf, dass sie erstens das willkürli-

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

che souveräne Entscheiden perpetuieren muss, um nicht in Verdacht zu geraten, die Fähigkeit zur Durchsetzung verloren zu haben (vgl. dazu Agamben 2002: 25–73), und sie damit zweitens in der Willkürlichkeit den möglichen Bezug der Politik auf Moral und Recht unterminiert (siehe dazu Gerhardt 1990: 306–308). Eine solche Position könnte sich folglich als eine ›Theorie‹ der Politik behaupten, die von jedem normativen Anspruch absieht, sie könnte aber nicht ohne Weiteres zeigen, dass es einen überzeugenden Wert der Politik und ihrer Bewahrung gibt.

Innerhalb dieser Betrachtungsweise wurden daher zwei Varianten entwickelt, die die Politik zwar ebenfalls in gewissem Maße von normativen Erwägungen ablösen und sie als Erzeugung kollektiver Sinnstrukturen deuten, aber letztlich zu zeigen beanspruchen, dass die solcherart verfasste Politik mit normativen Erwartungen zusammenstimmen kann. In einer ersten Variante versteht etwa Jacques Rancière die ursprüngliche demokratische (und d. h. bestimmungslose) Gleichheit als Grund jeglicher »sinnlichen Aufteilung der Welt«, wobei diese Aufteilung *(partage)* für ihn wesentlich in der Zuschreibung von Handlungsmöglichkeiten und sozialen bzw. ›natürlichen‹ Positionen in der Welt besteht (Rancière 2001; vgl. hierzu auch Niederberger 2004). Politik findet dann statt, wenn Akteure unter Rekurs auf ihre Gleichheit in einer ›ästhetischen Kommunikation‹ eine Neubestimmung der Hinsichten vornehmen, in denen Dinge und Güter gleich oder ungleich verteilt werden (Rancière 2002: 33–54). Dabei ist der Grund für ihre Fähigkeit, diese Neubestimmung vorzunehmen, nicht ihre Intention oder eine gezielte Aneignung der gegebenen Verhältnisse, sondern die basale demokratische Struktur der Welt, die die Gleichheit als grundlegenden Operator für die Erzeugung des sozialen Sinns auszeichnet. Das Teilen des Sinns setzt eine Gleichheit derjenigen, die ihn teilen, im Ausgang voraus. Politik stiftet also zwar – wie bei Schmitt – in ›voraussetzungsloser‹ Weise eine soziale und allgemeine sinnhafte Ordnung, sie ist aber, weil die Akteure sich erst im Prozess der »kommunikativen« Stiftung (Rancière 2002: 55–72) als solche konstituieren,[10] kein intentionales Geschehen und entzieht sich daher auch den Akten souveränen Entscheidens – weshalb dann allerdings wie bei Schmitt auch nie garantiert werden kann, dass eine jeweilig geltende Aufteilung der Welt tatsächlich ›besser‹ oder ›vernünftiger‹ ist als eine

[10] Vgl. zu den Parallelen zu Habermas Michaud 1997, 442.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

mögliche andere, sie wird im Gegenteil von Rancière selbst im Anschluss an Michel Foucault als ein neues Machtdispositiv begriffen. Der Wert der Politik beruht allein darauf, dass sie die Option, die Welt neu aufteilen zu können, lebendig hält und somit dem Streit über oder Kampf um mögliche andere Aufteilungen Raum gibt.[11]

Die Intentionalität wird demgegenüber in der zweiten Variante stärker ins Spiel gebracht, weshalb sie konsequenterweise auch der normativen Komponente eine größere Bedeutung beimessen kann: Sie schließt an Aristoteles' Auszeichnung des politischen Handelns als einer zentralen Gestalt des gelingenden Lebens an und verallgemeinert diese tugendethische Überlegung zu einer anthropologischen oder gattungsethischen Perspektive. Politik ist der Ausdruck der höchsten Entwicklungsform menschlicher Praxis, da in ihr der Mensch durch den bewussten Zusammenschluss mit anderen und durch die Teilhabe an der gezielten Selbstbestimmung des eigenen kollektiven Lebens sich definitiv über die natürliche oder soziale Vorgegebenheit der Handlungsumstände erhebt. Das Individuum entfaltet im politischen Handeln Fähigkeiten, die seine eigene Personalität in doppelter Weise vollenden, nämlich einerseits insofern sie die höchsten Fähigkeiten bilden, die für ein Individuum erreichbar sind, und andererseits insofern sie das Individuum zum Teil einer Gemeinschaft machen, die nun wiederum eigene Leistungen zu realisieren vermag, zu denen die Individuen als solche nicht in der Lage sind. So nimmt beispielsweise Hannah Arendt, die in der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts paradigmatisch für diese praxeologische Deutung der Politik steht, zunächst das Motiv einer Überwindung der Kontingenz der Handlungsumstände auf, wenn sie die Entstehung der antiken griechischen Polis als das Etablieren einer Ordnung deutet, die auf die »menschlichen Angelegenheiten innewohnende Zerbrechlichkeit« (Arendt 1981: 189) mit der Einrichtung von erwartbaren individuellen und kollektiven Handlungsvollzügen reagiert. In ihren Augen erschöpft sich die Funktion der Polis aber nicht

[11] In einem Nebenstrang seiner Argumentation bietet Rancière in einer Interpretation des Verhältnisses von Hobbes zu Aristoteles eine Option, den Wert der Politik zu historisieren und zu erkennen, dass die Moderne durch eine Formalisierung des politischen Streits gekennzeichnet ist, die Inklusion wahrscheinlicher macht als in weniger formalen Strukturen des Streits, wie sie etwa für die Antike kennzeichnend sind (Rancière 2002: 88–92). Diese modernitätstheoretische Deutung der Politik rückt Rancière wiederum in eine interessante Nähe zur habermasschen Rückbindung einiger spezifischer Gestalten des kommunikativen Handelns an die Moderne, vgl. dazu Kapitel III.2.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

in dieser Kontingenzbewältigung, sondern sie zielt darüber hinaus wesentlich darauf ab, die Vergänglichkeit des Außerordentlichen und Hervorragenden zu überwinden und eine Struktur zu schaffen, in der dieses Wertvolle zum Gewöhnlichen wird. Die Polis soll einen Raum des gemeinsamen Sprechens und Handelns bieten, in dem unabhängig von den Sorgen der Subsistenzerhaltung und des Produzierens unter ökonomischen Bedingungen jeder Bürger die Möglichkeit hat, seine besten Anlagen auszubilden und zur Anwendung zu bringen.

Mit dieser Argumentation von Arendt wird – wie zuvor bereits bei Rancière – auch deutlich, dass beide Varianten einer Alternative zu Schmitts souveränitätstheoretischer Interpretation der Politik die Praxis wesentlich als Kommunikation unter Bürgern deuten. Dabei unterscheiden sie sich allerdings von Darstellungen der Politik, die etwa an Habermas anschließen und von denen weiter unten die Rede sein wird, denn die Kommunikation wird hier weniger als rationaler Austausch zwischen Individuen betrachtet, die in Verfahren ihre Interessen und Argumente gleichberechtigt zur Geltung bringen können, sondern sie wird eher im Sinne des hermeneutischen Modells[12] poetisch als kollektive Erzeugung oder Erschließung der gemeinsamen Welt verstanden. Politik ist gemeinsames ›kommunikatives Handeln‹ in dem Sinne, dass eine Welt und die Handlungsmöglichkeiten bzw. -gewissheiten in ihr vermittels eines Handelns erzeugt werden, das wesentlich selbst kommunikativ ist oder aber zumindest von Worten beständig begleitet und begründet wird. In der Kommunikation sind diejenigen, die sprachlich interagieren, nur insofern relevant, als sie am kollektiven Geschehen teilhaben; das Geschehen geht ihnen in gewisser Weise vorher, indem es sie überhaupt erst zu Teilhabenden macht (vgl. dazu auch Nancy 1996: 48–67). Die Bindung wird zwar faktisch in der und durch die Kommunikation erzeugt, ihrem Gehalt und ihrer Bedeutung nach bringt die Kommunikation aber erst diejenigen hervor, die in ein Verhältnis zueinander gesetzt werden. Insofern folgen selbst so verschiedene Ansätze wie diejenigen von Arendt und Rancière der schmittschen These einer Setzung (der verfügbaren Bedeutungen innerhalb) des Kollektivs durch den ›souveränen‹ Akt einer Etablierung von Sinn – ihre Differenz zu Schmitt bewahren sie allein darin, dass der mögliche Sinn sich für sie nicht ausschließlich der Willkür im Setzungsakt verdan-

[12] Vgl. dazu die Ausführungen zu Gadamer im Kapitel II.3.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ken kann (und insofern auch vom Diktator ausgehen kann), sondern er in gewissem Maße immer zur Vielheit von Singularitäten ›passen‹ muss, die im Akt der Konstitution des Kollektivs aufgehoben werden.[13] Der Akt ist aber – trotz dieser ›demokratischen‹ Einschränkung des Sinns – auch bei Arendt und Rancière insofern souverän, als der Sinn, der jeweils zur Geltung kommt, in wesentlichen Hinsichten nicht auf die interagierenden Individuen zurückgeführt werden kann, sondern ihrer Vergemeinschaftung im Moment der Bildung eines politischen Kollektivs entspringt. Damit ist es diesen Ansätzen möglich, die zwei Aspekte einer generellen Implikation in der Generierung einer kollektiven Sinnstruktur, wie auch das (Weiter-)Bestehen von Machtverhältnissen in dieser Struktur zu denken (vgl. Arendt 1981: 193–202).

Ein wesentlicher Vorbehalt gegen alle diese Ansätze, der häufig geäußert wird, ist derjenige, dass sie sich nur aufgrund bestimmter rhetorischer Züge als Theorien der Besonderheiten der Politik behaupten können. Im Prinzip unterscheide sie nichts von den eher sozialphilosophischen Gesellschaftstheorien, die im vorhergehenden Abschnitt erörtert wurden – ganz im Gegenteil entwickelten sie einen Begriff der Politik, der letztlich die Politik auf das allgemein Soziale reduziere und die spezifischen Eigenschaften der Politik vernachlässige, wie sie in der Moderne hervorgetreten seien. Bei aller Überzeichnung einiger Charakteristika moderner Politik (etwa der Reduktion auf das Recht oder der Überbetonung der Formalisierung von politischen Strukturen und Verfahren), die auch gegen diese Kritik einzuwenden ist, ist doch zu konstatieren, dass die Theorien politischer Konstitution von Kollektiven zu voreilig die Existenz von gemeinsamen Sinn- und Handlungsstrukturen mit dem bestehen politischer Entitäten gleichsetzen – und sich auf diese Weise der Möglichkeit berauben, unterschiedliche Strukturen mit entsprechenden Institutionen und Verfahren nach ihren jeweiligen Kennzeichen zu differenzieren und zu bewerten, wenn sie nicht sogar diese Institutionen und Verfahren überschnell als ›Verfallsform‹ des ›eigentlichen‹ Wesens der Politik darstellen (vgl. dazu etwa die Diskussionen in Lacoue-Labarthe/Nancy 1981, Lacoue-Labarthe/Nancy 1983). Eine revidierte Theorie des kommunikativen Handelns vermag hier klärend eingesetzt zu werden: So hat sich bereits in der Diskussion von Habermas und Merleau-Ponty, aber auch in der Untersuchung

[13] Siehe zum Zusammenhang von Politik und Sinn auch Nancy 1993, 163–182.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

der gesellschaftstheoretischen Ansätze im letzten Unterkapitel gezeigt, dass die Thesen einer quasi automatischen Produktion und Reproduktion sinnhafter Strukturen, die per se als Handlungswissen für Akteure fungieren können, hinter dem Rücken der Akteure unplausibel sind. Insofern ist es sinnvoll zwischen solchen Zusammenhängen zu unterscheiden, in denen sich gerade das Handlungswissen, das im sozialen Handeln relevant wird, wesentlich nicht kognitiv und d. h. z. B. traditional über Rollenverständnisse oder über materielle Zwänge zur Selbsterhaltung reproduziert, wobei jede Abweichung von den entsprechenden Rollenerwartungen in Verhaltensweisen anderer sanktioniert wird oder das Verfehlen bestimmter Handlungsweisen gravierende physische Konsequenzen hat, und solchen Kontexten, in denen es eine distinkte kommunikative Sphäre gibt, in der Akteure wesentliche Elemente ihrer generellen Interaktionsstruktur und -semantik kollektiv erzeugen. Einer politischen Philosophie oder Theorie kann dabei im Gegensatz zur allgemeinen Gesellschaftstheorie die wichtige Aufgabe zukommen, die Eigentümlichkeiten dieser distinkten Sphäre, ihrer Erzeugung und des Interagierens in ihr herauszuarbeiten und in diesen Hinsichten auch Parallelen zwischen konkreterem politischen Handeln und den abstrakteren Verhältnissen einer Generierung kollektiver Semantiken aufzuzeigen.

Neben der allgemeinen Bereitstellung von Charakteristika für die Unterscheidung zwischen kognitiven und nicht-kognitiven Zusammenhängen, in denen Handlungswissen erzeugt und angewandt wird, kann die revidierte Theorie des kommunikativen Handelns dazu beitragen, den Geltungsgrund bei ›politischen‹ Konstitutionen von Sinn oder kollektiven Entitäten zu präzisieren. Wie sich zeigte, ist innerhalb der bestehenden Ansätze nicht entschieden, auf welcher Basis sich ein Sinn durchsetzt oder prinzipiell durchsetzen kann: der schmittschen Souveränität, die wesentlich an das Vermögen zur (notfalls gewaltsamen) Auferlegung einer Freund-Feind-Differenz gekoppelt ist, steht die ›Demokratie‹ von Arendt und Rancière gegenüber, die die Inklusion aller im Moment der Sinnstiftung fordert. Beide machen auf wichtige Momente aufmerksam, deuten diese allerdings zu voluntaristisch, denn da die allgemeine Sinnstruktur ja die Funktion hat, das gemeinsame Handeln in der Welt zu ermöglichen (im doppelten Verständnis der Konstitution und der Koordination), benennen die beiden Momente die Notwendigkeit eines relativen (und notwendigenfalls erzwungenen) Beharrens der Struktur sowie ihre Verbindlichkeit für möglichst viele. Von Politik kann also

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

dann berechtigterweise gesprochen werden, wenn mehr oder minder explizit eine verlässlich garantierte Handlungsstruktur generiert wird, die aufgrund ihrer Breite und Verbindlichkeit die Geltung eines Handlungswissens ermöglicht, das tatsächlich in weiten Teilen der Kontingenz von Handlungsumständen entzogen ist und daher auch unter anderen Reproduktionsbedingungen steht. In einer genaueren Analyse politischer Prozesse und Handlungsweisen ist dann zu untersuchen, in welchen Weisen solche Strukturen hervorgebracht und garantiert werden können und welche Folgen dies für die Reproduktion des Handlungswissens im konkreten Handlungsvollzug, wie auch genereller hat. Offensichtlich lässt sich eine für viele Akteure verbindliche Struktur nicht allein durch Zwang erzeugen, so dass die Reproduktion des allgemein geteilten Handlungswissens (bzw. der Sinnstruktur, die den Akteuren bestimmte Handlungen in der Art einer zweiten Natur nahe legt und andere eher nicht zur Erscheinung bringt) selbst als politische Aufgabe zu begreifen ist.

Auf diese Weise kann der Rückgriff auf die Theorie des kommunikativen Handelns auch dazu beitragen, dass die vermeintliche Spannung, die zu Beginn des vorhergehenden Abschnitts angeführt wurde, zwischen einer Betrachtungsweise der Politik, die auf deren ›Wesen‹ zielt, und einer solchen, die sie in ihren modernen Ausdrucksformen aufgreift, abgeschwächt werden kann. Die Formalisierung der Politik in der Moderne, wie auch die Institutionen und das Recht, die mit der Nationalstaatsbildung entstanden sind bzw. diese befördert haben, lassen sich durchaus als wichtige Elemente der Durchsetzung und Erhaltung einer gemeinsamen Sinn- und Handlungsstruktur verstehen. In einer solchen Untersuchung steht dann allerdings weniger die spezifische Rationalität oder Logik dieser Vorgänge und Institutionen im Mittelpunkt als vielmehr ihre Rolle innerhalb von Handlungskontexten bzw. die Weise, in der sie von den Akteuren wahrgenommen werden und in deren jeweiligen Umgang mit der Kontingenz der Handlungsumstände eingreifen. Der Kommunikation kommt in einer solchen Beschreibung der Politik eine wichtige Stellung zu, da sie offensichtlich der wichtigste Transmissionsriemen für die Übersetzung des Operierens bzw. der Rahmenvorgaben von Institutionen und Rechtsstrukturen in spezifische Situationswahrnehmungen von Akteuren ist (vgl. dazu auch Habermas 1992: 600–631). Dabei verschwindet dann auch tatsächlich – wie von Arendt und Rancière entwickelt – in gewissem Maße die Unterscheidung zwischen einer expressiv-konstitutiven Funktion der Kom-

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

munikation und ihrem regulativen Einsatz. Geltungstheoretisch ist diese Unterscheidung allerdings weiterhin bedeutsam, da ein regulatives Verständnis der Politik unter anderen Rechtfertigungsbedürfnissen steht als eine konstitutive Auffassung.[14]

(2) Für einen zweiten Strang innerhalb der politischen Philosophie ist eine Theorie des kommunikativen Handelns, wie sie in diesem Buch rekonstruiert und weiterentwickelt wurde, nicht nur von Interesse, sondern sie bildet geradezu dessen Entstehungsvoraussetzung: Es handelt sich hierbei um die Diskussion des intrinsischen Werts politischer Verfahren und Interaktionen, d. h. die Betrachtung von Politik hinsichtlich der Qualität ihrer Leistungen und somit auch ihrer Vorzugswürdigkeit gegenüber alternativen Modi der Erzeugung derselben Wirkungen bzw. ihrer Irreduktibilität für deren Generierung. Der Großteil der politischen Philosophie befasst sich, wie bereits angemerkt, unterdessen mit der Frage, wie politische Strukturen, Verfahren und Institutionen beschaffen sein müssen, damit sie allgemein ethischen Ansprüchen gerecht werden. Diese normative Untersuchung wirft, wie u. a. von der zuvor diskutierten Betrachtungsweise der Politik kritisch vorgebracht wird, die systematische Schwierigkeit auf, inwiefern zur Erkenntnis dieser Ansprüche, zur Bestimmung ihrer Geltung oder zu ihrer Umsetzung politische Verfahren selbst notwendig oder wenigstens sinnvoll sind. Es bleibt in vielen Ansätzen unklar, ob sie in einem signifikanteren Sinne ›politisch‹ sind, als dass sie zur Realisierung dessen, was beispielsweise moralphilosophisch, gerechtigkeitstheoretisch oder ›sozialtechnisch‹ herausgearbeitet wurde, auf staatliche Strukturen und Institutionen oder das Recht als Medium angewiesen bleiben. Nicht umsonst gibt es unterdessen Autoren, die für die Verzichtbarkeit der demokratischen Verfahren plädieren, wie sie sich seit dem 19. Jahrhundert zumindest im Westen ausgebildet haben (z. B. Majone 1998, Zürn 1998, Moravcsik 2004), und an deren Stelle die normative und epistemische Kompetenz von Expertengremien setzen wollen.

Mit einer besonderen Konzentration auf die Demokratie bzw. die inklusiven legislativen Prozeduren, die zumeist als wesentliches Charakteristikum für sie erachtet werden, verfolgt demgegenüber die Theorie der sogenannten deliberativen Demokratie das Ziel zu erwei-

[14] Vgl. zu dieser Unterscheidung zwischen konstitutiven und regulativen Voraussetzungen der Politik, die auch für die weiteren Ausführungen relevant ist, die verfassungstheoretische Diskussion bei Holmes 1988.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

sen, dass die Politik vor allem hinsichtlich der normativen Eigenschaften ihrer Ergebnisse besser ist als Alternativen, wie beispielsweise das Zufallsprinzip oder die Einsicht bzw. Tugendhaftigkeit von einzelnen Personen oder kleiner Gruppen bzw. Expertengremien. Damit wäre dann zugleich über den Vorteil der Politik gegenüber weiteren ›Erkenntnisverfahren‹ hinaus auch derjenige der Demokratie gegenüber den anderen klassischen Herrschaftsmodellen der Monarchie oder der Aristokratie demonstriert. Die demokratische Politik soll also nicht nur deshalb normativ geschätzt werden, weil sie eine Art formaler Verfahrensgerechtigkeit zu realisieren vermag (die möglicherweise unvernünftige oder normativ bedenkliche Regelungen und Maßnahmen hervorbringt), sondern weil sie selbst mit größerer Wahrscheinlichkeit als andere Optionen gewährleistet, dass es sich um moralisch gute oder gerechte Lösungen handelt.

Die Abwendung von der rein formalen Verfahrensgerechtigkeit ist durch eine Bestimmung des Wesens der Demokratie begründet, die primär deren spezifische Gestalt der kommunikativen Erzeugung von Entscheidungen und nur sekundär die gleiche Teilhabe an Abstimmungen und Wahlen bzw. die gleiche Möglichkeit zum Erringen von Ämtern und Mandaten betont. So haben in den Ansätzen zur sogenannten deliberativen Demokratie verschiedene Autoren die These vorgebracht, dass im Unterschied zum aggregativen Demokratieverständnis die Inklusion, die von der Demokratie geleistet wird, nicht darin bestehen kann, dass jeder einfach in gleichem Maße und d. h. letztlich statistisch mit seinen mehr oder minder zufälligen Interessen und Bedürfnissen bei Regelungen und Maßnahmen berücksichtigt wird. Stattdessen muss sich – in gewissem Anschluss an den klassischen Republikanismus, wie er insbesondere in der Nachfolge Rousseaus entwickelt wurde, und der Unterscheidung zwischen dem Gesellschaftsbürger *(bourgeois)* und dem politischen Bürger *(citoyen)* – die gleiche Inklusion auf den Zugang zum politischen Meinungs- und Entscheidungsbildungsprozess beziehen, der dann aber intern nach eigenen (vernünftigen oder moralischen) Prinzipien strukturiert ist und nur mittelbar mit den ›vorpolitischen‹ Interessen und Bedürfnissen der Beteiligten zusammenhängt (Cohen 1996). Der Geltungsanspruch von Argumenten, die in der demokratischen Beratung vorgebracht werden, bemisst sich zunächst nicht an deren Repräsentativität für Auffassungen und Interessen, die außerhalb der Beratung existieren, sondern an ihrem Vermögen, die anderen zu überzeugen, die an der Beratung teilnehmen. Die gleiche Inklusi-

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

on wird also darüber geleistet, dass jeder Bestandteil des Forums ist (oder zumindest sein kann), vor dem sich die Überzeugungskraft von Argumenten erweisen muss, und dort Themen auf die Agenda zu setzen vermag, während die Qualität und die Eigenschaften der Regelungen und Maßnahmen aus den Charakteristika der Beratung resultieren (Bohman 1996a: 107–149).

Diese Bestimmung der Demokratie über die Deliberation bzw. den Zugang zu ihr und ihre interne Struktur ist also darauf gerichtet, die ›reine‹ Verfahrensgerechtigkeit durch eine ›qualifizierte‹ Verfahrensgerechtigkeit zu ersetzen. Der irreduzible normative Wert der demokratischen Politik liegt darin, dass nur sie unter Bedingungen eines faktischen und nicht irrationalen Pluralismus von Wertvorstellungen und Interessen (Rawls 1998: 106–111) sicherstellen kann, dass politische Regelungen und Maßnahmen mit ihrem impliziten Zwangspotential tatsächlich gegenüber allen Betroffenen gerechtfertigt werden können.[15] Es handelt sich um die ›fairsten‹ Entscheidungen in dem doppelten Sinne, dass jeder die Möglichkeit hat, seine Auffassungen und Interessen in die Beratung und Entscheidungsfindung einzubringen und dennoch aufgrund des Filters der Überzeugungskraft bzw. Rechtfertigbarkeit eine Bewertung und Modifikation der politisch relevanten Interessen und Bedürfnisse vorgenommen werden kann, womit ausgeschlossen wird, dass sich solche Anliegen allein aus numerischen Gründen durchsetzen und möglicherweise beherrschende Effekte entfalten. Damit unterscheidet sich die ›kommunikative‹ Verfassung der Demokratie natürlich wesentlich vom ›ästhetisch-expressiven‹ Kommunikationsbegriff der Ansätze in der politischen Philosophie, die zuvor diskutiert wurden.

Einige Autoren halten diese Darstellung der demokratischen Deliberation für zu schwach und sind folglich davon überzeugt, dass ihre Leistung noch weiter reicht: In ihren Augen führt die Deliberation auch nach objektiven Kriterien sowohl in epistemischer Hinsicht im engeren Sinne, d. h. mit Blick auf die Wahrheitsfähigkeit ihrer Resultate, wie auch bei der normativen Richtigkeit zu den bestmöglichen Regelungen und Maßnahmen. Dabei müssen diese epistemischen Betrachtungen der Demokratie natürlich unterstellen, dass es in der Tat zumindest objektiv ›wahrere‹ und normativ ›richtigere‹ Einsichten gibt als andere, denn nur unter dieser Prämisse macht es

[15] Vgl. zur Kontrolle des Beherrschungspotentials politischer Institutionen Pettit 1997, 171–205 sowie zum Prinzip der Rechtfertigung Forst 1999b.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Sinn, die Demokratie alternativen Modi der Lösungsfindung absolut gegenüberzustellen (Estlund 1997: 173). Für die demokratische Deliberation sprechen in der Konzeption des »epistemischen Prozeduralismus« nicht nur die besondere integrative oder moralisch konstruktive Leistung von Beratungsverfahren, wie in der Mehrzahl der sonstigen Ansätze zur deliberativen Demokratie, sondern auch statistisch-wahrscheinlichkeitstheoretische Erwägungen, unter welchen Bedingungen davon auszugehen ist, dass jemand oder eine Gruppe zu wahren Einsichten kommt.[16] Durch den Bezug auf die Deliberation werden aber zugleich rein statistische Verfahren zurückgewiesen, die zwar für Wahlen und Abstimmungen sprechen könnten, aber die Notwendigkeit der Deliberation nicht demonstrieren würden. Der epistemische Wert der Demokratie soll also aus der spezifischen Leistung der Beratungen resultieren und nicht aus der besonderen und zahlenmäßig umfangreichen Gestaltung von Abstimmungsprozeduren.[17]

Sowohl die epistemischen als auch die nicht-epistemischen Konzeptionen der deliberativen Demokratie greifen den Gedanken der habermasschen *Theorie des kommunikativen Handelns* auf, dass die kommunikative Bewältigung der Kontingenz des Handlungswissens den Raum für einen vernünftigen Umgang mit ihr eröffnet, indem sie einerseits rationale oder rationalisierende Verfahren an die Hand gibt und andererseits eine neue Art der sozialen Bindung zu etablieren in der Lage ist. Die Mehrzahl der Ansätze führt dabei die Demokratie als Möglichkeit ein, der Kommunikation eine (eventuell sogar institutionalisierte) Form zu geben, die sich nicht auf die Disposition der Akteure verlässt, kommunikativ zu handeln, sondern die garantiert, dass möglichst viele Deutungen einer Situation und Argumente zu Lösungsvorschlägen gehört werden und in die politischen Entscheidungen einfließen, und es gleichzeitig erlaubt, dass alle, die von Regelungen und Maßnahmen betroffen sind, in deren normative Konstruktion oder Ausgestaltung miteinbezogen werden können. Die Institutionalisierung der Kommunikation bietet dabei den zu-

[16] Wobei sich die entsprechenden Autoren gewöhnlich sehr zurückhalten, eigene Thesen dazu aufzustellen, was ›richtig‹ oder ›wahr‹ ist, und allein mit wahrscheinlichkeitstheoretischen Annahmen dazu operieren, *ob* eine Person oder ein Gremium zu einer ›wahren‹ oder ›richtigen‹ Einsicht kommt (wie diese Einsicht dann auch immer aussieht). Vgl. dazu beispielsweise auch die allgemeinere Auseinandersetzung mit dem paradigmatischen »Condorcet Jury Theorem« in Goodin/Estlund 2004.

[17] Vgl. dazu auch die Gegenüberstellung von Markt und Forum bei Elster 1986.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

sätzlichen Vorteil, dass die Handelnden von der ›Selbstbeobachtung des Kommunikationsvorgangs‹ im Sinne einer Kontrolle der Berücksichtigung der eigenen Deutungen und Auffassungen entlastet werden können. Die epistemischen Fassungen sehen in der demokratischen Deliberation zudem gewährleistet, dass sich die Regelungen und Maßnahmen dem Ideal wahrer Einsichten über die jeweiligen Situationen bzw. moralisch richtiger Lösungen annähern. Sie greifen damit Überlegungen auf, die im Anschluss an Peirce etwa von Apel und Habermas hinsichtlich einer »Konsenstheorie der Wahrheit« angestellt wurden, derzufolge das Wahre und moralische Richtige nur im Befolgen vernünftiger Regeln (in diesem Fall für die Akzeptabilität von Argumenten in der demokratischen Deliberation) erkannt werden kann (Apel 1998, Habermas 1972).

Die epistemische Konzeption der deliberativen Demokratie steht vor der großen Schwierigkeit, ob wirklich plausibel zu zeigen ist, dass die politische Deliberation als wahrheits- und richtigkeitsverbürgend begriffen werden kann. Diese These hängt in ihrer allgemeinen Fassung sicherlich zu stark an der Unterstellung, dass es einzelne Sätze oder Theoreme gibt, die entweder wahr oder falsch sind, und dass dementsprechend für jeden möglicherweise vorgebrachten Satz bzw. ein entsprechendes Theorem ein Verfahren gefunden werden muss, um deren Wahr- oder Falschheit herauszufinden. Diese Unterstellung überstrapaziert das Verhältnis zwischen Kommunikation und Wissenschaft und unterschätzt den einerseits holistischen, andererseits unverbundenen Charakter alltäglicher Überzeugungen, aber auch von Annahmen, die politischen Regelungen oder Maßnahmen zu Grunde liegen. Es ist daher nicht überraschend, dass Autoren wie David Estlund den Anspruch der epistemischen Konzeption letztlich auf den normativen Vorteil der deliberativen Demokratie gegenüber einer moralischen Expertokratie und einem reinen Republikanismus beschränkt. Damit unterscheidet sich diese Konzeption aber auch nicht mehr wesentlich von anderen Ansätzen, außer dass letztere weniger normative Richtigkeit von der Demokratie erwarten als vernünftigen Konstruktivismus (vgl. zu diesem Begriff des Konstruktivismus auch Rawls 1992 und O. O'Neill 1989).

Während jedoch der moralphilosophische oder gerechtigkeitstheoretische Konstruktivismus allein auf die rationale und rationalisierende Kraft des kommunikativen Austauschs verweist, erlaubt es der weitergehende Rekurs auf die Theorie des kommunikativen Han-

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

delns in der deliberativen Demokratie tatsächlich die adäquateste Form der Steuerung von Institutionen bzw. des demokratischen Interesses an der gemeinsamen und für alle guten Selbstregierung zu erkennen. Denn die Rekonstruktion der habermasschen *Theorie des kommunikativen Handelns*, wie auch deren Modifikation unter Rückgriff auf die Lebensweltkonzeption Merleau-Pontys haben wesentlich gezeigt, dass die Qualität der diskursiven Bewältigung der Kontingenz des Handlungswissens neben der möglichen Vernünftigkeit des Diskurses insbesondere darin liegt, dass sie die Wahrnehmung der je singulären Handlungsumstände mit der Allgemeinheit existierender Wissenskorpora zusammen zu bringen vermag. Wie bereits mit Blick auf die Politik allgemein festgestellt wurde, darf die Demokratie nicht allein als Konstitution einer höherstufigen Gemeinschaftlichkeit verstanden werden, sondern ihr kommt vor allem auch die Rolle einer fairen Koordination von Interessen und Bedürfnissen bzw. den Handlungen zu, die daraus resultieren.[18] Vor diesem Hintergrund können aber auch die politischen Institutionen nicht so verstanden werden, dass sie freischwebend normativen Prinzipien folgen, die hinreichend bestimmt sind und denen alle Bürger zustimmen (können). Im Gegensatz dazu müssen sie sowohl in der Präzisierung und Weiterentwicklung der Prinzipien mit Blick auf anstehende Probleme oder neue Interessens- und Einsichtslagen wie auch in der Anwendung der Prinzipien unter den jeweiligen Umständen auf die kontingenten Weltverhältnisse bezogen sein. Politische Institutionen als zentrale Elemente der demokratischen Selbstregierung sind folglich beständig darauf angewiesen, Informationen über die Welt und die mögliche Applizierbarkeit ihrer allgemeinen Prinzipien zu erwerben. Dabei ist diese Angewiesenheit nicht allein ein funktionales Erfordernis, sondern auch eine wesentliche normative Bedingung dafür, dass die Institutionen nicht beherrschend operieren. Im Anschluss an die habermassche Reformulierung der »Volkssouveräntität als Verfahren« haben dementsprechend auch einige Theoretiker der deliberativen Demokratie hervorgehoben, dass es in dieser Demokratiekonzeption weniger wichtig ist, eine klare Ordnung und Hierarchie von Legislative, Exekutive und Judikative zu haben,

[18] Diese Rolle bleibt auch dann bestehen, wenn keine vorpolitische Ursprünglichkeit der Interessen und Bedürfnisse unterstellt wird, sondern diese selbst in Abhängigkeit vom politischen Prozess gesetzt werden, denn auch unter einer solchen Prämisse wird der Pluralismus nicht verschwinden.

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

wogegen die jeweilige interne deliberative (und d. h. auf diese Weise auch inklusive) Verfassung von Institutionen für die Akzeptabilität ihres Handelns entscheidend ist (Cohen/Sabel 1997).

Wie diese Erörterung zweier Diskussionslinien in der gegenwärtigen politischen Philosophie zeigt, trägt die Theorie des kommunikativen Handelns wesentlich dazu bei, dass verstehbar wird, dass und wie es die Demokratie ermöglicht, dass die Handelnden eine gewisse Verfügung über wichtige Bedingungen ihres Handelns erreichen können. Die Politik ist zwar – wie zu Beginn dieses Abschnitts vermerkt – von den unmittelbaren Handlungszwängen entlastet, sie etabliert jedoch Rahmenbedingungen des Handelns auf den verschiedensten Ebenen, die nur dann von den Handelnden nicht als Quasi-Natur wahrgenommen werden müssen (selbst wenn sie dies im jeweilig akuten Handlungsvollzug wird), wenn sie allein es sind, die diese Rahmenbedingungen gemeinsam gesetzt haben. Die legitime Geltung politischer Ordnungen, Verfahren und Entscheidungen kann sich dabei nicht nur an der Teilhabe der größtmöglichen Menge von Betroffenen an der Generierung der allgemeinen Prinzipien bemessen, denen Handelnde und Institutionen Folge zu leisten haben, sondern sie erfordert auch, dass diese politischen Einrichtungen auf die Dynamik der Welt und d. h. auf die neuen Konstellationen von Handelnden in ihrem Verhältnis zueinander sowie in demjenigen zur natürlichen Welt, aber auch auf neue Einsichten, Interessen und Wahrnehmungen bezogen bleiben. Erst dieses Wechselspiel von allgemeinen Prinzipien und beständiger Bezugnahme auf die Welt bzw. Kritik und Präzisierung der Prinzipien im Lichte der veränderten Umstände und Erkenntnisse erhellt den Wert und den Inhalt der Prinzipien.[19] Die Theorie des kommunikativen Handelns führt auf diese Weise letzten Endes die Gesellschaftstheorie und die politische Philosophie in der Hinsicht zusammen, dass sie die Grenzen und Möglichkeiten aufzeigt, in denen eine Gesellschaft in der Form der Politik oder präziser: der Demokratie zumindest ihre sozialen Verhältnisse selbst bestimmen und auf diese Weise einen wichtigen Teil ihrer Freiheit und derjenigen ihrer Bürger sichern kann.

[19] Vgl. zu dieser Zusammenführung der beiden thematisierten Stränge der politischen Philosophie auch die Konzeption der *démocratie à venir* von Jacques Derrida (Derrida 1995: 109–111; Derrida 2000: 149–157; Mallet 2004).

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Literatur

Adorno, Theodor W. (1931), »Die Aktualität der Philosophie«, in: ders., *Philosophische Frühschriften (Gesammelte Schriften 1)*, Frankfurt: Suhrkamp 1973, S. 325–344

Adorno, Theodor W. (1975), *Negative Dialektik*, Frankfurt: Suhrkamp 1975

Adorno, Theodor W. (1993), *Einleitung in die Soziologie*, Frankfurt: Suhrkamp 1993

Agamben, Giorgio (2002), *Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt: Suhrkamp 2002 (it. Orig.: *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Turin: Einaudi 1995)

Althusser, Louis (1973), »Ideologie und ideologische Staatsapparate«, in: ders., *Marxismus und Ideologie*, Berlin: VSA 1973, S. 111–172 (frz. Orig.: »Idéologie et appareils idéologiques d'État«, in: ders., *Sur la réproduction*, Paris: Presses Universitaires de France 1995, S. 269–314)

Angehrn, Emil (1992), »Vernunft und Kontingenz. Zur Standortbestimmung der Philosophie«, in: *Studia Philosophica* 51 (1992), S. 221–240

Apel, Karl-Otto (1973), *Transformation der Philosophie. Band 1: Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*, Frankfurt: Suhrkamp 1973

Apel, Karl-Otto (1998), »Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung«, in: ders., *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt: Suhrkamp 1998, S. 81–193

Arendt, Hannah (1981), *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München: Piper 1981

Aristoteles (1989), *Metaphysik. Bücher I-VI*, herausgegeben und übersetzt von Hermann Bonitz und Horst Seidl, Hamburg: Meiner 1989

Aristoteles (1991), *Nikomachische Ethik*, übersetzt und mit einer Einführung und Erläuterung versehen von Olof Gigon, München: DTV 1991 (gr. Orig.: *Ethica Nicomachea*, herausgegeben von L. Bywater, Oxford: Oxford University 1894)

Aristoteles (1998a), *Organon. Band 2: Kategorien – Hermeneutik oder Vom sprachlichen Ausdruck*, herausgegeben und übersetzt von Hans Günter Zekl, Hamburg: Meiner 1998

Aristoteles (1998b), *Organon. Band 3/4: Erste Analytik – Zweite Analytik*, herausgegeben und übersetzt von Hans Günter Zekl, Hamburg: Meiner 1998

Artikel ›Kontingenz‹ (1976), in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 4: I-K*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976, S. 1027–1038

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Aubenque, Pierre (1963), *La prudence chez Aristote*, Paris: Presses Universitaires de France 1963

Barbaras, Renaud (1991), *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble: Millon 1991

Baynes, Kenneth (1990), »Crisis and Life-World in Husserl and Habermas«, in: Arleen B. Dallery/Charles E. Scott (Hg.), *Crises in Continental Philosophy*, Albany: SUNY 1990, S. 57–68

Baynes, Kenneth (1992), *The Normative Grounds of Social Criticism. Kant, Rawls, and Habermas*, Albany: SUNY 1992

Beck, Ulrich (1986), *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt: Suhrkamp 1986

Beck, Ulrich (1996), »Wissen oder Nicht-Wissen? Zwei Perspektiven ›reflexiver Modernisierung‹«, in: ders./Anthony Giddens/Scott Lash, *Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse*, Frankfurt: Suhrkamp 1996, S. 289–315

Bender, Cora/**Niederberger**, Andreas (2002), »Powwow, Radio, Netzwerk – Zur Verortung von Wissenskulturen nordamerikanischer Indianer in der Gegenwart«, in: Claus Zittel (Hg.), *Wissen und soziale Konstruktion*, Berlin: Akademie 2002, S. 273–288

Benhabib, Seyla (1986), *Critique, Norm, and Utopia. A Study on the Foundations of Critical Theory*, New York: Columbia University 1986

Benjamin, Walter (1972), »Die Aufgabe des Übersetzers«, in: ders., *Kleine Prosa – Baudelaire-Übertragungen (Gesammelte Schriften – Band IV.1)*, Frankfurt: Suhrkamp 1972, S. 9–21

Bennington, Geoffrey/**Derrida**, Jacques (1994), *Jacques Derrida. Ein Portrait*, Frankfurt: Suhrkamp 1994 (frz. Orig.: *Jacques Derrida*, Paris: Seuil 1991)

Benveniste, Émile (1974), »Sémiologie de la langue«, in: ders., *Problèmes de linguistique générale. Vol. 2*, Paris: Gallimard 1974, S. 43–66

Berg, Henk de (1995), *Kontext und Kontingenz. Kommunikationstheoretische Überlegungen zur Literaturhistoriographie*, Opladen: Westdeutscher 1995

Berger, Peter L./**Luckmann**, Thomas (1980), *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt: Fischer 1980 (eng. Orig.: *The Social Construction of Reality*, New York: Double Day 1966)

Bergmann, Werner/**Hoffmann**, Gisbert (1985), »G. H. Mead und die Tradition der Phänomenologie«, in: Hans Joas (Hg.), *Das Problem der Intersubjektivität. Neue Beiträge zum Werk George Herbert Meads*, Frankfurt: Suhrkamp 1985, S. 93–130

Bernet, Rudolf/**Kerr**, Iso/**Marbach**, Eduard (1993), *An Introduction to Husserlian Phenomenology*, Evanston: Northwestern University 1993

Bernstein, Jay M. (1996), »The Causality of Fate: Modernity and Modernism in Habermas«, in: Passerin d'Entrèves/Benhabib 1996, S. 245–268

Bernstein, Richard J. (Hg.) (1985a), *Habermas and Modernity*, Cambridge/Mass.: MIT 1985

Bernstein, Richard J. (1985b), »Introduction«, in: Bernstein 1985a, S. 1–32

Bertram, Georg (2002), *Hermeneutik und Dekonstruktion. Konturen einer Auseinandersetzung der Gegenwartsphilosophie*, München: Fink 2002

Blank, Stefan A. B. (2002), »Der Andere ist einzig. Versprochen! Kommentar zu

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Derridas *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*«, in: Thomas Bedorf/Stefan A. B. Blank (Hg.), *Diesseits des Subjektprinzips. Körper – Sprache – Praxis*, Magdeburg: Scriptum 2002, S. 35–54

Blumenberg, Hans (1990), *Arbeit am Mythos*, Frankfurt: Suhrkamp [5]1990

Bohman, James (1996a), *Public Deliberation. Pluralism, Complexity and Democracy*, Cambridge/Mass.: MIT 1996

Bohman, James (1996b), »Two Versions of the Linguistic Turn: Habermas and Poststructuralism«, in: Passerin d'Entrèves/Benhabib 1996, S. 197–220

Bohman, James (1999), »Habermas, Marxism and Social Theory: The Case for Pluralism in Critical Social Science«, in: Dews 1999, S. 53–86

Boltanski, Luc/**Thévenot**, Laurent (1991), *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris: Gallimard 1991

Bonacker, Thorsten (2000), *Die normative Kraft der Kontingenz. Nichtessentialistische Gesellschaftskritik nach Weber und Adorno*, Frankfurt/New York: Campus 2000

Bonan, Ronald (Hg.) (2005a), *Merleau-Ponty de la perception à l'action*, Aix-en-Provence: Université de Provence 2005

Bonan, Ronald (2005b), »L'homme phénoménal. De la perception à l'action«, in: Bonan 2005a, S. 9–27

Bourdieu, Pierre (1981), »La représentation politique. Éléments pour une théorie du champ politique«, in: *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 36/37 (1981), S. 3–24

Bourdieu, Pierre (1994), *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris: Seuil 1994

Bourdieu, Pierre (1997), *Méditations pascaliennes*, Paris: Seuil 1997

Bourdieu, Pierre (2000a), *Propos sur le champ politique*, Lyon: Presses universitaires de Lyon 2000

Bourdieu, Pierre (2000b), *Les structures sociales de l'économie*, Paris: Seuil 2000

Brandom, Robert B. (2000), *Expressive Vernunft. Begründung, Repräsentation und diskursive Festlegung*, Frankfurt: Suhrkamp 2000 (eng. Orig.: *Making It Explicit*, Cambridge/Mass.: Harvard University 1994)

Breeur, Roland (1998), »Merleau-Ponty, un sujet désingularisé«, in: *Revue Philosophique de Louvain* 96 (1998), S. 232–253

Bubner, Rüdiger (1982), *Handlung, Sprache und Vernunft. Grundbegriffe praktischer Philosophie*, Neuauflage mit einem Anhang, Frankfurt: Suhrkamp 1982

Bucher, Stefan (1991), *Zwischen Phänomenologie und Sprachwissenschaft: Zu Merleau-Pontys Theorie der Sprache*, Münster: Nodus 1991

Bürger, Peter (1974), *Theorie der Avantgarde*, Frankfurt: Suhrkamp 1974

Butler, Judith (2000), »Restaging the Universal: Hegemony and the Limits of Formalism«, in: Judith Butler/Ernesto Laclau/Slavoj Zizek, *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, London u. a.: Verso 2000, S. 11–43

Caputo, John D. (1993), »On Not Circumventing the Quasi-Transcendental: The Case of Rorty and Derrida«, in: Gary B. Madison (Hg.), *Working Through Derrida*, Evanston: Northwestern University 1993, S. 147–169

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Carbone, Mauro (2005), »La mondialisation de la chair et ses implications politiques«, in: Bonan 2005a, S. 29–47

Castoriadis, Cornelius (1978), »Le dicible et l'indicible – Hommage à Maurice Merleau-Ponty«, in: ders., *Les carrefours du labyrinthe 1*, Paris: Seuil 1978, S. 161–189

Cavell, Stanley (1979), *The Claim of Reason*, Oxford u. a.: Oxford University 1979

Cavell, Stanley (1988), *In Quest of the Ordinary. Lines of Skepticism and Romanticism*, Chicago u. a.: University of Chicago 1988

Chung, Ho-Gun (1994), *Kritik der Moderne. »Zwischen Philosophie und Wissenschaft« – Zur Kritik der Theorie des kommunikativen Handelns von Jürgen Habermas*, Freiburg: Dissertation 1994

Cohen, Joshua (1996), »Procedure and Substance in Deliberative Democracy«, in: Seyla Benhabib, *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton: Princeton University 1996, S. 95–119

Cohen, Joshua/**Sabel**, Charles (1997), »Directly-Deliberative Polyarchy«, in: *European Law Journal* 3 (1997), S. 313–342

Cooke, Maeve (1994), *Language and Reason. A Study of Habermas's Pragmatics*, Cambridge/Mass. u. a.: MIT 1994

Critchley, Simon (1992), *The Ethics of Deconstruction. Derrida & Levinas*, Oxford: Blackwell 1992

Critchley, Simon (1993), »The Question of the Question: An Ethico-Political Response to a Note in Derrida's *De l'esprit*«, in: David Wood (Hg.), *Of Derrida, Heidegger, and Spirit*, Evanston: Northwestern University 1993, S. 93–102

Critchley, Simon (2001), *Continental Philosophy. A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University 2001

Dallmayr, Fred R. (1989), »Prelude: Hermeneutics and Deconstruction: Gadamer and Derrida in Dialogue«, in: Michelfelder/Palmer 1989, S. 75–92

Dastur, Françoise (1998), »Le corps de la parole«, in: Merleau-Ponty 1998, S. 349–368

Davidson, Donald (1986), »Was ist eigentlich ein Begriffsschema?«, in: ders., *Wahrheit und Interpretation*, Frankfurt: Suhrkamp 1986, S. 183–198 (eng. Orig.: »On the Very Idea of a Conceptual Scheme«, in: ders., *Inquiries Into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon 1984, S. 183–198)

Davidson, Donald (1990), »The Structure and Content of Truth«, in: *The American Journal of Philosophy* 87 (1990), S. 279–328

Demirovic, Alex (1999), *Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule*, Frankfurt: Suhrkamp 1999

Derrida, Jacques (1972), »Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen«, in: ders., *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt: Suhrkamp 1972, S. 422–442 (frz. Orig.: »La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines«, in: ders., *L'écriture et la différence*, Paris: Seuil 1967, S. 409–428)

Derrida, Jacques (1988), *Vom Geist. Heidegger und die Frage*, Frankfurt: Suhrkamp 1988 (frz. Orig.: »De l'esprit – Heidegger et la question«, in: ders., *Heidegger et la question*, Paris: Flammarion 1990, S. 9–143)

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Derrida, Jacques (1995), *Marx' Gespenster*, Frankfurt: Fischer 1995 (frz. Orig.: *Spectres de Marx*, Paris: Galilée 1993)
Derrida, Jacques (1996), *Le monolinguisme de l'autre*, Paris: Galilée 1996
Derrida, Jacques (1999b), »Die *différance*«, in: ders., *Randgänge der Philosophie*, Wien: Passagen ²1999, S. 31–56 (frz. Orig.: »La différance«, in: ders., *Marges de la philosophie*, Paris: Minuit 1972, S. 1–29)
Derrida, Jacques (1999c), »Signatur Ereignis Kontext«, in: ders., *Randgänge der Philosophie*, Wien: Passagen ²1999, S. 325–351 (frz. Orig.: »Signature événement contexte«, in: ders., *Marges de la philosophie*, Paris: Minuit 1972, S. 365–393)
Derrida, Jacques (2000), *Politik der Freundschaft*, Frankfurt: Suhrkamp 2000 (frz. Orig.: *Politiques de l'amitié*, Paris: Galilée 1994)
Detel, Wolfgang (2000), »System und Lebenswelt bei Habermas«, in: Müller-Doohm 2000, S. 175–197
Dews, Peter (1999), *Habermas. A Critical Reader*, Oxford: Blackwell 1999
Dillon, M. C. (1988), *Merleau-Ponty's Ontology*, Evanston: Northwestern University 1988
Dillon, M. C. (1995), *Semiological Reductionism. A Critique of the Deconstructionist Movement in Postmodern Thought*, Albany: SUNY 1995
Dillon, M. C. (Hg.) (1997), *Écart & Différance. Merleau-Ponty and Derrida on Seeing and Writing*, Atlantic Highlands: Humanities 1997
Dorschel, Andreas (1990), »Handlungstypen und Kriterien. Zu Habermas' *Theorie des kommunikativen Handelns*«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 44 (1990), S. 220–252
Ducrot, Oswald/**Todorov**, Tzvetan (1972), *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris: Seuil 1972
Dummett, Michael (1982), *Wahrheit*, Stuttgart: Reclam 1982
Dummett, Michael (1993), *The Seas of Language*, Oxford: Clarendon 1993
Durkheim, Émile (1973), *Der Selbstmord*, Neuwied u. a.: Luchterhand 1973 (frz. Orig.: *Le suicide – Étude de sociologie*, Paris: Presses Universitaires de France 1930)
Eco, Umberto (1991), *Semiotik. Entwurf einer Theorie der Zeichen*, München: Fink ²1991 (eng. Orig.: *A Theory of Semiotics*, Bloomington: Indiana University 1976)
Elster, Jon (1986), »The Market and the Forum. Three Varieties of Political Theory«, in: ders./Aanund Hylland (Hg.), *Foundations of Social Choice Theory*, Cambridge: Cambridge University 1986, S. 103–132
Esterbauer, Reinhold (1989), *Kontingenz und Religion. Eine Phänomenologie des Zufalls und des Glücks*, Wien: VWGÖ 1989
Estlund, David (1997), »Beyond Fairness and Deliberation: The Epistemic Dimension of Democratic Authority«, in: James Bohman/William Rehg, *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*, Cambridge/Mass. u. a.: MIT 1997, S. 173–204
Feinberg, Joel (1977), »Handlung und Verantwortung«, in: Meggle 1977, S. 186–224 (eng. Orig.: »Action and Responsibility«, in: ders., *Doing and Deserving.*

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Essays in the Theory of Responsibility, Princeton: Princeton University 1970, S. 119–151)

Fidora, Alexander/**Niederberger**, Andreas (2001), *Von Bagdad nach Toledo. Das »Buch der Ursachen« und seine Rezeption im Mittelalter – Lateinisch-deutscher Text, Kommentar und Wirkungsgeschichte des Liber de causis*, Mainz: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung 2001

Fidora, Alexander/**Niederberger**, Andreas (Hg.) (2002), *Vom Einen zum Vielen. Der neue Aufbruch der Metaphysik im 12. Jahrhundert – Eine Auswahl zeitgenössischer Texte*, Frankfurt: Klostermann 2002

Forst, Rainer (1999a), »Praktische Vernunft und rechtfertigende Gründe. Zur Begründung der Moral«, in: Gosepath 1999a, S. 168–205

Forst, Rainer (1999b), »Das grundlegende Recht auf Rechtfertigung. Zu einer konstruktivistischen Konzeption von Menschenrechten«, in: Hauke Brunkhorst/Wolfgang R. Köhler/Matthias Lutz-Bachmann (Hg.), *Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik*, Frankfurt: Suhrkamp 1999, S. 66–105

Foucault, Michel (1999), *Les anormaux (Cours au Collège de France 1974–1975)*, Paris: Gallimard/Seuil 1999

Frank, Manfred (1989), »Die Entropie der Sprache. Überlegungen zur Debatte Searle-Derrida«, in: ders., *Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur deutsch-französischen Hermeneutik und Texttheorie*, Frankfurt: Suhrkamp 1989, S. 491–560

Frankfurter Arbeitskreis für politische Theorie & Philosophie (Hg.) (2004), *Autonomie und Heteronomie der Politik. Politisches Denken zwischen Post-Marxismus und Poststrukturalismus*, Bielefeld: Transcript 2004

Frede, Dorothea (1970), *Aristoteles und die »Seeschlacht«. Das Problem der Contingentia Futura in* De Interpretatione *9*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1970

Furet, François (1996), *Das Ende der Illusion. Der Kommunismus im 20. Jahrhundert*, München u.a.: Piper 1996 (frz. Orig.: *Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XXe siècle*, Paris: Laffont 1995)

Gadamer, Hans-Georg (1990), *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: Mohr ^{6}1990

Gadamer, Hans-Georg (1996), *Der Anfang der Philosophie*, Stuttgart: Reclam 1996

Gamm, Gerhard (1987), *Eindimensionale Kommunikation. Vernunft und Rhetorik in Jürgen Habermas' Deutung der Moderne*, Würzburg: Königshausen und Neumann 1987

Garelli, Jacques (1998), »L'héritage husserlien et l'expérience merleau-pontienne du commencement«, in: Merleau-Ponty 1998, S. 95–122

Garfinkel, Harold (1984), *Studies in Ethnomethodology*, Cambridge: Polity 1984

Gemoll, Wilhelm (1991), *Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch*, München: Hölder-Pichler-Tempsky/Oldenbourg ^{9}1991

Georges, Karl Ernst (1998), *Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch*, Hannover: Hahnsche Buchhandlung ^{8}1998

Gerhardt, Volker (1990), »Politisches Handeln. Über einen Zugang zum Begriff

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

der Politik«, in: ders. (Hg.), *Der Begriff der Politik. Bedingungen und Gründe politischen Handelns*, Stuttgart: Metzler 1990, S. 291–309
Giddens, Anthony (1985), »Reason without Revolution? Habermas's *Theorie des kommunikativen Handelns*«, in: Bernstein 1985a, S. 95–121
Giddens, Anthony (1995), *Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung*, Frankfurt u. a.: Campus ²1995 (eng. Orig.: *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*, Cambridge: Polity 1984)
Giddens, Anthony (1996), *Konsequenzen der Moderne*, Frankfurt: Suhrkamp 1996 (eng. Orig.: *The Consequences of Modernity*, Cambridge: Polity 1990)
Gil, Thomas (2003), *Die Rationalität des Handelns*, München: Fink 2003
Goffman, Erving (1959), *The Presentation of Self in Everyday Life*, New York u. a.: Doubleday 1959
Goodin, Robert E./**Estlund**, David (2004), »The Persuasiveness of Democratic Majorities«, in: *Politics, Philosophy & Economics* 3 (2004), S. 131–142
Gosepath, Stefan (Hg.) (1999a), *Motive, Gründe, Zwecke. Theorien praktischer Rationalität*, Frankfurt: Fischer 1999
Gosepath, Stefan (1999b), »Praktische Rationalität. Eine Problemübersicht«, in: Gosepath 1999a, S. 7–53
Graevenitz, Gerhart von/**Marquard**, Odo (Hg.) (1998), *Kontingenz (Poetik und Hermeneutik. Arbeitsergebnisse einer Arbeitsgruppe XVII)*, München: Fink 1998
Habermas, Jürgen (1967), »Ein Literaturbericht: Zur Logik der Sozialwissenschaften«, in: Habermas 1982, S. 89–366
Habermas, Jürgen (1971a), *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt: Suhrkamp 1971
Habermas, Jürgen (1971b), »Einige Schwierigkeiten beim Versuch, Theorie und Praxis zu vermitteln«, in: Habermas 1971a, S. 9–47
Habermas, Jürgen (1971c), »Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie«, in: Habermas 1984, S. 11–126
Habermas, Jürgen (1972), »Wahrheitstheorien«, in: Habermas 1984, S. 127–183
Habermas, Jürgen (1973), *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt: Suhrkamp 1973
Habermas, Jürgen (1976), *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt: Suhrkamp 1976
Habermas, Jürgen (1977), »Aspekte der Handlungsrationalität«, in: Habermas 1984, S. 441–472
Habermas, Jürgen (1980), »Die Moderne – ein unvollendetes Projekt«, in: Habermas 1981a, S. 444–464
Habermas, Jürgen (1981a), *Kleine Politische Schriften I-IV*, Frankfurt: Suhrkamp 1981
Habermas, Jürgen (1981b), »Dialektik der Rationalisierung«, in: Habermas 1985b, S. 167–208
Habermas, Jürgen (1982), *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt: Suhrkamp 1982
Habermas, Jürgen (1983a), *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt: Suhrkamp 1983

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Habermas, Jürgen (1983b), »Die Philosophie als Platzhalter und Interpret«, in: Habermas 1983a, S. 9–28
Habermas, Jürgen (1983c), »Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln«, in: Habermas 1983a, S. 127–206
Habermas, Jürgen (1984), *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt: Suhrkamp 1984
Habermas, Jürgen (1985a), *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt: Suhrkamp 1985
Habermas, Jürgen (1985b), *Die Neue Unübersichtlichkeit (Kleine Politische Schriften V)*, Frankfurt: Suhrkamp 1985
Habermas, Jürgen (1986), »Entgegnung«, in: Honneth/Joas 1986, S. 327–405
Habermas, Jürgen (1987a), *Theorie des kommunikativen Handelns. 1. Band: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Frankfurt: Suhrkamp [4]1987
Habermas, Jürgen (1987b), *Theorie des kommunikativen Handelns. 2. Band: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt: Suhrkamp [4]1987
Habermas, Jürgen (1988a), *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt: Suhrkamp 1988
Habermas, Jürgen (1988b), »Motive nachmetaphysischen Denkens«, in: Habermas 1988a, S. 35–60
Habermas, Jürgen (1988c), »Handlungen, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktionen und Lebenswelt«, in: Habermas 1988a, S. 63–104
Habermas, Jürgen (1988d), »Zur Kritik der Bedeutungstheorie«, in: Habermas 1988a, S. 105–135
Habermas, Jürgen (1988e), »Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen«, in: Habermas 1988a, S. 153–186
Habermas, Jürgen (1990), *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Mit einem Vorwort zur Neuauflage 1990*, Frankfurt: Suhrkamp 1990
Habermas, Jürgen (1991a), *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt: Suhrkamp 1991
Habermas, Jürgen (1991b), *Texte und Kontexte*, Frankfurt: Suhrkamp 1991
Habermas, Jürgen (1991c), »Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?«, in: Habermas 1991a, S. 9–30
Habermas, Jürgen (1991d), »Lawrence Kohlberg und der Neoaristotelismus«, in: Habermas 1991a, S. 77–99
Habermas, Jürgen (1991e), »Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft«, in: Habermas 1991a, S. 100–118
Habermas, Jürgen (1991f), »Erläuterungen zur Diskursethik«, in: Habermas 1991a, S. 119–226
Habermas, Jürgen (1991g), »Charles S. Peirce über Kommunikation«, in: Habermas 1991b, S. 9–33
Habermas, Jürgen (1991h), »Edmund Husserl über Lebenswelt, Philosophie und Wissenschaft«, in: Habermas 1991b, S. 34–48
Habermas, Jürgen (1992), *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt: Suhrkamp 1992

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Habermas, Jürgen (1996), *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt: Suhrkamp 1996

Habermas, Jürgen (1999a), *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt: Suhrkamp 1999

Habermas, Jürgen (1999b), »Rationalität der Verständigung. Sprechakttheoretische Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität«, in: Habermas 1999a, S. 102–137

Habermas, Jürgen (1999c), »Wahrheit und Rechtfertigung. Zu Richard Rortys pragmatischer Wende«, in: Habermas 1999a, S. 230–270

Habermas, Jürgen (1999d), »Noch einmal: Zum Verhältnis von Theorie und Praxis«, in: Habermas 1999a, S. 319–333

Hammer, Espen (1998), »Die Verwandlung des Alltäglichen. Cavell über Kriterien und Romantik«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 46 (1998), S. 267–281

Hampshire, Stuart/**Hart**, H. L. A. (1977), »Entscheidung, Absicht und Gewißheit« in: Meggle 1977, S. 169–185 (eng. Orig.: »Decision, Intention and Certainty«, in: *Mind* 67 [1958], S. 1–12)

Hartmann, Klaus (1985), »Human Agency between Life-World and System: Habermas's Latest Version of Critical Theory«, in: *Journal of the British Society for Phenomenology* 16 (1985), S. 145–155

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1989), *Grundlinien der Philosophie des Rechts (Werke 7)*, Frankfurt: Suhrkamp ^{2}1989

Heidegger, Martin (1954), *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart: Neske 1954

Heidegger, Martin (1959), *Unterwegs zur Sprache*, Stuttgart: Neske 1959

Heidegger, Martin (1986), *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer ^{16}1986

Hempel, Carl G. (1977), »Rationales Handeln«, in: Meggle 1977, S. 388–414 (eng. Orig.: »Rational Action«, in: *Proceedings and Addresses of the APA* 35 [1961–62], S. 5–23)

Heritage, John C. (1987), »Ethnomethodology«, in: Anthony Giddens/Jonathan Turner (Hg.), *Social Theory Today*, Stanford: Stanford University 1987, S. 224–272

Hesse, Heidrun (1999), *Ordnung und Kontingenz. Handlungstheorie versus Systemfunktionalismus*, Freiburg u. a.: Alber 1999

Hjelmslev, Louis (1974), *Prolegomena zu einer Sprachtheorie*, München: Hueber 1974

Höffe, Otfried (1996), *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles*, Berlin: Akademie ^{2}1996

Holmes, Stephen (1988), »Precommitment and the Paradox of Democracy«, in: Jon Elster/Rune Slagstad (Hg.), *Constitutionalism and Democracy*, Cambridge u. a.: Cambridge University 1988, S. 195–240

Holmwood, John (2000), »After Reflexivity: The Displacement of Explanation in Theories of Social Inquiry«, unveröffentlichtes Manuskript 2000

Honneth, Axel (1986), »Leibgebundene Vernunft. Zur Wiederentdeckung Merleau-Pontys«, in: ders., *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*, Frankfurt: Suhrkamp ^{2}1999, S. 134–143

Honneth, Axel/**Joas**, Hans (Hg.) (1986), *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu*

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt: Suhrkamp 1986

Horkheimer, Max (1991), *Gesammelte Schriften. Band 6: ›Zur Kritik der instrumentellen Vernunft‹ und ›Notizen 1949–1969‹*, Frankfurt: Fischer 1991

Hossack, Keith (2003), »Consciousness in act and action«, in: *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 2 (2003), S. 187–203

Howard, Dick (1988), *The Marxian Legacy*, Minneapolis: University of Minnesota ²1988

Husserl, Edmund (1952), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie – Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution (Husserliana. Band IV)*, Den Haag: Nijhoff 1952

Husserl, Edmund (1992), *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie/Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie (Gesammelte Schriften. Band 8)*, herausgegeben von Elisabeth Ströker, Hamburg: Meiner 1992 (doppelte Paginierung)

James, William (2001), *Pragmatismus. Ein neuer Name für einige alte Denkweisen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2001 (eng. Orig.: *Pragmatism*, Buffalo: Prometheus 1991)

Jay, Martin (1985), »Habermas and Modernism«, in: Bernstein 1985a, S. 125–139

Joas, Hans (1986), »Die unglückliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus«, in: Honneth/Joas 1986, S. 144–176

Joas, Hans (1992), *Die Kreativität des Handelns*, Frankfurt: Suhrkamp 1992

Kant, Immanuel (1974), *Kritik der praktischen Vernunft/Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Werkausgabe. Band VII)*, Frankfurt: Suhrkamp 1974

Köveker, Dietmar/**Niederberger**, Andreas (Hg.) (2000a), *ChronoLogie. Texte zur französischen Zeitphilosophie des 20. Jahrhunderts*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2000

Köveker, Dietmar/**Niederberger**, Andreas (2000b), »Zeit und Kritik. Versuch über eine chron(oLog)isch ungeklärte Beziehung«, in: Köveker/Niederberger 2000a, S. 247–261

Kripke, Saul (1987), *Wittgenstein über Regeln und Privatsprache*, Frankfurt: Suhrkamp 1987 (eng. Orig.: *Wittgenstein on Rules and Private Language: An Elementary Exposition*, Cambridge/Mass.: Harvard University 1982)

Kuhn, Thomas S. (1976), *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt: Suhrkamp ²1976 (eng. Orig.: *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago ²1970)

Lacoue-Labarthe, Philippe/**Nancy**, Jean-Luc (Hg.) (1981), *Rejouer le politique*, Paris: Galilée 1981

Lacoue-Labarthe, Philippe/**Nancy**, Jean-Luc (Hg.) (1983), *Le retrait du politique*, Paris: Galilée 1983

Lafont, Cristina (1994), *Sprache und Welterschließung. Zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers*, Frankfurt: Suhrkamp 1994

Landgrebe, Ludwig (1977), »Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins«, in: Waldenfels/Broekman/Pazanin 1977, S. 13–58

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Langthaler, Rudolf (1997), *Nachmetaphysisches Denken? Kritische Anfragen an Jürgen Habermas*, Berlin: Duncker & Humblot 1997

Lefort, Claude (1974), »Maurice Merleau-Ponty«, in: Yvon Belaval (Hg.), *Histoire de la philosophie III. Vol. 2*, Paris: Gallimard 1974 (Reprint Paris: Folio 1999), S. 692–706

Lefort, Claude (1999), *La complication. Retour sur le communisme*, Paris: Fayard 1999

Levinas, Emmanuel (1974), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Den Haag: Nijhoff 1974

Loux, Michael J. (1998), *Metaphysics. A Contemporary Introduction*, London u. a.: Routledge 1998

Luhmann, Niklas (1984), *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt: Suhrkamp 1984

Luhmann, Niklas (2000), *Die Politik der Gesellschaft*, Frankfurt: Suhrkamp 2000

Lutz-Bachmann, Matthias (1988), *Geschichte und Subjekt. Zum Begriff der Geschichtsphilosophie bei Immanuel Kant und Karl Marx*, Freiburg/Brsg.: Alber 1988

Lutz-Bachmann, Matthias (2002), »Postmetaphysisches Denken? Überlegungen zum Metaphysikbegriff der Metaphysikkritik«, in: Vittorio Hösle (Hg.), *Metaphysik. Herausforderungen und Möglichkeiten*, Stuttgart u. a.: Frommann-Holzboog 2002, S. 197–213

Lyotard, Jean-François (1989), *Der Widerstreit*, München: Fink ²1989 (frz. Orig.: *Le différend*, Paris: Minuit 1986)

Lyotard, Jean-François (1993), *Die Phänomenologie*, Hamburg: Junius 1993 (frz. Orig.: *La phénoménologie*, Paris: Presses Universitaires de France 1995 [1954¹])

Madison, Gary Brent (1981), *The Phenomenology of Merleau-Ponty. A Search for the Limits of Consciousness*, Athens: Ohio University 1981

Madison, Gary Brent (1997), »Merleau-Ponty and Derrida: *La différEnce*«, in: Dillon 1997, S. 94–111

Majone, Giandomenico (1998), »Europe's ›Democratic Deficit‹: The Question of Standards«, in: *European Law Journal* 4 (1998), S. 5–28

Makropoulos, Michael (1997), *Modernität und Kontingenz*, München: Fink 1997

Mallet, Marie-Louise (2004), *La démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida*, Paris: Galilée 2004

Marshall, Donald G. (1989), »Dialogue and *Écriture*«, in: Michelfelder/Palmer 1989, S. 206–214

Martuccelli, Danilo (1999), *Sociologies de la modernité. L'itinéraire du XXe siècle*, Paris: Gallimard 1999

Marx, Karl (1960), »Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte«, in: ders./Friedrich Engels, *Werke –Band 8 (MEW)*, Berlin: Dietz 1960, S. 111–207

Matthiesen, Ulf (1983), *Das Dickicht der Lebenswelt und die Theorie des kommunikativen Handelns*, München: Fink 1983

McCarthy, Thomas (1978), *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge/Mass. u. a.: MIT 1978

McDowell, John (2001), *Geist und Welt*, Frankfurt: Suhrkamp 2001 (eng. Orig.: *Mind and World*, Cambridge/Mass.: Harvard University 1996)

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Meggle, Georg (Hg.) (1977), *Analytische Handlungstheorie. Band 1: Handlungsbeschreibungen*, Frankfurt: Suhrkamp 1977
Menke, Christoph (1991), *Die Souveränität der Kunst. Ästhetische Erfahrung nach Adorno und Derrida*, Frankfurt: Suhrkamp 1991
Menke, Christoph (1996), *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, Frankfurt: Suhrkamp 1996
Mercury, Jean-Yves (2001), *Approches de Merleau-Ponty*, Paris: L'Harmattan 2001
Merleau-Ponty, Maurice (1945), *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard 1945
Merleau-Ponty, Maurice (1960a), *Signes*, Paris: Gallimard 1960
Merleau-Ponty, Maurice (1960b), *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris: Gallimard 1960
Merleau-Ponty, Maurice (1966), *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin: de Gruyter 1966 (frz. Orig.: Merleau-Ponty 1945)
Merleau-Ponty, Maurice (1969), *La prose du monde*, Paris: Gallimard 1969
Merleau-Ponty, Maurice (1974), *Die Abenteuer der Dialektik*, Frankfurt: Suhrkamp 1974 (frz. Orig.: *Les aventures de la dialectique*, Paris: Gallimard 1955)
Merleau-Ponty, Maurice (1976), *Die Struktur des Verhaltens*, Berlin u. a.: de Gruyter 1976 (frz. Orig.: Merleau-Ponty 1990)
Merleau-Ponty, Maurice (1986), *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München: Fink 1986 (frz. Orig.: *Le visible et l'invisible*, Paris: Gallimard 1964)
Merleau-Ponty, Maurice (1990), *La structure du comportement*, Paris: Presses Universitaires de France 1990 ([1]1942)
Merleau-Ponty, Maurice (1993), *Die Prosa der Welt*, München: Fink [2]1993 (frz. Orig.: Merleau-Ponty 1969)
Merleau-Ponty, Maurice (1994a), *La Nature – Notes. Cours du Collège de France*, Paris: Seuil 1994
Merleau-Ponty, Maurice (1994b), *Keime der Vernunft. Vorlesungen an der Sorbonne 1949–1952*, München: Fink 1994
Merleau-Ponty, Maurice (1996a), *Sens et non-sens*, Paris: Gallimard 1996
Merleau-Ponty, Maurice (1996b), *Notes de cours 1959–1961*, Paris: Gallimard 1996
Merleau-Ponty, Maurice (1998), *Notes de cours sur* L'origine de la géométrie *de Husserl* (suivi de *Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*), Paris: Presses Universitaires de France 1998
Merleau-Ponty, Maurice (2003a), *L'institution/La passivité – Notes de cours au Collège de France (1954–1955)*, Paris: Belin 2003
Merleau-Ponty, Maurice (2003b), *Das Auge und der Geist – Philosophische Essays*, Hamburg: Meiner 2003
Meschonnic, Henri (1988), *Modernité, Modernité*, Paris: Gallimard 1988
Métraux, Alexandre/**Waldenfels**, Bernhard (Hg.) (1986), *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*, München: Fink 1986
Meyer-Drawe, Käte (1986), »Zähmung eines wilden Denkens? Piaget und Merleau-Ponty zur Entwicklung von Rationalität«, in: Métraux/Waldenfels 1986, S. 258–275

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Michaud, Yves (1997), »Les pauvres et leur philosophe. La philosophie de Jacques Rancière«, in: *Critique* 601–602 (1997), S. 421–445

Michelfelder, Diane P./**Palmer**, Richard E. (Hg.) (1989), *Dialogue & Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, Albany: SUNY 1989

Miller, James (1979), *History & Human Existence. From Marx to Merleau-Ponty*, Berkeley u. a.: University of California 1979

Moravcsik, Andrew (2004), »Is there a ›Democratic Deficit‹ in World Politics? A Framework for Analysis«, in: *Government and Opposition* 39 (2004), S. 336–363

Müller-Doohm, Stefan (Hg.) (2000), *Das Interesse der Vernunft. Rückblicke auf das Werk von Jürgen Habermas seit ›Erkenntnis und Interesse‹*, Frankfurt: Suhrkamp 2000

Nagel, Thomas (1998), *Die Möglichkeit des Altruismus*, Bodenheim: Philo 1998 (eng. Orig.: *The Possibility of Altruism*, Princeton: Princeton University 1970)

Nancy, Jean-Luc (1991), »La comparution. De l'existence du ›communisme‹ à la communauté de l'›existence‹«, in: Jean-Christophe Bailly/Jean-Luc Nancy, *La comparution (politique à venir)*, Paris: Christian Bourgois 1991, S. 47–100

Nancy, Jean-Luc (1993), *Le sens du monde*, Paris: Galilée 1993

Nancy, Jean-Luc (1996), *Être singulier pluriel*, Paris: Galilée 1996

Nancy, Jean-Luc (2002), *La création du monde ou La mondialisation*, Paris: Galilée 2002

Niederberger, Andreas (1995), »Paul Valéry und André Breton oder: Zur Charakteristik des Künstlers in der Kritischen Theorie«, in: Dietrich Hoss/Heinz Steinert/Norbert Bandier (Hg.), *Surrealismus und Kritische Theorie. Zur Aktualität einer versäumten Begegnung (Studientexte zur Sozialwissenschaft. Band 12)*, Frankfurt: Goethe Universität 1995, S. 45–81

Niederberger, Andreas (1997a), *Gerechtigkeit zwischen Reflexion und Performanz. Jacques Derridas Bestimmungen zu einer Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt: Magisterarbeit 1997

Niederberger, Andreas (1997b), »Tragödientheorie und Konflikte in der Moderne. Rezension zu Christoph Menke, *Tragödie im Sittlichen*«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 45 (1997), S. 817–825

Niederberger, Andreas (2000a), »Einführung zu *Maurice Merleau-Ponty, Die Zeitlichkeit*«, in: Köveker/Niederberger 2000a, S. 75–76

Niederberger, Andreas (2000b), »Einführung zu *Jacques Derrida, Die Stimme und das Phänomen*«, in: Köveker/Niederberger 2000a, S. 136–137

Niederberger, Andreas (2000c), »Einführung zu *Jacques Derrida, ›The time is out of joint‹: Marx' Gespenster*«, in: Köveker/Niederberger 2000a, S. 229–230

Niederberger, Andreas (2002a), »Rezension zu Thomas Bedorf/Stefan A. B. Blank (Hg.), *Diesseits des Subjektprinzips: Körper – Sprache – Praxis*, Magdeburg: Edition Humboldt im Scriptum Verlag 2002«, in: *Phänomenologische Forschungen* 7 (2002), S. 301–306

Niederberger, Andreas (2002b), »Die Kontingenz der Welt als Problem des Handelns. Die Grenzen des Handlungswissens und die Theorie des kommunikativen Handelns«, in: Wolfram Hogrebe (Hg.), *Grenzen und Grenzüberschreitungen.*

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

XIX. Deutscher Kongreß für Philosophie (23.–27. September 2002) – Sektionsbeiträge, Bonn: Sinclair Press 2002, S. 1077–1088

Niederberger, Andreas (2004), »Aufteilung(en) unter Gleichen – Zur Theorie der demokratischen Konstitution der Welt bei Jacques Rancière«, in: Oliver Flügel, Reinhard Heil, Andreas Hetzel (Hg.), *Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004, S. 129–145

Niederberger, Andreas (2005), »Ontologie als Praxis oder Praxis statt Ontologie? Einige Bemerkungen zum Verhältnis von Praxisphilosophie und »praktisch-pragmatischer« Wende der Philosophie«, in: Georg Bertram, Stefan Blank, Christophe Laudou, David Lauer (Hg.), *Intersubjectivité et pratique. Contributions à l'étude des pragmatismes dans la philosophie contemporaine*, Paris: L'Harmattan 2005, S. 191–208

Niederberger, Andreas/**Schink**, Philipp (2004), »Im Bann der Souveränität. Zur Kritik eines Grundbegriffs moderner Politik«, in: Jörg Meyer/Raj Kollmorgen/Johannes Angermüller/Dirk Wiemann (Hg.), *Reflexive Repräsentationen. Diskurs, Macht und Praxis der Globalisierung*, Münster: LIT 2004, S. 45–56

O'Neill, John (1989), *The Communicative Body. Studies in Communicative Philosophy, Politics, and Sociology*, Evanston: Northwestern University 1989

O'Neill, Onora (1989), *Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge: Cambridge University 1989

Orth, Ernst Wolfgang (Hg.) (1986a), *Vernunft und Kontingenz. Rationalität und Ethos in der Phänomenologie*, Freiburg u. a.: Alber 1986

Orth, Ernst Wolfgang (1986b), »Die Unverfügbarkeit der Rationalität und die Vorrätigkeit des Sinnes«, in: Orth 1986a, S. 7–9

Outhwaite, William (1994), *Habermas. A Critical Introduction*, Stanford: Stanford University 1994

Palonen, Kari (1998), *Das ›Webersche Moment‹. Zur Kontingenz des Politischen*, Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher 1998

Passerin d'Entrèves, Maurizio/**Benhabib**, Seyla (Hg.) (1996), *Habermas and the Unfinished Project of Modernity*, Cambridge: Polity 1996

Peirce, Charles S. (1991), *Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus*, Frankfurt: Suhrkamp 1991

Petschenig, Michael (1971), *Der kleine Stowasser. Lateinisch-deutsches Schulwörterbuch*, München: Freytag 1971

Pettit, Philip (1997), *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford: Oxford University 1997

Pippin, Robert B. (1991), *Modernism as a Philosophical Problem. On the Dissatisfactions of European Higher Culture*, Cambridge/Mass. u. a.: Blackwell 1991

Rajchman, John (1985), »Philosophy in America«, in: John Rajchman/Cornel West (Hg.), *Post-Analytic Philosophy*, New York: Columbia University 1985, S. ix-xxx

Rancière, Jacques (2001), »Die Aufteilung der sinnlichen Welt (Le partage du sensible)«, in: *Kulturrevolution* 41/42 (2001), S. 122–135 (frz. Orig.: *Le partage du sensible. Esthétique et politique*, Paris: La Fabrique 2000)

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Rancière, Jacques (2002), *Das Unvernehmen – Politik und Philosophie*, Frankfurt: Suhrkamp 2002 (frz. Orig.: *La mésentente. Politique et philosophie*, Paris: Galilée 1995)

Rasmussen, David M. (1990), *Reading Habermas*, Cambridge/Mass. u. a.: Blackwell 1990

Rawls, John (1992), »Kantischer Konstruktivismus in der Moraltheorie«, in: ders., *Die Idee des politischen Liberalismus*, Frankfurt: Suhrkamp 1992, S. 80–158 (eng. Orig.: »Kantian Constructivism in Moral Theory«, in: *The Journal of Philosophy* 77 [1980], S. 515–572)

Rawls, John (1998), *Politischer Liberalismus*, Frankfurt: Suhrkamp 1998 (eng. Orig.: *Political Liberalism*, New York: Columbia University 1993)

Rehg, William (1999), »Intractable Conflicts and Moral Objectivity: A Dialogical, Problem-based Approach«, in: *Inquiry* 42 (1999), S. 229–258

Rese, Friederike (2003), *Praxis und Logos bei Aristoteles. Handlung, Vernunft und Rede in* Nikomachischer Ethik, Rhetorik *und* Politik, Tübingen: Mohr Siebeck 2003

Revault d'Allonnes, Myriam (2005), »Merleau-Ponty: De la perception à l'action. Les conditions phénoménales de la politique«, in: Bonan 2005a, S. 105–116.

Rorty, Richard (1988), *Solidarität oder Objektivität. Drei philosophische Essays*, Stuttgart: Reclam 1988

Rorty, Richard (1989), *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt: Suhrkamp 1989 (eng. Orig.: *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge u. a.: Cambridge University 1989)

Rorty, Richard (1991), »Unfamiliar Noises: Hesse and Davidson on Metaphor«, in: ders., *Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers Volume 1*, Cambridge u. a.: Cambridge University 1991, S. 162–172

Runggaldier, Edmund (1996), *Was sind Handlungen? Eine philosophische Auseinandersetzung mit dem Naturalismus*, Stuttgart u. a.: Kohlhammer 1996

Sallis, John (1989), »Interruptions«, in: Michelfelder/Palmer 1989, S. 251–257

Saussure, Ferdinand de (1967), *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, Berlin: de Gruyter 1967 (frz. Orig.: *Cours de linguistique générale*, Paris: Payot 1972)

Scanlon, Thomas M. (1998), *What We Owe to Each Other*, Cambridge/Mass.: Belknap 1998

Schmitt, Carl (1963), *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Berlin: Duncker & Humblot 1963

Schnädelbach, Herbert (1985), »Philosophie«, in: Ekkehard Martens/Herbert Schnädelbach (Hg.), *Philosophie. Ein Grundkurs. Band 1*, Reinbek: Rowohlt 1985, S. 37–76

Searle, John R. (1971), *Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay*, Frankfurt: Suhrkamp 1971 (eng. Orig.: *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge: Cambridge University 1970)

Sebeok, Thomas A./**Umiker-Sebeok**, Jean (1982), *»Du kennst meine Methode«. Charles S. Peirce und Sherlock Homes*, Frankfurt: Suhrkamp 1982 (eng. Orig.: *»You Know My Method«. A Juxtaposition of Charles S. Peirce and Sherlock Holmes*, Bloomington: Gaslight 1980)

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Sellars, Wilfrid (1997), *Empiricism & the Philosophy of Mind*, Cambridge/Mass.: Harvard University 1997

Ströker, Elisabeth (1982), »Einleitung zur zweiten Auflage«, in: Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Hamburg: Meiner ²1982, S. IX-XXXIII

Stump, Eleonore (1989), *Dialectic and Its Place in the Development of Medieval Logic*, Ithaca/London: Cornell University 1989

Swindal, James (1999), *Reflection Revisited. Jürgen Habermas's Discursive Theory of Truth*, New York: Fordham University 1999

Tarski, Alfred (1944), »Die semantische Konzeption der Wahrheit und die Grundlagen der Semantik«, in: Gunnar Skirbekk (Hg.), *Wahrheitstheorien. Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert*, Frankfurt: Suhrkamp ⁶1992, S. 140–188 (eng. Orig.: »The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics«, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 4 [1944], S. 341–376)

Taylor, Charles (1985), »Language and Human Nature«, in: ders., *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*, Cambridge: Cambridge University 1985, S. 215–247

Taylor, Charles (1994), *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt: Suhrkamp 1994 (eng. Orig.: *Sources of the Self – The Making of the Modern Identity*, Cambridge/Mass.: Harvard University 1989)

Tewes, Ulrich (1994), *Schrift und Metaphysik. Die Sprachphilosophie Jacques Derridas im Zusammenhang von Metaphysik und Metaphysikkritik*, Würzburg: Königshausen & Neumann 1994

Theunissen, Michael (1981), *Kritische Theorie der Gesellschaft. Zwei Studien*, Berlin u. a.: de Gruyter 1981

Thierry, Yves (2005), »L'institution et l'événement selon Merleau-Ponty«, in: Bonan 2005a, S. 139–150

Touraine, Alain (1992), *Critique de la modernité*, Paris: Fayard 1992

Turner, Stephen (1994), *The Social Theory of Practices. Tradition, Tacit Knowledge, and Presuppositions*, Chicago: University of Chicago 1994

Wagner, Andreas (1999), *Konkret oder besonders? Eine Revision der Habermas'schen politischen Kultur*, Frankfurt: Magisterarbeit 1999

Wagner, Peter (1995), *Soziologie der Moderne. Freiheit und Disziplin*, Frankfurt u. a.: Campus 1995

Waldenfels, Bernhard (1977), »Verhaltensnorm und Verhaltenskontext«, in: Waldenfels/Broekman/Pazanin 1977, S. 134–157

Waldenfels, Bernhard (1980), *Der Spielraum des Verhaltens*, Frankfurt: Suhrkamp 1980

Waldenfels, Bernhard (1985), *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt: Suhrkamp 1985

Waldenfels, Bernhard/**Broekman**, Jan M./**Pazanin**, Ante (Hg.) (1977), *Phänomenologie und Marxismus 2. Praktische Philosophie*, Frankfurt: Suhrkamp 1977

Weber, Max (1969), *Die protestantische Ethik I*, München und Hamburg: Siebenstern 1969

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Weber, Max (1972), *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen: Mohr [5]1972

Wellmer, Albrecht (1988), »Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes«, in: ders., *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne. Essays und Vorträge*, Frankfurt: Suhrkamp 1993, S. 204–223

White, Stephen K. (Hg.) (1995a), *The Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge: Cambridge University 1995

White, Stephen K. (1995b), »Reason, Modernity, and Democracy«, in: White 1995a, S. 3–16

Whitebook, Joel (1985), »Reason and Happiness: Some Psychoanalytic Themes in Critical Theory«, in: Bernstein 1985a, S. 140–160

Williams, Bernard (1985), *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge/Mass.: Harvard University 1985

Wittgenstein, Ludwig (1984), *Tractatus logico-philosophicus/Tagebücher 1914–1916/Philosophische Untersuchungen (Werkausgabe Band 1)*, Frankfurt: Suhrkamp 1984

Wolf, Ursula (1979), *Möglichkeit und Notwendigkeit bei Aristoteles und heute*, München: Fink 1979

Zürn, Michael (1998), *Regieren jenseits des Nationalstaates*, Frankfurt: Suhrkamp 1998

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Personenregister

Abaelard, Peter 147
Adorno, Theodor W. 78, 131, 211, 271, 301, 302
Agamben, Giorgio 321
Althusser, Louis 304, 306
Angehrn, Emil 21–23, 47
Apel, Karl-Otto 150, 167, 261, 331
Arendt, Hannah 322–326
Aristoteles 16, 23–29, 94–99, 108, 114, 177, 253, 322
Aron, Raymond 305
Aubenque, Pierre 95, 96
Austin, John L. 56, 193

Barbaras, Renaud 229, 230, 232, 242, 270, 275
Baynes, Kenneth 126, 127, 130
Beck, Ulrich 21, 123, 316, 317
Bender, Cora 309
Benhabib, Seyla 131, 207, 219
Benjamin, Walter 54
Bennington, Geoffrey 67
Benveniste, Émile 56
Berger, Peter L. 84–89, 104
Bergmann, Werner 281
Bergson, Henri 277
Berk, Henk de 56
Bernet, Rudolf 268
Bertram, Georg 73, 81
Blank, Stefan A. B. 80
Blumenberg, Hans 222
Boethius, Anicius Manlius Severinus 27
Bohman, James 141, 153, 254, 329
Boltanski, Luc 14, 295
Bonacker, Thorsten 23
Bonan, Ronald 282
Bourdieu, Pierre 14, 291, 295, 302, 318
Brandom, Robert 33, 35–37, 163
Breeur, Roland 268
Bubner, Rüdiger 84, 114, 121
Bucher, Stefan 236
Bürger, Peter 112
Butler, Judith 150

Caputo, John D. 44
Carbone, Mauro 291
Castoriadis, Cornelius 240
Cavell, Stanley 32–35, 39, 42, 46, 48, 49, 54
Chung, Ho-Gun 137
Cohen, Joshua 328, 333
Condillac, Étienne Bonnot de 69
Cooke, Maeve 167, 172
Critchley, Simon 32, 80

Dallmayr, Fred R. 61
Dastur, Françoise 240
Davidson, Donald 33, 39, 50–52, 54
Derrida, Jacques 66–76, 80–82, 104, 154, 217, 234, 240, 242, 250, 253, 280, 296, 320, 333
Detel, Wolfgang 114
Dewey, John 299
Dillon, M. C. 229, 240, 242, 274, 275
Dorschel, Andreas 115, 117, 182, 192
Ducrot, Oswald 241
Dummett, Michael 165
Durkheim, Émile 109, 229, 302, 311–313

Eco, Umberto 103
Elster, Jon 330
Esterbauer, Reinhold 22, 23
Estlund, David 330, 331

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Feinberg, Joel 94
Fichte, Johann Gottlieb 170
Fidora, Alexander 147
Forst, Rainer 219, 329
Foucault, Michel 301, 302, 322
Frank, Manfred 41, 42
Frede, Dorothea 24, 26
Frege, Gottlob 170
Furet, François 305

Gadamer, Hans-Georg 57–66, 69, 75, 77–82, 104, 215, 234, 244, 323
Gamm, Gerhard 215
Garelli, Jacques 230
Garfinkel, Harold 14, 219, 220
Gerhardt, Volker 321
Giddens, Anthony 14, 21, 109, 186, 302, 316
Gil, Thomas 299
Goffman, Erving 117, 120, 141
Goodin, Robert E. 330
Gosepath, Stefan 91, 101, 102
Graevenitz, Gerhart von 23

Habermas, Jürgen 17, 18, 31, 75, 96, 106, 107–229, 231–236, 238, 243, 252–256, 258–261, 263, 270, 272, 274, 278, 282–284, 286, 287, 291–295, 297, 299, 304, 306–308, 310, 313–315, 321–324, 326, 330–332
Hammer, Espen 34
Hampshire, Stuart 90–93
Hart, H. L. A. 90–93
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 12, 65, 79, 85, 128, 150, 151, 157, 158, 178, 180, 221, 284
Heidegger, Martin 32, 74, 128, 147, 157, 158, 215, 229, 231, 236, 238, 244, 254, 274, 275, 279, 280, 284, 296
Hempel, Carl Gustav 93
Heritage, John C. 110
Hesse, Heidrun 15, 23, 29, 83, 94, 175, 307, 308
Hesse, Mary 52
Hjelmslev, Louis 241
Hobbes, Thomas 322
Höffe, Otfried 94, 96, 98
Hoffmann, Gisbert 281
Holmes, Stephen 327
Honneth, Axel 272
Horkheimer, Max 131, 211, 212
Hossack, Keith 90
Howard, Dick 287
Humboldt, Wilhelm von 200, 215
Hume, David 91
Husserl, Edmund 113, 126–128, 170, 227–230, 232, 236, 243, 244, 259, 262–274, 279, 285

James, William 36
Joas, Hans 114, 187, 197, 213, 222, 223, 282

Kant, Immanuel 12, 116, 127, 149, 153, 154, 180, 221, 281
Kern, Iso 268
Köveker, Dietmar 217
Kripke, Saul 33, 39, 44–48, 54
Kuhn, Thomas S. 39, 167

Lacoue-Labarthe, Philippe 324
Lafont, Cristina 192, 215–217, 280
Landgrebe, Ludwig 230, 262, 263
Langthaler, Rudolf 147
Lefort, Claude 229, 305, 306
Levinas, Emmanuel 81, 241, 296
Lipp, Theodor 268
Loux, Michael J. 147
Luckmann, Thomas 84–89, 104
Luhman, Niklas 29, 56, 141, 175, 216, 302, 318
Lutz-Bachmann, Matthias 147, 287
Lyotard, Jean-François 32, 227–229

Machiavelli, Niccolo 289
Madison, Gary Brent 242, 268, 275
Majone, Giandomenico 327
Makropoulos, Michael 23
Mallet, Marie-Louise 333
Malraux, André 243
Marbach, Eduard 268
Marshall, Donald G. 60
Marquard, Odo 23
Martuccelli, Danilo 111, 112
Marx, Karl 228, 287, 300, 301

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Matthiesen, Ulf 126
McCarthy, Thomas 187
McDowell, John 33
Mead, George Herbert 118, 174, 185, 221
Menke, Christoph 82, 144, 254
Mercury, Jean-Yves 255
Merleau-Ponty, Maurice 18, 19, 31, 128, 227–232, 235–259, 262–264, 268–297, 299, 306–308, 313, 314, 317, 324, 332
Merton, Robert K. 186
Meschonnic, Henri 111, 112
Meyer-Drawe, Käte 295
Michaud, Yves 321
Miller, James 228, 287
Moravcsik, Andrew 327

Nagel, Thomas 91
Nancy, Jean-Luc 281, 296, 323, 324
Nietzsche, Friedrich 147, 148

O'Neill, John 231, 287
O'Neill, Onora 331
Orth, Ernst Wolfgang 11

Palonen, Kari 23, 83, 308
Parsons, Talcott 186, 188, 204
Peirce, Charles Sanders 103, 164, 207, 208, 331
Pettit, Philip 316, 329
Pippin, Robert B. 111
Popper, Karl 114

Quine, Willard van Orman 50, 52

Rajchman, John 32
Rancière, Jacques 321–326
Rasmussen, David M. 183
Rawls, John 319, 329, 331
Rehg, William 315
Rese, Friederike 94
Revault d'Allonnes, Myriam 282
Ricœur, Paul 232
Rorty, Richard 17, 32–34, 36, 37, 39, 41, 43, 44, 47, 48, 50–55, 168
Rousseau, Jean-Jacques 328
Runggaldier, Edmund 43

Sabel, Charles 333
Sallis, John 65
Sartre, Jean-Paul 253, 263
Saussure, Ferdinand de 36, 56, 70–72, 240, 246–251, 253
Scanlon, Thomas M. 313
Schink, Philipp 303
Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 79
Schmitt, Carl 320, 321, 323, 325
Schnädelbach, Herbert 167
Schütz, Alfred 113, 126
Searle, John R. 41, 56, 75
Sebeok, Thomas A. 103
Sellars, Wilfrid 33
Stendhal 245
Ströker, Elisabeth 230
Stump, Eleonore 147
Swindal, James 122

Taylor, Charles 111, 217, 239, 243
Tewes, Ulrich 69
Theunissen, Michael 222
Thévenot, Laurent 295
Thierry, Yves 295
Todorov, Tzvetan 241
Touraine, Alain 111
Turner, Stephen 122

Umiker-Sebeok, Jean 103

Victorinus, Marius 26

Wagner, Andreas 149
Wagner, Peter 111, 112
Waldenfels, Bernhard 114, 117, 125, 240, 252, 261, 272
Weber, Max 84, 109–112, 134, 144, 190, 211, 308
Wellmer, Albrecht 150, 153
Williams, Bernard 99, 100
Wittgenstein, Ludwig 32–38, 40, 41, 44, 46, 126, 194
Wolf, Ursula 26

Zekl, Hans Günter 24
Zürn, Michael 327

https://doi.org/10.5771/9783495997321 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND