

3. Unterwegs zu einer Soziologie der Deliberation

3.1 Der Begriff der Lebenswelt bei Habermas

Die folgenden Kapitel dienen der Rekonstruktion der Habermas'schen Sozialtheorie mit Bezug auf das Problem der *Unwahrscheinlichkeit* von kommunikativer Einigung. Dies ist gewissermaßen die ›Rückseite‹ des handlungstheoretischen Problems der Erklärung sozialer Ordnung durch Kommunikation. Kommunikation kann zur einvernehmlichen Koordination von Handlungen führen und so ordnungsbildend wirken oder die Handelnden ohne Ergebnis auf ihre individuellen Handlungsstrategien zurückwerfen. Beide Möglichkeiten sind handlungstheoretisch zu berücksichtigen und die TkH stellt dafür Optionen zur Verfügung. Im Folgenden wird gezeigt, dass die Begriffe des kommunikativen Handelns und der Lebenswelt durchaus dafür geeignet sind, die Gleichzeitigkeit einer Chance auf Konsens bei wahrscheinlichem Dissens zu fassen – und die Theorie also nicht prinzipiell blind für kulturelle Differenz ist.

Die Habermas'sche Handlungstheorie erhebt den expliziten Anspruch, die Entstehung sozialer Ordnung erklären zu können (Habermas 1988d: 75). Der Bezug des kommunikativen Handelns zur sozialen Ordnung ist allerdings zunächst prekär. Habermas hebt sprechakttheoretisch vor allem das Negations- und Problematisierungspotenzial der Sprache hervor. Geltungsansprüche eröffnen Negationschancen. Wenn man aber jeden Sprechakt in gleich drei Geltungsdimensionen zurückweisen kann, und also mit jedem Redezug mehr Negationsmöglichkeiten zur Verfügung stehen als im jeweils nächsten realisiert werden können, wird es rätselhaft, wie man sich mit Hilfe von Sprache überhaupt jemals einigen können soll. An dieser Stelle kommt das Konzept der Lebenswelt ins Spiel. Das sowohl problemherzeugende als auch problemlösende kommunikative Handeln benötigt einen Bezug zu sozialen Strukturen, um Fragen sozialer Ordnung überhaupt adressieren zu können. Die Lebenswelt fungiert als dieser sozialtheoretische »Komplementärbegriff« des kommunikativen Handelns (Habermas 1987b: 217).

Gegen die im kommunikativen Handeln immanenten Dissensrisiken sollen vor allem der spezifische Modus und die Struktur lebensweltlichen Wissens ein Gegengewicht bilden. Die Lebenswelt ist der feste Grund, auf dem die Kommunikation aufruft:

»Die kontinuierliche Beunruhigung durch Erfahrung und Widerspruch, Kontingenz und Kritik bricht sich in der Alltagspraxis an einem bereiten,

unerschütterlichen, aus der Tiefe herausragenden Fels konsentrierter Deutungsmuster, Loyalitäten und Fertigkeiten.« (Habermas 1998a: 38)

Dem Risiko der Nichtübereinstimmung wird also die Lebenswelt als »Fels« geteilter Überzeugungen und Deutungen entgegengesetzt. Als Fundament des sprachlichen und nichtsprachlichen Handelns ermöglicht das lebensweltliche Wissen Verständigung und sorgt dafür, dass die Kommunikation nicht permanent durch Unverständnis oder radikalen Dissens bedroht wird. Vor grundsätzlicher Infragestellung ist es durch den *Modus* der Gewissheit geschützt, in dem auf lebensweltliches Hintergrundwissen zugegriffen wird, so dass es im präkommunikativen Stadium noch kein fallibles Wissen im engeren Sinne bildet – Selbstverständlichkeiten verstehen sich von selbst; sie entgehen der kognitiven und kommunikativen Erwägung von Alternativen. Der Modus lebensweltlichen Wissens wechselt jedoch bei der Zuwendung von Aufmerksamkeit, die Habermas in erster Linie als *thematische* Aufmerksamkeit der situativen Konversation versteht (vgl. Habermas 1987b: 201f.).

An dieser Übersetzung von implizitem in explizites Wissen betont Habermas vor allem den Wechsel des Gegebenheitsmodus für Sprecher: »Absolute Gewissheiten bleiben unerschütterlich, bis sie schockartig zerfallen; denn im strikten Sinne der Fehlbarkeit stellen sie überhaupt kein Wissen dar« (Habermas 1988d: 92). In diesem Sinne spricht Habermas vom Ort der Lebenswelt als »halbtranszendent«, »im Hintergrund« oder »im Rücken« der Sprecher liegend (Habermas 1984a, 1988d). Solange sie nicht thematisiert werden, sind Gründe, Werturteile, Beobachtungen, Stereotype, Klischees und Theorien in einer undifferenzierten Weltgewissheit verschmolzen. Erst durch Versprachlichung werden sie als einzelne Elemente, die sich von anderen unterscheiden und unterschiedlichen Geltungsdimensionen zuzuordnen sind, sichtbar. Dabei bleibt auch das situativ-thematisierte Wissen von nicht-thematischem Hintergrundwissen abhängig. Der Igel des lebensweltlichen Hintergrundwissens ist »immer schon da«, und kann vom Hasen des Konversationsthemas deshalb nie eingeholt werden. Die zunächst phänomenologisch bestimmte Lebenswelt als »Boden« und »Horizont« (Husserl) des Erlebens wird in den Details ihrer Funktion für sprachliche Verständigung erst dem Sprachphilosophen, dem Textinterpreten, der Psychoanalytikerin oder der Grammatikerin bewusst, die mit künstlich verfremdetem Blick implizites in explizites Wissen umwandeln.

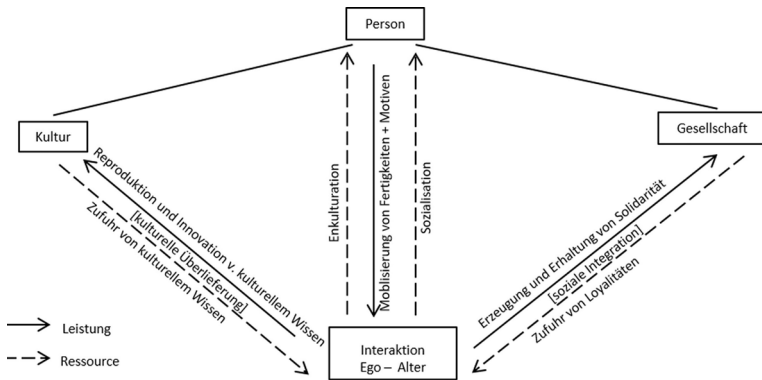
Es sind dann auch eher die letztgenannten Perspektiven, auf die Habermas theoretisch aufbaut. Die sozialphänomenologische Lebenswelttheorie ist nicht bruchlos an die kommunikationstheoretischen Grundlagen der TkH anschlussfähig. Um die theoretische Kompatibilität des »subjektphilosophischen« Lebensweltkonzepts mit dem Begriff des

kommunikativen Handelns zu gewährleisten, löst Habermas sich von einem phänomenologischen Begriff der Lebenswelt als Korrelationsapriori der Wahrnehmung (Husserl 2012; Kauppert 2010: 170–185) oder als Sphäre alltäglichen Handelns und Erlebens (Schütz 1993). Durch die *kommunikationstheoretische Interpretation* des phänomenologischen Lebensweltkonzepts wird die Lebenswelt nochmals *objektiviert*, wodurch in vielen hier nicht weiter auszuführenden Punkten mit der phänomenologischen Tradition gebrochen wird (siehe Matthiesen 1985; Dietz 1993). In einem Dreischritt zunehmender ›Entsubjektivierung‹ geht Habermas von einem sozialphänomenologischen Lebensweltkonzept über das narrative »Alltagskonzept der Lebenswelt« zu einem letztlich funktionalistischen Modell der pragmatischen Rolle lebensweltlichen Wissens über, in dem die wechselseitigen Leistungsbeziehungen lebensweltlichen Wissens und kommunikativen Handelns in den Blick kommen (Habermas 1987b: 205–217).¹

Diese kommunikationstheoretische »Zurichtung« der Lebenswelt versteht lebensweltliches Wissen als »Ressource« des kommunikativen Handelns. Was in theoretisch reflektierter Teilnehmerperspektive als ›Horizont‹ und ›Boden‹ erscheint, d.h. standortabhängige und auf ein Wahrnehmungszentrum bezogene Verweisungsstrukturen, erscheint in objektivierender Perspektive als »Vorrat« des Gesprächs selbst; als endlicher Bestand von Geteiltem, aus dem die kommunikative Praxis (»Interaktion«) schöpft. Durch die Abstraktion von der Teilnehmerperspektive kommen auch *andere* Kompetenzen als kognitives Wissen, das intentional repräsentiert werden kann, als ermöglichende Bedingungen für Gespräche in den Blick. Der kommunikationstheoretische Lebensweltbegriff differenziert die Einheit lebensweltlichen Wissens in drei funktionale Strukturkomponenten, die in ihrer Struktur auf die Geltungsdimensionen des kommunikativen Handelns abgestimmt sind: *Kultur*, *Gesellschaft* und *Persönlichkeit* (Habermas 1987b: 209). Das allgemeine Verhältnis von Interaktion zu den drei lebensweltlichen Strukturkomponenten hat Habermas in einem anschaulichen Schema dargestellt:

- 1 Durch die kommunikationstheoretische Übersetzung bleibt das Konzept der Lebenswelt auch in seiner Extension nicht unberührt. Der Begriff des lebensweltlichen Wissens wird nun auch auf nicht-kognitive Bedingungen und unbewusste Kompetenzen der Kommunikation ausgeweitet (vgl. Habermas 1987b: 203). Weil Habermas im Zuge dieser Transformation nicht besonders klar zwischen den verschiedenen Modi impliziten Wissens unterscheidet, gleicht er den Status *allen* impliziten Wissens an nicht-thematisches propositionales Wissen an (kritisch: Renn 2006: 253). Dadurch wird das Lebensweltkonzept gegenüber seinen phänomenologischen Ursprüngen soweit modifiziert, dass man eher von einer Neubestimmung sprechen kann (Weiß 2001: 31–33; Matthiesen 1985).

Figur 4 : Verschränkung der Persönlichkeitsstrukturen mit Kultur und Gesellschaft. Quelle: Habermas 1988d: 102



Durch den Zusammenschluss von Lebenswelt und kommunikativem Handeln entsteht ein Kreismodell, wonach sich die Lebenswelt durch das Medium kommunikativer Interaktion reproduziert. Die Interaktion reproduziert Kultur, Persönlichkeitsstrukturen und Gesellschaft² als symbolische Realität. Sie kann diese Leistung aber nur mit Rekurs auf die immer schon bestehenden lebensweltlichen Strukturen erbringen. Die Lebenswelt wird mithin als Reservoir impliziten und expliziten Wissens begriffen, aus dem sich Kommunikation speist und die dadurch jenes Reservoir wiederum erneuert. Lebensweltliches Wissen ist eine Ressource, die durch Gebrauch nicht abgetragen wird, sondern anwächst. Dieser Gebrauch ist die Verwendung des Wissens im kommunikativen Handeln. Insofern sind Lebenswelt und kommunikative Handlung theoretisch »gleichursprünglich«, sie verweisen aufeinander (vgl. Habermas 1987b: 201).

- 2 Wobei Gesellschaft irritierenderweise einerseits als Menge verbindlicher Normen und Gruppenzugehörigkeiten, d.h. als Strukturkomponente der Lebenswelt, und andererseits als, Lebenswelt und System umfassender »Summenbegriff« (Schwinn 2011) auftaucht. Wegen der dualistischen Gesellschaftskonzeption geht die »Gesamtgesellschaft« also auch nicht in der Totalität der Lebenswelt auf. Um Missverständnissen vorzubeugen, wird in dieser Untersuchung statt »Gesellschaft« dem Ausdruck »normative Ordnungen« der Vorzug zur Bezeichnung dieser Strukturkomponente der Lebenswelt gegeben. »Gesellschaft« wird zumeist in der üblichen Bedeutung eines Referenten auf die maximal umfassende Einheit soziologischer Analyse verwendet.

3.1.1 Strukturkomponenten der Lebenswelt

Die Strukturkomponenten der Lebenswelt verdienen eingehendere Aufmerksamkeit, da sie der historisch-genetischen Rekonstruktion gesellschaftlicher Differenzierung in der TkH zugrunde liegen. Die sozialphänomenologische Tradition, aus der Habermas den Begriff der Lebenswelt entnimmt, lässt möglicherweise vermuten, dass die Lebenswelt auch nach ihrer kommunikationstheoretischen Neufassung noch eine Art Gegenbegriff zu Pluralismus ist. Die Lebenswelt scheint Konsens (genauer: die Nicht-Wahrnehmbarkeit von Dissens) zu garantieren, während kommunikatives Handeln vor allem Differenzen erzeugt. Mit dem Übergang zu einem kommunikationstheoretischen Ressourcen-Modell verliert jedoch eine einfache Zuordnung von Lebenswelt und Konsens ihre Plausibilität. Ressourcen können unterschiedlich verteilt sein, sie können für die Bewältigung einer Aufgabe ausreichen oder sich als zu knapp erweisen. Die Funktion des lebensweltlichen Wissens in den Bereichen Kultur, Gesellschaft und Person für kommunikatives Handeln ist daher zwar ermöglichend, aber gleichzeitig auch beschränkend. Die Ressource geteilter Deutungen kann verknappen, die geteilte Normbasis kann erodieren oder sich als inexistent erweisen oder Personen können sich einer kommunikativen Situation »nicht gewachsen« zeigen. Analog zu Bourdieus Habitus-Konzept müssen die Strukturkomponenten der Lebenswelt also *gleichzeitig* als ermöglichende Ressourcen und – weil sie endlich sind – als »System[e] von Grenzen« (Bourdieu 1992: 33) begriffen werden.³ Als Vorräte kommunikationsrelevanter Gründe und kommunikationsermöglichender Kompetenzen umreißen sie die nur aus »Beobachterperspektive« postulierbaren Grenzen (Habermas 1987b: 179), die dem Gespräch in den Dimensionen des *Thematisierbaren*, der *normativen Zumutbarkeit* und der *persönlichen Fähigkeiten* auferlegt sind. Die drei Arten lebensweltlichen Wissens werden von Habermas dabei wie folgt bestimmt:

- a) »Die Gesellschaft besteht aus den legitimen Ordnungen, über die die Kommunikationsteilnehmer ihre Zugehörigkeit zu sozialen Gruppen regeln und Solidarität sichern« (Habermas 1988d: 96f.). Mit dem Begriff der Gesellschaft werden also zusammenhängende Gebilde von Normen, Werten und Loyalitätsbeziehungen bezeichnet. Normen entfalten Bindungswirkung durch ein Zugehörigkeitsgefühl zu sozialen Gruppen. Normative Ordnungen und Gruppenloyalitäten werden, wie alle Komponenten der Lebenswelt, über den Mechanismus des kommunikativen Handelns reproduziert, sind aber, etwa als
- 3 Das *ressourcentheoretische* Lebensweltmodell scheint also durchaus die konzeptionelle Möglichkeit bereitzuhalten beispielsweise die Ungleichheit soziokultureller Ausdrucksmittel im Sinne Frasers zu berücksichtigen, auch wenn Habermas von dieser theoretischen Option nicht Gebrauch macht.

Normen über legitime Themen und Meinungen oder als Standards des angemessenen Verhaltens in Situationen, wiederum Bedingung des kommunikativen Handelns.

- b) *Kultur* bestimmt Habermas als den »Wissensvorrat, aus dem sich die Kommunikationsteilnehmer, indem sie sich über etwas in einer Welt verständigen, mit Interpretationen versorgen« (Habermas 1987b: 209). Unter den Sammelbegriff Kultur fallen demnach religiöse und wissenschaftliche Sinnsysteme, Traditionen, gesellschaftliche Selbstbeschreibungen, Geschichtsauffassungen und philosophische Standpunkte, die Sinngehalte der gemeinsamen Sprache und Wissen über Sitten, Moden und alles, was oben als lebensweltliches Hintergrundwissen beschrieben wurde. Alle sprachlichen Welten können unter dem Wissens- und Interpretationsaspekt thematisiert werden. Man kann Eigenschaften seiner Person nicht nur im Handeln »mitlaufen« lassen, sondern sie auch zu einem gewissen Grad sprachlich ausdrücken; sie ist dann kulturelles Thema. Auch Normen existieren einerseits als legitimitätsstiftende Verpflichtung (»Gesellschaft«), andererseits als kulturelles Wissen über Verpflichtungen.
- c) Die *Persönlichkeit* hingegen garantiert sowohl Handlungsfähigkeit in der Gesellschaft als auch die Möglichkeit anderer, einen sozial zurechnungsfähigen Partner in Kommunikation zu haben (vgl. Habermas 1987b: 209). Definiert werden die Persönlichkeitsstrukturen als »alle Motive und Fertigkeiten, die ein Subjekt in Stand setzen, zu sprechen und zu handeln und dabei die eigene Identität zu sichern« (Habermas 1988d: 101). In dieser Definition der Strukturkomponente Person trifft sich eine individuelle (Identitätssicherung) mit einer sozialen Funktion (Interaktionskompetenz). Die Person gehört zwar zu je einem Individuum, ist aber zutiefst sozial strukturiert und geformt; sie ist gerade durch ihre Sozialität, nicht durch ihre Unabhängigkeit von der Gesellschaft oder Idiosynkrasie definiert: »Organismen fallen nur dann unter die Beschreibung von Personen, wenn und soweit sie sozialisiert, d.h. von gesellschaftlichen und kulturellen Sinnzusammenhängen durchdrungen und strukturiert sind« (ebenda). Auch wenn die Person also primär in ihrer *sozialen Funktion* analysiert wird, steht sie bei Habermas – anders als etwa bei Luhmann (z.B. 1985) – daher gewissermaßen zwischen Individuum und Gesellschaft.

Habermas behauptet bestimmte privilegierte Beziehungen zwischen sprachlichen Geltungsdimensionen und lebensweltlichen Strukturkomponenten. Dabei stehen *Kultur* und sprachlicher *Wahrheitsanspruch*, *Gesellschaft* (normative Ordnungen) und sprachlicher *Richtigkeitsanspruch*, sowie *Persönlichkeit* und sprachlicher *Wahrhaftigkeitsanspruch* in einem Verhältnis der Wahlverwandtschaft (vgl. McCarthy 1989: 532). Die Trias der drei Geltungsansprüche des kommunikativen Handelns

geht jedoch der Ausdifferenzierung der drei lebensweltlichen Strukturkomponenten *zeitlich* voraus, insofern sie als zur Sprache selbst gehörig betrachtet werden. Die drei lebensweltlichen Komponenten werden als »Verdichtungen und Ablagerungen« von Prozessen der »Verständigung, der Handlungskoordination und der Vergesellschaftung« vorgestellt (Habermas 1988d: 96). Damit erscheint bereits der Umriss der differenzierungstheoretisch-rekonstruktiven Aufgabe der TkH, lebensweltliche Differenzierung als Ausdifferenzierung der drei lebensweltlichen Strukturkomponenten durch kommunikatives Handeln zu erklären. Diese Aufgabe verkompliziert sich wegen der Reflexivität der Sprache. Weil es möglich ist, sich objektivierend auf Normen zu beziehen oder den Wahrheitsgehalt wahrhaftiger Äußerungen zu bestreiten (und umgekehrt) – sich die Geltungssphären also aufeinander projizieren lassen – ergibt sich insgesamt ein Neun-Felder-Schema möglicher Bezüge von Sprache und Welt und damit möglicher Umformungen von Wissen durch Kommunikation (Habermas 1987b: 214ff.). Dabei schränkt Habermas die gesellschaftliche Lernfähigkeit auf sechs Bereiche möglicher Wissensakkumulation ein (Habermas 1987a: 326; kritisch McCarthy 1989: 567ff.); er gewinnt so einen Begriff für das *Rationalisierungspotenzial* des kommunikativen Handelns für die Lebenswelt. Damit ist für Habermas die Grundlage geschaffen, die *Rationalisierung der Lebenswelt* als *Ausdifferenzierung und Institutionalisierung von nach Geltungsaspekten geschiedenen Wissensformen* zu verstehen.

Unsere zu diesem Zeitpunkt spekulative These lautet nun, dass beide Aspekte – das kommunikationstheoretische Verständnis lebensweltlichen Wissens als (knappe) pragmatische Ressource der Kommunikation und die differenzierungstheoretische Annahme einer kulturellen Rationalisierung *durch* Differenzierung – den Zusammenhang von Rationalität und Heterogenität im Sinne unserer Fragestellung erhellen können. Das kommunikationstheoretisch gefasste Modell der Lebenswelt kann als Ausgangspunkt dienen, um die Kontextabhängigkeit allen empirischen Sprechens konzeptionell zu fassen; die differenzierungstheoretische Rekonstruktion lässt Schlüsse über die Verfasstheit dieser Kontexte unter modernen Bedingungen zu. Zu zeigen ist für diese »gegen den Strich« üblicher Auslegungen gehende Habermas-Lektüre zunächst, dass die Rolle der Lebenswelt, als Einverständnis nicht nur ermöglichende, sondern auch *verunmöglichende* Bedingung, in der materialen Gesellschaftsanalyse in der TkH durchaus deutlich wird. In der diachronen Perspektive, in der Habermas unter dem Stichwort der »Versprachlichung« die Umstrukturierung der Lebenswelt durch kommunikatives Handeln analysiert (Habermas 1987b: 118ff.), zeigen sich die historisch kontingenten *Grenzen* der lebensweltlichen Rationalisierung. Die Heterogenität der Lebenswelt ist die strukturelle Bedingung der Unwahrscheinlichkeit erfolgreichen kommunikativen Handelns.

3.2 Versprachlichung: Enttraditionalisierung der Lebenswelt und Ausdifferenzierung von Lebensformen

In der Habermas'schen Soziologie ist gesellschaftliche Rationalisierung untrennbar mit der Ausdifferenzierung und Heterogenisierung der Lebenswelt verknüpft. Heterogenität und Rationalität hängen zusammen, wobei das Ausmaß der Differenzierung einer Gesellschaft die doppelte Rolle von Ermöglichung und Begrenzung kommunikativer Rationalität spielt. Dieser Zusammenhang wird aus dem Gebrauch deutlich, den Habermas von dem kommunikationstheoretischen Lebensweltkonzept in der entwicklungslogischen Rekonstruktion historischer Rationalisierungsprozesse macht.

Habermas beschreibt eine stilisierte Entwicklungsgeschichte der Lebenswelt als ein »Gedankenexperiment« (Habermas 1987b: 132), in dem die Ausdifferenzierung von Kultur, normativen Ordnungen und Persönlichkeit durch kommunikatives Handeln rekonstruiert wird. Habermas sieht das in der Sprache verwurzelte Rationalitätspotenzial als den zentralen Transmissionsriemen für den Strukturwandel der Lebenswelt, mit dem sich die historische Ausbildung einer universalisierten Moral, differenzierter Wissensordnungen und individualisierter Persönlichkeitsstrukturen rekonstruieren lässt (vgl. Habermas 1987b: 132f.). Dabei sind es die »desintegrierenden Effekt[e]« von Sprechhandlungen, welche die Ausdifferenzierung der Lebenswelt erklären sollen (Habermas 1987b: 132). Die Geschichte der gesellschaftlichen Rationalität wird als Freisetzung der Potenziale zu kommunikativem Handeln, also als Erweiterung der Möglichkeiten, Sachverhalte, Normen und Einstellungen zu benennen und zu hinterfragen, erzählt. Gleichzeitig ist diese stilisierte Rekonstruktion historischer Entwicklungsstufen aber auch der Ansatzpunkt, um den Prozess *kultureller Differenzierung*, wie er sich der TkH darstellt, zu rekonstruieren. Der Zusammenhang von kommunikativem Handeln und kultureller Heterogenität innerhalb dieser Rekonstruktion ist komplex und bedarf einer genaueren Untersuchung.

3.2.1 Die Profanierung des Heiligen und die Verzweigung der Geltungssphären

Die genetisch-rekonstruktive These einer ›Versprachlichung des Sakralen‹ erzählt die Geschichte der Umstellung der Integrationsleistung der Lebenswelt im Verlaufe ihrer gattungsgeschichtlichen Differenzierung. Habermas konzentriert sich zunächst auf die lebensweltliche Strukturkomponente der ›Gesellschaft‹, mit Bezug auf die die Transition vom vorsprachlich-rituellen zum modernen Normbewusstsein als Effekt der *Versprachlichung* ritueller Praktiken rekonstruiert werden soll. Dieser

Prozess bewegt sich vom Anfangsstadium, in dem eine unhinterfragbare normative Ordnung von sakraler Autorität garantiert wird, auf den Fluchtpunkt einer reflexiven Lebenswelt mit posttraditionalem Normbewusstsein und positivem Recht zu. Dafür verfolgt er Durkheims klassische These zum Ursprung des zwingenden Charakters moralischer Normen. Durkheim nimmt an, dass sich die moralische Autorität der Normen, ihre unpersönliche Geltung und ihr verpflichtender Charakter, aus der ehrfurchtgebietenden Heiligkeit einer sakralen Ordnung speisen (Durkheim 1996). In der archaischen Gemeinschaft wird die normative Integration zunächst performativ im *Ritus* hergestellt (vgl. Durkheim 1988: 171). Rituell inszenierte kollektive Symbole synchronisieren Vorstellungen und Emotionen und bekräftigen und erneuern dadurch die Solidarität der Gemeinschaft (für den Versuch einer theoretischen Aktualisierung siehe Collins 2004).⁴ Das Kollektiv erfährt seine Einheit im Ritus und erneuert dadurch den normativen Konsensus der Gemeinschaft (Habermas 1987b: 85). Die kollektiven Normen, die bestimmte Verhaltensweisen oder deren Unterlassung gebieten, sind in diesem Stadium nicht als explizite Gründe verfügbar. Das über das Sakrale vermittelte Kollektibewusstsein stiftet das Normenbewusstsein, Strafen für Normübertretungen werden nicht explizit gerechtfertigt, sondern sind im vorsprachlichen Grenzfall nur eine »Reaktion auf die Verletzung von Tabus« (Habermas 1987b: 120).

Die archaische Gemeinschaft weist kaum lebensweltliche Differenzierungen auf. In so einer Gemeinschaft hätten sich »die Strukturen des Weltbildes, der Institutionen und der einzelnen Persönlichkeit noch nicht ernstlich voneinander getrennt« (Habermas 1987b: 134); es herrsche nach modernen Maßstäben eine »Konfusion zwischen Natur und Kultur« (Habermas 1987a: 79), das sprachliche Weltbild sei nicht von der Welt selbst unterschieden und die Natur werde nach dem Muster eines magisch adressierbaren und responsiven Kommunikationspartners behandelt (vgl. Habermas 1987a: 75–85). Durch die Verstrickung von subjektiver, normativer und objektiver Welt kann kaum jene kritische Distanz zu einem Weltbild eingenommen werden, die für die bewusst selektive Fortsetzung einer Tradition nötig ist.

Habermas möchte von diesem hypothetischen Ausgangszustand aus zeigen, dass sich die stärkere Rationalität von modernen gegenüber archaischen Gesellschaften an der Freisetzung des kritischen Potenzials sprachlicher Kommunikation festmachen lässt und diese mit der Trennung der drei ›Welten‹ einhergeht. Denn wenn sich im Laufe der

- 4 Insofern kommt der Ritus auch als ein phylogenetischer Mechanismus der Formierung und Stabilisierung intersubjektiver Symbole in Frage – eine später durch Habermas aufgestellte Hypothese zum gattungsgeschichtlichen Sinn des Ritus (2012c).

Phylogenese sprachliche Fähigkeiten zur Explikation impliziter Praktiken ausbilden, ändert sich die Ausgangslage. Das zunächst unaussprechbare und in scharfer Diskontinuität zur alltäglichen Praxis stehende rituelle Sakrale wird im Zuge sprachlicher Symbolisierung in derselben Sprache artikulierbar, die für die Organisation alltäglicher Handlungen gebraucht wird. *Alles*, was man sagen kann – Heiliges und Profanes bis hin zu Banalitäten – ist in assertorischer Form ausdrückbar (vgl. Habermas 1987b: 135). Durch die Verfügbarkeit religiösen Wissens *als* Wissen wird es in seiner sprachlichen Struktur dem profanen Wissen strukturell gleichgestellt. Wegen der Macht der sakralen Sphäre führt diese sprachlich ermöglichte Veralltäglichung des Sakralen zunächst zu einer religiösen Ausdeutung des Alltags. Die Profanierung des Heiligen im Medium der Sprache befördert eine religiöse Ausdeutung des Profanen (vgl. Habermas 1987b: 135). Dennoch wird das religiöse Wissen dadurch in praktische Bewährungskontexte einbezogen, die das Wissen selbst problematisch erscheinen lassen können. Es entsteht ein Bedarf der Absicherung der Autorität des Sakralen auf einer neuen Stufe. Der *Mythos* übernimmt diese Funktion: Er schirmt einerseits den Ritus gegen »Auflösungstendenzen« ab, die sich etwa aus Lerneffekten bei zweckrationaler aber sprachvermittelter Handlungssteuerung einstellen, überbrückt aber narrativ auch die Handlungsbereiche sakraler und profaner Handlungspraxen (Habermas 1987b: 288). Diese Vermittlung zwischen den Bereichen des Sakralen und des Profanen, die durch das Medium der Sprache sowohl zusammengeschlossen werden als sich auch voneinander differenzieren, setzt sich historisch auf immer neuen Stufen fort. Ist der Geist der Versprachlichung einmal aus seiner Flasche gelassen, infiziert er immer weitere Bereiche der Kultur mit Profanität, setzt sie dem Druck alltäglicher Bewährung aus und zwingt zur kommunikativen Befestigung des vorher unhinterfragt Geltenden. Der so in Gang gesetzte phylogenetische Rationalisierungs- und Ausdifferenzierungsprozess lässt sich an den Stationen von Ritus – Mythos – religiösem Weltbild – dezentriertem Weltverständnis nachvollziehen (etwas feingliedriger: Habermas 1987b: 286).

Im Zuge der religiösen Interpretation der Welt wird die Ausdeutungsfunktion und Erklärungsleistung religiöser Weltbilder immer mehr zur Grundlage ihrer Legitimität (Habermas 1987b: 136f.). Dies gilt nicht nur für »kulturelles« Wissen in seinem Verhältnis zu zweckrationalen Lernprozessen, sondern auch mit Bezug auf die systematische Absicherung der gesellschaftlichen Moral im Rahmen einer »gerechten Ordnung«. Mit Bezug auf die Legitimationsgrundlage von (Straf-)Normen wird die unproblematische Geltung des sakral gestützten Tabus schließlich durch das explizite und begründete religiöse Verbot ersetzt und im Rahmen eines versprachlichten und dogmatisch durchstrukturierten Weltbildes gerechtfertigt. Das Grundproblem, mit dem religiöse Weltbilder in der

Dimension der ›normativen Ordnung‹ zu kämpfen haben, ist – nach Habermas, Weber und im Prinzip auch schon Marx – die herrschaftslegitimierende Erklärung der drastischen Ungleichverteilung von Glücksgütern, bzw. die »Inkongruenz zwischen Schicksal und Verdienst« (Gärtner 2011: 271; vgl. Weber 2005: 317–488). Nach Habermas bewältigen religiöse Weltbilder dieses Problem, indem sie einerseits Legitimationsfunktionen dadurch übernehmen, dass sie gegenüber ihren Vorläufern hochabstrakte metaphysische »Hinterwelten« erschaffen, die »Ordnungen der stratifizierten Klassengesellschaft als Homologien dieser Weltordnung« darstellen (Habermas 1987b: 281). Andererseits immunisieren sie sich gegen dissonante Erfahrungen und kritische Einwände dadurch, dass sie Kommunikation strukturell einschränken (etwa durch die institutionelle Trennung von sakralem und profanem Handlungsbereich oder hochabstrakte Grundbegriffe, in denen verschiedene Geltungsansprüche untrennbar fusioniert sind; vgl. Habermas 1987b: 282).

Wir interessieren uns hier lediglich für den Typus der in dieser phylogenetischen Rekonstruktion beanspruchten Erklärung und das Verhältnis von lebensweltlicher Differenz und Rationalität. *Heterogenisierung und Rationalisierung der Lebenswelt erscheinen in dieser Optik nicht als Gegensätze, sondern als sich wechselseitig verstärkende Momente eines Entwicklungsprozesses.* Die entscheidende Dynamik liegt in der *Überlastung* tradiertter Sinnsysteme durch das Einströmen heterogener lebensweltlicher Erfahrungen. Die gesellschaftlichen Weltbilder werden durch die Dynamik der gesellschaftlichen Differenzierung unter fortlaufenden Komplexitätssteigerungs- und Rationalisierungszwang gesetzt. Gerade weil Konsens nicht mehr ohne Weiteres verfügbar ist, muss vernünftig argumentiert werden.

Mit dieser Einsicht im Rücken kann man nun danach fragen, wie die spezielle Konfiguration von lebensweltlicher Heterogenität und Kommunikationsverhältnissen in der Moderne zu beschreiben ist. Zweifellos gibt es auch in der Moderne eine Pluralität von Weltbildern und weltanschauliche Differenzen, die gleichzeitig als Ergebnis und als Herausforderung der Kommunikation beschrieben werden können. Lebensweltliche Heterogenität hätte dann die Form einer Pluralität abstrakter Weltbilder, die weitgehend kohärente Welt-, Selbst- und Gemeinschaftsdeutungen über ein Set diffuser Prämissen integrieren. In der Tat scheint Habermas' spätere Beschäftigung mit der Differenz von religiösem und säkularem Weltverhältnis und dem öffentlichen Vernunftgebrauch nahelegen, dass die Differenz der Weltbilder aus seiner Perspektive auch noch heute eine wichtige Quelle kultureller und normativer Heterogenität ist (Habermas 1996a, 2012d). Allerdings konstatiert die entwicklungslogisch begründete Zeitdiagnose der TkH für die Moderne eine Doppelentwicklung von *Verbindlichkeitsverlust* und *Desintegration* metaphysischer Weltbilder, sodass ein immer geringerer Anteil der

Kommunikationspraxis durch die Berufung auf die Autorität kollektiver Weltbilder vor Dissensrisiken geschützt ist. Die Ursache sieht Habermas in der weitergehenden Dynamik der Versprachlichung des Sakralen selbst. Unter der Bedingung zunehmend komplexer Produktionsprozesse und Rollenstrukturen wird es immer schwieriger, Deutungsmuster zur Verfügung zu stellen, die ideologisch-legitimierende Aufgaben für die normative Sozialintegration übernehmen und gleichzeitig das neu einströmende Wissen in die kognitive Ordnung des Weltbildes integrieren können. Ab einem bestimmten gesellschaftlichen Komplexitätsniveau führt die Überlastung kultureller Weltbilder durch heterogene lebensweltliche Erfahrungen schließlich zu deren Zusammenbruch. Es ergibt sich eine weitergehende und gewissermaßen »dezentrale« Differenzierung der Lebenswelt, die Habermas durch das noch weitere Auseinandertreten von *Persönlichkeit, Kultur und normativer Ordnung* kennzeichnet. Neben dieser lebensweltlichen Differenzierung macht Habermas außerdem, die »Trennung von Form und Inhalt« und das »Reflexivwerden der symbolischen Reproduktion« als phylogenetische Tendenzen aus, die auf den »Fluchtpunkt einer rationalisierten Lebenswelt« zulaufen (Habermas 1987b: 219; siehe auch Habermas 1990b: 88).

Diese Differenzierungs- und Dezentrierungsprozesse der Lebenswelt möchte Habermas noch so lange als gesellschaftliche *Rationalitätsgewinne* verstanden wissen, wie sich diese Prozesse als zwangloses Ergebnis des kommunikativen Handelns verstehen lassen (vgl. Habermas 1987b: 164). Allerdings schrumpfen mit der kommunikativen Freisetzung lebensweltlicher Wissensbestände auch die intersubjektiv verbindlichen Grundlagen, auf deren Basis sich individuelle Handlungen und Meinungen sozial legitimieren ließen. Gerade die partielle Verselbstständigung der Persönlichkeit scheint für den Wandel der Form lebensweltlicher Integration verantwortlich zu sein. Integrationsleistungen werden von der kulturellen Ebene zunehmend an Personen delegiert. In der von Habermas skizzierten Moderne können zwar in der Sozialisation noch abstrakte Fähigkeiten der Selbststeuerung erworben werden, aber es gibt keine festen traditionellen Gehalte, die als Leitlinien für Kommunikation und die immer mehr zur »Privatsache« werdende Lebensführung dienen könnten:

»Unter dem Druck diskursiv verflüssigter Traditionen und selbsterzeugter Normen bildet sich ein prinzipiengeleitetes moralisches Bewußtsein heraus, das auch die Sozialisationsmuster verändert. Wir können die Identität unseres Ich immer weniger an den konkreten Rollen festmachen, die wir als Angehörige einer Familie, einer Region oder Nation erwerben. Das, was uns inmitten komplexer und wechselnder Rollenerwartungen erlaubt, wir selber zu sein und zu bleiben, ist die abstrakte Fähigkeit zu einem ganz und gar individuellen Lebensentwurf. Den Fluchtpunkt einer rationalisierten Lebenswelt, auf den diese Tendenzen strahlenförmig zulaufen, charakterisiere ich (...) mit den Stichworten (1)

einer Dauerrevision verflüssigter Traditionen und (2) einer Umpolung der Legitimität beanspruchenden Ordnungen auf diskursive Verfahren der Normsetzung und -begründung; für die vergesellschafteten Individuen bleibt (3) nur noch die Möglichkeit der riskanten Selbststeuerung durch eine hoch abstrakte Ich-Identität.« (Habermas 1990b: 88)

Durch die weitergehende Differenzierung und Dezentrierung der Lebenswelt brechen kulturelle Weltbilder als verbindliche Instanzen weg, an die kommunikativ Handelnde in Diskursen appellieren könnten; die empirische Chance auf Herstellung eines zwanglosen Einverständnisses ist damit immer mehr eine Frage der personalen *Kompetenzen der Beteiligten* und der gesellschaftlichen Sozialisationsmuster, die diese Kompetenzen tradieren.

3.2.2 *Die Verlagerung der rationalen Integrationsleistung in die Identitäten und Kompetenzen der Akteure*

Wenn man an dieser Stelle innehält und nach der Bedeutung dieses Prozesses für den Zusammenhang kultureller Heterogenität und kommunikativer Rationalität fragt, fällt auf, dass gemäß dieser Rekonstruktion immer mehr kulturelle Inhalte, Lebensorientierungen, letzte Glaubensfragen, konkrete Sittlichkeit und Entwicklungspfade an kollektiver Verbindlichkeit verlieren und an lokale Kommunikationspraxen verwiesen werden. Die religiös-metaphysischen Weltbilder verschwinden nicht einfach, aber Habermas behauptet einen Trend zunehmender Reflexivität. In der Moderne erscheint das Weltbild immer stärker als solches – als ein Bild, an dessen Stelle möglicherweise ein anderes stehen könnte, und das sich daher in Kommunikation nicht problemlos voraussetzen lässt (dieselbe Beobachtung findet sich unter umgekehrten Vorzeichen der Bewertung bei Heidegger 1977). Weltbilder lassen sich im Rahmen des kommunikationstheoretischen Lebensweltmodells daher zwar als kulturelle Ressourcen beschreiben, aus denen sich die interpretativen und kommunikativen Leistungen der Interaktionsteilnehmer speisen, sie determinieren aber nicht mehr das Gelingen oder Fehlschlagen von Kommunikationsprozessen. Wenn die Hypothese eines schwindenden Einflusses verbindlicher Weltbilder auf Kommunikation richtig ist, liegt die Heterogenität, die es in Kommunikation zu überbrücken gilt, nicht in erster Linie in der Inkommensurabilität der Weltbilder, sondern in den Identitäten, Kompetenzen und Loyalitäten der Sprecher selbst:

»Das Spektrum der Unterschiede, die von Einzelnen auf der Ebene einfacher Interaktionen verarbeitet werden müssen, wächst in der zeitlichen, sozialen und sachlichen Dimension. In immer kürzeren Intervallen, bei immer flüchtigeren Kontakten, müssen wir uns mit immer fremderen (durch ganz andere soziokulturelle Herkunft geprägten)

Personen über immer zahlreichere und speziellere (durch den erforderlichen Vertrauensvorschuss in unbekannte Experten eher verschärfte) Probleme verständigen. Die Individualisierung der Lebensstile und vor allem die ethnisch heterogene Zusammensetzung multikultureller Gesellschaften belegen diese Abstraktionszumutungen nur auf besonders drastische Weise, weil die aufeinanderstoßenden Stile und Lebensformen identitätsbildende, die Persönlichkeitsstrukturen im ganzen ergreifende Totalitäten sind und daher ›existentielle‹ Wertkonflikte auslösen.« (Habermas 1996a: 319)

Die Antwort auf die Frage, ob ›die Gesellschaft‹ zu heterogen sei, um vernünftige Meinungsbildung zuzulassen, lässt sich dann nicht durch eine Explikation verschiedener Weltbilder und eine Suche nach Möglichkeiten ihrer sinnhaften Relationierung (»overlapping consensus«) klären, sondern hängt entscheidend davon ab, inwieweit in kontingenten lebensweltlichen Kommunikationssituationen ausreichende kommunikative *Fähigkeiten* verkörpert sind, um mit den Anforderungen einer differenzierten und reflexiven Kultur und einer formalisierten und entmoralisierten Rechtsstruktur umzugehen.

Damit wird der Kommunikationspraxis offensichtlich viel zugemutet. Es obliegt den kommunizierenden Akteuren, mit konkurrierenden Meinungen und heterogenen Quellen der Begründung umzugehen und daraus situative Lösungen zu verfertigen. Was von statischen Weltbildern nicht geleistet werden kann, soll in der kommunikativen Alltagspraxis doch noch ermöglicht werden: das Auffinden geteilter Bezugspunkte und Gründe, auf die sich ein transistiver Konsens bauen lässt. Ob ein in einem weiten Sinne ›politischer‹ Konsensus von Fall zu Fall gefunden werden kann, ist dann eine Sache der Akteure selbst, die autonom über die öffentliche Zustimmungsfähigkeit von Aussagen zu befinden haben. Sozialtheoretisch betrachtet kommen die Sprecher in diesem Modell gewissermaßen zweimal vor: einmal als souveräne Akteure mit kommunikativer Kompetenz (»Teilnehmerperspektive«), denen die Fähigkeit zu kommunikativem Einverständnis zugeschrieben wird, andererseits als Effekte von Sozialisations- und Enkulturationsprozessen (»Beobachterperspektive«) und somit als Produkte heterogener »Lebensformen« (vgl. für den Begriff Habermas 1984a: 539; 1981b: 111f.; 166). Diese zweite Perspektive relativiert die in der ersten Perspektive betonte Autonomie:

»So wenig dem einzelnen die Tradition, in der er aufgewachsen ist, zur Disposition steht, so wenig ist er Herr der kulturellen Interpretationen, in deren Licht er seine Motive und Handlungsziele, seine Interessen und Wertorientierungen versteht.« (Habermas 1987b: 146)

Die Akteure sind keine »cultural dopes« (Garfinkel), aber sie können ihre Motive, kulturellen Selbstverständlichkeiten und moralischen Bindungen nicht völlig frei wählen, sondern immer nur im Rahmen einer

bereits konstituierten Lebenswelt aus- und umbilden. Was den kommunikativ Handelnden für eine Einigung im Wege steht, sind sie also gewissermaßen selbst. Lebensweltliche Heterogenität wird bei Habermas unter der Prämisse einer individualisierten Sozialstruktur *personalisiert*; sie besteht in der Unterschiedlichkeit der handlungsleitenden Normen, kulturellen Schemata und Loyalitätsbeziehungen von *Individuen*, die jedoch immer in die kollektive Praxis einer Lebensform eingebunden bleiben.

Unter der Bedingung einer individualisierten Sozialstruktur muss die handlungsermöglichende Konsensbeschaffung also immer stärker in lokaler Kommunikation der Gesprächsteilnehmer erbracht werden, wobei die materialen Gründe und kulturellen Selbstverständlichkeiten sich der subjektiv-willkürlichen Verfügung entziehen. Auf die naheliegende Frage, wie das eigentlich praktisch geschehen soll, bietet die TkH jedoch keine klare Antwort. Offen bleibt, wie der Prozess der kommunikativen Restrukturierung von Wissen unter der Bedingung individualisierter Persönlichkeitsmuster abläuft und unter welchen Umständen kommunikative Handlungskoordination gelingt. Habermas beschreibt zwar den Problemdruck, unter dem die moderne Lebenswelt steht, nicht aber wie dieser situativ bewältigt werden kann (oder wann er die Kommunikation überlastet). Wie schon bei der Sprechakththeorie werden wir darauf gestoßen, dass eine *empirische Pragmatik* in Gestalt einer Prozesstheorie des kommunikativen Handelns fehlt, die die Austauschbeziehungen von kommunikativem Handeln und Lebenswelt nicht nur abstrakt-funktional bestimmt, sondern die Prozesse der Restrukturierung lebensweltlichen Wissens durch kommunikatives Handeln und die *kommunikativ Handelnden* handlungstheoretisch beschreiben und explanativ fruchtbar machen kann. Diese Notwendigkeit einer weitergehenden ›Pragmatisierung‹ der TkH ist von Ralph Weiß hervorgehoben worden:

»Die Lebenswelt ist – so wie Habermas sie beschreibt – keine Welt, sondern ein Prozess. Ihre ›strukturellen Komponenten‹ sind keine Elemente oder Sphären der Gesellschaft, sondern methodische Dimensionen des gesamtgesellschaftlichen Reproduktionsprozesses. (...) Habermas operiert also mit methodischen Kategorien, gibt aber gleichwohl keine Formbestimmungen gesellschaftlicher Reproduktionsprozesse an. (Solche Formbestimmungen hätten darüber Auskunft zu geben: *wie* existieren und vermitteln sich Überlieferung, Norm, Kompetenz – *für* das Subjekt, *in* der Interaktion, *im* Funktionieren von Institutionen u. s. f.).« (Weiß 2001: 32)

Diese theoretisch unterbestimmten *Prozesse* der Reproduktion und Modifikation der Lebenswelt im kommunikativen Handeln sind die entscheidenden Leerstellen, die eine Soziologie der Deliberation füllen muss.

3.3 Resümee: Die Frage nach den praktischen Grenzen der kommunikativen Vernunft

Die bisherigen Überlegungen erlauben es, Form und Inhalt der weiteren Untersuchung relativ klar abzuleiten. Die Form, die eine Soziologie der Deliberation annehmen muss, um die Schwierigkeiten der TkH zu überwinden, ist die einer *Prozesstheorie des kommunikativen Handelns*, die die Formung sozialer Ordnung in und durch Kommunikation in ihrem *Verlauf* erklären kann. Inhaltlich ist, durch die Rekonstruktion des lebensweltlichen Differenzierungsprozesses ebenfalls ersichtlich, in welchem Zusammenhang die Relation von kultureller Differenz und kommunikativer Rationalität diskutiert werden muss: Man muss bis auf die Ebene der lokal und temporal eingebetteten Identitätsstrukturen und zu ihren Verflechtungen mit der kommunikativen Praxis hinuntergehen, wenn man Aufschluss über die Transformationsleistung kommunikativen Handelns erhalten will. *Nicht in der Inkommensurabilität von komprehensiven Weltbildern, sondern in der Differenz individualisierter Weltverhältnisse liegt das charakteristische Problem des kommunikativen Handelns in der Moderne.* Zu fragen ist insbesondere, in welchem Verhältnis die individuellen Kompetenzen der kommunikativen ›Verflüssigung‹ von Ansichten und Meinungen in Argumentationsprozessen zu den Beharrungskräften gelebter Traditionen und den in ihnen verwurzelten Selbst- und Weltbildern stehen.

Die Frage nach den praktischen Grenzen der kommunikativen Vernunft lässt sich damit in zwei komplementäre Teilprobleme zerlegen. Einerseits in die *handlungstheoretische* Frage danach, in welchen kommunikativen Formaten sich der ›zwanglose Zwang des besseren Arguments‹ manifestiert und welche spezifischen Unwahrscheinlichkeiten in solchen Prozessen auftreten. Damit eng verknüpft ist die *identitätstheoretische* Frage danach, in welchem Bezug kommunikatives Handeln zu personalen Identitäten steht. Der identitätstheoretischen Frage wird zunächst der Vorzug gegeben, weil sich von ihr aus auch die Möglichkeit eines Zwangs durch Gründe (und damit ein wichtiger Teil der empirischen Pragmatik des kommunikativen Handelns) klarer erschließt. Das wichtigste sozialtheoretische Rätsel ist dabei die oben herausgearbeitete *Doppelrolle* von Akteuren als Produkte und Produzenten des kommunikativen Handelns – als autonome Agenten und als Effekte lebensweltlicher Überlieferung und Tradition. Die Möglichkeit der *Selbsttransformation durch Geltungsansprüche* ist dabei eine notwendige sozialtheoretische Grundannahme – und zwar nicht nur der Habermas'schen TkH, sondern *aller* Versuche, eine handlungstheoretische Basis für deliberative Politikvorstellungen anzugeben. Soziologische Plausibilität gewinnt eine Deliberationstheorie nur, wenn sie erklärt, warum Teilnehmer an

Deliberation nicht nur Motivation zur Auseinandersetzung mit konfligierenden Ansichten, sondern auch zur Revision ihres politischen Selbstverständnisses aufbringen könnten (dazu Warren 1995, 1993, 1992).⁵ Dabei kann die Zustimmung oder Ablehnung von Geltungsansprüchen offenkundig nicht als Willkürentscheidung der Teilnehmer an Deliberationsprozessen gedacht werden. Ein Grund könnte nicht ›zwingen‹, wenn man sich einfach entscheiden könnte, ihn nicht zu beachten (für ein ähnlich gelagertes Argument im Kontext einer Kritik an der existenzialistischen Freiheitsvorstellung vgl. Taylor 1988b). Warum ignoriert man nicht einfach Argumente, deren Gründe zwar überzeugen, deren Konklusionen aber unangenehme Konsequenzen haben? Damit ist die *Affizierbarkeit* von Identitätsstrukturen durch kommunikative Geltungsansprüche das theoretische Kernproblem.

Die Aufgabe der Identitätstheorie ist es also, die Offenheit für den Zwang guter Argumente zu erklären, aber gleichzeitig auch Aufschluss über mögliche Grenzen der Flexibilität der deliberativen Selbsttransformation zu gewähren. Die konfliktive Doppelrolle der Akteure als Autoren *und* Produkte ihrer zunehmend rationalisierten Lebenswelt muss soweit geklärt werden, dass der Prozess der personalen Vermittlung kultureller Partikularität und ›formaler‹ Allgemeinheit seinen rätselhaften Charakter verliert. Diese identitätstheoretische Frage ist der handlungstheoretischen Ausarbeitung einer Soziologie der Deliberation vorgeordnet; nur identitätstheoretisch lässt sich klären, welche Motive Individuen zur sozialen Äußerung, Rechtfertigung und Revision von Meinungen und Einstellungen veranlassen können und welchen strukturellen Beschränkungen diese Selbsttransformation unterliegt. Die nun folgende Rekonstruktion der Habermas'schen Identitätstheorie vor dem Hintergrund ihres Mead'schen Erbes bildet die Basis, auf der im nächsten Schritt eine Theorie der empirischen Wirkung, der pragmatischen Dynamik und der *praktischen* Grenzen des kommunikativen Handelns entworfen und damit eine empirisch aufschlussreiche *Soziologie der Deliberation* vorbereitet wird.

- 5 Warren ist einer der wenigen Deliberationstheoretiker, die diesen Zusammenhang erkannt haben. Allerdings spürt er nicht der Verbindung von Identität und kommunikativem Handeln in der TkH nach, sondern rekurriert auf Habermas' ältere Überlegungen zur therapeutischen Kommunikation im Anschluss an Freud (Habermas 1973, Kapitel 10 und 11), wodurch die Verflechtung von kommunikativen und subjektiven Strukturen in der TkH nicht adäquat gefasst werden kann und Warren eine zu starke Differenz zwischen therapeutischer und diskursiver Kommunikation postulieren muss (vgl. insbesondere Warren 1993: 221ff.).

3.4 Identität und kommunikatives Handeln: Die Identitätstheorie von George Herbert Mead

Die Habermas'sche Identitätstheorie lässt sich als eine komplexe Adaption und Weiterführung der pragmatistischen Identitätstheorie von George Herbert Mead verstehen, weshalb eine kurze Rekapitulation des Mead'schen Grundmodells angebracht scheint.⁶ Es werden im Folgenden sowohl die Mead'sche Identitätstheorie als auch Habermas' nicht völlig bescheidener Versuch, Meads Theorie »vielleicht etwas besser« zu verstehen als dieser selbst, nachvollzogen (Habermas 1988c: 215). Dabei soll gezeigt werden, dass Identität bei Mead und Habermas aus einer *Entwicklungs- und Aneignungsperspektive* thematisiert wird. Identität ist untrennbar mit Sprache und daher auch mit Gründen verbunden. Es besteht ein innerer Zusammenhang zwischen kultureller Lebensform, personaler Identität, Diskurs und kommunikativem Handeln, der den Schlüssel für eine Bestimmung der kommunikativen Formen bietet, in denen sich die Umwandlung der Lebenswelt vollzieht und in denen die Rationalität an ihre praktischen Grenzen stößt.

Die Theorie von Mead (maßgeblich 1995) legt die Grundlagen einer interaktionistischen Sicht auf personale Identität, die für sämtliche späteren Versuche der Überwindung eines sozialtheoretischen Subjektivismus immer noch maßgeblich ist. Gegenüber akteurzentrierten Handlungstheorien liegt bei Mead eine »Umkehrung des Fundierungsverhältnisses zwischen individuellem Handeln und sozialer Interaktion« vor (Schneider, 2008: 180). Konkret heißt das: Statt von sinnhaft handelnden »Subjekten« auszugehen, die soziale Ordnungen erzeugen, thematisiert Mead den Erwerb von Identität und Handlungsfähigkeit in Interaktion. Er beschäftigt sich also *zunächst* mit der Frage, wie die Interaktion die Akteure formt, nicht, wie diese die Interaktion gestalten (vgl. Mead 1995: 174). Die Begriffspaare von *Selbstwahrnehmung und Fremdwahrnehmung*, *Denken und Handeln*, *Identität und Rollenkonformität* werden dabei in ein gegenüber individualistischen Erklärungen *umgekehrtes* Verhältnis gebracht. Meads Ansatz dient Habermas als Vorlage für eine kommunikationstheoretische Identitätstheorie, die nicht

6 Es gibt bereits Aufarbeitungen der Habermas'schen Identitätstheorie mit ähnlichem Erkenntnisinteresse, allerdings beziehen sie sich entweder auf frühe Schriften von Habermas, die personale Identität am »therapeutischen Modell« der Psychoanalyse festmachen (Warren 1995), oder lesen die Subjekttheorie als Perfektionstheorie des Subjekts weitgehend ohne soziologischen Bezug (Edelmayer 2012). Der hier vorgenommenen Rekonstruktion liegt hingegen die Intuition zugrunde, dass man Habermas' Anknüpfung an Mead besonders hervorheben muss, um das soziologische Potenzial dieser Identitätstheorie für eine Soziologie der Deliberation auszuschöpfen.

beim menschlichen ›Subjekt‹, sondern bei der sprachlich verfassten Interaktion zwischen mindestens zwei Akteuren ansetzt. Meads sozialtheoretische Grundlagen sind daher notwendiger Hintergrund für das Verständnis der Habermas'schen Identitätstheorie.

Mead will aus einer evolutionstheoretisch inspirierten Perspektive erklären, wie aus instinkthaft interagierenden Organismen handlungs- und kommunikationsfähige Akteure werden. Er sieht den funktionalen Sinn menschlicher Selbstbewusstseins- und Kommunikationsfähigkeit in der Möglichkeit, steuernd auf soziale Prozesse einzuwirken. Evolutionär ergeben sich individuelle und kollektive Vorteile, wenn Wissen symbolisch gespeichert und tradiert werden kann und man die Reaktion anderer verstehend antizipieren und mithilfe von Symbolen manipulieren kann (für aktuellere und weitgehend kompatible Überlegungen siehe Tomasello 2006: 12–24). Für den bewussten kommunikativen Sprachgebrauch muss die *Bedeutung* des Handelns jedoch erst einmal für die Individuen selbst *verfügbar* werden. Man kann deshalb den Ausgangspunkt von Meads pragmatistischer Theorie von Symbol- und Identitätserwerb an der Frage festmachen, »wie ein Subjekt überhaupt zu einem Bewußtsein von der sozialen Bedeutung seiner Handlungsäußerungen zu gelangen vermag« (Honneth 2003: 117). Mead geht dabei von der Grundbedingung einer Vielzahl von immer schon auf ihre Umwelt abgestimmten Organismen aus. Vorausgesetzt ist dabei bereits die Existenz eines »komplexen gesellschaftlichen Ganzen, einer komplexen Gruppenaktivität«, wie sie auch in komplexeren Tiersozietäten vorkommt und deren Koordiniertheit im behavioristischen Vokabular der Reiz-Reaktions-Terminologie beschrieben werden kann (Mead 1995: 45; vgl. Aboulafia 2007: 197). Von dort ausgehend rekonstruiert er die *Emergenz von Sprache und Selbstbewusstsein aus dem Sozialen* im Laufe der phylogenetischen Hominisation und der individuellen Sozialisation (Ontogenese).

3.4.1 Symbolerwerb

Mead versucht zunächst zu klären, wie sich einfache Symbole als Grundlage von Sprache, Identität und Selbstbewusstsein aus einer nicht-symbolisch strukturierten Lebensform entwickeln konnten. Dabei stößt er auf die in Tiersozietäten verbreitete Form der *Gestenkommunikation*, die er als Vorläufer der Sprache behandelt und die Aufschluss über die Genese der Sprache bieten soll: »Die Sprache muß also unter dem Gesichtspunkt eines gestischen Verhaltens untersucht werden, in dem sie existierte, ohne als solche schon eine definitive Sprache zu sein« (Mead 1995: 55f.).

Für den Übergang zur sinnhaften Kommunikation haben *Lautgesten* eine zentrale Bedeutung für Mead. Obwohl viele Tiere Lautgesten einsetzen, ohne in kommunikativer Absicht Symbole zu verwenden, sind

sie für Mead eine notwendige Bedingung für die Ausbildung intersubjektiver Symbole. Denn die Lautgeste hat die Eigenschaft, dass Verursacher und Adressat der Geste auf *dieselbe* Weise affiziert werden. Ein drohender Hund sieht seine eigenen zurückgezogenen Lefzen nicht. Ebenso wenig kann er seine angelegten Ohren oder die sprungbereite Haltung auf die gleiche Weise sehen, wie sie dem bedrohten Hund erscheint. Die Lautgeste ermöglicht es jedoch, »auf die eigenen Reize so zu reagieren, wie andere es tun« (Mead 1995: 105). Wenn der Hund knurrt oder bellt, wirkt *derselbe* von ihm ausgehende Reiz auf den anderen Hund *und* ihn. Die für den Hund potenziell verfügbare Bedeutung des Knurrens *ist* das Zurückweichen oder das Die-Kehle-Darbieiten des anderen Hundes. Nur durch die wahrnehmbare Reaktion des *anderen* Hundes, so Meads Hypothese, sei es möglich, die objektive Bedeutung des *eigenen* Knurrens als Ankündigung eines Angriffs zu lernen. Aus der Reaktion anderer können also dafür disponierte Organismen (Menschen), die *Bedeutung* einzelner Handlungen erschließen und als Symbole vom konkreten Handlungsvollzug lösen. Dem Menschen wird also die Möglichkeit zur Internalisierung sozialer Bedeutungen zugeschrieben. Die anthropologische These, die man Mead unterstellen kann, lautet also nicht, dass Menschen natürliche Symbolverwender sind, sondern dass sie die natürliche Fähigkeit zur Internalisierung sozial verkörperter Bedeutungen besitzen. Das Kind kann über den Umweg des Alter Ego lernen, bestimmte Symbole in ihrer Bedeutung zu verstehen und schließlich kommunikativ einzusetzen. Der Symbolgebrauch und die in der Reaktion von Alter Ego verkörperte soziale Perspektive auf die Aktion von Ego werden darüber hinaus auch noch als Ursprung des Selbstbewusstseins gedacht. Die von signifikanten Anderen gezeigten Reaktionen und Handlungen, deren Bedeutung internalisiert werden kann, enthalten einen Index auf das symbol-lernende Kind selbst – und sind damit die genetisch vorrangige Bedingung der Möglichkeit einer propositionalen Selbstwahrnehmung.

3.4.2 Die Entwicklung des Selbstbewusstseins

Menschen können, so Meads Hypothese, Symbole lernen, weil sie die zunächst *reizbasierte Reaktion* von *Alter* als *Interpretation* des eigenen Verhaltens deuten (Habermas 1988c: 216). Dabei lernen sie nicht nur etwas über die Symbole, sondern auch über sich selbst. In der Reaktion von *alter* ist nicht nur eine Information über die Bedeutung der Geste, sondern immer auch ein Moment der Interpretation, also eine Fremdperspektive, enthalten.⁷ *Alter* nimmt in seiner Reaktion eine bestimmte

7 Diese Hypothese ließe sich im Rahmen von Tomasellos Theorie weiter verfeinern, wenn man annimmt, dass das Kind sich in *Szenen geteilter*

Perspektive auf *Ego* ein, die aus den Reaktionen von *Alter* erschlossen werden kann (vgl. Mead 1995: 180).⁸ So kann *Ego* gleichzeitig die Symbolbedeutung erfassen und etwas über sich selbst aus der Perspektive des Anderen lernen – denn *Ego* kann sich selbst als jemand (»me«) wahrnehmen, der *so und so* handelt und anderen als *So-Und-So-Handelnder* erscheint. Das Kind lernt demnach erst durch die an das eigene Verhalten anschließenden Reaktionen der *anderen*, welche Bedeutung sein *eigenes* präreflexives Tun hat. *Ego* kann nicht nur Symbolbedeutungen, sondern auch Identitätszuschreibungen von *Alter* internalisieren und sich gleichsam mit dessen Augen sehen. Die Übernahme dieses Blickes von außen ist dem Selbstbewusstsein bei Mead prinzipiell vorgelegt: »Der Einzelne erfährt sich – nicht direkt, sondern nur indirekt – aus der besonderen Sicht anderer Mitglieder der gleichen gesellschaftlichen Gruppe oder aus der verallgemeinerten Sicht der gesellschaftlichen Gruppe als Ganzer, zu der er gehört« (Mead 1995: 180). Dem heranwachsenden Kind wird im Verlauf der Ontogenese vonseiten der »signifikanten Anderen« ständig Handlungsabsicht, Normverstoß oder sinnhafte Kommunikation gespiegelt, wo bloßes »Sich-Verhalten« (Weber) war. Prägend für Meads Identitätstheorie ist also der *indirekte* Erwerb individueller Identität auf dem Umweg über die Reaktion anderer. Der primäre Selbstbezug des Individuums ist für Mead eine *verinnerlichte Fremdperspektive*.

3.4.3 Die Stufentheorie des Selbst

Mead Begreift Identität nicht aus der individuellen Psyche, sondern aus der sozialisatorischen Interaktion. Die einfachste von Mead analysierte Form der Interaktion ist das nachahmende Rollenspiel (»play«), in dem das Kind die Rollen partikularer anderer internalisiert:

»Es [das Kind, F. A.] spielt zum Beispiel, daß es sich etwas anbietet, und kauft es; es gibt sich selbst einen Brief und trägt ihn fort; es spricht sich selbst an – als Elternteil, als Lehrer, es verhaftet sich selbst – als Polizist.

Aufmerksamkeit über die Intentionen des Anderen begrifflich repräsentieren lernt (vgl. Tomasello 2006: 118ff.).

- 8 Allerdings scheint die grundsätzliche Fähigkeit zur Perspektivübernahme dabei schon vorausgesetzt zu sein. *Ego interpretiert* die Reaktion von *Alter* als *Interpretation*. Das Erklärungsmodell setzt eine Art von natürlicher Fähigkeit des Menschen zur Interpretation (von Reaktionen) bereits voraus (Schneider 2008a: 186; Renn 2013). Es ist eine interessante Frage, inwiefern man eine primitive Fähigkeit zur Perspektivübernahme explanativ noch weiter auflösen kann oder ob es für stufenförmige Entwicklungsrekonstruktionen nicht schon aus erklärungslogischen Gründen unvermeidlich ist, ein unerklärtes Set primitiver Fertigkeiten zu unterstellen.

Es hat in sich Reize, die in ihm selbst die gleiche Reaktion auslösen wie in anderen. Es nimmt diese Reaktionen und organisiert sie zu einem Ganzen. Das ist die einfachste Art und Weise, wie man sich selbst gegenüber ein anderer sein kann. (...) So entwickelt sich in ihm und in seiner anderen, antwortenden Identität eine organisierte Struktur. Beide Identitäten pflegen einen Dialog mit Hilfe von Gesten.« (Mead 1995: 192–193).

Da das Kind auf die Handlungen anderer qua Reaktion ›antwortet‹, bildet sich eine innere Interaktion heraus zwischen dem sozialen Ich, das aus den im Rollenspiel angeeigneten Perspektiven der Anderen besteht, und einer spontan antwortenden Instanz (dem Bündel der Reaktionen auf interaktionelle Anforderungen). Diese beiden Aspekte des Selbst werden von Mead als soziales »*me*« und davon verschiedenes »*I*« bezeichnet. Das soziale Selbst (*me*) besteht aus den angeeigneten Perspektiven der Interaktionspartner. Das vorsprachliche Selbst (*I*), ist das vorreflexive Ich der unmittelbaren Erfahrung. Es ist der Teil des Ichs, der nicht sprachlich strukturiert ist, sondern sich im aktuellen Handlungsverlauf durch überraschende Impulse bemerkbar macht. Das vorsoziale ›*I*« ist für Mead also *nicht* der Ort der reflektierten Selbstbeziehung. Jener ist vielmehr Teil der *sozialen* Identität (*me*) und daher untrennbar mit der Interaktionsgemeinschaft bzw. Lebensform des Individuums verwoben. Die rationale Kontrolle der Handlungs- und Reaktionsdispositionen des ›*I*« ist für Mead nicht Bedingung, sondern Ergebnis einer stufenförmig ablaufenden Persönlichkeitsentwicklung. Alle komplexeren Arten der reflektierten Selbstbeziehung werden über den *Mechanismus der Perspektivenübernahme* erklärt (vgl. Hinkle 1992: 330).

Die schrittweise Ausbildung einer komplexen Identität wird von Mead nach einem Stufenmodell der schrittweisen *Generalisierung des normativen Selbstbezugs* vorgestellt; also als Fähigkeit, eigene Handlungen an immer abstrakteren Regeln zu orientieren. Die Fähigkeit, Normen zu erkennen und zu befolgen, wird nicht als Beschränkung, sondern als *Zuwachs* von Identität und Autonomie gewertet. Schneider (2008) unterscheidet drei Stufen der Identität bei Mead, die verdeutlichen, inwiefern die Bildung des Normbewusstseins bei Mead als sukzessive *Verallgemeinerung* des Normbewusstseins von situativen und personengebundenen Bezugspunkten bis hin zur imaginierten Ausweitung der Gruppe zur Gemeinschaft aller Menschen gedacht ist (Figur 5).

Figur 5: Stufen der Entwicklung des Normbewusstseins bei Mead (nach Schneider 2008, S. 201)

	Stufe I	Stufe II	Stufe III
Interaktionsmodus:	Nachahmendes Rollenspiel (play)	Regelgeleitete Kooperation (<i>game</i>)	Universelle Kooperation und Verständigung (<i>universe of discourse</i>)
Bezugspunkt der Perspektivübernahme	Individueller anderer	Begrenzte Gemeinschaften (generalisierter anderer)	Universale menschliche Gesellschaft (universeller anderer)
Orientierungsgrundlage des Handelns	Antizipierte Handlungen	Gemeinschaftsspezifische Normen	Universalisierungsprinzip und dadurch gerechtfertigte universalistische Normen

Auf der Stufe von *Play* ist eine einfache Form von Selbstbewusstsein erreicht, die darin besteht, dass das Kind sich auf sich selbst als Rollenträger beziehen kann (allerdings ohne über eine begriffliche Vorstellung der Rolle zu verfügen). Das Selbstverhältnis, das sich auf dieser Stufe ergibt, ist eine unverbundene Abfolge verschiedener Rollen: »Das Kind ist im einen Moment dieses, im anderen jenes. Was es in diesem Moment ist, entscheidet nicht darüber, was es im nächsten Moment sein wird« (Mead 1995: 201). Was also auf der Stufe des einfachen Rollenspiels fehlt oder nur schwach ausgebildet ist, ist die Integration verschiedener sozialer Perspektiven. Für einen ›Zwang guter Argumente‹ ist dieses Selbst noch nicht empfänglich, denn das Kind lässt sich nicht auf *einen* Standpunkt festlegen; sondern wechselt die noch undifferenzierte personale Identität mit dem Übergang zu einer anderen Rolle. Auch fehlt die Vorstellung einer Rollenstruktur, die von *beliebigen* anderen eingenommen werden könnte. Die Perspektive der Gemeinschaft, aus der sich der funktionale Sinn der Rolle erschließt, kann erst mit dem Übergang von *Play* zu *Game* eingenommen werden. Auf der *zweiten Stufe*, der regelgeleiteten Kooperation im Zuge eines Wettkampfspiels (*Game*), erwirbt das Kind die Fähigkeit, die Perspektive der gesamten Gemeinschaft oder Gruppe einzunehmen. Dies wird erforderlich, wenn das Kind ein organisiertes Spiel mit festen Regeln erlernt, wie beispielsweise Fußball. Komplexe Wettkampfspiele erfordern, dass das Kind die eigene Rolle aus der Perspektive aller Mitspieler reflektiert und die Rollen aufeinander *bezieht*. Um einen guten Pass zu spielen, muss das Kind die Handlungsoptionen, die sämtlichen Mitspielern und Gegnern zur Verfügung stehen, kennen und antizipieren. Ein Mannschaftssportler *ist* für Mead in gewisser Weise

»jedes Mitglied der Mannschaft« (Mead 1995: 196). Auf der Stufe von *Game* werden die Rollen in Beziehung zueinander gesetzt und in der sozialen Identität des Individuums integriert. Die Identität des Einzelnen bildet sich also nicht mehr, wie noch auf der Stufe von *Play*, durch die Organisation partikularer Verhaltenserwartungen signifikanter Anderer, »sondern auch durch eine Organisation der gesellschaftlichen Haltungen (...) der gesellschaftlichen Gruppe *als Ganzer*« (Mead 1995: 200, Hervorh. F. A.). Das Kind lernt so, Ziele und Verhaltensnormen aus der Perspektive einer sozialen Gruppe *insgesamt* zu beurteilen. Es denkt und handelt dann, in Meads Terminologie, aus der Perspektive des »verallgemeinerten« bzw. »generalisierten Anderen« (Mead 1995: 196). Am Beispiel des Sports wird auch deutlich, dass diese Internalisierung von Gruppenzielen nicht nur verinnerlichten Zwang, sondern auch individuelle Freiheit bedeutet. Das Individuum versichert sich seiner, indem es den gesellschaftlichen Zusammenhang, in dem es steht, durchschaut und so den sozialen Sinn der Normen versteht und internalisiert.

»[N]ur insoweit er [der Einzelne, F. A.] die Haltungen der organisierten gesellschaftlichen Gruppe, zu der er gehört, gegenüber der organisierten, auf Zusammenarbeit beruhenden gesellschaftlichen Tätigkeiten, mit denen sich diese Gruppe befaßt, annimmt, kann er eine vollständige Identität entwickeln und die, die er entwickelt hat, besitzen.« (Mead 1995: 197)

Mit der Internalisierung von Gruppenzielen und -normen bildet sich auch ein einfaches Moralbewusstsein als Vorstellung von Recht und Unrecht, das freilich das moralisch Gebotene blind mit den regelmäßig befolgten Normen der Gemeinschaft identifizieren muss (vgl. Mead, 1995: 204). Das konventionelle *me* ist »Träger eines moralischen Bewußtseins, das an den Konventionen und Praktiken einer besonderen Gruppe haftet« (Habermas 1988c: 221). Trotzdem behauptet Mead, dass das Individuum lernen kann, sich von sozial etablierten Handlungs- und Urteilmustern zu einem gewissen Grad zu distanzieren. Mead geht mit einer *dritten Stufe* der Ontogenese davon aus, dass sich das Individuum in einem weiteren Abstraktionsprozess von seiner konkreten Lebensform löst. Das Individuum setzt sich in einem weiteren Schritt der Verallgemeinerung der Normgeltung zu der noch umfassenderen Gemeinschaft ins Verhältnis. Mead bezeichnet diese Gemeinschaft mit wechselnden Termini als »Gemeinschaft der Denker« oder »Welt der Gedanken«, dessen strukturlogische Rolle im Rahmen der Mead'schen Theorie jedoch am besten im Begriff des »universalen anderen« (Mead 1995: 245) zur Geltung kommt. Das Grundschema der Mead'schen Identitätstheorie besteht also darin, die Entstehung komplexerer Selbst- und Weltverhältnisse über die Aneignung komplexerer sozialer Strukturen zu erklären. Ich möchte an dieser Stelle aber nicht auf Meads (von Peirce übernommenes)

Modell des »universalen anderen« eingehen, sondern direkt thematisieren, wie Habermas diesen Aspekt in Meads Theorie des Selbst aufgreift und modifiziert.

3.5 Habermas' Adaption des Mead'schen Modells

Meads Theorie der Identität kann als radikale Gegenthese zu subjekttheoretischen Identitätstheorien gelesen werden. Das Mead'sche Selbst ist nicht einfach *da*, sondern muss mühevoll aus divergierenden Eindrücken und Erwartungen anderer *konstruiert* werden (vgl. Joas 1990: 188), wobei jede Konstruktion eine nachträgliche Re-konstruktion ist. Die Fremdperspektive der anderen geht jedem Selbstbezug voran, denn das Ich findet sich bereits als soziales »mich« vor. Um ein kompetentes Mitglied der Gesellschaft zu sein, muss das normative Bewusstsein der Komplexität der sozialen Lebensform, in die das Selbst eingebettet ist, mindestens entsprechen. Die Freiheit des Individuums wird dann nicht durch Flucht vor gesellschaftlichen Zwängen möglich, sondern erst durch die Fähigkeit, diese Zwänge im eigenen Selbst bestimmten gesellschaftlichen Zielen zuzuordnen und diese Ziele auf Legitimität zu prüfen. Die Emanzipation von partikularen normativen Erwartungen wird durch kognitive *Verallgemeinerung* des sozialen Geltungsbereichs von Normen geleistet: von partikularen Anderen, zu Gruppen bis hin zur universellen Kommunikationsgemeinschaft.

Habermas übernimmt fast alle wichtigen Grundgedanken der Identitätstheorie von Mead und zieht sie in der dialektischen Figur der »*Individuierung durch Vergesellschaftung*« zusammen (Habermas 1988c). Damit ist die Vorstellung gemeint, dass der Einzelne Individualität erwirbt, *indem* (und nicht: *obwohl*) er durch Sozialisation Mitglied einer Gesellschaft wird. McCarthy fasst treffend zusammen, dass für Habermas »Individuationsprozesse gleichzeitig Sozialisationsprozesse sind« und »daß individuelle Intentionen und Interessen, Begierden und Gefühle nicht wesentlich privat, sondern an Sprache und Kultur gebunden sind und somit wesentlich empfänglich für Deutung Diskussion und Veränderung bleiben« (McCarthy 1989: 527). Der intersubjektive Ausgangspunkt der Identitätstheorie harmoniert mit den Grundlagen der TkH. Auch diese beginnt sozialtheoretisch bei der Interaktion mindestens zweier Handelnder, deren subjektive Identität nur *aus diesem Interaktionsverhältnis heraus* verstanden werden kann (vgl. Habermas 1988d). Da der Einzelne sich selbst nur über den Umweg der Perspektive der anderen kennenlernt, besitzt das Selbstbewusstsein einen »*intersubjektiven Kern*« (Habermas 1988c: 217). Vergesellschaftung *ermöglicht* aus dieser Perspektive Individualität statt sie einzugrenzen oder ihr als »ärgerliche Tatsache« (Dahrendorf 2003 [1959]) im Wege zu stehen.

Dennoch ist der Habermas'sche Rückgriff auf Mead keine bloße Kapitulation, sondern eine synthetisierende Rekonstruktion, die die Theorie auf die Anforderungen einer »linguistisch informierten Inter-subjektivitätstheorie« zuschneidet (Hinkle 1992: 320). Ihre besondere Leistung liegt mithin in der Berücksichtigung der *sprachlichen Verfasstheit* von Interaktionspraxen. Denn auch wenn Mead die Sprache voraussetzt, fehlt ihm eine Theorie der Sprache, die über bloßen Symbolgebrauch hinausgeht.

Die Reflexionsfähigkeit des sprachlich sozialisierten Menschen hat offensichtlich eine andere Qualität als der Selbstbezug, der sich im Rahmen symbolisch strukturierter aber nichtsprachlicher Lebensformen ergibt. Während sich Mead primär für den Erwerb der Fähigkeit, Normen zu folgen und Rollen einzunehmen, interessiert, betont Habermas die gleichzeitig erworbene Fähigkeit, die Welt deskriptiv zu erfassen und sich selbst expressiv auszudrücken. Habermas' theoretische Modifikation besteht also vor allem in der *Zusammenführung der Mead'schen Identitätstheorie mit der Theorie sprachlicher Geltungsansprüche* und den kommunikativen Reflexionsformen (Diskurse, Argumentationen), auf die sie verweisen. Habermas stellt einerseits die Frage, welche Identitätsstrukturen ermöglicht werden, wenn man im Unterschied zu Mead von Interaktionszusammenhängen des kommunikativen Handelns statt von solchen des normkonformen Handelns ausgeht. Zweitens geht er von der Einschätzung aus, dass moderne Gesellschaften zu heterogen sind, um durch eine verallgemeinerte Gruppenmoral (als die Mead auch die Orientierung am »universellen anderen« letztlich denken muss) ausreichend individuelle Orientierung zu liefern. Das Ausmaß der sozialen Differenzierung und Individualisierung erfordert nach Habermas' Auffassung eine Erweiterung der Mead'schen Theorie um die Idee der *post-konventionellen Identität*. Im Folgenden wird beiden Erweiterungen der Mead'schen Theorie nachgegangen.

5.5.1 *Das sprachlich differenzierte Selbst*

Mit Bezug auf die Ontogenese interessiert Habermas sich primär dafür, wie ein Kind in eine Lebensform sozialisiert wird, welche bereits über eine propositional ausdifferenzierte Sprache mit den drei Weltbezügen von Wahrheit, Richtigkeit und Wahrhaftigkeit verfügt. Erst sprachlich strukturierte Interaktion ermöglicht die *begründete* Annahme oder Ablehnung von Sprechakten und dadurch einen reflektierten Selbstbezug (Habermas 1987b: 115). Mit der Differenzierung der Sprache in drei verschiedene Welten, tritt auch das Selbst bei Habermas sozusagen dreifach auf, da es sich und die Welt aus jeder der drei sprachlichen Perspektiven betrachten lernt. Es baut als erkennendes, *epistemischen*

Selbst eine Vorstellung der realen Wirklichkeit auf (Wahrheit), entwickelt als Mitglied der Gesellschaft einen Sinn für legitime Normen (*moralisches Selbst*)⁹ und erwirbt als *pathisches Selbst* die Fähigkeit zum subjektiven Ausdruck des inneren Fühlens und Erlebens (vgl. Habermas 1987b: 116).

Das moralische und das epistemische Selbst lassen sich durch ihre *Überzeugungen* kennzeichnen. Das moralische Selbst appräsentiert die für legitim gehaltenen und daher auch für eigenes Handeln verbindlichen Normen; das epistemische Selbst die Überzeugungen über die Realität. Das *pathische Selbst* stellt in kommunikativen Handlungsvollzügen eine Verbindung zwischen der Gesellschaft und der inneren Sphäre privilegiert zugänglicher Erlebnisse, Gefühle und Handlungsimpulse her. Der Ausdruck, den das pathische Selbst sich gibt, lässt sich nicht als Äußerung von Tatsachenbehauptungen verstehen. Es handelt sich »nicht um *Berichte* und Feststellungen aus der Perspektive eines Beobachters, auch nicht um *Selbstbeobachtungen*, sondern um interessierte *Selbstdarstellungen*, mit denen ein komplexer Anspruch gegenüber zweiten Personen gerechtfertigt wird: der Anspruch auf Anerkennung der unvertretbaren Identität eines in bewußter Lebensführung sich manifestierenden Ich« (Habermas 1988c: 206, Hervorh. i. O.).

Das Selbst kann aus diesen drei unterschiedlichen, sprachlich verankerten Perspektiven auf sich selbst Bezug nehmen, bleibt aber in der Erfahrung immer *ein und dasselbe* (vgl. Habermas 1987b: 116). Die Perspektiven können komplementäre Zugänge zu ein und demselben Gegenstand bieten. Ein Selbst kann sich also legitimen Normen *verpflichtet* fühlen, aber dieselben Normen auch als sozialen Fakt *beschreiben* und Normverstöße leidenschaftlich *missbilligen*. All diese Momente im Normverhältnis gehören zu *einem* Selbst und können sich in diesem Fall auf denselben Handlungsvollzug beziehen. Ich schlage vor, diese etwas verwirrende Dreifaltigkeit als Theorie der gedanklichen und kommunikativen *Thematisierbarkeit* des Selbst zu verstehen. Das Selbst bleibt zwar durch die Kontinuität des Erlebens und der Lebenspraxis fraglos mit sich identisch, kann sich aber nicht auf sich selbst *als Ganzes* beziehen. Es war ja schon die Pointe der Differenz von *I* und *me*, dass das Ich sich selbst immer nur in vergegenständlichter Form, als ›mich‹, zu fassen kriegt. Habermas fügt gewissermaßen einen weiteren Umweg hinzu, weil das *me* auch noch sprachlich differenziert ist.

- 9 Bei Habermas wird für das moralische Selbst der Terminus »praktisches Selbst« verwendet, der allerdings außerhalb der Moralphilosophie eher irreführend ist (Habermas 1988c: 218).

Figur 6: Das sprachlich differenzierte Selbst

	Epistemisches Selbst	Moralisches Selbst	Pathisches Selbst
Leistung für den Interaktionsprozess	Aussagen/ kognitive Erwartungen	(normgeleitete) Handlungen	Expression und Selbstdarstellung
Geltungsanspruch und Weltbezug	Wahrheit Bezug auf eine Welt der Tatsachen	Richtigkeit Bezug auf normative Ordnungen	Wahrhaftigkeit Bezug auf subjektiv privilegiert zugängliches Gefühls- und Ausdrucksrepertoire

Mead hatte den individuellen Selbstbezug als dialogischen Prozess gedacht, in dem Vorstellungen über das eigene Selbst aus Interaktionszusammenhängen gewonnen werden und sich in der Folge an den Reaktionen und Fremdperspektiven der Interaktionspartner ›bewähren‹ müssen. Diese Bewährung individuell synthetisierter Selbst- und Weltverhältnisse wird nun als sprachlich differenziert gedacht, da sie in *Zusammenhängen des kommunikativen Handelns* erfolgt. Entlang der drei Geltungsdimensionen gilt für die drei Aspekte des Selbst ein jeweils unterschiedliches Kriterium der Bewährung. Wahrheits- und Richtigkeitsüberzeugungen des epistemisch-moralischen Selbst sind im engeren Sinne kognitiv bearbeitbar und rational korrigierbar, während das Ausdruckshandeln des pathischen Selbst zwar kritisiert oder vielleicht therapiert, nicht aber nach objektiven Maßstäben korrigiert werden kann (siehe Figur 6).

3.5.2 Die Herausforderung der postkonventionellen Identität

Diese schon auf der Ebene des basalen Selbstbezugs fragmentierte Identität ist bereits ein Hinweis darauf, dass es in heterogenen Gesellschaften nicht so einfach ist, zu sagen, was zu einer gelungenen Identität gehört. Hinzu kommt, dass die drei ›Welten‹ im Laufe der phylogenetischen Entwicklung und im Zuge von Differenzierungsprozessen immer heterogener und komplexer werden. Mit der Heterogenisierung und Enttraditionalisierung der Lebensformen multiplizieren sich mögliche Bezugsgruppen für das Individuum. Während Sozietäten instinktgesteuerter Organismen über Reiz-Reaktions-Ketten und einfache Gesellschaften durch normativen Konsens integriert werden, erfordern moderne Gesellschaften Individuen, die unter der Bedingung multipler Gruppenmitgliedschaften und kontradiktorischer normativer Anforderungen handeln können und dennoch solidarische Beziehungen zum sozialen

Zusammenhang bewahren (so schon Durkheim 1988). Konkret bedeutet dies für Habermas (der an dieser Stelle explizit Ulrich Becks Individualisierungsthese aufgreift) einen enormen Druck auf die Individuen:

»Für die Individuen stellt sich die Enttraditionalisierung ihrer Lebenswelt zunächst als eine schicksalhaft erfahrene Ausdifferenzierung vielfältigster Lebenslagen und konfligierender Verhaltenserwartungen dar, die sie mit neuen Koordinations- und Integrationsleistungen belastet. Während in den vergangenen Generationen Geburt, Familie, Ehepartner, Beruf und politische Stellung eine sozialschichtenspezifische Konstellation bildeten, die das biographische Muster weitgehend präjudizierte, lösen sich die normativ gebündelten Lebenslagen und Lebenspläne immer mehr auf. In erweiterten Optionsspielräumen wächst der individuell abzuarbeitende Entscheidungsbedarf. Sein Milieu nimmt dem Einzelnen nicht einmal mehr die biographisch folgenreichsten Entscheidungen ab: welche Schule man besucht, welchen Beruf man wählt, welche Beziehungen man eingeht, ob und wann man heiratet, Kinder bekommt, in eine Partei eintritt, ob man die Frau, den Beruf, die Stadt oder das Land wechselt usw.« (Habermas 1988c: 236)

Das moderne Selbst ist aus der einengenden aber übersichtlichen Zwangsordnung der Tradition entlassen. Mit der Lockerung von Gruppenzugehörigkeiten verliert das Selbst aber auch fixe soziale Orientierungspunkte, die man gemäß dem Mead'schen Ansatz für die Ausbildung einer stabilen Identität für nötig halten könnte. Gerade die widersprüchlichen normativen Erwartungen in heterogenen Gesellschaften stellen Individuen daher vor Probleme, die eine *Individualisierung* des Selbstbezugs erzwingen (vgl. Habermas 1988c: 190). Angesichts der inkompatiblen normativen Ordnungen in modernen Gesellschaften stoßen ein traditionales Normbewusstsein und Weltverständnis an ihre Grenzen: Die Konfrontation mit Angehörigen anderer Lebensformen muss entweder zu Feindseligkeiten führen oder das eigene Normbewusstsein erschüttern. Ein unreflektierter Bezug zu traditionell erworbenen Überzeugungen und Normen wird mit eingeschränkter Interaktionsfähigkeit bestraft; das Individuum lebt im Grenzfall in einer Welt, die es weder versteht noch beherrscht. Es droht der Sinn- und Freiheitsverlust der Weber'schen Moderne (vgl. Habermas 1987a: 332–366; Weber 1993 [1904–5]).

Auf der Linie des Pragmatismus ist es konsequent, in diesem Problematisch-Werden des Selbst für das Ich *auch* einen Anlass für Rationalisierungsschübe zu sehen.¹⁰ Wenn Interaktionsfähigkeit nicht mehr durch

10 Der Konnex zwischen Identitätskrise und Lernprozessen ist freilich kein Alleinstellungsmerkmal des Pragmatismus. Die Verbindung von Krise und Persönlichkeitsentwicklung wird von Habermas denn zunächst auch vor allem in Anknüpfung an Psychoanalyse und Entwicklungspsychologie entwickelt (Habermas 1995: 63–91). In frühen Schriften diente außerdem nicht Mead,

Konformität mit bestehenden Normen und eingespielten Routinen hergestellt werden kann, wächst die Unsicherheit und das Individuum sieht sich mit Gestaltungsfreiräumen konfrontiert, die es ausfüllen *muss* (zu dieser Ambivalenz siehe Keupp 2012). Auf der positiven Seite des Individualisierungsdrucks steht die Möglichkeit, die entstehenden Freiräume kreativ zu nutzen. Schon Mead gibt eine Art sozialphänomenologische Beschreibung dieses Aspekts:

»Es ist sehr interessant in das eigene innerste Bewußtsein zurückzugreifen und das zu suchen, wovon die Aufrechterhaltung unseres Selbstrespekts abhängt. Natürlich gibt es tiefe und solide Grundlagen. Man hält sein Wort, erfüllt seine Verpflichtungen. Das gibt bereits eine Basis für den Selbstrespekt. Doch handelt es sich hier um Eigenschaften, die den meisten Mitgliedern unserer Gemeinschaft zuzuschreiben sind. Wir alle versagen gelegentlich, aber im Großen und Ganzen stehen wir zu unserem Wort. Wir gehören zu einer Gemeinschaft, und unsere Selbstachtung hängt davon ab, dass wir uns als selbstbewußte Bürger sehen. Doch genügt uns das nicht, da wir uns *in unseren Unterschieden* gegenüber anderen Personen erkennen wollen« (Mead 1995: 248f., Hervorh. F. A.)

Konformität *und* Abweichung von allgemeinen Mustern können so der erfolgreichen Individuierung dienen. Die veränderte Anspruchslage und die Differenzierung von Moral und Individualität lassen sich an der Behauptung verdeutlichen, mit der Rousseau seine *Bekenntnisse* einleitet:

»Ich bin nicht gemacht wie einer von denen, die ich bisher sah, und ich wage zu glauben, daß ich auch nicht gemacht bin wie irgend einer von allen, die leben. *Wenn ich nicht besser bin, so bin ich doch wenigstens anders.*« (Rousseau 1907: I, Hervorheb. F. A.)

Dieser radikale Besonderungswille scheint auf den ersten Blick den Rahmen der Mead'schen Identitätstheorie zu sprengen. Das Individuum soll seine Identität ja gerade durch die Aneignung der sozialen Identität innerhalb einer Gemeinschaft erwerben. In der Tat hat Mead diesen Aspekt der einzigartigen Individualität in dem emphatischen Sinn, in dem wir das Wort noch heute verwenden, kaum ausgearbeitet (vgl. Honneth 2003: 140). Wie Habermas zeigt, muss die Besonderung des Einzelnen aber nicht als entgegengesetzter Impuls zur Vergesellschaftung verstanden werden, sondern kann immer noch als *sozialer* Akt gedacht werden. Für die gelingende Selbstverwirklichung eines Individuums reicht nämlich die erratische Abweichung nicht aus. Der Anspruch auf Einzigartigkeit, muss, wie alle Aspekte der postkonventionellen Identität, auf

sondern Hegel als Vorbild für die Grundlagen einer intersubjektiven Identitätstheorie (siehe Henrich 2005) – insofern Mead seine Theorie freilich selbst als naturwissenschaftlich informierte Aktualisierung der Hegel'schen Theorie verstanden hat (Aboulafia 2002), handelt es sich aber nicht um einen starken Bruch.

soziale *Anerkennung* stoßen. Selbst ein Rousseau wendet sich an eine Leserschaft, vor der er »anders« sein kann.¹¹

Für die Theorie der postkonventionellen Identität setzt Habermas an dem von Mead eher angedeuteten als ausgearbeiteten Unterschied der beiden Quellen des »Selbstrespekts« an und unterscheidet zwei Aspekte postkonventioneller Identität (zu denen ich in der Folge einen weiteren ergänzen möchte). Problematisch für das Selbst ist unter modernen Bedingungen einerseits die (identitätsbedrohende) kulturell-moralische Heterogenität der Gesellschaft, andererseits die Kompatibilität der einzelnen »Selbste« untereinander. Die Lösung liegt für Habermas in einer differenzierten postkonventionellen Identität, die auch angesichts einer unübersichtlichen Kultur zu vernünftigen Entscheidungen fähig ist (ohne mit sich selbst in Konflikt zu geraten oder sich an traditionelle Vorlagen zu klammern). Die Gegensätze von Allgemeinem und Besonderem in der Identität des posttraditionalen¹² Individuums werden von Habermas als die Aspekte von *Selbstbestimmung* (moralische Autonomie) und *Selbstverwirklichung* (freie Entfaltung der Persönlichkeit) thematisiert, deren Integration in die individuelle Persönlichkeit sich als *Aufhebung* der Spannung deuten lässt.¹³ Mit der erfolgreichen Individuierung legt die Person fest, wer sie für sich selbst und andere sein will. Zu diesem, im Fall des Gelingens als *Selbstverwirklichung* zu begreifenden, Prozess muss jedoch noch der Aspekt der moralischen Autonomie

11 Honneth (2003: 133ff.) versucht in seiner Mead-Interpretation jene positiven Aspekte des Ausdrucks von Partikularität für das Selbst als *Ursache* für Individuierung (und gesellschaftliche Kämpfe um Anerkennung) zu interpretieren. Er führt soziale Konflikte auf den inneren Freiheitsdrang des Ich (*I*) zurück, das sich in der bestehenden moralischen Ordnung noch nicht angemessen verwirklichen kann und deshalb nach einer Ausweitung der gesellschaftlichen Moral strebt. In einem neuen Nachwort rückt er allerdings von dieser Interpretation von Meads Thesen ab, die sich für eine anthropologische Fundierung eines Kampfes um Anerkennung vermutlich nicht eignen (ebenda: 312ff.). Es scheint daher plausibler, der Habermas'schen Linie zu folgen, wonach Individualisierung eher Effekt denn Ursache gesellschaftlicher Differenzierung ist, wobei Individualisierung und Differenzierung sich wechselseitig verstärken (dazu auch Pollack 2016).

12 Ich verwende die Begriffe »postkonventionell« und »posttraditional« synonym.

13 Die Habermas'sche Identitätstheorie kann also auch als Fortführung einer Hegel'schen Problemstellung verstanden werden; nämlich als Versuch, das romantische Ausdrucksideal von Identität mit der Kantischen Idee moralischer Perfektion zusammen zu denken. Das Individuum verwirklicht und erkennt sich im Ausdruck in seiner Besonderheit selbst – Ausdruck meint hier die Einheit von »Zweckerfüllung und Klärung der Bedeutung« (Taylor 1983: 34).

oder *Selbstbestimmung* hinzukommen. Letztere wird für das individuelle Handeln notwendig, wenn das Individuum angesichts konfligierender Erwartungen nach normativer Orientierung sucht und sich fragt, wozu es gegenüber anderen, insbesondere Fremden, verpflichtet ist und was es legitimerweise von ihnen erwarten darf (Habermas 1987b: 148; 1988c: 223). Formal, im Anschluss an das obige Schema des Dreifach-Selbst, bedeutet dies, dass sich gelungene Identität nicht nur durch die Aneignung der »richtigen« Normen (moralisches Selbst) erlangen lässt, sondern auch das pathische Selbst einen angemessenen Ausdruck von Individualität finden muss. Aus systematischen Gründen ist zudem der Aspekt der kognitiven *Bildung* zu ergänzen, die der Modus ist, in dem sich das »epistemische Selbst« in der Welt orientiert.

3.5.3 Aspekte der postkonventionellen Identität

3.5.3.1 Selbstbestimmung – Moralische Autonomie

Moralische Selbstbestimmung soll normativ *richtiges* Handeln auch in heterogenen Gesellschaften ermöglichen, die nicht mehr über einen substanziellen normativen Konsens integriert werden. Das Individuum muss die Kompetenz erwerben, sich bei der Beurteilung von Normen von der konkreten sozialen Ordnung, in die es hineinsozialisiert wurde, zu distanzieren. Dazu ist ein weiterer Schritt der Generalisierung des Normbewusstseins erforderlich, der sich wiederum durch die Generalisierung des sozialen *Geltungsbereichs* der Normen vollzieht. In diesem Punkt schließt sich Habermas der Mead'schen Moraltheorie an. Moralische Autonomie ist für Habermas und Mead möglich, weil sich das Individuum an eine *Gemeinschaft aller Menschen* wenden kann, vor der die Vernünftigkeit und Legitimität eines moralischen Anspruchs beurteilt werden können (vgl. Mead 1995: 245; Habermas 1988c: 224). Die Möglichkeit dieses Vorgriffs liegt in der Kontexttranszendenz sprachlicher Geltungsansprüche begründet (Habermas 1988c: 225). Das Individuum muss sich angesichts heterogener moralischer Vorstellungen eine Gemeinschaft vorstellen, in der sowohl das Individuum als auch die Angehörigen anderer Lebensformen als Mitglieder mit legitimen Interessen anerkannt sind (Habermas 1987b: 144). Moralische Probleme können gelöst werden, indem sich das Individuum hypothetisch fragt, welche Norm für die fragliche Situation auf die allgemeine Zustimmung einer vernünftigen Gemeinschaft stoßen könnte. Moralische Autonomie bedeutet also für Habermas und Mead die Abschüttelung der Herrschaft eines konkreten Kollektivs zugunsten eines verallgemeinerten Kollektivs rationaler Diskursteilnehmer. Das moralisch autonome Individuum

zeichnet sich demnach durch einen spezifischen Modus der Revision der zunächst konventionell internalisierten Verhaltensnormen aus. An die Stelle einer traditional legitimierten Moral tritt die Fähigkeit, sich an moralischen Geltungsansprüchen zu orientieren und den zunächst äußeren Zwang guter Argumente in die innere Freiheit, das Richtige zu tun, transformieren zu können.

3.5.3.2 Individuelle Selbstverwirklichung

Unter *Selbstverwirklichung* versteht Habermas die Ausbildung einer einzigartigen Persönlichkeit, die trotz wechselnder Gruppen und sozialer Zugehörigkeiten eine kohärente Identität behauptet. Das eigene Handeln lässt sich in posttraditionalen und heterogenen Gesellschaften mit einer allgemeinen und abstrakten Moral nicht ausreichend bestimmen. Viele Situationen erfordern Entscheidungen, die zwar von großer Tragweite sind, aber moralisch unterdeterminiert sind (Berufs- und Partnerwahl, Themenwahl in Gesprächen usw.). Dieses Problem soll das Individuum im Rückbezug auf seine eigene Geschichte lösen können. Im Laufe des Lebens, mit den wechselnden Perspektiven und Erfahrungen, in denen sich ein Individuum ausbildet, entwickelt sich eine narrativ einholbare *Lebensgeschichte*, die Interpretationen darüber zulässt, wer man ist – oder besser: wozu die anderen einen bereits gemacht haben (vgl. Habermas 1988c: 209). Die eigene Lebensgeschichte kann dem Individuum zur Orientierung dienen, weil das narrativ konstruierte Selbst (*me*) gegen die Unsicherheit über adäquates Verhalten aufgeboten werden kann. Angesichts der widerstrebenden Handlungsimpulse, die aus dem ›I‹ herandrängen und der Heterogenität der sozialen Ordnungen, kann das Selbst sich fragen: ›Wie würde *ich* in dieser Situation handeln?‹ – und kann sich im Rückblick auf die eigene Vergangenheit eine Antwort geben. So konstruiert sich, unabhängig von der allgemeinen Moral, ein *ethisches Selbst*¹⁴, das sich *selbst-verwirklichen* kann (vgl. Habermas 1988c: 207).

3.5.3.3 Eine Ergänzung: Der Aspekt der kulturellen Bildung

Irritierenderweise taucht das »epistemische Selbst« (s.o.) in der Habermas'schen Theorie postkonventioneller Identität nicht mehr systematisch auf. Das ist vermutlich damit zu erklären, dass rein kognitive Überzeugungen und Theorien von Individuen in der Regel nicht als prägend

14 Das »ethische Selbst« wird von Habermas in kein klares Verhältnis zum »pathischen Selbst« gesetzt, wobei es sich offensichtlich um einen Nachfolgerterminus handelt. Ich kann mir zwei mögliche Interpretationen denken:

für ihre Identität erlebt werden. Verwunderlich ist dieser Umstand angesichts der an anderer Stelle von Habermas betonten Notwendigkeit, die Reproduktion der Lebenswelt unter allen drei Weltaspekten zu untersuchen, dennoch (vgl. Habermas 1987b: 182–228). Für die Rekonstruktion der Theorie mit Blick auf eine Soziologie der Deliberation, ist es erforderlich, alle drei Weltbezüge des posttraditionalen Selbst zu berücksichtigen. Denn das *Problem*, souverän über die Annahme oder Ablehnung von Wahrheitsansprüchen entscheiden zu müssen, lässt sich weder durch moralische Selbstbestimmung noch individuelle Selbstverwirklichung lösen, sondern erfordert postkonventionelle epistemische Kompetenzen. Für Deliberation ist dieser Aspekt besonders wichtig, da die Fähigkeit wahre von falschen Aussagen zu unterscheiden von manchen Autoren als Kernkompetenz deliberativer Akteure angesetzt wird (etwa Estlund 1997).

Ich rekonstruiere daher den Typus der epistemischen Selbstbestimmung, den ich einfach *Bildung* nennen möchte, analog zu den beiden anderen Aspekten postkonventioneller Identität. Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung kann man als die Ermöglichung eines erfolgreichen Umgangs des Individuums mit der soziokulturellen Heterogenität der Gesellschaft verstehen. Sie sind als Antworten auf die Frage konzipiert, wie es dem Individuum gelingen kann, trotz der Unterschiedlichkeit der Normen einen zuverlässigen moralischen Maßstab auszubilden und wie es gegenüber einer Vielzahl möglicher Lebensmodelle und wechselnder Bezugsgruppen eine kohärente, einzigartige Identität ausbilden kann. Wenn man sich fragt, was das analog für das epistemische Selbst bedeutet, dann wäre das Problem die Vielzahl der Weltbilder, Wissensbestände und Deutungsangebote, mit denen sich das Selbst konfrontiert sieht. Das Ziel der Bildung besteht aus einer pragmatistischen Perspektive darin, eine verlässliche kognitive Orientierung für eigenes (kommunikatives) Handeln zu erwerben. Das kann angesichts der modernetypischen Komplexität und Revisionsoffenheit von Sachwissen nur über die Reflexivität des eigenen Überzeugungssystems geleistet werden. Dafür muss das Selbst ein Weltbild entwickeln, das zwar hinreichend Raum für die Integration neuer Erkenntnisse bietet, aber nicht unter dem Druck

1. Das ethische Selbst bezeichnet dasselbe, wie das pathische Selbst, soll aber die Aufmerksamkeit weg von den »inneren« Leidenchaften, hin zum äußeren Ausdruck von Innerlichkeit in der individuellen aber sittlich eingebetteten Lebensführung lenken.

2. Das pathische Selbst geht in das ethische Selbst über, wenn es zum Ausdruck kommt und sich in einer bewusst übernommenen Lebensgeschichte und Lebensweise äußert. Das pathische Selbst wäre also eine Art Vorstufe des ethischen Selbst.

Für die hier verfolgte Rekonstruktion ist es allerdings nicht erforderlich, diese Terminologie abschließend zu klären.

inkompatibler Deutungsangebote zusammenbricht. Bildung muss aufseiten des Selbst also das sicherstellen, was Habermas der kulturellen Reproduktion der Lebenswelt *insgesamt* als Aufgabe zuschreibt:

»Die kulturelle Reproduktion der Lebenswelt 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 die Alltagspraxis jeweils hinreichende Kohärenz des Wissens.« (Habermas 1987b: 212)

Das Ziel der Bildung ist dabei, Neues angemessen integrieren zu können, ohne zu bestehendem Wissen in (handlungshemmenden) Widerspruch zu geraten. Deshalb sind die Kohärenz und Offenheit des Weltbildes die beiden wichtigsten Aspekte der gelungenen Bildung, denn an diesen beiden Parametern macht sich die Lern- und Handlungsfähigkeit des Selbst fest. Mit dieser Ergänzung resultiert ein Dreifachschemata postkonventioneller Identität, wobei die Aspekte als nach sprachlichen Welten differenzierte Antworten auf das Bezugsproblem gesellschaftlicher Heterogenität und Enttraditionalisierung verstanden werden können (siehe Figur 7).

Figur 7: Aspekte des posttraditionalen Selbst

	Bezugsproblem (Gefahr für das Individuum)	Angestrebtes Gut
<i>Selbstbestimmung</i> Verständnis eigener Rechte und Pflichten gegenüber anderen	Pluralität der normativen Ordnungen (Unmündigkeit)	Gerechtigkeit
<i>Selbstverwirklichung</i> Streben nach einer einzigartigen Identität	Pluralität der Lebensformen (Entfremdung)	Das gute Leben
<i>Bildung</i> Entwicklung eines handlungsleitenden Weltbildes	Pluralität der Weltanschauungen (Orientierungslosigkeit)	Verlässliches Wissen

Habermas geht also davon aus, dass als Antwort auf die soziale Differenzierung die Differenzierung des Selbst folgen muss, wenn soziale Pathologien verhindert werden sollen.¹⁵ Die Differenzierung und Abstraktion

15 Die Theorie der postkonventionellen Identität ist also in gewisser Weise eine Ausarbeitung dessen, was Luhmann als semantische Zumutung an den »Menschen« seit dem 18. Jahrhundert beschreibt: »Ihm [dem Menschen, F. A.] wird zugemutet, als Teil der Gesellschaft Ganzes und Teil zugleich zu

von Identitätsmustern lässt sich als Lösung für die Probleme normativer Unmündigkeit, ethischer Entfremdung und kultureller Orientierungslosigkeit verstehen, die in heterogenen Gesellschaften stets latent sind. Das *moralische Selbst* strebt nach moralischer Autonomie, indem es Normen kritisch auf ihre Anwendbarkeit in einer allinklusiven Lebensform testet. Für das *pathische Selbst* hingegen bedeutet das Gelingen der Identität nicht die *Übereinstimmung* mit den Interessen aller, sondern die selektive *Verwirklichung* einer Ich-Identität, die sich aus der eigenen, partikularen Lebensgeschichte ergibt. Dieser Anspruch auf *Selbstverwirklichung* bleibt vom Urteil der Interaktionspartner abhängig, die die spezifische Art Person zu sein *anerkennen* müssen. Die Vielzahl an differenzierten Wissensbeständen, die ein Individuum für die Bewältigung unterschiedlicher Situationen in Bezug setzen muss, können in Prozessen der persönlichen *Bildung* synthetisiert werden. Auch eine gelingende postkonventionelle Identität ist niemals völlig vollendet, sondern als kontinuierlicher Vollzug und Bildungsprozess gedacht; sie bleibt daher immer »transitorische Identität« (Renn/Straub 2002).

3.6 Die sozialen Bedingungen postkonventioneller Identität

Bisher wurde vor allem die »innere«¹⁶ Seite der Habermas'schen Identitätstheorie rekonstruiert und ergänzt, also das Individuum mit seinen Welt- und Selbstbezügen dargestellt und die Korrespondenz von inneren Strukturen und äußeren, gesellschaftsstrukturellen Anforderungen und Problemen gezeigt. Dabei wird das Grundschema des von Mead entlehnten Stufenmodells der Ontogenese, das von einem zunehmenden Abstraktions- und Universalisierungsvermögen im Sozialisationsverlauf ausgeht, auch von Habermas beibehalten. Das am Beginn der Sozialisation stehende primordiale Selbst muss man sich dabei zunächst als Ensemble teils unverbundener, teils widersprüchlicher Überzeugungen und Verhaltensdispositionen denken, die aus verschiedenen Interaktionserfahrungen resultieren und sich zu einer Pluralität von Gewissheiten und Verhaltensdispositionen verfestigen können. Erst durch die Bildung eines sprachlich differenzierten und gründegeleiteten Selbst wird dieses historisch gewachsene »Identitätsdickicht« auf die Form einer individuellen

sein: einerseits als *homo universalis* oder dann als transzendentes Subjekt das Allgemeinmenschliche zu verkörpern und andererseits im Höchstmaße individuell und damit einzigartig zu sein« (Luhmann 1997: 925).

¹⁶ »Innen« meint hier selbstverständlich nicht die Innenwelt eines Bewusstseins, das erst noch zur Welt kommen müsste, sondern hat den Sinn einer funktionalen Bestimmung (vgl. dazu Keupp 2012: 79).

Persönlichkeit zugeschnitten. Die entscheidende Pointe der pragmatistischen Identitätstheorie ist es aber, diese Leistung der sukzessiven Persönlichkeitsdifferenzierung als *intersubjektive* zu denken.

Eine stabile Identität kann im intersubjektiven Paradigma nicht von einem Individuum allein verwirklicht werden und auch eine postkonventionelle Identität ist kein Produkt individueller Entscheidung, sondern bedarf angesichts des Problems kultureller, normativer und ethischer Heterogenität besonderer Sozialisations- und Interaktionsbedingungen, die bei Habermas immer *Kommunikationsbedingungen* sind. Erst wenn man diesen Aspekt berücksichtigt, zeigt sich die volle Stärke einer Identitätstheorie, die die Ontogenese nicht als subjektiven Reifungsprozess fasst, sondern aus der Praxis des kommunikativen Handelns denkt.

Um das Verhältnis von ›innen‹ und ›außen‹ der soziologischen Identitätstheorie von Habermas genauer zu verdeutlichen und zu präzisieren, bietet sich ein Vergleich mit der Simmel'schen Soziologie an. Simmel zieht eine analytische Grenze zwischen individuellen Dispositionen und den gesellschaftlichen Formungsprozessen, in denen diese aus- und umgebildet werden (um dann das Zusammenspiel von individuellen Impulsen und Formen der Vergesellschaftung zum Gegenstand der ›formalen‹ Soziologie zu erklären – vgl. Simmel 1968a: 8). In Prozessen der Vergesellschaftung werden individuelle Dispositionen in gesellschaftliche Formen transponiert und dabei aus- und umgeformt, ohne dass die »Triebe« dabei mehr wären als der *Anlass* eines sozialen Prozesses *sui generis* (vgl. ebenda: 4). Eben diese, unabhängig von Kommunikation diffus bleibende, Angewiesenheit individueller Identität auf Vergesellschaftung findet sich auch bei Habermas. Freilich werden bei Habermas nicht mehr präsoziale Triebe in kommunikativen Formaten sublimiert, sondern *sozialstrukturell induzierte* Bedürfnisse in kommunikativen Formaten realisiert. Statt z. B. eine natürliche »Kampflust« (Simmel) als Grundlage von ›Streit‹ anzunehmen, kann man auf Basis der oben skizzierten Theorie lebensweltlicher Differenzierung davon ausgehen, dass der phylogenetische Prozess kultureller Differenzierung ein individuelles Bedürfnis nach Erwerb und Rückversicherung sozialer Identität evoziert. Im nächsten Schritt wäre zu fragen, welche Kommunikationsverhältnisse für die Ausbildung postkonventioneller Identitäten notwendig sind – denn auch die Entstehung des Unkonventionellen und scheinbar völlig Individuellen muss gemäß der Mead'schen Vorlage aus der Internalisierung und Synthetisierung bereits bestehender sozialer Gehalte erklärt werden. Das (postkonventionelle) Individuum ist auf bestimmte *Formen der Vergesellschaftung* angewiesen. Durch die Parallelisierung von Habermas und Simmel fällt jedoch auch auf, wie viel Differenzierungspotenzial bezüglich der Formen der Vergesellschaftung Habermas ungenutzt lässt. Für Habermas ist es nämlich schlicht

das *kommunikative Handeln*, in dem Reflexivität, Autonomie und Individualität erworben werden können.

Es ist verwunderlich, dass Habermas an dieser entscheidenden Stelle nicht, wie Mead mit ›play‹ und ›game‹, verschiedene Formate der kommunikativen Interaktion mit Bezug auf ihren sozialisatorischen Gehalt unterscheidet.¹⁷ Es läge ja nahe, anzunehmen, dass Gespräche, die das latente Potenzial des kommunikativen Handelns traditionale Sinngehalte reflexiv zu verflüssigen, *faktisch* in Anspruch nehmen, deutlich größere Bildungschancen für postkonventionelle Identität bieten, als solche, in denen ein bestehender Konsens nur kommunikativ aktualisiert wird. Die Unterscheidung dafür liegt gewissermaßen schon ›in der Schublade‹. Es handelt sich um die begriffliche Differenz zwischen kommunikativem Handeln und Diskurs beziehungsweise Argumentation.¹⁸ Das kommunikative Handeln setzt Gründe voraus, deren Gültigkeit *unterstellt* wird; Argumentationen und Diskurse thematisieren diese Gründe in ihrem Bezug zu erhobenen Geltungsansprüchen. Während das kommunikative Handeln der bloßen Aktualisierung eines handlungsermöglichenden Konsenses dient, *problematisiert* der Diskurs Gründe mit Bezug auf erhobene Geltungsansprüche (vgl. schon Habermas 1971: 115). Die Vermutung drängt sich auf, dass gerade die Teilnahme an Diskursen ein reflexives Verhältnis zu etabliertem Wissen befördert, während das ›einfache‹, Wissen reproduzierende und Konsens aktualisierende kommunikative Handeln kaum Distanz zur eigenen Tradition erzeugt. Postkonventionalität erfordert Argumentativität.

- 17 Ich nehme an, dass dieser Differenzierungsverzicht den internen Beziehungen der Kommunikationsformen zwischen kommunikativem Handeln, Kritik, Argumentation und Diskurs geschuldet ist. Die Fähigkeit, das kommunikative Handeln anderer zu *verstehen*, liegt für Habermas in einer impliziten Stellungnahme zu den *Gründen*, die ein Sprecher für seine Äußerung vorbringen könnte (Habermas 1987a: 192). In allem kommunikativen Handeln ist daher die Argumentation *latent* und möglicherweise will Habermas deshalb eine zu strikte Trennung vermeiden. Doch es scheint durchaus plausibel, dass für die Wahrnehmung bzw. ›Internalisierung‹ dieses rationalen Potenzials Erfahrungen mit tatsächlichen Argumentationen vonnöten sind, die Gründe ›verflüssigen‹, statt sie bloß zu zitieren. Woher sonst soll die komplexe Fähigkeit zur kritischen Prüfung von latent implizierten Gründen kommen, wenn man sie gerade nicht voraussetzen, sondern ihre Genese erklären will? Erste Ansätze zu einer begrifflichen Differenzierung der Interaktionsweisen nach ihrem sozialisatorischen Gehalt finden sich allerdings in *Wahrheit und Rechtfertigung* (Habermas 2004b).
- 18 Die Differenz von Diskurs und Argumentation liegt, wie oben gesehen, in der An- oder Abwesenheit *universeller* Geltungsansprüche. Ich begreife Diskurse daher als eine Sonderform von Argumentationen (und nicht etwa umgekehrt).

Wenn wir diese Unterscheidung ernster nehmen als Habermas selbst, können Argumentation, Diskurs, und kommunikatives Handeln mit Simmel als relativ eigenständige soziale *Formen* begriffen werden, die bestimmten pragmatischen Regeln folgen und die sich unabhängig von den konkreten Inhalten in ihrem Format als Geselligkeit, Streit, Argumentation usw. bestimmen lassen. Die sozialen Formen von kommunikativem Handeln und Diskurs weisen besondere *Perspektivenstrukturen* auf, die vom Individuum angeeignet werden können. Dann folgt aber, dass die Möglichkeit der Ausbildung bestimmter – etwa postkonventioneller – Persönlichkeitsstrukturen *kommunikationstheoretisch* zu klären ist. Die nächsten Abschnitte gehen diesem Zusammenhang von kommunikativer Form und individueller Identität genauer nach.

3.6.1 *Der Erwerb von Reflexivität in argumentativer Kommunikation*

Eine besondere Rolle für den Erwerb individueller *Reflexionsfähigkeit* spielen *Argumentationen*, in denen die Kommunikation nicht mehr dem direkten Handeln, sondern der Klärung strittiger Handlungsprämissen und Geltungsansprüche dient. Implizit wird das Individuum zwar in *allen* Gesprächen als zurechnungsfähig adressiert; also als jemand, dem man die begründete Akzeptanz oder Ablehnung von Geltungsansprüchen zutraut. In der Argumentation wird diese stillschweigende Präsupposition des kommunikativen Handelns jedoch in explizite Reflexivität übersetzt und so erfahrbar gemacht. Wer versucht, sich argumentativ mit anderen zu einigen, unterstellt, dass die Interaktionspartner sich von rationalen Gründen leiten lassen und individuell Sprechakte annehmen oder zurückweisen können. Die Struktur des argumentativen Gesprächs nötigt die Teilnehmer dazu, sich als autonome und individuelle Wesen zu behandeln, und sie beanspruchen – performativ – dasselbe für sich selbst (vgl. Habermas 1988c: 232; Habermas 2006). Diese wechselseitige Unterstellung von Mündigkeit und der Fähigkeit, Gründe zu prüfen, bietet eine Fremdperspektive, in der sich das Individuum selbst *wiedererkennen* kann. Das Individuum kann durch die Teilnahme an Argumentationen lernen, was es heißt, jemand zu sein, der eine Handlung auf ihre Gründe hin befragen und im Lichte dieser Gründe billigen, ablehnen oder modifizieren kann. Erst dadurch, dass das Individuum durch *andere* als jemand behandelt wird, der begründet Ja oder Nein sagen kann, lernt es sich selbst als an Gründen orientiertes und rationales Wesen kennen. »So erkennt im kommunikativen Handeln jeder im anderen die eigene Autonomie« (Habermas 1988c: 230). Die Fähigkeit, Handeln an vernünftige Gründe zu binden (und damit personale Autonomie schlechthin), erschließt sich als Resultat der Teilnahme an geltungsorientierter Kommunikation.

Weil das autonome Abwägen von Gründen immer im Modus der Distanznahme von aktuell handlungsleitenden Gründen stattfindet und den natürlichen Handlungsfluss unterbricht, impliziert die in Argumentationen eingeübte Fähigkeit zum autonomen Entscheiden immer auch eine Disposition zur ›Exzentrizität‹, d.h. die Fähigkeit, sich von Situationen und dem eigenen Dasein in dieser Situation zu *distanzieren*. Zur Distanznahme gehört nicht nur der vorläufige Handlungsverzicht, sondern auch die Fähigkeit, die eigene Perspektive zu dezentrieren, d.h. eigene Gründe und gemeinschaftliche Traditionen ›dahingestellt‹ sein zu lassen und vor dem Gespräch kontingent zu setzen. Zurechnungsfähigkeit, die Kompetenz des gründegeleiteten Handelns und die Fähigkeit zur abstandnehmenden Reflexion lassen sich als internalisierte Momente der sozialen Form der *Argumentation* entschlüsseln. Diese Differenzierung scheint Habermas nachträglich auch anzuerkennen, wenn er schreibt: »In der Reflexion der vernünftigen, von sich selbst Distanz nehmenden Person *spiegelt* sich mithin allgemein jene Rationalität, die der Struktur und dem Verfahren der Argumentation innewohnt« (Habermas 2004b: 106, Hervorh. i. O.).

Die in der Teilnahme an der kulturellen Praxis des Argumentierens erworbene Reflexionsfähigkeit ist für alle drei Aspekte des postkonventionellen Selbst konstitutiv – sie ermöglicht jene Distanz gegenüber sich selbst, die die Fragen, was man für wahr hält, wozu man verpflichtet ist und wer man sein will, erst in die Reichweite des Individuums bringt. Das universalistische Sonderformat der Argumentation, der Diskurs, hat demgegenüber vor allem den sozialisatorischen Sinn, enge Gruppenorientierungen im Sinne eines ›kognitiven Kommunitarismus‹ zu transzendieren, indem sachliche Geltungsfragen sozial generalisiert werden. Der ›Überschuss‹, der sich in der Kontexttranszendenz universeller Geltungsansprüche bemerkbar macht, wird so zum *Vorgriff* auf die normative Struktur einer universellen Diskursgemeinschaft, aus deren Perspektive das Individuum auf sich selbst zurückblicken kann. Die in den Diskursarten jeweils monopolisierten Geltungsansprüche entsprechen dabei den Weltverhältnissen des Selbst. Insbesondere im moralischen Diskurs gewinnt der universalistische Zug des Diskurses seine persönlichkeitsbildende Relevanz. Wer den universalistischen Gesichtspunkt des praktischen Diskurses internalisiert, kann sich die kantische Frage stellen, »ob alle wollen könnten, daß in meiner Lage jedermann nach derselben Maxime verfährt« (Habermas 1992: 105), so dass sich aus der kommunikativen Situation des Diskurses, in dem sich Geltungsfragen ganz von Fragen der Gruppenzugehörigkeit differenziert haben, allgemeine Grundsätze moralischen Handelns und Urteilens gewinnen lassen. Auch postkonventionelle Bildung erfordert jene, gegen soziale Zugehörigkeiten indifferente, rein sachliche Abwägung möglicher Erklärungen von Phänomenen, wie sie am ehesten in universalistischen Diskursen

erworben werden kann (vgl. Habermas 2004b: 108). In theoretischen Diskursen kann sich das Individuum bestehender Deutungen vergewissern und Unzutreffendes korrigieren, um in der kulturellen Welt angemessen handeln zu können.

Doch im Fall der postkonventionellen Selbstverwirklichung liegt der Fall etwas anders. Zwar ermöglicht die Internalisierung der hypothetischen Einstellung *überhaupt*, Gestaltungsspielräume und Handlungsalternativen aufzudecken. Das Individuum kann deshalb fragen, *wer* es angesichts einer interpretationsbedürftigen Lebensgeschichte und aufgrund bestehender Überzeugungen sein möchte (statt einfach zu sein, was es ist). Wie im Folgenden zu zeigen ist, ist die Reflexivität in Bezug auf die eigene Persönlichkeit jedoch keine hinreichende Bedingung für gelingende Selbstverwirklichung, die an partikulare und lebensformspezifische Sozialisations- und Interaktionsbedingungen gebunden bleibt.

3.6.2 *Selbstverwirklichung durch Anerkennung im kommunikativen Handeln*

Neben der Förderung einer *selbstbestimmten* Lebensweise unterstellt Habermas dem kommunikativen Handeln auch die Ermöglichung der *Selbstverwirklichung*. Im kommunikativen Handeln sei nicht nur der Anspruch auf Autonomie als Spiegelbild der reziprok unterstellten Zurechnungsfähigkeit, sondern ebenso der Anspruch auf eine *unverwechselbare* Individualität enthalten (Habermas 1988c: 232). Kommunikatives Handeln dient dem wahrhaftigen Selbstausdruck, indem es Sprecher illokutionär daran bindet, was sie im kommunikativen Handeln von sich offenbart haben. Den Anspruch auf Selbstverwirklichung sieht Habermas bereits in der grammatischen Struktur der Verwendung von Personalpronomen begründet – also etwa darin, dass man ›Ich‹ oder ›Wir‹ sagen muss, wenn man kommuniziert. Das Individuum könne sich dem Zwang nicht entziehen, sich auch in den verschiedensten Rollen in der ersten Person zu äußern und für sich und andere identisch mit sich selbst zu bleiben (Habermas 1988c: 231). Deshalb ist auch das normenkonforme Handeln für Habermas latent individualisierend, insofern es kommunikativ überformt ist:

»Normative Kontexte legen die Menge aller interpersonalen Beziehungen fest, die jeweils in einer intersubjektiv geteilten Lebenswelt für legitim gehalten werden. Indem ein Sprecher mit einem Hörer eine interpersonale Beziehung eingeht, verhält er sich zugleich als sozialer Akteur zu einem Netz von normativen Erwartungen. Jedoch kann die Erfüllung sozialer Rollen niemals deren bloße Reproduktion bedeuten, solange die Interaktionen sprachlich strukturiert sind. Die ineinander verschränkten

Perspektiven der ersten und der zweiten Person sind zwar austauschbar; aber der eine Teilnehmer kann die Perspektive des anderen nur in der ersten Person, und das heißt auch: niemals bloß als Stellvertreter, sondern unausweichlich in *propria persona* übernehmen. So wird der kommunikativ Handelnde durch die bloße Struktur sprachlicher Intersubjektivität dazu angehalten, auch im normenkonformen Verhalten, er selbst zu bleiben. Im normengeleiteten Handeln kann grundsätzlich niemandem die Initiative, zugleich sich selbst zu verwirklichen, abgenommen werden – und niemand kann diese Initiative abgeben.« (Habermas 1988c: 226)

Selbst die bloße Reproduktion sozialer Erwartungen hat demnach das Potenzial der Selbstverwirklichung, denn in das kommunikative Handeln ist die Unterstellung der *Unvertretbarkeit* eingebaut.¹⁹ Gleichzeitig gibt Habermas (etwas wolkig) zu verstehen, dass der Grad, zu dem die individualisierende Perspektivstruktur des kommunikativen Handelns tatsächlich »zum Vorschein kommt oder implizit bleibt, ja neutralisiert wird, (...) von der Handlungssituation und dem weiteren Kontext« abhängt (Habermas 1988c: 232). Auch hier wäre zu vermuten, dass Habermas zu keiner klaren These bezüglich der individualisierenden oder nicht-individualisierenden Funktion des kommunikativen Handelns kommt, weil er verschiedene Formen kommunikativer Handlungskoordination nicht ausreichend auseinanderhält. Es ist ja durchaus erklärungsbedürftig, warum das romantische Ideal der individuellen Einzigartigkeit und zugehörige Praktiken der Besonderung nicht in allen Sprachgemeinschaften und Lebensformen fest verankert sind, die Personalpronomen kennen.

Habermas stellt postkonventionelle *Selbstverwirklichung* als eine *bewusste und daher reflexive* Übernahme der eigenen Lebensführung dar (Habermas 1987b: 168). Sie erfordert vom Individuum eine Einstellung zum eigenen Leben, in dem alternative Handlungsmöglichkeiten, Projekte und Lebenspläne als Möglichkeiten in Betracht gezogen werden können. Dies ist dieselbe »hypothetische Einstellung«, die *Argumentationsteilnehmer* gegenüber Gründen an den Tag legen. Man kann daher vermuten, dass postkonventionelle Selbstverwirklichung die Vertrautheit mit diskursiven Kommunikationsformen notwendig voraussetzt. Allerdings ist der universalistische Bezugspunkt des Diskurses ungeeignet, um nicht nur die Möglichkeit der *Frage* nach dem eigenen Selbst, sondern auch deren (immer vorläufige) *Antwort* zu liefern. Postkonventionelle Selbstverwirklichung ist nicht an *allgemeinen* moralischen oder epistemischen Maßstäben, sondern an solchen »des Glücks und des Gelingens« orientiert und bleibt deshalb untrennbar mit konkreten Lebensformen

19 Die weitergehende Behauptung eines kreativen und expressiven Charakters *allen* Handelns – und somit seine Zurechenbarkeit als Ausdruck von Individualität – ist insbesondere von Hans Joas herausgearbeitet worden (1992).

und partikularen Lebensgeschichten verflochten (Habermas 1987b: 168).²⁰ Während bei moralischen oder theoretischen Argumentationen eine natürliche Korrespondenz von universaler Kommunikationsgemeinschaft und universalistischer Moral besteht, gilt dies für den ethischen Diskurs aber gerade nicht. Ich kann nicht die zur Selbstbestimmung analoge Frage stellen, ob alle wollen können, dass ich diese und nicht jene Person bin beziehungsweise sein werde. Dies läuft höchstens auf moralische Selbstbeschränkung, nicht aber auf individuelle Selbstentfaltung hinaus. Deshalb kann das ›objektive‹ Prüfen der Gründe für expressive Äußerungen auch keine sicheren Grundlagen der Individuierung bieten – mit dem Entwurf der eigenen Identität kann man es nicht jedem recht machen. Der Aspekt der *Selbstverwirklichung* liegt offenkundig *zwischen* Argumentation und kommunikativem Handeln; zwischen Reflexivität und Ausdruck in Interaktion.

Es scheint, dass man die, von Habermas zwar gesehene, nicht aber theoretisch explizierte, *Anerkennungsdimension* der individuellen Selbstverwirklichung im kommunikativen Handeln stärker berücksichtigen muss. Damit würde man sich, Honneths Mead-Interpretation folgend, auf die Komponente der anerkennenden Reaktion in Kommunikation konzentrieren:

- 20 Die Trennung von Moral und Selbstverwirklichung bei Habermas ist nicht so eindeutig, wie die Formulierung suggeriert. Habermas schreibt dem *Standpunkt der Unparteilichkeit* auch in der narrativen Aneignung der eigenen Lebensgeschichte großes Gewicht für postkonventionelle Individuation zu. Der Diskurs fungiert dabei als universelles Forum, vor dem das Individuum die Gesamtheit der eigenen Lebensgeschichte reflektiert: »Das Ich selbst entwirft jenen Interaktionszusammenhang, der die Rekonstruktion einer zerbrochenen konventionellen Identität auf höherem Niveau erst möglich macht« (Habermas 1988c: 227). Habermas führt diesen *vorgestellten* Interaktionszusammenhang ein, um die Kohärenz der Identität *jenseits* konkreter Interaktionszusammenhänge zu verbürgen. Die universelle Kommunikationsgemeinschaft wird so zum profanen Äquivalent einer allwissenden Instanz, die verbürgt, dass der gesamte und nicht nur der aktuell interaktionsrelevante Teil der Vergangenheit zum Ausgangspunkt der Individuation wird.

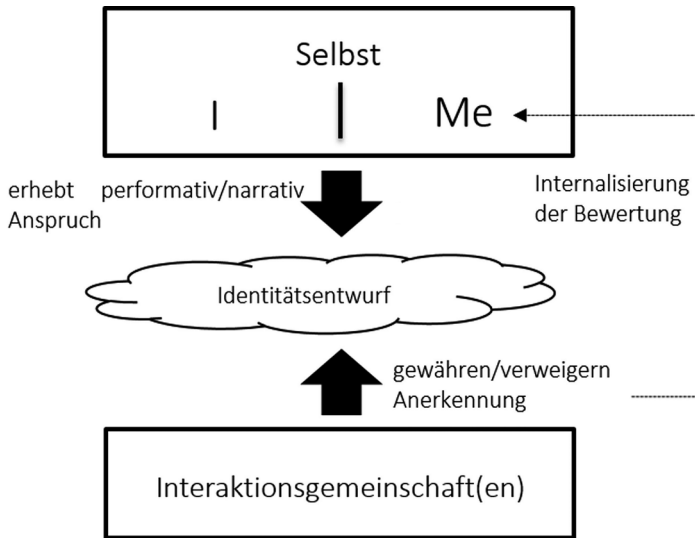
Gegen diese Vorstellung einer narrativ angeeigneten Lebensgeschichte, die gegenüber einem unbegrenzten Publikum präsentiert und gerechtfertigt wird, lässt sich einwenden, dass sie mit der interaktionistischen Grundanlage der Identitätstheorie nicht besonders gut harmoniert. Für ›Lebensgeschichten im Ganzen‹ gibt es in Interaktion offensichtlich keinen Platz und der Spielraum für explizit narrative Elemente ist durch das gesprächstypische »turn-taking« (Sacks et al. 1974) begrenzt. Der Versuch des Ausdrucks der Totalität einer Lebensgeschichte ist eher charakteristisch für den Grenzfall des Intellektuellen und scheint sich am ehesten im Rahmen schriftstellerischer oder anderer künstlerischer Tätigkeiten zu vollziehen.

»Unter Selbstverwirklichung versteht Mead den Prozeß, in dem ein Subjekt Fähigkeiten und Eigenschaften entwickelt, *über deren einzigartigen Wert für die soziale Umwelt es sich anhand der anerkennenden Reaktionen seiner Interaktionspartner zu überzeugen vermag.*« (Honneth 2003: 139, Hervorh. F. A.)

Bei Habermas wird das Spannungsverhältnis zwischen Innerlichkeit und sozialer Anerkennung mit Emphase auf erstere vorgestellt: »[N]ur ich selbst kann performativ den Anspruch stellen, als Individuum in meiner Einzigartigkeit anerkannt zu werden« (Habermas 1988e: 184). Der Satz wäre aber um den folgenden zu ergänzen: Nur die *anderen* können diesen Anspruch bestätigen oder ablehnen. Dies würde bedeuten: Gerade durch die Reaktion der anderen entscheidet sich, ob das kommunikative Handeln sein latentes Potenzial zur Individuierung entfaltet. Damit erscheint Selbstverwirklichung als zweiseitiger, dialogischer Prozess: als *Kommunikation* von Ego und Alter, in der Identitäten verhandelt werden. Die Frage des ethischen Selbstverständnisses »Wer will ich sein?«, ist bei Habermas immer in die praktische Frage »Als wer will ich anerkannt werden?«, zu übersetzen (Vermeyen 2000: 74). Habermas arbeitet jedoch keine soziologische Theorie darüber aus, wie der Anspruch auf Anerkennung in Interaktion vorgebracht und kommunikativ bearbeitet wird. Auch bei Honneth findet sich noch keine kommunikationstheoretische Fassung des Anerkennungsbegriffs, allerdings kann das oben angeführte Zitat eine Vorlage für eine analytische Trennung von Ausdruck und anerkennender Reaktion bieten, die sich nach dem Modell kommunikativer Interaktion interpretieren lässt. Daher lassen sich die fehlenden kommunikationstheoretischen Annahmen zum Prozess der Individuierung durch kommunikatives Handeln nachträglich aus den sozialtheoretischen Grundlagen gewinnen.

Individuierung im kommunikativen Handeln muss als Ausdruckshandeln des pathischen Selbst gedacht werden, das performativ Anspruch auf die Anerkennung der *Wahrhaftigkeit* dieses Ausdrucks erhebt. Die implizite und minimale Anerkennung im konventionellen kommunikativen Handeln, die sich bereits in der Tatsache ausdrückt, *dass* man miteinander spricht, ist jedoch viel zu vage, um auf konkrete Personen in ihrer Individualität beziehbar zu sein. Vielmehr muss eine *spezifische* Art der Darstellung und des Ausdrucks von Individualität von einem Publikum in seiner Reaktion *anerkannt* werden. Zu denken ist hier insbesondere an Äußerungen mit enthüllendem Charakter, in denen Sprecher Einblick in ihre Innerlichkeit gewähren und sich dem Urteil des Publikums anvertrauen. Wenn man diesen Sachverhalt im Rahmen des Habermas-Mead'schen Dialogmodells der Identität reflektieren will, bietet es sich an, zwei pragmatische Komponenten postkonventioneller Selbstverwirklichung zu unterscheiden.

Figur 8: Selbstverwirklichung durch Anerkennung



Auf Basis einer reflexiven Entscheidung, als wer man anerkannt werden will, können Akteure ihrem Handeln *erstens* einen (stilisierten) Ausdruck verleihen, der *zweitens* in sozialen Reaktionen anerkannt oder missachtet wird (Figur 8). Die analytische Trennung der Komponenten von Ausdruck und Stellungnahme darf freilich nicht darüber hinwegtäuschen, dass sie sich in laufenden Situationen unter Interaktionsbedingungen nahezu simultan vollziehen können. Diese elementare Dialogizität der Selbstverwirklichung, die schon in der Mead'schen Ausgangsdyade von Reiz *und* Reaktion angelegt ist, nimmt unterschiedliche Formen an, je nachdem, ob der Anspruch auf Individualität in sprachlichem oder nicht-sprachlichem Handeln vorgebracht wird.

Postkonventionelle und also bewusste Selbstverwirklichung impliziert nicht, dass das sich-ausdrückende Selbst notwendigerweise zum *Thema* werden müsste. Man darf sich den typischen Fall der Selbstverwirklichung nicht so vorstellen, als schlage das Individuum seinen Peers einen Entwurf der eigenen Persönlichkeit zur Billigung vor – etwa in Form einer Äußerung nach dem Muster: »Ich bin ein Mensch, der auf X besonderen Wert legt«. Das mag vorkommen, ist aber eine eher krude Art der Selbstpräsentation, die in Interaktion nur begrenzt goutiert wird. Viel häufiger erheben Individuen durch die Art, *wie* sie etwas tun, *wie* sie sprechen und sich verhalten, einen impliziten Anspruch auf Individualität, der sich als *Unnachahmlichkeit* eines Habitus und als *Einzigartigkeit* performativ ausgedrückter Charaktereigenschaften zeigt. Die

Professorin, die im Seminar mit lauter und entschiedener Stimme Einwände der Studierenden verwirft, erhebt einen performativen Anspruch auf Anerkennung ihrer Autorität, die nie nur der sozialen Rolle, sondern immer auch der Person (›die durchsetzungsstarke Frau X‹) angehört. Studierende, die nach dem ›Machtwort‹ weiterdiskutieren, verweigern diesem Entwurf, ebenfalls performativ, die Anerkennung. Dieser Aushandlungsprozess innerhalb der Interaktion bleibt meist implizit und weist eine konventionelle Asymmetrie in Richtung einer Bestätigung der Ansprüche auf, weil jede Fortsetzung, die den Anspruch nicht implizit oder explizit bestreitet, als Billigung gewertet wird.²¹

Die performativ mitlaufende Individuierung ist sicherlich der Alltagsmodus auch postkonventioneller Selbstverwirklichung. In der alltäglichen Performanz eines individuell angeeigneten Identitätsentwurfs wird das Handeln der Person als ›charakteristisch‹ und damit als gleichzeitig ›natürliche‹ und ›individuelle‹ Reaktion erlebt, in der sich Partikularität ausdrückt, ohne thematisch zu werden. Das Moment der bewussten Aneignung und Gestaltung des eigenen Selbst wird im Handeln und in dessen Wahrnehmung durch andere in den Hintergrund gedrängt; es zeigt sich das »Typische« der Person in der selektiven Reaktion auf Gelegenheitsstrukturen von Situationen. Die Darstellungsmöglichkeiten für individuelle Differenz bleiben daher an situative Opportunitäten gebunden und sind weitgehend abhängig von konventionellen Ausdrucksmitteln (die freilich kreativ genutzt werden können).

Es gibt allerdings ein kulturell etabliertes Sonderformat, in dem es legitim und erforderlich ist, dass das Selbst zum Gesprächsthema wird. Gemeint ist die *Narration* bzw. *Erzählung*. In der Ich-Erzählung werden Sprecher als unvertretbar erlebende und handelnde Individuen in einem partikularen Kontext dargestellt, weshalb die Erzählung eine besondere

- 21 Auch bei Luhmann findet sich die Ansicht, dass Individualität sich durch stillschweigende Akzeptanz von Ansprüchen auf Individualität in Gesprächen und Interaktion stabilisiert. Luhmann behauptet allerdings, in einer Umdrehung gängiger Sichtweisen, dass das Aufrichtigkeitsproblem sich eher für das Publikum als für die Darsteller stelle, da das Publikum auch offensichtliche Unoriginalität aus Takt nicht thematisieren dürfe. »Die Individualität kommt so durch eine *Konspiration des Schweigens* zustande« (Luhmann 1985: 436). Dieser unterhaltsame Zynismus ist eine konsequente Folge einer Theorie, die die Differenz von Wahrheit und Wahrhaftigkeit nicht berücksichtigt und Individualität über deskriptiv erfassbare Abweichungen von Erwartungen fassen möchte. Dadurch wird der Praxis der Individuierung das Problem einer zu geringen Variationsbreite möglicher ›wahrer‹ Selbstdarstellungen unterstellt, so dass die Anerkennung unwahrhaftig werden muss. Empirisch wäre allerdings sowohl der Stellenwert des Problems als auch die Annahme zu bezweifeln, dass der ironisch distanzierte Umgang mit Ideenlosigkeit tatsächlich eine dominante Grundhaltung in ›persönlichen‹ Gesprächen ist.

Rolle für die *explizite* Beanspruchung von Individualität und Partikularität spielen kann. Wer eine Geschichte über sich erzählt, transzendiert den Kontext der Erzählsituation hin zum Kontext der erzählten Situation, gibt dem narrativen Selbst eine Form und setzt sich dem anerkennenden oder missbilligenden Urteil eines Publikums über dieses Selbst aus. Narrative Sequenzen eröffnen größere Freiheiten der Expression und können Entscheidungen mit ihrem Motivhintergrund sichtbar machen. Sie sind daher das Medium postkonventioneller Selbstverwirklichung *par excellence*, insofern sie Ausdrucksmöglichkeiten für die differierenden Horizonte des individuellen Welterlebens bieten, die im alltäglichen Handeln von der Generalthese der »Reziprozität der Perspektiven« (Schütz 1993) überlagert werden. Die Narration erfordert eine von der unmittelbaren Handlungskoordination entlastete Gesprächssituation und eine duldsame Zuhörerschaft, deren Wohlwollen zwar durch unterhaltsame Erzähltechniken gesteigert werden kann, zumeist aber im Tausch gegen eigene Chancen der Selbstdarstellung bei zirkulierender Sprecherrolle erworben wird. Situationen, in denen die Kommunikation mit ausführlichen Ich-Erzählungen belastet werden kann, sind daher in »geselliger« (Simmel) Interaktion selten, ergeben sich aber typisch im Rahmen von Intimbeziehungen – besonders wenn man mit Luhmann annimmt, dass gerade die Differenz des Erlebens ein wichtiger Bezugspunkt der Intimkommunikation ist (Luhmann 1982).²²

Für sämtliche Modi der postkonventionellen Selbstverwirklichung, ob narrativ oder performativ mitlaufend, gilt: Berücksichtigt man die Notwendigkeit einer anerkennenden Reaktion für die Stabilisierung individueller Identitätsentwürfe, kommt das konventionelle Element auch der postkonventionellen Identitäten zum Vorschein. Offensichtlich hängen anerkennende Reaktion und Expressionschancen stark von den normativen Erwartungen eines Publikums ab – und damit dem, was Habermas noch in der Tradition Parsons' als »Gesellschaft« fasst. Die Urteile des Publikums über angemessene und unangemessene Selbstdarstellungen referieren auf allgemeine normative Standards, die in die Konstitution der Situation eingehen und somit dem Handeln *in ihr* vorausliegen. Diese allgemein unterstellbaren normativen Kontexte geben Orientierung über zulässige und unangemessene Selbstverwirklichungsansprüche und regulieren dadurch die Darstellungschancen (so schon Scott/Lyman 1968: 52ff.). Was in der Beziehung zu Geschäftspartnern als unzulässige Vertraulichkeit gewertet würde, kann unter Freunden als unterkühlte Reaktion wahrgenommen werden. Die konventionellen Schranken der Selbstverwirklichung können zwar selbst als Ressourcen der expressiven Selbstdarstellung genutzt

22 Aus ganz anderen Gründen ergeben sich günstige Rahmenbedingungen für narrative Expression auch, wie weiter unten gezeigt wird, in *deliberativen Verfahren* (siehe Kapitel 4.5).

werden (gezielter Normbruch als Individuierungsstrategie), werden dadurch aber auch nicht notwendig aufgehoben, sondern tendenziell eher reproduziert. Daher lassen sich auch gegenüber den flüchtigen Einzelsituationen relativ zeitfeste normative Randbedingungen der Identitätsentwicklung angeben. Für eine grobe Orientierung über die unterschiedlichen normativen Strukturbedingungen der Anerkennungsvergabe, kann etwa Honneths Typologie von Kontexten der Anerkennung dienen, die zwischen Intimbeziehungen, Solidarbeziehungen und rechtlichen Beziehungen unterscheidet. Dabei nimmt die Anerkennung in Intimbeziehungen die Form der *Liebe* oder tiefen Freundschaft, in solidarischen Gruppen die der *Wertschätzung* und in rechtlichen Beziehungen die der *Achtung* an, wobei die Intensität der positiven Validierung von Individualität mit zunehmender Abstraktion sinkt (Honneth 2003: 148–211).

Bei aller Nützlichkeit dieser Heuristik für die Erfassung gesellschaftlicher Anerkennungsverhältnisse gilt jedoch: Die tatsächlich operativen Regeln, nach denen in bestimmten Interaktionsgemeinschaften Anerkennung vergeben wird, lassen sich nur situationsspezifisch und vor dem Hintergrund dichter Kulturkenntnisse explizieren, weshalb Überlegungen wie die von Honneth lediglich heuristischen Status haben können. Die interaktionswirksamen normativen Kontexte existieren zudem nicht kommunikationsunabhängig; sie transformieren sich im Wechsel der Situation und des Themas und kommen als auffällige Strukturbeschränkungen erst in den Blick, wenn Ansprüche auf Anerkennung scheitern. Die Untersuchung der Pragmatik solcher Prozesse in ihrer strukturbildenden Bedeutung ist daher eher Aufgabe der qualitativen Sozialforschung denn der theoretischen Analyse.²³

Noch ein weiterer Aspekt fällt besonders ins Auge, wenn personale Identität kommunikationstheoretisch gedacht wird. Im Gegensatz zu

- 23 Hier verfügt die Soziologie bereits über geeignetes Handwerkszeug. Methodisch wird der Aushandlungsprozess von Identitäten innerhalb von sprachlich strukturierter Interaktion von der *Positionierungsanalyse* erschlossen (Wetherell 1988; Bartlett 2014: 11ff.). Die methodologische Grundannahme dieses Analyseverfahrens ist, dass sich jeder beliebige Sprechakt in Interaktion als Anspruch auf Besonderheit verstehen lässt (Lucius-Hoene/Deppermann 2004: 171). Die Positionierungsanalyse geht also, wenn auch unter eher Foucault'schen Vorzeichen, praktisch von Sprecherorientierungen aus, die sich als postkonventionelle *Wahrhaftigkeitsansprüche* interpretieren lassen. Sie nimmt in den Blick, wie sich Sprecher innerhalb von Interaktionen zu »sozial bestimmbar Person[en]« machen (Lucius-Hoene/Deppermann 2004: 168) und wie Selbst- und Fremdpositionierungen innerhalb von Gesprächen durch Akzeptanz oder Zurückweisung verhandelt werden. Dabei werden explizite Selbstbeschreibungen genauso in den Blick genommen, wie performative Ansprüche, die sich in den Gelingensbedingungen sprachlicher Handlungen ausdrücken.

subjektivistischen Identitätstheorien macht eine Kommunikationstheorie der Identität nicht nur auf restringierende oder ermöglichende Kontexte, sondern auch auf die situationsimmanente Normativität selbstdarstellerischer *Kommunikation* aufmerksam. Mit der Anerkennung impliziter oder expliziter Ansprüche auf Individualität erwachsen nicht nur Möglichkeiten, derjenige zu sein, der man (vor anderen) sein will, sondern es entsteht gleichzeitig eine komplementäre Pflicht, derjenige zu bleiben, als der man von anderen anerkannt wurde. Die Übernahme einer bestimmten Identität ist immer auch eine *Verpflichtung*, vor deren Hintergrund die Teilnehmer für die konsistente Fortsetzung ihrer Individualität bürgen (vgl. Habermas 1988c: 226). Dass es sich tatsächlich um eine Bürgschaft und daher eine (schwache) Pflicht handelt, kann man daran sehen, dass andere Interaktionsteilnehmer mit Irritation reagieren, wenn jemand ›aus dem Charakter fällt‹. Der selbsterklärte Kunstkritiker, der die Kritzelei der Nichte im Wohnzimmer als Meisterwerk preist, sorgt dafür, dass die Situation auch für die anderen Interaktionsteilnehmer unangenehm wird und diese gegebenenfalls sogar Maßnahmen ergreifen, um die allseits peinliche Situation zu überspielen (»Schutzmannöver« nach Goffman 2003: 16).

Durch eine unhaltbare Selbstdarstellung wird die reziproke Unterstellung von Wahrhaftigkeit verletzt. Das kommunikative Handeln wird dadurch seiner Grundlage beraubt und kann ohne Reperaturleistungen nicht fortgesetzt werden. Der entlarvte ›Experte‹ kann nämlich auch in seinen Reaktionen auf die performativen Ansprüche *anderer* Teilnehmer nicht mehr ernst genommen werden. Anerkennung wird also nur vergeben, wenn die Interaktionsteilnehmer reziprok von einer authentischen Selbstdarstellung ausgehen, also *Wahrhaftigkeit* unterstellen. Weil Wahrhaftigkeit für die Interaktionspartner nur indirekt zu erschließen ist (nämlich daran, ob jemand seinen Worten passende Taten folgen lässt) entstehen soziale Pflichten zur kohärenten Selbstpräsentation, die das Individuum tendenziell auf mehr Konstanz des eigenen Selbst verpflichten, als ›authentisch‹ vorhanden ist. Durch das Wissen über soziale Erwartungen an Kohärenz, entsteht auch jener Raum für Täuschungsmannöver, auf den die Theorie der Selbstinszenierung von Goffman so eindringlich aufmerksam macht (Goffman 2003). Aus der Habermas'schen Theorie folgt jedoch die interessante Konsequenz, dass ein in Goffmans Sinne *zynisches* Rollenspiel nicht der Individuierung der Person dienen kann. Unwahrhaftige Äußerungen können zwar dazu dienen, Vorteile zu erlangen, weil ein ›nützliches‹ Selbstbild transportiert wird, aber sie sind kein Ausdruck der Persönlichkeit mehr, der sozial validiert werden könnte (vgl. Habermas 1988c: 233). Das Individuum kann sich in der Wertschätzung, die der unaufrichtig gespielten Rolle entgegengebracht wird, nicht wiedererkennen. Identitätstheoretisch gesehen, ist die strategische Täuschung also ein echt altruistischer Akt.

3.6.3 *Das Rationalitätsgefälle zwischen den Aspekten der posttraditionalen Identität*

Aus der nunmehr identitätstheoretisch angereicherten Perspektive kann das Problem der Reichweite der Vernunft unter der Bedingung kultureller Heterogenität neu angegangen werden. Für eine theoretisch hinreichende Explikation der imperativen Kraft guter Argumente muss erklärt werden, warum und unter welchen Umständen Menschen sich von ›guten Gründen‹ zwingen lassen und unter ihrem Einfluss von einmal gefassten Ansichten und Handlungsplänen wieder abrücken. Noch liegen nicht alle Elemente einer Antwort vor, aber einige Aspekte lassen sich bereits beim aktuellen Stand der Untersuchung erhellen. Im Rahmen der Habermas'schen Identitätstheorie zeigt sich, dass der Einfluss von Kommunikation auf Personen nicht als ein äußerliches Ursache-Wirkungsverhältnis gedacht werden kann. Personen *sind* vielmehr wesentlich kommunikative Strukturen. Die Orientierung an Gründen ist demnach nicht etwas, das Personen gelegentlich tun, meist aber lassen können, sondern das konstitutive Prinzip der Bildung von Persönlichkeiten *überhaupt*. Aus dieser Perspektive ist daher eigentlich nicht die Überzeugungskraft guter Gründe erklärungsbedürftig oder rätselhaft, sondern vielmehr die Starrheit der Meinungen und Weltansichten angesichts einer Vielzahl von Hinweisen, dass und wie man es besser wissen könnte. Diese scheinbar bloße Inversion der Problemstellung ebnet im Verbund mit der Identitätstheorie den Weg zu einem differenzierteren Bild der kommunikativ-rationalen Plastizität von Individuen.

Schon aus der Theorie der Geltungsansprüche folgt, dass nicht alle Aspekte der individualisierten Identität gleichermaßen in den Strudel kommunikativer Verflüssigung geraten. Die Beeinflussbarkeit des Selbst durch Kommunikation im Allgemeinen und den Zwang guter Argumente im Besonderen, unterscheidet sich für die einzelnen Komponenten der Identität. Habermas beschreibt mit der Differenzierung von Zustimmung und Anerkennung auch ein Allgemeinheits- und Rationalitätsgefälle zwischen den einzelnen Aspekten des postkonventionellen Selbst. Insbesondere für den Bereich von Tatsachenbehauptungen und damit den Bereich der individuellen *Bildung* (siehe Kapitel 3.5) gilt eine hohe intersubjektivität und daher wechselseitige kommunikative Beeinflussbarkeit. Die postkonventionelle Bildung soll das situationsangemessene Unterscheiden von wahren und falschen Aussagen angesichts einer differenzierten Kultur ermöglichen. Für das Erlernen und Internalisieren dieser Aufgabe kommt *theoretischen Diskursen* eine wichtige Rolle zu. In theoretischen Diskursen gilt eine weitreichende intersubjektivitätsunterstellung. Es dürfen nur solche Aussagen als wahr akzeptiert werden, denen keine allgemein einsichtigen Gründe entgegenstehen. Diese Diskursstruktur sorgt dafür, dass eigene Tatsachenbehauptungen mit

der Erwartung der allgemeinen *Zustimmungsfähigkeit* geäußert werden. Entweder die Arbeitslosenzahlen sind gesunken oder nicht; entweder ist die Europäische Union weitgehend technokratisch oder nicht. Bei derartigen (zumindest scheinbar) objektiven Fragen läuft die Kommunikation zumeist unter der Prämisse, dass sich durch Zugriff auf angemessene Evidenz und ausreichende Diskussion ein allgemeiner Konsens herstellen lassen müsste, auch wenn faktisch unterschiedliche Meinungen bestehen. Auch wenn man über die EU geteilter Meinung sein kann (insbesondere über die im Technokratiebegriff nahegelegte Wertung), wird typischerweise vorausgesetzt, dass sich eine allgemein akzeptable Beschreibung ihres politischen Systems geben lassen müsste. Das heißt nicht, dass man notwendigerweise eine solche Beschreibung immer findet, aber im Bereich der Tatsachenaussagen wird die beharrliche Abweichung der Positionen eher auf *Fehler* oder *Unkenntnis* zurückgeführt, als schlicht auf (aner kennenswerte) Vorlieben oder Sitten. Person A glaubt an die experimentelle Wissenschaft und Person B an Wahrsager und Wünschelrutengänger, aber beide sind davon überzeugt, dass es *eine* Welt gibt, die eine der beiden Ansichten validiert. Dieser »Alltagsrealismus« (siehe Ross/Ward 2013) bindet Tatsachenbehauptungen fest an (kontrafaktisch aufrechterhaltene) Konsenserwartungen und lässt divergierende Auffassungen tendenziell als illegitim erscheinen.²⁴ Wahrheitsansprüche sind daher universell und eigene »Wahrheiten« rechnen deshalb auf *Zustimmung* anderer. Die Unfähigkeit, gewichtige Gegenargumente zu eigenen Aussagen zu entkräften, muss daher kognitive Dissonanzen nach sich ziehen, die zur Umstrukturierung der eigenen Ansichten motivieren können.

Habermas reklamiert für moralische Überzeugungen eine ähnliche kontexttranszendierende Kraft wie für Wahrheitsansprüche (Habermas 1988c: 233; 1991b: 134). Sein *deskriptiv-soziologisches* Argument für die besondere Stellung der Moral ist die Art, wie moralische Konflikte ausgetragen werden:

»Unabhängig davon, ob ein bloßer *modus vivendi* ausreichen würde, streiten sich die Leute über moralische Fragen mit Gründen, die sie für ausschlaggebend halten. Sie führen moralische Diskurse im Alltag wie in der Politik, erst recht in verfassungspolitischen Streitfragen. Diese Diskurse gehen weiter, obwohl nicht klar ist, ob moralische Konflikte überhaupt noch mit Hilfe von Argumenten beigelegt werden können.

- 24 Schon Weber macht darauf aufmerksam, dass moderne Menschen sich von Mitgliedern einfacher Gesellschaften nicht durch ein besseres Verständnis ihrer Welt, sondern vor allem durch den *Glauben* an die objektive Erklärbarkeit der Welt unterscheiden (Weber 2002). Die Unterstellung der prinzipiellen Möglichkeit einer zustimmungsfähigen Beschreibung löst sich somit von ihrer tatsächlichen Erreichbarkeit. Sie ist »kontrafaktisch«.

Stillschweigend unterstellen sich die Bürger gegenseitig ein moralisches Bewußtsein oder einen Sinn für Gerechtigkeit, der über weltanschauliche Grenzen hinweg operiert, während sie gleichzeitig lernen, weltanschauliche Differenzen als Quelle vernünftiger Meinungsverschiedenheiten zu tolerieren.« (Habermas 1996f: 99)

Das individuelle Verständnis von Moral als Grundlage der Selbstbestimmung kann man sich demnach als eine Art individuelle Theorie darüber vorstellen, welchen Normen alle anderen Menschen zustimmen können müssten. Habermas setzt deshalb voraus, dass das autonome Individuum in Bezug auf seine moralischen Ansichten deshalb nicht nur nach Anerkennung sucht (als jemand, der zu moralischem Handeln und Urteilen fähig ist), sondern auch nach *Zustimmung* zum Inhalt des moralischen Urteils verlangt – nur deshalb sind für Habermas moralische Diskurse möglich. Habermas behauptet allerdings keinen tatsächlich geteilten moralischen Rahmen, sondern lediglich dessen interaktionswirksame Unterstellung. Nur der abstrakte »Sinn für Gerechtigkeit« sowie das kommunikative Format selbst dienen als kontexttranszendierendes Mittel; ein substantieller Konsens über Grundprinzipien jedoch fehlt (Habermas 1996a).²⁵

Während sich moralische oder theoretische Überzeugungen nach Habermas' Auffassung an allgemeinen Standards bewähren, kann eine gelungene *Selbstverwirklichung* des pathischen Subjekts nicht universalistisch bestimmt werden (Habermas 1987b: 168). Gelungene Identität bemisst sich im Falle des pathischen Selbst nicht an der Korrektheit der Überzeugungen

- 25 Neben diesen Schwierigkeiten, moralisches Wissen sozial zu etablieren, gibt es im Fall der Moral auch ein *Motivationsproblem*, das zur Nichtberücksichtigung moralischer Normen führen kann. Da in der Moderne eine gesamtgesellschaftlich verbindliche religiöse Zentralinstanz wegfällt, die durch jenseitige Reparation sicherstellt, dass moralisches Handeln gleichzeitig dem wohlverstandenen persönlichen Interesse entspricht, ist die kommunikativ gewonnene Überzeugung der moralischen Richtigkeit einer Handlung nicht automatisch Garant für deren Ausführung. »Wenn sich die moralische Praxis nicht mehr über die Person des Erlösergottes – und dessen Funktion im Heilsplan – mit der persönlichen Heilserwartung und einem als exemplarisch ausgezeichneten Lebenswandel verschränkt, ergeben sich zwei missliche Konsequenzen. Zum einen löst sich das moralische Wissen von den subjektiven Handlungsmotiven, zum anderen differenziert sich der Begriff des moralisch Richtigen von der Konzeption eines guten, eben gottgewollten Lebens« (Habermas 1996b: 50). Auch affirmierte moralische Argumente entfalten deshalb nicht *notwendig* eine handlungsmotivierende Kraft. Habermas hofft an dieser Stelle auf »entgegenkommende Sozialisationsprozesse«, für die es aber keine theoretische Garantie gibt (Habermas 1998a: 145f.). Diese Sonderstellung der Moral kontrastiert mit dem ethischen Selbstverständnis und kulturellem Wissen. Eine Abweichung von einer als gut erkannten Form des Lebens wäre nur durch Willensschwäche zu erklären. Auch für Tatsachenwissen

oder der Verallgemeinerbarkeit normativer Urteile, sondern an der *Authentizität* der Selbstdarstellung (vgl. Habermas 1988c: 206). Über die Bindung an soziale Anerkennung gibt es zwar eine soziale Komponente, doch anders als im Fall des epistemischen und moralischen Selbst verweisen die Bedingungen für die Aufrechterhaltung von Geltungsansprüchen nicht auf das ›Außen‹ der kommunikativen Bewährung, sondern zu einem erheblichen Teil auch auf die Innenwelt des individuellen Fühlens und Erlebens.

Die diskursive Prüfung nimmt in Bezug auf Selbstverwirklichung (bzw. Ethik) daher einen anderen Charakter an, als in Bezug auf Moral und Wahrheit. Die quasi-hypothetische Einstellung gegenüber sich selbst, etwa in der *Selbstkritik*, behält den partikularistischen Charakter einer *Selbstverständigung*, die nur vor dem Hintergrund einer spezifischen Lebensform erfolgen kann und Sache »der Betroffenen, nicht der Philosophen« ist (Habermas 1991b: 184). Vor dem Hintergrund der Habermas'schen Theorie gibt es keine *allgemein* rationalen Gründe, die das Individuum von der Notwendigkeit überzeugen könnten, sein ethisches Selbstverständnis zu ändern. Die kulturellen Werte, auf die sich ein Kritiker berufen könnte, transzendieren »nicht in derselben radikalen Weise lokale Schranken, wie Wahrheits- und Richtigkeitsansprüche« (Habermas 1987a: 70f.). Dies gilt sogar für den eigenen Selbstbezug, denn »[n]iemand kann die Lebensform, in der er sozialisiert worden ist, in derselben Weise reflektiert wählen wie eine Norm oder ein Regelsystem, von deren Gültigkeit er sich überzeugt hat« (Habermas 1991c: 35f.). Daher verschiebt sich das Kriterium für gelungene Identitätswürfe von Zustimmung auf Anerkennung bei Themen, die dem guten Leben, den Sitten oder dem Geschmack zugerechnet werden. Für empirische Gespräche wäre daher zu vermuten, dass Individuen insbesondere dann kommunikativ beeinflussbar sind, wenn sie Widerspruch zu Aussagen in Bereichen erfahren, für die sie allgemeine *Zustimmung* erwarten. In diesem Fall muss die faktische Uneinigkeit irritieren, denn entweder man selbst oder die anderen müssen sich – angesichts einer als objektiv unterstellten Welt – *irren*. Das heißt nicht, dass man über Werte oder Geschmack nicht mit guten Gründen streiten könnte (siehe etwa Jaeggi 2014), sehr wohl heißt es aber, dass sich niemand ernstlich wundert, wenn man sich nach dem Streit *nicht* geeinigt hat. In diesen Bereichen kollektiver und individueller Selbstverwirklichung werden Anschauungen daher nicht durch allgemeine Zustimmung, sondern durch die *Anerkennung* der Legitimität der Sichtweise gebilligt. Eine ›Szene‹, die sich um eine bestimmte Musikrichtung gebildet hat, strebt eben *nicht* die gesellschaftsweite Zustimmung zu dieser

ist es unplausibel Akteuren zu unterstellen, dass sie zwar eine bestimmte Auffassung für wahr halten, aber dieses Wissen in ihren Handlungsplänen missachten.

Musikrichtung an (die dadurch ihren Distinktionswert verlieren würde) – aber auch die Anhänger der rebellischsten Subkultur werden ihren Musikgeschmack nur ungern als *Fehler* oder *Missverständnis* interpretiert sehen wollen.

Figur 9: Kommunikationsbezug postkonventioneller Individuierung

	Identitätsstabilisierende Reaktion der Anderen	Soziale Form der Kommunikation
Selbstverwirklichung	<i>Anerkennung</i> von Ansprüchen auf Individualität	Kommunikatives Handeln
Selbstbestimmung	<i>Zustimmung</i> zu moralischen Urteilen	Moralischer Diskurs
Bildung	<i>Zustimmung</i> zu Wahrheitsansprüchen	Theoretischer Diskurs

Man muss daher vermuten, dass der Grad, zu dem andere, insbesondere Fremde, auf das Selbst einwirken können, je nach Thema differiert. Während Fragen der Moral und der Gerechtigkeit bei Habermas als universell und damit überindividuell definiert sind, können Fremde, die meine spezifische Lebensgeschichte und Lebensführung nicht kennen, mich in Fragen der Lebensweise und Persönlichkeit nicht korrigieren (siehe Figur 9). In ethischen Fragen ist man zwar Gründen zugänglich; diese stehen aber nicht jedermann zur Verfügung. Es entsteht also ein Rationalitäts- bzw. Allgemeinheitsgefälle im Selbstverhältnis, das sich an dem Grad bemisst, zu dem auch Unbekannte Egos Auffassungen korrigieren können. Man kann demnach *Fehler* im Bereich seiner moralischen oder theoretischen Überzeugungen nachgewiesen bekommen, aber Kritik an der eigenen Individualität kann nur in Form einer alternativen *Interpretation* der eigenen Bedürfnisse und durch alternative Selbstbeschreibungen erfolgen.

3.7 Theoretische Leerstelle: die eigentümliche Trägheit des Selbst

Die systematisierende Rekonstruktion der Habermas'schen Identitätstheorie ist damit eigentlich abgeschlossen. Allerdings bleibt eine entscheidende Leerstelle, die insbesondere für eine Soziologie der Deliberation problematisch ist. Zwar ist die Problemlage, mit der sich Personen unter der Bedingung postkonventioneller Lebenswelten konfrontiert sehen, näher umschrieben. Die unter Bedingungen sozialstrukturell

induzierter Individualisierung gestellte Aufgabe lautet, gegen die Pluralität der Normensysteme und Lebensformen eine handlungsadäquate Identität zu behaupten. Dem Individuum wird in diesem Prozess eine abstrakte Syntheseleistung zugemutet, in der es die eigene Partikularität gleichzeitig gegen die Beliebigkeit der lebensgeschichtlichen Kontingenzen behauptet und mit allgemeinen Forderungen (*Geltungsansprüchen*) kompatibel macht.

Auch wird klar, dass die *Form*, die Persönlichkeitsstrukturen unter diesen Bedingungen annehmen müssen, diejenige der postkonventionellen Identität ist. Allerdings ist die Art des Bezugs postkonventioneller Individuen zu jenen traditionellen Strukturen der eigenen Lebensform, die es zunächst formen und zu denen es qua universalistischer Transzendierung der Gemeinschaft Distanz gewinnen soll, bei näherer Betrachtung rätselhaft. Wie genau bleibt das postkonventionelle Individuum den Konventionen, von denen es sich qua universalistischer Überschreitung partikularer Gemeinschaften zu lösen vermag, dennoch verpflichtet? Für welche Gründe bleibt es ›ansprechbar‹ und woran bleibt es gebunden, wenn die Tradition diskursiv verflüssigt wird?

Der Erwerb einer postkonventionellen Identität bedeutet ja gerade nicht Traditionslosigkeit. Ein Gegenbegriff zur postkonventionellen Identität wäre vielmehr der einer *situationistischen* Identität: ein konturloses Selbst, das von Situation zu Situation driftet und seine Erfahrungen nicht zu einer kohärenten Lebensgeschichte, moralischen Standards und einem orientierenden Weltbild verdichten kann. Jemand, der gegenüber jedem neuen Gesprächspartner seine Meinung adaptiert und sich auf kleine Signale hin in Weltanschauung und Moral flexibel zeigt, wäre aus dieser Perspektive kein Held der Anpassungsfähigkeit, sondern würde einen Mangel an »Ich-Stärke« (Habermas 1987b: 213) offenbaren. In der Vorstellung gelingender Identität ist situationsadäquate Flexibilität zwar angesichts einer heterogenen Gesellschaft zwingend vorausgesetzt, allerdings muss die postkonventionelle Identität der Beliebigkeit des Handelns auch *Grenzen* setzen. Diese Grenzen liegen aber nicht mehr in tradierten lebensweltlichen Normen und traditionell gebilligten Reaktionsmustern, und nur zum Teil in den sozialen Verpflichtungen, die mit der Übernahme einer Identität vor anderen immer einhergehen (s.o.). Sie liegen offenkundig in der individuellen *Lebensgeschichte* selbst, d.h. in den impliziten und expliziten Bindungen, die das Individuum im Laufe der Ontogenese eingegangen ist.

Eine postkonventionelle Identität erfordert, eine gewisse *biographische Kohärenz* zu wahren. Die Theorie enthält die Annahme, dass Identitätsentwürfe auch *inadäquat* sein können und das Verhältnis von Selbst und Welt und sogar das Selbst-Verhältnis in sich nicht stimmig sein können – und zwar auch, wenn dies den Interaktionspartnern nicht auffällt (›Unwahrhaftigkeit‹). Nicht jede Geschichte *passt* zu einem partikularen

Individuum, auch wenn sie keine Unwahrheiten enthält. Aber um dieses Passungsverhältnis genauer zu beschreiben, sind zusätzliche Begriffe über die interne Organisation des Akteurs notwendig.

Das Problem einer ausschließlich auf die sprachlichen Weltbezüge des individuellen Selbst abstellenden Identitätstheorie liegt darin, dass sie die eigentümliche ›Trägheit‹ des Selbst nicht konzeptionell fassen kann. Identitäten sind wesentlich *unflexibler* als die wechselhaften Interaktionen, in denen sie sich bilden.²⁶ Diese Trägheit wird bei Habermas immer wieder angedeutet und läuft als implizite Prämisse mit, wird aber nicht selbst konzeptionell eingeholt. Das Konzept der kooperativ erzeugten, narrativen Identität etwa, das Habermas für die individuelle *Selbstverwirklichung* annimmt, setzt implizit ein gewisses *Material* voraus, dass für die Narration in Anspruch genommen wird. Man kann nicht alles sein, was man gerne wäre. Doch mit *was* spricht und handelt das ›authentische‹ Selbst im Einklang, wenn die Habermas-Mead'sche Identitätstheorie die Möglichkeit eines direkten Selbstzugangs (also eines völlig transparenten Selbstbezugs) doch gerade verneint?

Ein Seitenblick auf andere Theorietraditionen zeigt, dass es verschiedene Möglichkeiten gibt, die ›Trägheit‹ von Identitäten zu bestimmen. Was Bourdieu mit »Habitus« und »Hysteresis« (Mesny 2002), Heidegger mit der »Geworfenheit«, Ricœur mit dem Begriff der »Charakterzüge« (Ricœur 1996: 150 ff.) und Joas als »vor-reflexiv[e] Strebungen und Gerichtetheiten« des sozialisierten Körpers (1992: 232) einzukreisen suchen und was Taylor als Differenz von Bedeutung und Expression fasst (1971) – all diese Begriffe scheinen auf eine *im Zeitverlauf* erworbene *Trägheit* des Individuums gegen Veränderungen hinzudeuten, die häufig an der Körperlichkeit festgemacht wird. Auch das Mead'sche Individuum ist zunächst ein sozial *Gemachtes*, bevor es zum Mit-Schöpfer seiner selbst werden kann und findet sich deshalb immer schon als sozialisiertes Wesen vor. Diese ›Gemachtheit‹ wird aber in der Habermas'schen Identitätstheorie nicht weiter begrifflich reflektiert. Es fehlt ein Begriff jener Aspekte des Selbst, die die erworbene Widerständigkeit des Selbst gegen Änderungen auf den Punkt bringen könnten.²⁷

Eine ›Ergänzung‹ der Habermas'schen Identitätstheorie um die Leibdimension oder ein Äquivalent zum Habitusbegriff liefe allerdings Gefahr,

26 Nicht ganz zu Unrecht wirft Warren großen Teilen der Deliberationsforschung und auch Habermas einen »overly optimistic account of the motivational powers of reason« vor (1993: 222).

27 Renn arbeitet dieses Problem bei Habermas heraus und gibt die Antwort, dass die ›Entsprechung‹ der Artikulation einerseits in der Verbindlichkeit intersubjektiver Handlungserwartungen liege, andererseits auf Meads Kategorie des ›I‹ verweise (1993: 558). Letzteres ist besonders deshalb plausibel, weil Habermas für die postkonventionelle Identität von einem Positionswechsel von ›me‹ und ›I‹ ausgeht, wobei das ›I‹ sich mit Bezug auf eine antizipierte

die Theorie zu sprengen – zu tiefgreifend wäre die Veränderung an der Begriffsarchitektur und zu stark würde man sich von der Verbindung von Identität und kommunikativem Handeln entfernen, die für eine Soziologie der Deliberation so zentral ist.²⁸ Aus ihrer Perspektive interessiert identitätstheoretisch nicht die Gesamtheit der präreflexiven Vorprägungen in ihrem Verhältnis zu expliziten Sprechakten, sondern lediglich die eigentümliche Inflexibilität der Meinungen gegenüber Modifikationsversuchen. Die theoretische Modifikation kann also auf der Ebene des kognitiven Selbstbezugs verbleiben, sich einiger Hinweise bedienen, die man bei Habermas bezüglich der internen kognitiven Struktur des Subjekts findet und diese zu einer passenden Begrifflichkeit für die ›innere‹ Differenziertheit von Personen (im Gegensatz zur ›äußeren‹ Differenziertheit ihrer Weltbezüge) ausbauen.

3.7.1 *Relevanzen und Relationalität von Überzeugungen*

Unzweifelhaft sind manche Überzeugungen *wichtiger* als andere. Für das epistemische Selbst ist beispielsweise das Ursache-Wirkungsschema

Gemeinschaft aller vergesellschafteten Wesen entwirft: »Jetzt wird dem Ich selbst die antizipatorische Herstellung interaktiver Beziehungen zu einem Adressatenkreis zugemutet, aus dessen Perspektive es auf sich zurückkommen und sich seiner selbst als autonomer Willen und individuiertes Wesen vergewissern kann« (Habermas 1988c: 227). Aber die Figur des ›I‹ verdichtet auf einen Punkt, was sich in der Artikulation nur als narratives Geflecht von Aussagen und Wertungen ausdrücken lässt. Es ist daher eine interessante Alternative, die Relationalität von Gewissheiten selbst zum Ausgangspunkt der Überlegung zu machen, so dass die Artikulation sich nicht an der fiktiven Entsprechung von präkognitivem ›I‹ und Aussage, sondern an der Adäquatheit der Aussage im Kontext eines Netzes vorsprachlicher Gewissheiten misst.

- 28 Daher werden auch Habermas' späte Bemühungen, die vorprädikative und körperliche Normativität und Abgestimmtheit des Organismus, herauszuarbeiten, hier nicht aufgegriffen (Habermas 2012d). Zu unklar ist der Bezug von körperlichen Dispositionen und argumentativen Sprechakten, als dass erstere für eine angemessene Theorie der Wirkungsweise letzterer in Anspruch genommen werden könnten. Wenn ich recht sehe, führt die Lokalisation der Gründe in einem materiellen Substrat (›Körper‹) nicht zu einer Theorie der Wirkungsweise argumentativer Sprechakte; zumindest, wenn man die Wirkungsweise von Gründen nicht analog zu Reiz-Reaktions-Schemata, etwa als eine Art »Einklang der Dispositionen desjenigen, der die Meinung verbreitet, und desjenigen, der sie aufnimmt« (Bourdieu 2010: 202) bestimmen will. Das Problem ist nicht nur das behavioristische Vokabular, sondern auch der Umstand, dass man Gefahr läuft, die Akzeptanz eines Argumentes tautologisch über die »Disposition« zur Akzeptanz eines Argumentes zu erklären.

kognitiv nahezu unverzichtbar und kann nicht einfach ›wegargumentiert‹ werden, während sich das (Nicht-)Wissen über die Hauptsätze der Thermodynamik in einer einzigen Physikstunde revidieren lässt. Manche Überzeugungen sind offensichtlich schwieriger zu ändern als andere, was bisher mit der Metapher der ›Trägheit‹ umschrieben wurde. Bei Habermas findet sich die Differenzierung der Überzeugungen nach wichtig/unwichtig nur angedeutet, und zwar, wenn er über jene Tiefenschicht der Überzeugungen spricht, die man *Gewissheiten* nennt und die das Handeln und Erleben als implizites Wissen einbetten. Gewissheiten à la ›das ist meine Hand‹ sind so selbstverständlich und ubiquitär, dass sie sprachlich nie völlig expliziert werden können (vgl. Habermas 1987a: 451). Für phänomenologisch uninteressierte Individuen wird die Abhängigkeit des normalen Handelns von solchen Gewissheiten nur in bestimmten Krisensituationen wahrnehmbar, »die unser natürliches Weltbild erschüttern« (Habermas 1987a: 450). Habermas zitiert Wittgenstein als Zeugen dafür, dass diese Gewissheiten im Laufe der *Interaktions- und Erfahrungsgeschichte* eines Individuums erworben werden und sich im Zusammenspiel mit anderen impliziten Überzeugungen festigen:

»Das Kind lernt eine Menge Dinge glauben. D. h. es lernt z. B. nach diesem Glauben handeln. Es bildet sich nach und nach ein System von Ge-glaubtem heraus und darin steht manches unverrückbar fest, manches ist mehr oder weniger beweglich. Was feststeht, tut dies nicht, weil es an sich offenbar oder einleuchtend ist, sondern *es wird von dem, was darum herumliegt, festgehalten.*« (Wittgenstein 2003: 46; vgl. dazu Habermas 1987a: 451)

Der *Zusammenhang* scheinbar selbstevidenter Gewissheiten mit anderen Überzeugungen, die unsere Gewissheiten ›festhalten‹, wird erst aus der Beobachterperspektive des Sprachspielanalysten deutlich. Sobald Habermas die unmittelbare Teilnehmerperspektive der in lebensweltliche Handlungszusammenhänge verstrickten Individuen verlässt, scheint ihm alles Verstehen und damit auch der Nachvollzug von Argumenten »relativ zu einem tiefverankerten, impliziten Wissen« (Habermas 1987a: 451). In einem späteren Vortrag expliziert Habermas diese Relativität des Verstehens auf Gründe:

»Mit jedem Sprechakt, der eine Überzeugung, ein Gefühl oder eine Absicht ausdrückt, mit jeder Aufforderung, jedem Versprechen verbindet sich stillschweigend eine ganze Kette von Gründen. Die meisten Äußerungen blieben nämlich opak, oder vieldeutig, wenn der Sprecher mit dem Hörer nicht ein implizites Vorwissen teilen würde.« (Habermas 2012b: 1378)

Habermas hat diese ›Beobachterperspektive‹ auf die *Relationalität* individueller Überzeugungen und Gründe jedoch nicht konzeptionell entwickelt – vielleicht, weil er davon ausgeht, dass man die Wirkung von

Argumenten und Sprechakten überhaupt nur aus der Teilnehmerperspektive nachvollziehen kann (vgl. Habermas 1987a: 165ff.). Die von Habermas nur angedeutete Relationalität der Überzeugungen untereinander könnte aber gerade den Schlüssel bieten, um jene kognitive Trägheit des Subjekts, die einer situationistischen Identität im Wege steht und die den inneren Widerstand gegen narrative oder argumentative Änderungsversuche erklärt, nicht nur nachzuvollziehen, sondern auch begrifflich zu rekonstruieren. Um mehr Spielraum für eine soziologische Erklärung dieses Phänomens zu gewinnen, muss man also stärker als Habermas von der Teilnehmerperspektive abstrahieren. In allen drei Welt-Selbst-Verhältnissen muss die pragmatische Aufgabe bewältigt werden, Wichtiges von Unwichtigem, für die Lebenspraxis Unverzichtbares von Irrelevantem zu unterscheiden. Die Dimension der Relevanz ist dabei jedoch kein sprachlicher Weltbezug, sondern bezeichnet die interne *Organisation von Überzeugungen*.

3.7.2 Das Selbst als Netz von Überzeugungen

Um die Relationierung von Überzeugungen auf andere, ›tiefere‹ Überzeugungen theoretisch zu fassen, bietet sich eine Idee von William James an, für die Richard Rorty den passenden Terminus »*Überzeugungsnetz*«²⁹ zur Verfügung stellt (James 1981; Rorty 1993b). Rorty und James bestimmen, wie auch der späte Wittgenstein, auf den Habermas sich beruft, die Wichtigkeit einer Überzeugung nicht über ihren Wahrheitswert, sondern *relational* zur Gesamtheit der übrigen Überzeugungen, mit denen sie verknüpft ist. Die kognitive Strukturierung der Psyche wird so als *Netzwerk* miteinander verknüpfter Überzeugungen vorgestellt. Bestimmte Überzeugungen sind von besonderer Relevanz, weil sie helfen, andere Überzeugungen zu koordinieren – James nennt etwa die Überzeugung, dass es ›Dinge‹ in der Welt gibt. Diese Überzeugung bewährt sich als *Vorurteil der Objekt Konstanz* exzellent in der alltäglichen Lebenspraxis, strukturiert das Handeln und lässt sich auch von skeptisch stimmenden Behauptungen der Physik nicht irritieren.

Mit der Netz-Metapher lässt sich der Kohärenzbegriff als *minimale Strukturannahme* postulieren, denn die Rede vom Überzeugungsnetz erlaubt, zentrale und periphere Überzeugungen zu unterscheiden, *ohne* von einem festen Persönlichkeitskern auszugehen, der mit der

29 Rorty behauptet, damit einen Subjektbegriff vorzulegen, doch als brauchbare Theorie des Subjekts ist dieser Begriff viel zu dünn. Er kann die Differenzen von I und Me, von Erfahrung, Affekt und Wissen, explizitem und implizitem Wissen oder auch nur von Denken und Handeln nicht fassen. Der Begriff eignet sich jedoch sehr gut, um jene Relationalität von Überzeugungen hervorzuheben, die für komplexe Argumentationen vorausgesetzt werden muss.

Habermas'schen Identitätstheorie in Konflikt kommen müsste. Der Vorteil dieses Ansatzes gegenüber konkurrierenden Versuchen der Bestimmung der »Struktur des Willens« (Jaeggi 2005: 133), ist, dass »subjektive« Überzeugtheit als Kontinuum zentraler und peripherer Überzeugungen gedacht werden kann. Man ist nicht dazu gezwungen, die Änderung von Meinungen als Kampf unterschiedlicher Selbst (Mead 1913) oder Konflikt zwischen Überzeugungen erster und zweiter Ordnung zu denken (Frankfurt 2001) und dadurch die Alltagsfiktion weitgehender Einheitlichkeit des eigenen Glaubens und Wollens auf theoretischer Ebene zu spiegeln. Durch die Netz-Metapher fällt das Problem weg, die Beziehung eines »Ich« zu seinen Überzeugungen erklären zu müssen – die Vorstellung der Ich-Identität selbst ist einfach Teil der gesamten Überzeugungen, die jemand hat und seine Überzeugungen ändern, bedeutet immer auch, sich selbst zu ändern. Die Trägheit des menschlichen Subjekts, die einer völligen Verflüssigung von Selbst- und Weltkonzepten im Wege steht, besteht in der *Relation* der bereits bestehenden und historisch gewachsenen Überzeugungen. Ein komplexes Netz kennt Relevanzen von wichtig und weniger wichtig, zentral und peripher, aber keine kategorialen Unterschiede zwischen seinen Elementen, deren Vermittlung unweigerlich zu theoretischen Problemen führt (für die Probleme bei Frankfurt zusammenfassend: Quante 2002). Überzeugungsnetze sind nicht statisch, werden aber auch in ihrem Wandel nicht zentral gesteuert. Das Netz enthält zwar das Ich-Konzept, wird aber von diesem nicht kontrolliert. Das Netz, »selbst webt sich neu, indem es auf Reize reagiert« (Rorty 1993b: 65–66). Wenn man den Begriff des Reizes durch den der Kommunikation ersetzt, scheint mir, dass man eine hilfreiche begriffliche Annäherung an jene fluiden Identitätsstrukturen erhält, die in der intersubjektivistischen Identitätstheorie von Mead und Habermas impliziert sind.³⁰ Das Subjekt ist selbst die Grenze seiner Möglichkeiten; es kann

30 Es soll allerdings nicht behauptet werden, dass Habermas diese Beschreibung psychischer Strukturen schon immer gemeint hat oder er ihr auch nur zustimmen würde. Ich behaupte lediglich, dass der Begriff des Überzeugungsnetzes eine Leerstelle in der Habermas'schen Identitätstheorie auszufüllen vermag, ohne die Theorie dabei durch zu starke Strukturannahmen oder theoriefremde Elemente (etwa instinkthafte »Dispositionen«) von dem Grundanliegen einer interaktionistischen und kommunikationstheoretischen Identitätstheorie zu entfernen. Dass die Annahme eines Begriffs, der zumindest ähnliche Funktionen hat, wie der Begriff des Überzeugungsnetzes, für das Funktionieren komplexerer Argumentationen unerlässlich ist und sich somit aus ihrer Pragmatik rekonstruieren lässt, wird weiter unten gezeigt (siehe Kapitel 4.7).

In einer neueren Schrift lässt sich allerdings ein Hinweis darauf finden, dass auch Habermas eine untergründige, theoretisch nicht ausgearbeitete Netzmetapher verwendet, um die differenzielle Affizierbarkeit von Personen

nicht alles wollen und will nicht alles, was es will (vgl. dazu Frankfurt 2001, 1998).

Das Überzeugungsnetz verdeutlicht die kognitive ›Trägheit‹ des Subjekts und seiner kulturellen Einbettung. Der Begriff zeigt, warum man nicht alles sein oder meinen kann, was man will, auch wenn man auf die Vorstellung eines festen Persönlichkeitskerns verzichtet. Das Individuum findet sich historisch immer schon als ›Überzeugtes‹ vor, weshalb es laut Habermas gerade die Auseinandersetzung mit dem eigenen Bildungsprozess ist, die dem Selbst Struktur und Handlungsfähigkeit gibt. In solchen Prozessen versucht man, Überzeugungen neu an- und umzuordnen, zu Beschreibungen des eigenen Selbst zu verdichten, und so das Überzeugungsnetz ›umzuweben‹. Auch wenn die Realität keine Überzeugungen diktiert, können sich manche Überzeugungen hartnäckig gegen Modifikation sperren. Aus Teilnehmerperspektive erscheint dies kognitiv als »Grad der Schwierigkeit der Vorstellung, wie man das Gegenteil [oder den Verzicht auf die Überzeugung, F. A.] mit seinen übrigen Überzeugungen in Einklang bringen könnte« (Rorty 1993b: 61). Man möchte bei der Hochzeit fest an das Gelingen der Ehe glauben, aber man kann den ebenfalls bestehenden Glauben an die Scheidungsstatistik nicht einfach ablegen, auch wenn man dieses Wissen lieber nicht hätte. Der Glaube an den Orientierungswert von Statistiken kann nicht einfach eliminiert werden, sondern muss durch zusätzliche Überzeugungen mit dem eigenen Handeln in Einklang gebracht werden (»... aber wir sind etwas Besonderes.«).³¹

Wenn zentrale Überzeugungen infrage gestellt werden, tritt eine emotionale Reaktion auf, die James als »inneren Aufruhr« beschreibt (vgl. James 1981: 34–35). Dieses Phänomen ist in empirischer Forschung gut dokumentiert und sozialwissenschaftlich unter dem Begriff der »kognitiven Dissonanz« geläufig (Festinger 1978). Die gleichzeitige Wahrnehmung widersprüchlicher Kognitionen führt zu einem unangenehmen Erregungszustand, der nach Auflösung verlangt (Elliot/Devine 1994). Die Dissonanz ist umso größer, je wichtiger die konfligierenden Überzeugungen für die Person – und das heißt: für die bereits bestehenden

durch Gründe vorzustellen: »Freilich wären Präferenzen kaum durch Gründe zu bewegen, wenn diese nicht auch deren Einbettungskontext, also Wertorientierungen und Gerechtigkeitsvorstellungen, affizieren könnten. Dieser ganze Komplex ist nicht etwa in einer sozialintegrativen Lebensform fest zementiert, sondern besteht aus einem hochmobilen Gewebe aus semantischen Beziehungen, die jeweils neue Präferenzen selektieren, wenn neue Erfahrungen, Informationen und Gründe verarbeitet werden müssen« (Habermas 2015: 149).

- 31 Das klassische Beispiel ist natürlich die Problematik von ›Pascals Wette‹: Auch wenn man davon überzeugt ist, dass der Glaube an Gott nur vorteilhaft sein kann, kann man für den Glauben nicht einfach optieren.

Überzeugungen – sind (vgl. Festinger 1978: 28). Die Raucherin etwa, die mit Informationen zu den karzinogenen Eigenschaften von Tabak konfrontiert wird, verspürt eine unangenehme Spannung zwischen ihrem Wunsch zu rauchen und dem Wunsch die Gesundheit zu erhalten. Eine aufmerksame Beschreibung dieses Zustandes kann man auch schon bei Durkheim finden:

»Darum kann sich keine Überzeugung, die unserer Überzeugung entgegengesetzt ist, in unserer Gegenwart äußern, ohne uns zu verwirren; denn indem sie in uns eindringt, befindet sie sich mit allem, was ihr dort begegnet, im Gegensatz und verursacht damit ein wahres Durcheinander. Solange der Konflikt nur zwischen abstrakten Ideen ausbricht, verursacht er natürlich keinen Schmerz, weil er nicht sehr tief geht. Die Region dieser Ideen ist zugleich die höchste und die oberflächlichste des Bewußtseins, und die Veränderungen, die sich dort ereignen, haben keine ausgedehnten Wirkungen und berühren uns daher nur schwach. Wenn es sich aber um eine Überzeugung handelt, die uns lieb ist, erlauben wir nicht – und können es gar nicht erlauben –, daß man ungestraft Hand an sie legt.« (Durkheim 1988: 148)

Änderungsversuche an der operativen Tiefenstruktur *zentraler* Überzeugungen treffen auf teils heftigen emotionalen Widerstand, den man im Bereich der Persönlichkeit als *existenzielle Infragestellung* erfährt, im sozialen Bereich als *Entsetzen über fundamentale Normverstöße* und im Bereich der Kultur als *Krise des Weltbildes* erlebt. Zentrale Überzeugungen bei einem Gesprächspartner anzugreifen, kann dazu führen, dass die kommunikative Beseitigung des Dissenses auf physisch orientierte Strategien der Konfliktbewältigung umgestellt wird.³² Aber Durkheims Beschreibung macht *auch* darauf aufmerksam, dass Anfechtungen von Überzeugungen, die aus philosophischer Sicht möglicherweise besonders wichtig (weil allgemeiner) erscheinen, vielleicht gar nicht diejenigen sind, die die meiste Dissonanz auslösen. Der Glaube an Gott, an Willensfreiheit oder Determinismus, die kognitive Vorstellung über die Identität und die ›starken Wertungen‹ (Taylor 1988b) oder das ›finale Vokabular‹ (Rorty 1992a), die aus Sicht der Philosophen vielleicht die tiefsten und umfassendsten Formulierungen darstellen, die jemand seinen Auffassungen geben könnte, sind für die Bewältigung des Alltags nicht notwendig zentral. Wie Joas in einer Rekonstruktion von Deweys

32 »(...) by far the most usual way of handling phenomena so novel that they would make for a serious rearrangement of our preconceptions is to ignore them altogether, or to abuse those who bear witness for them.« (James 1981: 35). Vgl. dazu auch Bergers und Luckmanns Hinweis darauf, dass historisch eher der »derbere Stock« als das bessere Argument über die Durchsetzung von Wissensordnungen entschieden habe. (Berger/Luckmann 1969: 117).

Handlungstheorie zeigt, sind Werte und Handlungsmotive aus pragmatistischer Sicht, als *Abstraktionen* aus Handlungsprozessen zu deuten, in denen Zwecke und Mittel in einem unübersichtlichen Wechselverhältnis stehen (Joas 1992: 226 ff.; siehe auch Mitchell 1945). Taylor sieht gerade die ›höchsten‹ Werte als die unklarsten und gegenüber Fehlformulierungen anfälligsten Aspekte des Selbst an (Taylor 1988b: 25f.). Offensichtlich darf man sich das Überzeugungsnetz also nicht als hierarchisches Gebilde vorstellen, das von Werten gekrönt und von Handlungsdispositionen fundiert wird. Die Abstraktion von Werten oder Zwecken kann auch als intellektuelles Spiel ohne praktische Folgen oder zum Zwecke der Rechtfertigung ex post betrieben werden. Integration und Hierarchisierung der Überzeugungen und Wünsche erfolgen je nach dem kognitiven Anspruch der Lebensformen und Kulturbedingungen, in denen sich Individuen befinden.

Dieser minimale Strukturbegriff des Selbst schließt nicht nur an empirische Evidenz aus der Forschung zu kognitiver Dissonanz an, sondern fügt sich auch in die Habermas-Mead'sche Identitätstheorie. So wie das ›Ich‹ (›I‹) nur vergegenständlicht als ›me‹ vorgestellt werden kann, äußert sich die Relationalität wichtiger und unwichtiger Überzeugungen des Subjekts nur indirekt über das Dissonanzempfinden des ›I‹ – die wiederum zu kognitiven Urteilen des ›me‹ verdichtet werden können. Das Subjekt kann sich also durchaus im Unklaren darüber sein, welche Überzeugungen ihm heilig sind – aber, wenn sie jemand durch Handlungen verletzt oder Meinungen äußert, die diesen zuwiderlaufen, wird es das deutlich fühlen. Die Bedeutung des Aktes tritt dann in Widerspruch mit zentralen Überzeugungen und verlangt nach einer Reaktion, die entweder durch Anpassung der Umwelt oder durch Anpassung der eigenen Überzeugungen die Spannung reduziert (vgl. Festinger 1978: 31 ff.).

Vor dem Hintergrund der Habermas'schen Identitätstheorie muss man davon ausgehen, dass miteinander verknüpfte Überzeugungen sich primär in Interaktion und für Interaktion bilden und deshalb nur im Bedarfsfall auf situationsübergreifende Kohärenz geprüft werden. Ein völlig konsistentes, also logisch völlig durchstrukturiertes Überzeugungsnetz ist weder möglich noch wünschenswert. Völlige Konsistenz würde, ebenso wie völlige Inkonsistenz, *Lernunfähigkeit* bedeuten, denn es gäbe keinen Ansatzpunkt für (Selbst-)Kritik.³³ Die Konsistenzprüfung erfolgt *probleminduziert* angesichts praktischer Handlungsprobleme oder durch Kritik (siehe auch Keith/Danisch 2014). Kognitive Dissonanz ist also eine Bedingung des Lernens. In dieser Aussage wird die

33 So verstehe ich Davidsons statement: »A theory that could not explain irrationality would be one, that could not explain our salutary efforts, and occasional successes, at self-criticism and self-improvement.« (Davidson 1990: 464). Wer von vollständig rationalen Akteuren mit einem vollständig

pragmatistische These, dass sich Lernen gerade an *Problemen* entzündet auf die Ebene kognitiver Beziehungen gehoben. Dass Inkonsistenzen der eigenen Überzeugungen nicht einfach hingenommen werden, sondern psychisch auf ihre Auflösung drängen, öffnet Individuen für Kritik und Lernprozesse. Vielleicht nicht bis zu dem Punkt, an dem sie philosophische Systeme entwerfen, aber doch so, dass sie im Alltag nicht dauernd über ihre eigene Inkonsistenz stolpern.

3.8 Resümee: Die Habermas'sche Identitätstheorie

Habermas entwirft, im Anschluss an Mead, eine interaktionistische Identitätstheorie mit einer starken Betonung der sozialen und sprachlichen Einbettung des Individuums. Individuen erwerben ihre Identität aus der Übernahme und Relationierung der Perspektiven anderer. Autonomiegewinne in der Identitätsentwicklung werden im Mead'schen Modell über die *Generalisierung* der sozialen Geltungsbasis von Normen und Urteilen erklärt. Die reale oder fiktive Ausweitung der Gruppe erschließt eine soziale Perspektive auf das Selbst, welche die konventionell gruppenbezogenen Maßstäbe des Handelns transzendiert. Diese Grundgedanken werden von Habermas an die TkH angeschlossen und mit der Theorie der postkonventionellen Identität auf das Bezugsproblem der soziokulturellen Individualisierung angewandt. Während sich die soziale Anerkennung in traditionellen Lebensformen aus der Nachahmung sozial zustimmungsfähiger Handlungsweisen ergibt, müssen Individuen, die in enttraditionalisierten und heterogenen Gesellschaften leben, den Maßstab für richtiges Handeln und authentische Selbstverwirklichung in Abstraktion von konkreten Gruppen finden. In der kommunikationstheoretischen Interpretation dieser Problematik liegt wahrscheinlich die Hauptleistung der Habermas'schen Anknüpfung an Mead: Er zeigt, wie sich die Entstehung jener Freiheit, die Mead über die Figur des universalen Anderen schlicht setzt, als immanente Tendenz geltungsorientierter *Interaktion* denken lässt. Auch der Bildungsprozess des postkonventionellen Selbst kann mit dem Mechanismus der Internalisierung von Perspektiven erklärt werden. Je nach der Struktur

konsistenten System von Überzeugungen ausginge, könnte keinen theoretischen Zugang zu Lernprozessen mehr finden, sondern höchstens die Unterordnung neuer Informationen unter bestehende Kategorien erklären. Von diesem gedanklichen Grenzfall aus, lässt sich aber kein Zugang zu empirischen Argumentationsprozessen mehr finden. Dass auch gute Argumente manchmal ohne Wirkung auf Interaktionsteilnehmer bleiben und schlechte – »populistische« – Apelle verfangen, ist ein soziologisch relevantes Faktum, dass eine Soziologie der Deliberation in Betracht ziehen muss.

der Interaktion werden über diesen Mechanismus verschiedene Fremdperspektiven individuell verfügbar. Dabei sind es das kommunikative Handeln und insbesondere der Diskurs, die das Potential für postkonventionelle Selbstbeziehungen enthalten. Kommunikatives Handeln und Diskurs werden mit der Enttraditionalisierung, Differenzierung und Individualisierung der Gesellschaft relevanter für die Reproduktion der Lebenswelt, denn die selbstverständliche Übereinstimmung der Meinungen und Normen durch Tradition muss immer mehr durch Verständigungsleistungen der Teilnehmer ersetzt werden. An die Stelle eines engmaschigen Netzes festgelegter Rollen treten daher immer häufiger Situationen, in denen die Beziehung der Interaktionsteilnehmer im kommunikativen Handeln erst ausgehandelt werden muss. Über die Frage, wer man ist und wer man sein will, besteht Verständigungsbedarf. Habermas sieht in diesen Zwängen *auch* neue Freiheiten: Dem Individuum stehen durch die Befreiung aus Traditionen die Möglichkeiten der Selbstverwirklichung, Selbstbestimmung und Bildung offen, die sich aber gleichzeitig als sozialstrukturelle Imperative aufdrängen. Die personale Identität wird unter der Bedingung einer individualisierten Sozialstruktur also zum Schnittpunkt von Allgemeinem und Besonderem; subjektive Strukturen differenzieren sich in Antwort auf die Differenzierung sozialer Institutionen und Lebensformen. Die Habermas'sche Theorie postkonventioneller Identität lässt sich damit als Versuch lesen, die Idee der Einheit der individuellen Identität mit der modernen, kulturell differenzierten Gesellschaft zu versöhnen, die weder klare inhaltliche Maßstäbe richtigen Handelns vorgibt, noch zulässt, dass eigene Werte direkt in allgemeine Prinzipien oder politische Ideale umgemünzt werden. Die *postkonventionelle* Identität ist die Form, in der sich auch unter Bedingungen fragmentierter Lebenswelten eine individuelle und autonome Existenz behaupten lässt.

Die intersubjektivistische Grundlegung der Identitätstheorie macht es dabei *unmöglich*, die Bewältigung von Heterogenität durch Ausbildung einer postkonventionellen Identität als rein *individuelles* Projekt zu sehen. Das gesellschaftsstrukturell induzierte Bedürfnis nach postkonventioneller Identitätsstabilisierung ist laut Habermas auf Sozialisations- und Kommunikationsverhältnisse angewiesen, in denen sich »ich-starke« Identitäten bilden können. Kommunikatives Handeln und Diskurs sind dabei wichtige soziale Formen, die eine Selbstwahrnehmung als autonomes und einzigartiges Wesen begünstigen. In ihnen versichert sich das Individuum der Akzeptabilität und Anschlussfähigkeit der eigenen Überzeugungen und Wertprämissen durch die soziale Validierung seiner Sprechakte und Handlungen. Diese soziale Stabilisierung individueller Geltungsansprüche erfolgt entweder qua sachlicher Zustimmung oder durch Anerkennung von Sprecherpositionen. Dabei gilt ein Rationalitäts- bzw. Allgemeinheitsgefälle zwischen den einzelnen

Aspekten des Selbst. Dies impliziert, dass Individuen je nach Thema für den sozialen Einfluss durch Gründe mehr oder weniger offen sind. Habermas zeigt mit dieser Figur, wie sich die innere Freiheit und Autonomie sowie die Individualität des Selbst als *Aneignung* der pragmatischen Einstellung in geltungsorientierter Kommunikation denken lassen.

Die Theorie des postkonventionellen Selbst ist *keine empirische Zustandsbeschreibung* der typischen Identitätsstruktur in heterogenen und enttraditionalisierten Gesellschaften. Die Theorie gibt vielmehr an, welche Art von Identität in heterogenen Gesellschaften erforderlich wäre, damit sich die Individuen in Interaktion nicht ständig selbst zum Problem würden. Bekanntlich sieht Habermas wegen der Kolonisierung lebensweltlicher Sozialisationsprozesse durch Systemimperative empirisch eher eine Tendenz zu pathologischen Entwicklungen (Habermas 1987b: 569ff.). Faktisch ist in Bezug auf die gesellschaftliche Verteilung von Persönlichkeitsstrukturen also nicht volle Selbstverwirklichung und moralische Autonomie, sondern vielmehr ein diffuses Nebeneinander von traditionellen und mehr-oder-weniger posttraditionalen Ich-Identitäten zu erwarten. Empirisch geht Habermas sogar davon aus, dass eine autonome Identität »meistens verfehlt« würde (Habermas 1995: 64; vgl. auch Habermas 1988c: 185–186). Allerdings gibt es, aufgrund der Enttraditionalisierung der Lebensformen durch die Versprachlichung des Sakralen, Grund zu der Annahme, dass das posttraditionale Konzept der Identität in zunehmendem Maße das Ich-Ideal vieler Akteure prägt (vgl. Habermas 1987b: 162). Die Konfrontation mit der Norm der Individualisierung, »die uns befiehlt eine Person und immer mehr eine Person zu sein« (Durkheim 1988: 445f.), ist eine weithin geteilte Erfahrung in modernen Gesellschaften (Nunner-Winkler 1985; Berger 1996; Berger/Luckmann 1995). Der Problemdruck, den Habermas in den strukturellen Ursachen der sozial forcierten Individualisierung ausmacht, ist ein paradoxer Imperativ zur Autonomie: Selbstverwirklichung, Selbstbestimmung und Bildung sind gleichzeitig Formate der individuellen Formgebung und der gesellschaftlichen Formung des Selbst, so dass die gängige Rede von »Subjektivierung« (Foucault) zwar nicht falsch, aber doch einseitig erscheint. Zwar ist es richtig, dass Kommunikation ihre Teilnehmer formt, aber in den (möglicherweise seltenen) Situationen geltungsorientierter Kommunikation sind Akteure immer gleichzeitig Produkte *und* Autoren der Kommunikationsverhältnisse. Situationen, in denen soziale Anerkennung erworben werden kann und die Individuen sich als moralisch kompetent zeigen können, sind daher wichtige Instanzen der Formung postkonventioneller Identitätsentwürfe.³⁴

34 Mead schreibt im Zusammenhang mit befriedigenden beruflichen Tätigkeiten, dass es für den Einzelnen die Möglichkeit geben müsse sich *auszu-drücken*: »Situationen, in denen man diese Ausdrucksmöglichkeiten findet,

3.9 Soziologische Relevanz der Identitätstheorie und ihre Implikationen für eine Soziologie der Deliberation

Die Habermas'sche Identitätstheorie formuliert offensichtlich hohe Ansprüche an das Gelingen von Identität und ist am Idealtypus der voll ausgebildeten postkonventionellen Identität orientiert. Dieser auf den ersten Blick idealistische Zug macht bei näherer Betrachtung gerade ihren soziologischen Wert aus. Erst durch einen normativ anspruchsvollen Begriff von Identität und Autonomie wird der Problemdruck, unter den das Selbst in kulturell pluralistischen Gesellschaften gerät, sichtbar. Die durch sie aufgedeckte Dialektik der Individuierung besteht darin, dass durch Differenz Erfahrungen zwar die Entstehung einzigartiger Persönlichkeitsmuster wahrscheinlicher wird, diese jedoch nicht mehr über allgemeine Zustimmung zu den Spezifika von Lebensstil und Lebensführung sozial abgesichert werden können. Die Theorie fördert damit eine hintergründige Spannung zwischen kulturellem Pluralismus und der Abhängigkeit stabiler Identitäten von sozialer Bestätigung zutage. Man kann daher individuelle und kollektive Identitäten daraufhin befragen, welche empirische Lösung sie für das Problem der Unwahrscheinlichkeit allgemeiner Anerkennung und Zustimmung finden. Die von Habermas hervorgehobene Lösung der ›postkonventionellen Identität‹ ist dabei ein höchst anspruchsvoller, voraussetzungsreicher und daher unwahrscheinlicher Modus der individuellen Differenzbewältigung. Durch Dialog und Auseinandersetzung mit anderen sollen sich hoch abstrakte moralische Prinzipien und Weltdeutungen ausmachen lassen, die einvernehmliche Andersartigkeit im Rahmen geteilter Referenzpunkte ermöglichen. Die in diesem Prozess sich bildende universalistische Moral ist, wie schon für Mead, bei Habermas das harte Rückgrat der Persönlichkeit, das ihr ermöglicht, sich mit Bezug auf die Prinzipien der (idealen) Gemeinschaft gegen die Gemeinschaft selbst zu stellen. Diese Möglichkeit der Selbstbehauptung ist normativ wünschenswert aber empirisch sicherlich nicht alternativlos.³⁵

scheinen besonders wertvoll zu sein, nämlich Situationen, in denen der Einzelne selbständig [sic!] handeln, in denen er Verantwortung übernehmen, die Dinge auf seine Weise verwirklichen und dabei seine eigenen Gedanken denken kann.« (Mead 1995: 257).

- 35 Man denke etwa an ›Homophilie‹ als Prinzip der Bildung sozialer Netzwerke (Lizardo 2006) – eine Institution, die die Bildung von Inseln erhöhter Zustimmungswahrscheinlichkeit im Meer der unterschiedlichen Lebensformen ermöglicht und so individuellen Identitätsentwürfe über die virtuelle Allgemeinheit der eigenen Kontakte absichert. Oder an den von Sennett beobachtete Verlust von Expressivität im öffentlichen Raum (Sennett 2008), der sich als Effekt der Knappheit sozialer Zustimmung unter Differenzbedingungen rekonstruieren ließe. Wer vor einem »Publikum von Fremden« (Sennett)

Für die spezielleren Ziele einer Soziologie der Deliberation ist die Habermas'sche Identitätstheorie insbesondere mit Blick auf die durch sie aufgedeckte Motiv- und Risikostruktur geltungsorientierter Rede interessant. Die Identitätstheorie klärt die Verankerung der Geltungsbasis der Rede in Identitätsstrukturen und damit die eigentümliche Doppelrolle, die den Sprechenden im Rahmen der Habermas'schen Theorie als Produzenten und Produkten von Kommunikation zukommt. Insbesondere Warrens Frage danach, wie Deliberation zur »Selbsttransformation« führen könne (Warren 1993, 1990, 1992) und die von Weiß angerissene Frage nach den »Bindungseffekten« des kommunikativen Handelns (Weiß 2002) lassen sich nun klären. Die Motive, sich von sprachlichen Geltungsansprüchen leiten zu lassen, sind in die Konstruktionsprinzipien von Identitäten von Haus aus eingebaut. Individuen verwickeln sich in geltungsorientierte Gespräche, weil es ihnen immer *auch* um die Gültigkeit von Identitätsentwürfen, Weltbildern und moralischen Vorstellungen geht und diese Gültigkeit nicht monologisch, sondern immer nur im Dialog mit anderen erprobt werden kann. Interaktionen bergen dabei gleichzeitig die Prämie der sozialen Bestätigung handlungsleitender Gründe und die Gefahr der kognitiven und sozialen Destabilisierung.

Die in Kommunikation angelegte Möglichkeit zur Selbsttransformation und Offenheit für Identitätsentwicklung bei gleichzeitiger ›Träglichkeit‹ des Selbst und seiner situationsübergreifenden Stabilität wurde mit dem Begriff des Überzeugungsnetzes weiter aufgelöst. Die wechselseitige Verwiesenheit von Überzeugungen ermöglicht einerseits die Offenheit von Überzeugungsnetzen; ihre spezifische Anfälligkeit für Argumente und Gegenargumente zu denken – und zwar nicht obwohl, sondern *weil* nicht alle Überzeugungen des Individuums in ein konsistentes Glaubenssystem integriert sind. Andererseits erhält man einen Begriff für die Widerständigkeit von Überzeugungen gegen Änderungen nach Maßgabe ihrer Verknüpfungsrelevanz. Wenn es sich um zentrale Überzeugungen handelt, muss ihre Modifikation die Änderung anderer (möglicherweise handlungsleitender) Überzeugungen nach sich ziehen. Damit wird auch die spezifische Dynamik geltungsorientierter Kommunikation im Gegensatz zu alltäglicher Kommunikation durch die Identitätstheorie besser verständlich. Das Erfordernis der *sozialen* Stabilisierung *individueller* Identität macht erst plausibel, warum Argumentationen die Tendenz dazu haben, Individuen zu binden und immer weiter in das Gespräch

nichts sagt oder nur das, was alle sagen, haftet nicht mit seiner Persönlichkeit und vermeidet das Risiko der wahrscheinlichen Ablehnung. Dabei sensibilisiert gerade der hohe Anspruch, den die Habermas'sche Theorie für das Gelingen von Identitätsentwürfen formuliert, für die psychologischen und sozialen Kosten, die mit ›Vermeidungsstrategien‹ durch thematische oder soziale Abschottung der Kommunikationsverhältnisse einhergehen.

hineinzuziehen. In jeder Behauptung steckt ein Stück Selbstbehauptung. Die Identitätstheorie erklärt also, warum Individuen dazu motiviert sind, Geltungsansprüche mit Gründen einzulösen und auf Kritik zu reagieren – und zwar auch dann, wenn Konsens faktisch unwahrscheinlich ist.

Ein weiteres wichtiges und für unser Vorhaben folgenreiches Ergebnis der Rekonstruktion der Habermas'schen Identitätstheorie ist die duale Struktur des kommunikativen Handelns. Um die Persönlichkeitsentwicklung nicht rationalistisch zu verzeichnen, aber dennoch die These aufrecht zu erhalten, dass sich Personen als Sedimente des kommunikativen Handelns bilden, lässt Habermas einen weiteren Modus der Bezugnahme auf Geltungsansprüche zu: die *Anerkennung* nicht geteilter Gründe. Dann ist aber nicht bloß das sachliche Einverständnis qua geteilter Gründe ein mögliches Resultat des kommunikativen Handelns, wie es die ›offizielle‹ Version der Habermas'schen Handlungstheorie nahelegt, sondern auch die Relativierung von universellen Geltungsansprüchen durch die Anerkennung von Partikularität.

Die Extrapolation der handlungstheoretischen Implikationen dieser material notwendigen Annahme aus der Habermas'schen Identitätstheorie bildet die Basis der in den folgenden Kapiteln zu entwickelnden Soziologie der Deliberation. Diese kann sich auf die Identitätstheorie stützen, muss den analytischen Fokus jedoch verlagern. Es geht ihr *nicht* in erster Linie um die Funktion verschiedener Kommunikationsmodi für die Entwicklung und Absicherung von Identität, sondern um die transformative Kraft der Kommunikation in Prozessen sozialer Handlungskoordination. Die Persönlichkeit ist, wie bereits gesehen, nur eine von mehreren lebensweltlichen Strukturkomponenten. Interaktion ist nicht nur und nicht einmal primär Sozialisationsagentur (auch wenn es natürlich pädagogische Sonderformate gibt). Der manifeste Sinn der Gespräche liegt zunächst der Abstimmung von handlungsrelevanten Wissensansprüchen:

»Während die Interaktionsteilnehmer, ›der Welt zugewendet‹, das kulturelle Wissen aus dem sie schöpfen, durch ihre Verständigungsleistungen hindurch reproduzieren, reproduzieren sie zugleich ihre Zugehörigkeit zu Kollektiven und ihre eigene Identität.« (Habermas 1987b: 211)

Im Zentrum des Gesprächs stehen normalerweise nicht die Teilnehmer selbst, sondern ein geteiltes Thema in seinen kulturellen Bezügen. Eine Soziologie der Deliberation kann daher nicht akteurszentriert angelegt werden, sondern muss den Bezug des kommunikativen Handelns zur gesamten Lebenswelt reflektieren. Der rekonstruktive Weg über die Identitätstheorie liefert dabei den sozialtheoretischen Hintergrund, um die Wirkung von Gründen, Geschichten, Argumenten und kommunikativen Reaktionen auf Gesprächsteilnehmer konzeptionell zu fassen. Aus diesen handlungstheoretischen Grundlagen wird im Folgenden die Soziologie der Deliberation ausgearbeitet.