

V. Zur Relevanz einer revidierten Theorie des kommunikativen Handelns in Gesellschaftstheorie und politischer Philosophie

1. Gesellschaftstheorie und Handlungstheorie

Sowohl die Auseinandersetzung mit der Theorie des kommunikativen Handelns in der Fassung von Habermas, als auch die Erörterung der Stellung der Vernunft in ihrer merleau-pontyschen Revision haben gezeigt, dass diese Theorie bei beiden Autoren weiteren Zielen dient als bloß einer adäquateren Handlungstheorie. Allerdings musste ebenfalls bereits in der Auseinandersetzung mit der allgemeinen Handlungstheorie im II. Kapitel konstatiert werden, dass eine solche Instrumentalisierung der Handlungstheorie nicht unproblematisch ist, da sie einen wesentlichen Grund dafür abgibt, dass Handlungstheorien, die in überzeugender Weise die performative Perspektive des Handlungsvollzugs analysieren, so gut wie nicht existieren.¹ Vor diesem Hintergrund hat die vorliegende Studie den Weg gewählt, die Theorie des kommunikativen Handelns zunächst als reine Handlungstheorie zu rekonstruieren, die sich insbesondere mit der Konstitution der Handlung zwischen notwendiger Kontingenz und möglicher Vernünftigkeit befasst. In diesem abschließenden Kapitel soll nun darüber hinausgehend sehr allgemein skizziert werden, welche Rolle einer solchen Theorie des kommunikativen Handelns mit ihrer Vermittlung von Kontingenz und Vernunft für weitere Untersuchungen im Bereich der praktischen Philosophie, d. h. vor allem für die Gesellschaftstheorie und für das Denken der Politik in der politischen Philosophie zukommen kann, wobei grundsätzlich zu überlegen ist, in welcher Weise sich philosophische Handlungstheorie und Gesellschaftstheorie bzw. politische Philosophie wechselseitig bedingen.

¹ Eine Ausnahme, die einige Parallelen zur vorliegenden Untersuchung aufweist, die jedoch nicht unter Rückgriff auf Habermas oder Merleau-Ponty, sondern vor allem im Anschluss an John Dewey gewonnen werden, ist Gil 2003 (insb. 49–67).

Die Gesellschaftstheorie befasst sich mit der Darstellung, Analyse und Kritik der Weisen, in denen in und z. T. durch die Form einer Gemeinschaft, Gesellschaft oder die Gestalt eines anderen sozialen Zusammenhangs Handlungen (auch) durch ihre wechselseitige Koordination, ihre systemische Integration oder ihre funktionale Erfordernis bestimmt oder generiert werden. Der Gebrauch der Ausdrücke ›Koordination‹ oder ›Integration‹ impliziert dabei natürlich nicht, dass die Handlungen immer im Einvernehmen oder im gemeinsamen Interesse aller Beteiligten erzeugt, gesteuert oder stratifiziert werden, sondern mit ihnen wird primär gesagt, dass die Handlungen nicht allein aus der Binnenperspektive von Handelnden und ihrer Begegnung mit einer a-sozialen natürlichen Welt erklärt werden können. Stattdessen hängen der faktische Vollzug wie der mögliche Erfolg von Handlungen in wesentlichen Hinsichten von der Zugehörigkeit dieser Handlungen zu einem Raum ab, den die Handlungen reproduzieren (sollen oder müssen) oder der dadurch charakterisiert ist, dass die verschiedenen Handlungen, die in ihm vollzogen werden, notwendig einander affizieren und in ihren Konstitutionsbedingungen aufeinander bezogen sind. Kritisch kann eine solche Gesellschaftstheorie u. a. werden, indem sie allgemein oder konkret die Einschränkung und Steuerung von Handlungen bzw. der Freiheit in deren Ausführung durch den sozialen Kontext problematisiert.

In der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts folgt die Ausarbeitung der Gesellschaftstheorie bei allen Distanzierungen und Weiterentwicklungen im Detail in ihren allgemeinen Linien weiterhin dem Streit um eine Auslegung des Ansatzes von Marx in ›hegelscher‹ oder in ›kantischer‹ Perspektive.² Mit Marx gehen beide Argumentationstränge davon aus, dass es einen Primat des Gesellschaftlich-Historischen und d. h. auch der Welt, in der das Handeln situiert ist, gegenüber Einzelhandlungen und -intentionen gibt, die momentan und im Einzelfall konstitutiv sein könnten. So entziehen sich der Handlungsvollzug in seiner Gesamtheit sowie die Reihe sei-

² Der marxische Ansatz, von dem hier die Rede ist, darf natürlich nur sehr abstrakt und so verstanden werden, dass er sich auf die allgemeine Darstellung bezieht und nicht notwendig besondere Charakteristika des Marxismus, wie etwa die systematische Orientierung an der Ökonomie, einschließt. Die Anführungszeichen in der Präzisierung der Differenz der Perspektiven sind notwendig, da diese Bezeichnungen einerseits anachronistisch klingen mögen und sie andererseits dem Selbstverständnis vieler Ansätze nicht gerecht werden.

ner Ermöglichungsbedingungen den Handelnden, weshalb der Vollzug selbst und die Ermöglichungsbedingungen – zumindest unter den aktuellen Gegebenheiten – weder der Verfügung einzelner Handelnder, noch ihnen im Kollektiv unmittelbaren unterliegen (Marx 1960: 115). Die Handlung ist (auch) ein Teil der Welt und hängt insofern auch von deren Gesetzmäßigkeiten ab. Der allgemeine gesellschaftstheoretische Ausgangspunkt, dass es eine Sozialität gibt, die auf die Formierung von Handlungen Einfluss nimmt, wird also dahingehend präzisiert, dass erstens die Sozialität als (Um)Welt oder (Hintergrund-)Bedingung des Handelns und der Handelnden zu beschreiben und zweitens eine Hierarchisierung von Handlungsbedingungen und Handlungsvollzug zugunsten von ersteren vorzunehmen ist. Beide Stränge der Gesellschaftstheorie sind sich zudem darüber einig, dass die Hierarchisierung mit dem Primat des Gesellschaftlich-Historischen bzw. der Welt nicht ontologisch verstanden werden sollte, sondern dass in letzter Instanz die Handlungen selbst, sei es als Geschichte, als strukturelles Ganzes von Verweisungszusammenhängen oder in ihren Wirkungen, die nur eingeschränkt kalkulierbar sind, das ›Gesellschaftlich-Historische‹ oder die ›Welt‹ bilden. Die Differenzen der beiden Stränge der Gesellschaftstheorie ergeben sich durch eine unterschiedliche Konkretisierung und Bewertung dieser Struktur, nach der die Handlungsbedingungen in gewissem Sinne den einzelnen Handlungsvollzügen vorher gehen.

Die ›hegelianische‹ Seite konstatiert, etwa in verschiedenen Nachfolgegestalten der Kritischen Theorie oder in den diskurstheoretischen Konzeptionen im Anschluss an den Historismus und die französische Epistemologie, dass die Struktur, die den Handelnden die Ermöglichungsbedingungen ihres Handelns entzieht, selbst ein spezifisches Sozialverhältnis bildet. Die Ermöglichungsbedingungen treten den Handelnden als ›zweite Natur‹ oder als ›Normalität‹ entgegen und nötigen sie zu einem bestimmten Handeln, weil die Handelnden in eine Verfassung des sozialen Raumes eingelassen sind, in dem sie die Gründe für ihre Handlungen in diesem Raum und den Relationen vorfinden, die für ihn charakteristisch sind (Adorno 1993: 237 ff.; Foucault 1999: 45 ff.). Diese Verfassung des sozialen Raumes bzw. die Tatsache, dass sich die Handelnden auf diesen Raum in ihrem Handeln beziehen, wird dabei selbst als eine dispositionale Struktur der Handelnden bzw. als ein Verhältnis der Handelnden zueinander dargestellt, in dem diese sich bei Abweichung wechselseitig oder durch sedimentierte Institutionen sanktionieren, und nicht als

›objektive‹ Notwendigkeit.³ Es gibt also ein Prinzip (oder mehrere Prinzipien), das nicht nur die Arten des Handelns bestimmt, sondern das es mit seiner durchdringenden und totalisierenden Wirkung gegenwärtig auch grundsätzlich verhindert, dass die Akteure gezielt und bewusst auf die Gründe für ihre Handlungen zugreifen können. Solange sie nicht eine vollkommen andere Haltung zu ihrem Handeln im sozialen Raum einnehmen, wird den Handelnden im einzelnen Handlungsvollzug das jeweilige Handeln durch die Totalität der vergangenen und gegenwärtigen Handlungen ›aufgezwungen‹. Das Prinzip, das die grundsätzliche Verfassung des sozialen Raumes bestimmt – und ein Beispiel dafür ist das Tauschprinzip in der Theorie Adornos –, legt dabei nicht die einzelnen Handlungsgründe fest, d. h. letztere werden nicht bloß aus dem Prinzip deduziert. Stattdessen gewährleistet dieses Prinzip, indem es die Handlungen an einen Raum bindet und mit diesem Raum zugleich eine wesentliche Erfolgsbedingung der Handlungsausführung bereitstellt, grundlegende Eigenschaften aller möglichen Handlungsgründe, was wiederum zur Konsequenz hat, dass die verschiedenen Handlungsgründe einander wechselseitig bestärken und die Bandbreite verfügbarer Handlungsgründe sowie insbesondere der reflexive und problematisierende Zugriff auf sie beschränkt bleiben. Die Aufgabe der Gesellschaftstheorie besteht folglich nicht nur darin, die jeweiligen Ermöglichungsbedingungen in ihrem konkreten Gehalt sowie die Wirkungen, die daraus für die Generierung von Handlungen resultieren, zu analysieren, sondern es ist vor allem diese Voraussetzungsstruktur des sozialen Handelns selbst zu thematisieren und als eine besondere historische

³ Eine solche Notwendigkeit behaupten dagegen einige Gesellschaftstheoretiker, die in vielen Hinsichten ebenfalls zur ›hegelianischen‹ Form zu zählen sind, aber in einzelnen Punkten signifikant von den beiden Varianten, die paradigmatisch genannt wurden – Kritische Theorie und Foucault –, abweichen. Autoren wie schon Émile Durkheim und in den letzten Jahrzehnten Pierre Bourdieu, Anthony Giddens oder Niklas Luhmann vertreten erstens die These, dass mit den Eigentümlichkeiten des sozialen Wissens, des ›Feldes‹, des ›Raumes‹ oder der ›Systeme‹ die allgemeinste Verfassung des sozialen Raumes überzeitlich gilt und es daher unmöglich ist, diese Voraussetzungsstruktur überhaupt zu überwinden. Zeitlich wandelbar sind allein die Parameter, nach denen sich die jeweilige Strukturierung in einem Feld, Raum oder System richtet. Zweitens wird damit aber natürlich auch bestritten, dass sich die kritische Ausrichtung einer Gesellschaftstheorie daran festmachen lässt, dass sie die Voraussetzungsstruktur zugunsten einer ›emanzipierten‹ Selbstbestimmung der Handlungsbedingungen auflösen will. Vgl. u. a. Bourdieu 1994, Giddens 1995 und Luhmann 1984.

Konstellation darzustellen oder gar als eine solche zu kritisieren, die freies und autonomes Handeln verhindert.

Der ›kantianische‹ Strang der Gesellschaftstheorie sieht von der hegel-marxistischen oder historicistischen Darstellung und Kritik der Immanenz in ihrer aktuellen Gestalt ab und behauptet an deren Stelle die Unabgeschlossenheit des sozialen Raumes, da dessen Reproduktion vom Vollzug der einzelnen Handlungen abhängt und dieser nicht vollständig durch den Raum determiniert werden kann. Dieser gesellschaftstheoretische Ansatz gesteht somit zu, dass die Ermöglichungsbedingungen in vielen und wesentlichen Hinsichten durch die bisherigen Handlungsvollzüge und den sozialen Raum bestimmt sein können, hält aber zugleich fest, dass im Handlungsvollzug ein Moment der Unterbestimmtheit existiert, das nur im Überschreiten der Vorgegebenheiten (und sei es, dass das Überschreiten der Vorgegebenheit dieser Vorgegebenheiten lediglich in deren Bestätigung besteht) gefüllt werden kann. Selbst wenn der Handelnde also keinen Zugriff auf die Gesamtheit der Bedingungen seines Handelns hat, so hat er doch im Handlungsvollzug die Möglichkeit, reflexive Leistungen oder Entscheidungen in die Ausgestaltung der Handlung einfließen zu lassen, wie sie der soziale Raum vorsieht. Dabei muss die ›reflexive Leistung‹ oder die ›Entscheidung‹ aber selbst wiederum als Teil des Handlungsvollzugs betrachtet werden und darf nicht zu einem eigenständigen, konstitutiven Akt der Hervorbringung von Handlungen und allen ihren Gründen hypostasiert werden. Die ›Reflexivität‹ reflektiert *vorgegebene* Handlungsgründe und Sozialverhältnisse, bleibt daher auf diese bezogen und erzeugt sie nicht erst.⁴ In einem solchen Verständnis ist es die Aufgabe der Gesellschaftstheorie, soziale Räume daraufhin zu untersuchen, ob und in welcher Weise sie die reflexive Bezugnahme auf den Raum und die Handlungsgründe, die er bereitstellt, unterstützen und vereinfachen und zu welchen Veränderungen in der Struktur des sozialen Raumes es kommt, die sich aus der Unterbestimmtheit des Handlungsvollzugs ergeben. In der Geschichte der Gesellschaftstheorie hat diese Untersuchung häufig, wie auch schon in den beiden vorangehenden Kapiteln deutlich wurde,⁵ die Form einer Rationalisierungstheorie angenommen.

⁴ Vgl dazu auch die Ausführung in Kapitel IV.3 sowie Niederberger/Schink 2004.

⁵ Weshalb sich auch schon hier abzeichnet, dass eine Theorie des kommunikativen Handelns primär innerhalb der ›kantianischen‹ Perspektive der Gesellschaftstheorie

Obwohl sich die ›hegelianische‹ Variante der Gesellschaftstheorie weiterhin großer Beliebtheit erfreut und sicherlich deren ›Mainstream‹ bildet (wenn denn die durchaus heterogenen Ansätze überhaupt in einem Strang zusammengefasst werden können), so ist sie doch auch gewichtiger Kritik ausgesetzt, die sich vor allem gegen die Vorstellung richtet, dass sich die Ermöglichungsbedingungen des sozialen Handelns *allein* aus der Verfassung und Struktur des sozialen Raums ergeben. Dabei wendet sich die Kritik gleichermaßen gegen ›materialistisch-ökonomistische Thesen einer Determiniertheit des Handelns durch die Produktionsverhältnisse, wie gegen ›idealistische‹ Unterstellungen eines Eigenlebens diskursiver Verhältnisse oder einer Entzogenheit sozialen Wissens. Louis Althusser z. B. hat in der ersten Kritikrichtung darauf hingewiesen, dass die marxistisch-ökonomistischen Darstellungen des Zusammenhangs von Produktion, Reproduktion und Ideologie gewöhnlich übersehen, dass die Gründung dieses Zusammenhangs in den Produktionsverhältnissen es nicht vermag, die Reproduktion dieser Verhältnisse selbst zu explizieren. Verhältnisse als solche können nämlich nicht eine materiale Gegebenheit in einem einfachen Sinne sein (wie etwa Maschinen oder eine bestimmte Entlohnung), sondern sie bedürfen einer Haltung derjenigen, die sich in ihnen bewegen, zueinander und zu den anderen Bestandteilen der Verhältnisse, die diese Verhältnisse als solche erkennt und anerkennt (Althusser 1973). Ohne dieses ›Erkennen‹ und ›Anerkennen‹ könnten die materialen Gegebenheiten nicht die strukturierende Wirkung im Handeln mit ihnen entfalten, die berechtigterweise als ›Zwangsverhältnis‹ zu beschreiben ist. Für Althusser nötigt diese Einsicht dazu, die Darstellung und Erklärung der Gesellschaft vermittels ihrer ›ökonomischen Basis‹ aufzugeben, um sie auf der Grundlage eines umfassenderen Begriffs des Staates neu zu beschreiben und im ›Staat‹ die Ökonomie neben politischen Momenten um sogenannte »ideologische Staatsapparate«, wie etwa Schulen oder Kirchen, zu ergänzen. Über eine solche Ergänzung ergibt sich jedoch notwendig ein Moment der Kontingenz in der Reproduktion der Produktionsverhältnisse, da sich die Eigendynamik

zum Einsatz kommen kann oder zumindest bisher gekommen ist. Die Theorie von Habermas bietet dabei den interessanten Fall einer hegelianisch ansetzenden Gesellschaftstheorie, die über die Eigendynamik des Prinzips der kommunikativen Reproduktion und Integration der Gesellschaft deren Bestimmtheit durch Prinzipien, die den Handelnden ihre Handlungsgründe strukturell entziehen, zurückweist.

schulischer oder religiöser Einrichtungen nicht auf die bewahrende und absichernde Spiegelung einer einzigen ›richtigen‹ Einrichtung der Produktionsmittel beschränken lässt. Die Kritik an einigen ›materialistischen‹ Varianten der ›hegelianischen‹ Gesellschaftstheorie moniert also, dass diese über kein adäquates Verständnis der ›nicht-materialen‹ Anteile der basalen Gegebenheiten verfügen und daher den ›zwingenden‹ Charakter der ›materialen‹ Anteile im Handlungsvollzug letztlich nicht explizieren können.

Parallel dazu kritisiert Claude Lefort den ›Idealismus‹ von gesellschaftstheoretischen Diskursmodellen, indem er François Furets Interpretation des ›Kommunismus‹ als einer Illusion, die einige politisch-soziale Akteure eine Zeit lang in ihrem Bann gehalten hat, um sie dann plötzlich mit einer Welt zu konfrontieren, in der die gesamte Erschließungsleistung der »kommunistischen Illusion« verschwunden ist, zurückweist (Lefort 1999: 35–44). Furet bietet eine Deutung des Handelns parteikommunistischer Aktivist*innen im 20. Jahrhundert an, die dieses Handeln nicht auf Überzeugungen und Entscheidungen zurückführt, die die Handelnden aktiv gewonnen bzw. getroffen haben, sondern die ihr Handeln aus einem Diskursuniversum hervorgehen lässt, von dem her die Handelnden überhaupt erst ihre Handlungskompetenzen sowie ihre Stellung in der Welt und zu ihr erwerben (Furet 1996). Lefort hält dem eine Analyse der Biographien von Aktivist*innen und Theoretik*innen sowie der Partei- und Verwaltungsapparate entgegen, um einerseits zu zeigen, dass die Einheitlichkeit der »kommunistischen Illusion« weder in der Theorie noch im Selbstverständnis der meisten Aktivist*innen gegeben war, und andererseits darauf hinzuweisen, dass die Ermöglichungsbedingungen des Handelns eher in der Struktur und Strategie der kommunistischen Partei bzw. in der Entwicklung der Bürokratie im Staatssozialismus zu suchen sind. Er unterstreicht die Bedeutung der Partei oder des jeweiligen Beschäftigungsverhältnisses dafür, eine Position im sozialen Raum zu erreichen, und die Abhängigkeit der Handlungsvollzüge von dem Bestreben, diese Position nicht zu verlieren. Erst die Möglichkeit, die eigene Position zu bewahren oder zu stabilisieren, indem das eigene Handeln unter Rekurs auf Überzeugungen gerechtfertigt wird, die sich durch ihre Bedeutung in einem vermeintlich einheitlichen offiziellen Diskurs als geteilte Meinung begreifen lassen, führt dazu, dass sich das Handeln als Aktualisierung eines allgemeinen Selbstverständnisses darbietet, das die Diskurse spiegeln – wobei Lefort mit Bezug auf Raymond Aron anmerkt, dass nicht auszuschlie-

ßen ist, dass dieser Rekurs im Handlungsvollzug notwendig ist; er ist jedoch auf keinen Fall hinreichend (z. B. Lefort 1999: 63, 103–106). Während Althussers Kritik am ›Materialismus‹ also vor Augen führt, dass materiale Gegebenheiten allein nicht ausreichen, um Handlungsgründe hervorzubringen, demonstriert Lefort, dass der Versuch, die Erzeugung von Handlungsgründen durch die Verfassung des sozialen Raums mit Hilfe der Geschlossenheit eines Diskursuniversums zu erklären, daran scheitert, dass Diskurse ihre Geltung nur im Wechselspiel mit der Wirklichkeit erweisen können, nicht aber durch eine bloße oder tatsächliche interne Kohärenz. Gleiches gilt auch für Überlegungen, die Kohärenz sozialer Wissenskorpora zu behaupten und allein aus ihnen das Handeln bzw. die kollektive Verbindlichkeit bestimmter Handlungstypen abzuleiten, denn auch solche Modelle übersehen, dass soziale Wissensbestände von ihrem Funktionieren in einer Wirklichkeit abhängig sind, die sie nicht einfach selbst generieren können.

Diese beiden Linien der Kritik am ›hegelianischen‹ Strang der Gesellschaftstheorie machen deutlich, dass dessen Konzentration auf das oder die Prinzipien, die den sozialen Raum und damit die verfügbaren Handlungsgründe generieren, der Dynamik im Wechselspiel von Vorgegebenheit und deren Aktualisierung bzw. der Reaktion auf sie nicht gerecht wird. Die fraglichen Theorien sind zwar sicherlich in der Lage, den groben Rahmen zu umreißen, innerhalb dessen sich das soziale Handeln bewegt oder nur bewegen kann, sie unterschätzen jedoch die Möglichkeiten, die sich daraus ergeben, dass das Handeln kein bloßes Verhalten ist, das mechanisch aus einem vorgegebenen Programm resultieren würde. Die Welt lässt sich weder in der Weise als geschlossen beschreiben, dass sie aus (etwa ökonomischen) Grundbausteinen erwächst, die alles Weitere determinieren, noch dass sie in einem sozialen Wissen von ihr aufgehen könnte. Sie ist durch das prinzipiell unendliche Wechselspiel von (vermeintlich) ›harten‹ Fakten und diskursiven Erschließungsakten gekennzeichnet, wobei ein solches ›Prinzip‹ gerade nicht garantiert, dass sich die Welt als Totalität darbietet. Eine Gesellschaftstheorie, die in den genannten Weisen darauf abzielt, eine Handlungstheorie, die sich zwischen Kontingenz und Vernunft bewegt, überflüssig zu machen, krankt notwendig daran, in der detaillierten Handlungsbeschreibung zu wenig komplex und in der Gesamtperspektive zu statisch zu sein.

Da sich Motive der Kritiken von Althusser und Lefort, die beispielhaft angeführt wurden, auch schon bei Habermas und Merleau-

Ponty abzeichneten, ist es wenig überraschend zu konstatieren, dass die beiden Kritiken darauf hinauslaufen zu zeigen, dass die Welt in den Handlungsvollzügen immer wieder neu mit Hilfe kognitiver Leistungen erschlossen und verstanden werden muss. Reichen diese Kritiken an der ›hegelianischen‹ Gesellschaftstheorie aber aus, um den Übergang zu ihrem ›kantianischen‹ Pendant zu rechtfertigen, oder drängen sie nicht vielmehr dazu, das Projekt einer Gesellschaftstheorie insgesamt aufzugeben? Wie die Kritiken, die zuvor angeführt wurden, hält auch Heidrun Hesse fest, dass soziale Wirklichkeiten mit ihren Folgen für die Ermöglichungs- und Erfolgsbedingungen von Handlungen insgesamt *kontingenten* Bildungs- und Erhaltungsprozessen unterworfen sind, wobei ihrer Ansicht nach die Kontingenz in der Tatsache, dass diese Prozesse überhaupt existieren, durch eine Kontingenz im Übergang von den Prozessen zu sozialen Ordnungsmustern ergänzt wird. Daraus ist für Hesse wiederum zu folgern, dass nicht nur die Sozialwissenschaften in ihrem Versuch scheitern, ›objektive‹ Sozialordnungen oder ebensolche Wissenskorpora auszumachen, weil die Existenz und Relevanz dieser Ordnungen bzw. Korpora kontingent ist, sondern dass auch Moral und Ethik – als mögliche Ausdrücke für den rationalen Charakter von Bildungs- und Erhaltungsprozessen – keine tauglichen Kandidaten für die Integration von Gesellschaften und damit für die legitime und erwartbare Gestaltung der interpersonalen Verhältnisse überhaupt sind (Hesse 1999: 275 f.). Selbst wenn die dynamischen Momente im Wechselspiel von Welt und Weltverstehen, die selbst nur kontingenterweise auftreten, von Moral oder Vernunft genutzt werden könnten, dann würde sich dies nicht notwendig in einer moralischen Verbesserung oder in einer Rationalisierung der sozialen Welt niederschlagen. Für Hesse sollte die philosophische Handlungstheorie deshalb insgesamt darauf verzichten, sich eine apriorische Begrenzung von Kontingenz zum Ziel zu setzen – sei sie intentional oder funktional – und d. h. auch sich als Teil einer Gesellschaftstheorie in deskriptiver, aber vor allem in kritischer Absicht zu verstehen, und dagegen singuläre und kontextgebundene Entscheidungs- und Handlungsvollzüge beschreiben, in denen sich jeweilige Ordnungen reproduzieren, konstituieren oder transformieren. Bei ihr geht also die Einsicht in die ›Kontingenz des Handlungswissens‹ mit dem Ab danken des philosophischen Anspruchs einher, Aussagen dazu treffen zu können, wie Handlungsausführungen vernünftiger werden können, welche soziale Ordnung bestehen muss, damit normativ

richtige Handlungen ausgeführt werden (können) oder wie das Verhältnis der Handlungen zueinander bestimmt ist und sein sollte.

Hesses Vorschläge stehen im Kontext einer allgemeinen Tendenz innerhalb der Kritik an der Gesellschaftstheorie mit Hilfe des Begriffs der Kontingenz, den Übergang zur Gesellschaftstheorie durch ein voluntaristisches oder dezisionistisches Verständnis des Handelns in sozialen Kontexten zu ersetzen. In diesen Alternativen zur Gesellschaftstheorie wird z. T. an Max Webers Theorie der Politik angeschlossen und auf dieser Basis ein gemäßiger Dezisionismus verteidigt, der sich seiner Situiertheit und Heteronomie bewusst ist (z. B. Palonen 1998: 332–337). Die Attraktivität des Dezisionismus beruht – abgesehen von allen weiteren Schwierigkeiten in der Umstellung sozialer Handlungszusammenhänge auf individuelles Handeln – jedoch auf einer problematischen Schlussfolgerung, die zugleich hinter die Komplexität zurückfällt, die im Begriff des kommunikativen Handelns im Durchgang durch Habermas und Merleau-Ponty entwickelt werden konnte: Der Dezisionismus meint nämlich aus der Tatsache, dass im Handeln nicht nur irreduzibel auf die Umstände einer sozialen und natürlichen Welt, die kontingenterweise gegeben sind, reagiert werden muss, sondern dass auch diese Reaktion selbst oder ihre Mittel kontingent sind, darauf schließen zu können, dass die Anpassung des Handlungswissens, die der Handelnde vornehmen muss, am besten als ›Entscheidung‹ in dem Sinne zu verstehen ist, dass der Handelnde selbst auf »virtuose Art« (Palonen) festlegt, welches Wissen zur Anwendung kommt. Problematisch ist diese Schlussfolgerung (wenn sie, was sie beansprucht, mehr als eine terminologische Neufassung der alten *prudentia* sein will) insbesondere deshalb, weil sie den Begriff der Entscheidung zunächst vermeintlich seiner klassischen Bedeutung der absoluten Verfügung über eine Situation und das, was in ihr geschieht, beraubt, um ihn dann in der ›abgeschwächten‹ Fassung wiederzuverwenden, in dieser aber die Konnotationen der ›starken‹ Ausgangsfassung weiter im Raum stehen zu lassen. Es stellt sich angesichts dieser Uneindeutigkeit die Frage, ob der Begriff der Entscheidung zu Recht das Moment der Offenheit im Handlungsvollzug bezeichnen kann oder ob er nicht notwendig fälschlicherweise suggeriert, der Handelnde selbst könne oder würde darüber befinden, welches Wissen in der Handlung zur Anwendung komme. Damit würde aber vor allem der Tatsache nicht Rechnung getragen werden, dass sich das Moment der Offenheit gar nicht auf die Auswahl zwischen möglichen Wissenskorpora bezieht

(wie es etwa auch das Modell der ›Kontingenz der Sprache[n]‹ denkt), sondern die Relation zwischen der Gesamtheit des zugänglichen Wissens und den kontingenten Handlungsumständen betrifft. Die mögliche ›Entscheidung‹ zwischen verschiedenen Wissensbeständen ist für die Applikation dieser Bestände in einer gegebenen Handlungssituation auf keinen Fall hinreichend, der Handlungserfolg selbst würde dann kontingenterweise eintreten, wenn das entsprechende Wissen zufällig ›funktioniert‹.

Indem die handlungstheoretische Grundbestimmung des kommunikativen Handelns neben der Betonung des Moments der Unterbestimmtheit in der Handlungsgenese darauf insistiert, dass diese Unterbestimmtheit, wenn überhaupt, nur selten die Gelegenheit zu einer (expliziten) Wahl zwischen alternativen Wissensbeständen mit ihren dazugehörigen Handlungstypen eröffnet, tendiert sie aus mindestens zwei Gründen in Richtung einer Gesellschaftstheorie: Erstens weist sie mit dem Dezisionismus auch sein sozial- und politiktheoretisches Pendant der Koordination von individuell gewählten Handlungen über bloße Marktmechanismen zurück und bringt den komplizierten Vorgang einer sozialen Praxis der Anwendung von Wissensbeständen, die bestehen oder erzeugt werden, in konkreten Handlungssituationen ans Licht. Zweitens wird diese ›Praxis‹ aber nicht als ein Geschehen gedeutet, das selbst wieder ausschließlich in einer Habitualisierung bzw. in einer Formiertheit der Handelnden gründen würde. Auf jede Bedingtheit durch die Welt, in der die Handlungen vollzogen werden, kann zumindest ansatzweise reflexiv zugegriffen werden. Ein ›kantianisches‹ Modell der Gesellschaftstheorie vermag diese beiden Aspekte miteinander zu kombinieren und in ihren wechselseitigen Auswirkungen zu thematisieren, indem es der eigenen reflexiven Leistung des Handelnden zwar einen Metastatus zuweist, deren Gehalte jedoch in Abhängigkeit von den historischen, kulturellen und materialen Gegebenheiten setzt. Die Tatsache, dass ein reflexiver Aufwand notwendig ist, gewährleistet noch nicht, dass derjenige, der diesen Aufwand allein oder im Verbund mit anderen vollbringt, in irgendeiner Weise die Situation, in der er handelt, als ganze ›vor sich‹ bringen kann, um dann in ihr – wie abgeschwächt auch immer – ›souverän‹ zu entscheiden.⁶ Eine solche ›kan-

⁶ Vgl. zu einer exemplarischen Untersuchung dieser Zusammenhänge Bender/Niederberger 2002.

tianische« Gesellschaftstheorie sieht sich, wie zuvor bereits kurz angedeutet, mit der doppelten Aufgabe konfrontiert, einerseits zu analysieren, warum welche Ausschnitte der Welt mit welchen theoretisch-kulturellen kognitiven Mitteln in welcher Weise reflektiert werden sowie in welchem Verhältnis dieser Reflexionsprozess selbst zum existierenden sozialen Gefüge steht, und andererseits zu bestimmen, in welcher Weise diese Reflexionsprozesse in ihren verschiedenen Formen die Gestalt der sozialen Wirklichkeit und ihrer Reproduktion beeinflussen. Der Bezug auf den Begriff des kommunikativen Handelns als eines Grundbegriffs dieser Gesellschaftstheorie erlaubt es, insbesondere die doppelte Bedeutung des Kommunikativ-Diskursiven für die Gehalte der kognitiven Mittel sowie für die Form der Reflexivität zu untersuchen.

Im Unterschied zur Anlage der Gesellschaftstheorie bei Habermas kann dabei aber das rein handlungstheoretisch begriffene kommunikative Handeln nicht selbst als hinreichender Grund für die Konstitution von Sozialverhältnissen angenommen werden. Habermas strebt eine Synthese von »hegelianischer« und »kantianischer« Gesellschaftstheorie an, in der zunächst »hegelianisch« die Notwendigkeit der Handlungscoordination zur materiellen Reproduktion mit der evolutionären Herausbildung von Formen des kommunikativen Handelns als Prinzip der Handlungscoordination verbunden wird. Mit dem kommunikativen Handeln als Prinzip wird dann aber der Übergang zu einem »kantianischen« Modell vollzogen, da das kommunikative Handeln als Prinzip den Handelnden die Bedingungen ihres Handelns ja gerade nicht entzieht, sondern sie zumindest in Krisensituationen dazu nötigt, sich explizit mit diesen Bedingungen zu befassen. Indem das kommunikative Handeln somit »hegelianisches« Prinzip und »kantianische« Reflexivität vereinigt, tendiert es deutlich dazu, ein hinreichender Grund für die Konstitution der Sozialverhältnisse zu sein, die den Handlungsvollzug ermöglichen und steuern. Gegen diese Tendenz bei Habermas ist einzusehen, dass das kommunikative Handeln, insofern es zunächst nur ein Handeln bezeichnet, in dem zur vernünftigen Bewältigung der Kontingenz der Handlungssituation in kommunikativem Austausch mit anderen und der »Welt« ein Handlungswissen erzeugt wird, das zu einem erfolgreichen Handeln zu führen vermag, irreduzibel auf historisch-kulturelle und materialisierte »Wissens«-Bestände angewiesen bleibt, deren Genese und aktuelle Geltung nicht vollständig durch Kontexte kommunikativen Handelns erklärt werden kann oder die zumindest

unter aktuellen Handlungsbedingungen nicht auf ihre Genese oder begründete Geltung in solchen Kontexten zurückgeführt werden können. Historisch-kulturelles Wissen wird nicht allein unter Handlungsbedingungen erworben, wie auch die Bedeutungen sozialer Institutionen nicht allein als Sedimentierungen früherer Handlungsvollzüge zu verstehen sind, und sie stehen oder standen daher auch nicht immer unter dem Rechtfertigungszwang in Handlungskontexten. Die Tatsache, dass in einer bestimmten Situation auf einzelne Wissensbestände Bezug genommen werden kann, hängt daher auch vom allgemeinen und je besonderen historisch-kulturellen Wissen bzw. von Vermittlungen der Bedeutung sozialer Institutionen ab, die handlungsentlastet (re)produziert, vermittelt und rezipiert werden und dementsprechend eigenen Existenz- und Distributionsbedingungen unterliegen. Diese Einschränkungen bedeuten natürlich nicht, dass die modernitäts- oder rationalisierungstheoretische Untersuchung der Habitualisierung bestimmter Formen des kommunikativen Handelns unwichtig ist, da diese Formen wesentlich für das Verständnis eines jeweiligen sozialen Zusammenhangs sind und gerade in solchen Untersuchungen andere Einflüsse identifiziert werden können, die das Handeln bzw. den Handlungsvollzug in seiner Gänze bestimmen.

Mit Blick auf die ›kantianische‹ Gesellschaftstheorie, die das kommunikative Handeln als einen ihrer Grundbegriffe wählt, ergeben sich vor diesem Hintergrund vor allem drei Forschungsschwerpunkte als bisherige Desiderate: (1) die Untersuchung des spezifischen Charakters der ›Wissensbestände‹, die handlungsrelevant werden, (2) die Analyse der sozialen Formen der Reflexivität und (3) der Zusammenhang zwischen verfügbaren Formen des Wissens und der Reflexivität einerseits sowie dem sozialen Wandel andererseits.

(1) In der Nachfolge Durkheims arbeitet die Gesellschaftstheorie gewöhnlich mit einem Verständnis sozialer ›Wissensbestände‹, nach dem diese weitgehend parallel zu wissenschaftlichen oder zumindest formalisierten bzw. abstrakten Wissensbeständen konzipiert werden. Die Bezugnahme beschränkt sich dabei nicht auf die Gehalte oder die Form der Gehalte (etwa deren Propositionalität), sondern zeigt sich insbesondere in der doppelten Bedeutung der Allgemeinheit der fraglichen Wissensbestände. So bezieht Durkheim in seiner Selbstmordstudie die religiösen Hintergrundüberzeugungen der Handelnden aus dem allgemeinen theologischen Diskurs protestan-

tischer oder katholischer Provenienz⁷ und unterstellt dabei, dass die *Allgemeinheit des Diskurses* es wahrscheinlich macht, dass die entsprechenden Handelnden über ihn als Wissen verfügen, und dass vor allem die *Allgemeinheit der moralischen Aussagen* dieses Diskurses diese Aussagen zu Handlungsimperativen macht, die für die Betroffenen unmittelbar einsichtlich sind. Die soziale Anomie des ›protestantischen‹ Handelns ergibt sich in dieser Perspektive aus dem generellen Verzicht der protestantischen Theologie, eine klerikale Autorität einzusetzen, und der Öffnung des Handlungsvollzugs zum individuellen Urteil, die daraus folgt, während die Konsistenz des ›katholischen‹ Handelns aus der Verbindlichkeit des Rückgriffs auf das Urteil der kirchlichen Autorität resultiert (Durkheim 1973: 167–182). Das Handlungswissen, das gesellschaftstheoretisch relevant ist, ist also nahezu identisch mit dem theologischen Wissen als solchen bzw. dem allgemeinen Selbstverständnis dieses Wissens mit Bezug auf den Gegenstand des Wissens, und das theologische Wissen und das allgemeine Selbstverständnis werden zur Bestimmung des sozialen Handlungswissens herangezogen, weil sie allgemein geteilt sind und allgemeine moralische Aussagen enthalten. Es wird somit grundsätzlich davon ausgegangen, dass Wissen zu sozialem Wissen und a fortiori zu Handlungswissen wird oder werden kann, wenn es allgemein verbreitet ist und in allgemeinen Aussagen besteht.

Eine solche Herangehensweise vermag sicherlich in einer Vielzahl gesellschaftlicher Handlungszusammenhänge ein Wissen zu identifizieren, das geteilt wird und Aussagen enthält, die die Handelnden aufgrund ihrer Allgemeinheit (auch) auf sich und die anderen Handelnden beziehen (können), mit denen sie möglicherweise interagieren und auf deren Handeln sie Einfluss nehmen. Damit ist sie in der Lage, die Existenz dieser sozialen Zusammenhänge sowohl in der Extension, als auch in den Motivationen der Handelnden nach-

⁷ In seiner Darstellung der religiösen Überzeugungen, die für den Handlungsvollzug wichtig sind, operiert Durkheim dabei auch mit einer Dopplung, die derjenigen in ›Gehalt‹ und ›Form des Gehalts‹ ähnelt, indem er das Handeln einerseits auf die konkreten Aussagen der protestantischen oder katholischen Dogmatik zum Selbstmord zurückführt, es andererseits aber auch wesentlich in der Aussageart verankert, d. h. in der Tatsache, dass die protestantische Theologie ihre Aussagen als einen Beitrag zum individuellen Urteilsakt begreift, während die katholische Theologie mit ihren Aussagen dem Individuum das Urteil über seine Handlung entzieht. Die Relevanz des Gehalts für eine Erklärung von Handlungsvollzügen als sozialen Handlungsvollzügen hängt damit für Durkheim entscheidend am Status, den sich allgemeine moralische Aussagen selbst zuschreiben (bzw. in einem gegebenen Kontext zuschreiben können).

zuzeichnen. Aus der Plausibilität der Herangehensweise in diesen Fällen folgt aber nicht, dass sie die einzig mögliche oder sinnvolle ist. Sie leidet grundsätzlich darunter, dass sie immer schon eine Sozialität des Wissens in Form seiner Geteiltheit und Handlungsbezogenheit annehmen muss und die Konstitution dieser Sozialität nicht selbst als ein Resultat *sozialen* Handelns begreifen kann. Dafür eignet sich jedoch der Rekurs auf den Begriff des kommunikativen Handelns, denn wie in den vorhergehenden Kapiteln im Anschluss an Habermas und vor allem Merleau-Ponty gezeigt wurde, bietet er die Möglichkeit, das Handlungswissen aus der Perspektive einer sozialen *Praxis* des Handlungsvollzugs zu betrachten. Die Sozialität des Handelns muss nicht notwendig in einer vorgängigen Sozialität des Wissens gründen, sondern sie kann auch in der Offenheit der Handelnden für einen Prozess der gemeinsamen Generierung des Handlungswissens bestehen, das jeweils in einer gegebenen Situation Erfolg verspricht. Der Gehalt und die Form des Wissens, das in diesen Prozessen kooperativer Wissenserzeugung eingebracht wird, ist dabei sekundär, da sich die soziale Relevanz durch seinen Ertrag für die Konstitution des Handlungswissens ergibt.

Erst eine solche Beschreibung der Weisen, in denen jeweils konkretes Handlungswissen generiert wird, vermag auch der Einsicht gerecht zu werden, dass moralische Prinzipien (als Paradebeispiel ›sozialen Wissens‹) abseits von eindeutigen Verboten, wie etwa dem Selbstmordverbot, das Durkheim analysiert, gewöhnlich zu abstrakt sind, um das Handeln direkt anzuleiten. Damit ein Prinzip zum Handlungswissen werden kann, bedarf es zunächst einer primären Evidenz, dass es überhaupt zur Anwendung kommen sollte, und dann eines kommunikativen Austauschs (sei es monologisch oder dialogisch) darüber, wie es unter den gegebenen Umständen auszulegen ist. Handlungswissen im Sinne eines kognitiven Handlungsgrunds ist erst die komplexe Fassung des Prinzips, die aus diesem Prozess seiner Erörterung im Licht der aktuellen Situation hervorgeht (Scanlon 1998: 241–247). Damit wird auch deutlich, dass der Rekurs auf moralische Prinzipien oder Überzeugungen zur Generierung eines Handlungswissens zwar wahrscheinlicher ist als die Bezugnahme auf andere (allgemeine) Wissensarten, dass diese größere Wahrscheinlichkeit aber nicht ausschließt, dass auch vermeintlich ›nicht-soziales‹ oder nicht auf die Sozialität bezogenes Wissen zur Anwendung kommen kann. Es wäre die Aufgabe einer Gesellschaftstheorie, die hier nur in sehr groben Umrissen skizziert werden kann,

auch die anderen Wissensarten daraufhin zu untersuchen, was sie geeignet macht, in die Generierung eines Handlungswissens einzufließen, bzw. unter welchen Bedingungen es eine ›primäre Evidenz‹ gibt, dass sie zur Bestimmung des aktuell notwendigen Wissens dienen könnten.

Die basale Kompetenz, die die gesuchte Gesellschaftstheorie den Handelnden zuschreiben muss, ist die Fähigkeit zur kooperativen Bewältigung der Kontingenz der Handlungsumstände bzw. zumindest das Vermögen an einer Praxis möglicher Bewältigung zu partizipieren, wobei das Vermögen auch in der gezielten Verweigerung der Partizipation genutzt werden kann. Jedes andere soziale Wissen kann als Resultat dieser Praxis gedeutet werden, selbst wenn es in vielen Fällen die Praxis faktisch trägt und somit vereinfacht, indem es reproduzierbare Schemata bereitstellt. Habermas leitet die Fähigkeit zur Teilhabe an der Praxis aus den Bedingungen des Spracherwerbs ab, während sie für Merleau-Ponty in der besonderen Sichtbarkeit des Handelns in der Welt wurzelt. Damit werden zwei wichtige Grundvoraussetzungen für den Erwerb dieser Fähigkeit benannt, die nicht selbst schon die Existenz eines sozialen Zusammenhangs voraussetzen. Aufgabe der Gesellschaftstheorie muss es sein, der speziellen Ausbildung der Fähigkeit nachzugehen und d. h. vor allem die jeweils existierenden Modi einer Praxis der Kontingenzbewältigung zu analysieren, um erklären zu können, warum es zu differentiellen Verteilungen oder Nutzungen der Kompetenzen und damit auch zu (selbst kollektiven) irrationalen Handlungsvollzügen kommt, die nicht auf individuelles Unvermögen oder Versagen zurückzuführen sind.

(2) Der Perspektivwechsel vom Ausgang bei der Sozialität des Wissens zur Annahme der Sozialität einer Wissenspraxis führt zu einer Differenzierung zwischen dem Wissen im engeren Sinn, das als überkommener Bestand in die Generierung des Handlungswissens eingeht oder als Erfahrung des Handlungsvollzugs für zukünftiges Handeln zur Verfügung steht, einerseits und der Reflexivität in der Generierung des Handlungswissens andererseits. Diese Differenzierung ergibt sich, da die Reflexivität weder in den Wissensbeständen aufgeht, die letztlich als Handlungswissen genutzt werden, noch ist sie rein konstruktiv zu verstehen, d. h. im strengen Sinn *erzeugt* sie nicht das Handlungswissen, womit sie an die Stelle des Wissensbegriffes treten könnte. Demgegenüber ist die Reflexivität sowohl auf die Handlungsumstände als auch auf die verfügbaren Wissens-

korpora wesentlich bezogen und daher ihrer Form und ihrer Leistung nach von jenen abhängig, geht aber zugleich über diese hinaus, indem erst sie ein Handlungswissen zu generieren vermag, das auf die aktuelle Situation ›passen‹ kann. In einer Gesellschaftstheorie müssen folglich nicht nur die Wissensbestände in ihrer internen Sozialität und ihrem Verhältnis zur Sozialität der Handlungssituationen analysiert werden, sondern es ist auch zu untersuchen, welche Konsequenzen die soziale Einbettung der Reflexivität als des Moments der Zusammenführung von Wissenskorpora und singulären Handlungsumständen hat.

Gesellschaftstheorien, die der Reflexivität Bedeutung einräumen, konzipieren sie gewöhnlich nach dem Modell einer Argumentationspraxis, d. h. in einer Argumentation verständigen sich diejenigen, die sich in einer Situation vorfinden, über die gegebenen Umstände und das Wissen, das mit Blick auf sie angewandt werden sollte. Wie bereits in der Diskussion des Übergangs zwischen Handeln und Diskurs bei Habermas gezeigt wurde, ist diese Referenz auf das Argumentationsmodell klärungsbedürftig, denn Argumentationen werden normalerweise so verstanden, dass sie als Ziel Wahrheit anstreben, und es ist nicht unmittelbar klar, ob eine solche Zielbestimmung auch für Kontexte der Generierung von konkretem Handlungswissen unproblematisch anzunehmen ist (vgl. dazu auch Rehg 1999). Offensichtlich ist zumindest primäres Ziel der Erfolg der intendierten Handlung bzw. die Bewältigung des akuten Problems, vor dem die Handelnden stehen. Es ist deshalb zu bestimmen, in welchen Weisen sich die Reflexion vollzieht und von welchen Faktoren der Vollzug abhängt.

Auf dieser Grundlage kann die Gesellschaftstheorie mit Hilfe des Begriffs der Reflexivität sowohl einen möglicherweise rationalisierenden, als auch einen Machtfaktor in den Handlungsvollzügen auszeichnen. Da der Erfolg von Handlungen nur in wenigen Fällen ausschließlich vom ›Wissen‹ abhängt, das die Handelnden generieren oder nutzen, nämlich dann wenn das Wissen bzw. die Geteiltheit des Wissens die einzige Voraussetzung für ein kollektives Handeln bzw. eine Interaktion ist (wie z. B. bei einem Spiel), ergibt sich gewöhnlich als Resultat eines Handlungsvollzugs, d. h. in der Bilanz der Konstituierung des Handlungswissens und der nachfolgenden Handlungsausführung, ein Wissen, das zumindest in diesem einen Fall an den Weltumständen erprobt wurde. Dieses Wissen kann in die zukünftigen Handlungsvollzüge einfließen und trägt somit zu deren Rationa-

lisierung bei, da die Handelnden – unter der Voraussetzung, dass sie Interesse an dem Erfolg ihrer Handlungen haben – bei kommenden Bewältigungen der Kontingenz der Umstände auf vergangene Erfahrungen zurückgreifen können. Die existierenden Weisen der Reflexivität können also unter der Hinsicht betrachtet werden, wie lernfähig die jeweils Beteiligten sind (bzw. welche Lernfähigkeit ihnen die jeweilige Weise gestattet) und d. h. welche Bedeutung sie Erfahrungen des Erfolgs oder des Scheiterns von Handlungen beimessen.

Gleichzeitig hängt die jeweilige Konstitution des Handlungswissens aber auch davon ab, über welches Wissen diejenigen, die an der entsprechenden Praxis beteiligt sind, grundsätzlich verfügen und wie sie dieses Wissen bzw. allgemeiner die Kompetenz⁸ im Umgang mit singulären Handlungsumständen in der Generierung neuen Handlungswissens zur Geltung bringen. Hierbei kann nicht ausgeschlossen werden, dass es zu Situationsdeutungen und damit der Konstitution eines Handlungswissens kommt, die sich der strategischen Anführung bestimmter Überzeugungen oder Aussagen oder einer ungleichen Verteilung von Wissen und Kompetenzen unter den Beteiligten verdanken. Von Machtausübung kann dementsprechend gesprochen werden, wenn einzelne Beteiligte an der kollektiven Generierung von Handlungswissen Wissens- oder Kompetenzdefizite anderer willentlich ausnutzen (was nicht notwendig zum Nachteil der Betroffenen sein muss, vgl. Pettit 1997: 51–79) bzw. sie ihre Position so gebrauchen, dass andere ihr Wissen und ihre Kompetenz nicht einbringen können. Gesellschaftstheoretisch ist folglich zu bestimmen, welche sozialen Konstellationen die verfügbaren Weisen der Reflexivität erzeugen und wie durch diese Modi Herrschaftsverhältnis etabliert oder dynamisiert werden (können).

(3) In der jüngeren Gesellschaftstheorie haben insbesondere die sogenannten Theorien der reflexiven Modernisierung darauf hingewiesen, dass die zunehmende Reproduktion sozialer Kontexte bzw. des Handlungswissens allgemein durch individuelle oder kollektive Reflexivität nicht notwendig zu ›vernünftigeren‹ Handlungsvollzügen etwa im Sinne der klassischen Modernisierungs- oder Rationalisierungstheorien führt (z. B. Giddens 1996). In seiner Studie zur *Risikogesellschaft* weist Ulrich Beck darauf hin, dass die Verwissenschaftlichung der Politik als eines herausragenden Beispiels für die

⁸ »Kompetenz« benennt dann die Fähigkeit, Wissen gezielt in Prozessen der Reflexivität anzuwenden.

reflexive Gestaltung eines Bereichs, der bis dato (vermeintlich) durch bloßes Verhandeln zwischen Parteien bestimmt war, die doppelte Konsequenz hat, erstens den (rationalen) Wert wissenschaftlicher Expertise durch den Eindruck von deren politischer Willfährigkeit zu mindern (also den Anschein des instrumentellen oder gar irrationalen Charakters von Wissensbeständen zu befördern) und zweitens politische Entscheidungsprozesse in einer problematischen Weise komplexer zu machen, so dass häufig nicht mehr zu erkennen ist, welches die Faktoren sind, die eine Entscheidung tragen sollten (Beck 1986: 254–299; Beck 1996). Die Analyse des Zusammenhangs zwischen der Gestalt der Generierung von Handlungswissen einerseits und der gesellschaftlichen Entwicklung andererseits kann also nicht mehr einfachhin unterstellen, dass die formale Umstellung sozialer Interaktion auf Reflexivität und Wissensbezug einen normativ relevanten Fortschritt darstellt. Sie bringt im Gegensatz dazu neue Arten der Beherrschung und des Zwangs mit sich. Der Ausdruck der ›Wissensgesellschaft‹ benennt in dieser Perspektive eine gesellschaftliche Formation, in der die Machtausübung vom mehr oder minder direkten Interagieren zwischen Personen oder Gruppen auf die strukturellen Effekte der existierenden Formen der Reflexivität und der differentiellen Verteilung des Wissens und der Kompetenzen, sich in ihnen signifikant Gehör zu verschaffen, übergegangen ist.

Zugleich darf dieser Verweis auf die ›strukturellen Effekte‹ nicht so verstanden werden, dass das Verhalten von Individuen (sowohl in ihren Handlungsvollzügen als auch in ihren Beiträgen zu Prozessen kollektiver Reflexivität) unwichtig würde. Der Begriff des kommunikativen Handelns macht dagegen zu Recht darauf aufmerksam, dass die Ausgestaltung der Reflexivität sowie das Handlungswissen, das generiert wird, von den Interventionen der einzelnen und Gruppen abhängig bleibt – entzogen ist ihnen allein eine klare Steuerbarkeit der Effekte ihrer Interventionen. Die Form des sozialen Wandels ist damit weder durch die Formen des Wissens, die für die Handelnden verfügbar sind, noch durch eine vorgegebene Weise des Bezugs auf dieses Wissen determiniert, denn die Reflexivität ist eine offene Struktur gesellschaftlicher Reproduktion. Gleichzeitig garantiert diese Offenheit jedoch auch nicht per se, dass es keine regressive Entwicklung oder sogar einen notwendigen Fortschritt im Sinne der Emanzipation gibt. Wie bereits mit Blick auf Merleau-Pontys geschichtsphilosophische Ausführungen gezeigt wurde, hat dies zur Folge, dass die Sorge um den Weg der gesellschaftlichen Entwicklung

beständiger Faktor in kollektiven Interaktionen sein muss, d. h. den Handelnden selbst wird die Metareflexion über ihren historischen Stand und die Weise ihres reflexiven Interagierens zugemutet, vor dem Hintergrund der weiterbestehenden Einsicht natürlich, dass der historische Prozess und seine Implikationen bzw. Effekte niemals Gegenstand kollektiver ›Entscheidungen‹ sein können. Interessant an der Neubestimmung des Verhältnisses von kollektiver Reflexivität und sozialem Wandel ist allerdings, dass einerseits der Politik als spezieller Sphäre kollektiver Reflexivität und als Modus des Umgangs mit der faktischen Heteronomie des historischen Prozesses eine wichtige Bedeutung zukommt (vgl. dazu das folgende Unterkapitel sowie Frankfurter Arbeitskreis 2004), während andererseits moralphilosophische Handlungskategorien oder Legitimitätskriterien, wie etwa diejenigen der Tugendhaftigkeit, der Klugheit (*prudentia*), der Autonomie oder der Verantwortlichkeit, neu zu erwägen sind.

2. Politische Philosophie und Handlungstheorie

Die Handlungstheorie im engeren Sinne wie auch die Gesellschaftstheorie sind unmittelbar auf die Erzeugung von Wissen bezogen, das das Handeln in der Welt bzw. in sozialen Kontexten ermöglicht oder miteinander koordiniert. Offensichtlich ist die Politik gewöhnlich vom unmittelbaren Druck entlastet, Handlungswissen generieren oder reproduzieren zu müssen, und sie hat stattdessen die Aufgabe, einen allgemeinen Rahmen für legitime Handlungen und Ziele zu schaffen sowie die Voraussetzungen festzulegen und zu kontrollieren, unter denen Zwang zur Einhaltung dieses Rahmens eingesetzt werden darf. Es könnte also zunächst so scheinen, als sei eine Theorie des kommunikativen Handelns für eine Betrachtung der Politik nur insofern relevant, als sie die Spezialfrage des Handelns von Akteuren im sozialen Feld der Politik zu erörtern⁹ oder aber eine Theorie des exekutiven Handelns zu entwickeln erlaube. Diese beiden Frageperspektiven benennen Themen, die wichtig sind und denen in der gegenwärtigen Diskussion innerhalb der politischen Philosophie sicher-

⁹ Vgl. zu einer solchen Untersuchung der eigentümlichen Bedingungen des Handelns im politischen Feld etwa Bourdieu 1981, Bourdieu 1997, 195–244, Bourdieu 2000a oder Luhmann 2000.

lich nicht die Bedeutung zukommt, die ihnen zukommen könnte oder gar sollte. Dennoch erschöpfen sie nicht den Beitrag einer Theorie des kommunikativen Handelns zum Denken und Verstehen der Politik. In der politischen Philosophie bestehen nämlich mindestens zwei grundsätzliche Betrachtungsweisen der Politik, in denen diese selbst als eine Weise des Umgangs mit der Welt und den spezifischen Handlungsbedingungen begriffen wird, die die Welt den Menschen auf- oder vorgibt. Mit Blick auf diese Untersuchungen kann die revidierte Theorie des kommunikativen Handelns deren jeweilige Prämissen besser nachvollziehbar machen, während sie andererseits auch ein genaueres Verständnis der ›Politik‹ in diesen Hinsichten erlaubt.

In der ersten Betrachtung ist die Politik – im Anschluss an die oder parallel zu den gesellschaftstheoretischen Untersuchungen zur Konstitution der sozialen Welt, die im vorhergehenden Abschnitt erörtert wurden – ein oder gar der privilegierte Modus, die Welt in expliziter Weise sinnhaft zu strukturieren und sie auf diese Art klarer und erwartbarer zu machen, was letztlich heißt, dass sie das Problem der Kontingenz der Handlungsumstände insbesondere im sozialen Verhältnis der Handelnden zueinander reduziert. Die zweite Betrachtung ist jünger und wurde vor allem im Kontext der Demokratietheorie der letzten zwanzig Jahre entwickelt. In ihr wird die These geprüft, dass es einen moralischen, gerechtigkeits-theoretischen oder gar ›epistemischen‹ Vorteil der Politik, d. h. in diesem Fall gewöhnlich der Demokratie, gegenüber anderen Formen einer Behandlung sozial-normativer und natürlicher Problemstellungen gibt, denen Menschen in der Welt begegnen. Beide Betrachtungsweisen operieren sowohl mit handlungs- als auch mit kommunikationstheoretischen Überlegungen, in vielen ihrer Ansätze leiden sie jedoch unter der Schwierigkeit, diese Überlegungen plausibel mit generellen politiktheoretischen Erwägungen und Begriffen zusammenzubringen. Genau in diesen Hinsichten vermag die revidierte Theorie des kommunikativen Handelns einen wesentlichen Beitrag zur Verbesserung der beiden wichtigen Fragestellungen innerhalb der politischen Philosophie zu leisten. Darüber hinaus kann sie zeigen, dass die beiden Linien der politischen Philosophie, die hier betrachtet werden, gerade in ihrer wechselseitigen Bezugnahme aufeinander wichtige Funktionen demokratischer Politik erhellen können.

(1) Selbst wenn in der politischen Philosophie seit der Publikation von John Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit* zu Beginn der sieb-

ziger Jahre normative Untersuchungen dominieren, so wird doch auch eine Betrachtung der Politik weiterentwickelt, die diese als besondere soziale Praxis kollektiver Welterschließung und -konstruktion bzw. -konstitution versteht. Bei dieser primär nicht normativen Behandlung der Politik stehen weniger die expliziten Resultate von Verfahren und Entscheidungen bzw. deren Bewertung unter moralischen oder rationalitätstheoretischen Gesichtspunkten im Mittelpunkt, als vielmehr die Weise, in der sich ein Kollektiv oder mehrere Kollektive als distinkte ontologische Entitäten gegenüber den Individuen oder gar vorgängig zu den Individuen konstituieren (können). Bei allem Absehen von den konkreten normativen Leistungen der Politik kommt ihr in diesen Betrachtungen dennoch der grundlegende Wert zu, eine Form von Kollektivität (möglicherweise) zu realisieren, die sich nicht einfach sozialen Prozessen verdankt und somit hinter dem Rücken der Individuen deren Existenz bestimmt, sondern der faktischen oder potentiellen Machtförmigkeit in den interpersonalen Beziehungen eine transparentere und kalkulierbarere Gestalt gibt oder gar selbst eine freiheitsermöglichende und -verbürgende Errungenschaft ist. Dabei heben sich diverse Ansätze im Wesentlichen danach voneinander ab, ob sie die Konstitution als Resultat von Setzungsleistungen oder aber als Ergebnis von Interaktionen begreifen, so dass dementsprechend die kollektive Einheit in unterschiedlichem Maße von der Freiheit oder dem Handeln der betroffenen Individuen abhängt. Carl Schmitt etwa ist überzeugt, dass sich Kollektive politisch durch die souveräne Setzung einer Freund-Feind-Unterscheidung konstituieren und d. h. aus der Abgrenzung eines Innen von einem Außen resultieren, wobei diese Abgrenzung nicht auf intrinsische Merkmale derjenigen Individuen zurückgeht, die sich Innen oder Außen befinden, sondern sich allein der (Fähigkeit zur) souveränen Entscheidung verdankt. Die politische Konstitution von Kollektiven unterscheidet sich in seinen Augen insofern von der sozialen oder ökonomischen Konstitution als erstere aufgrund der *Willkürlichkeit* im Akt der souveränen Entscheidung über Freund und Feind (und des Vermögens, die Konsequenzen durchzusetzen, die daraus resultieren können) einen Ausdruck der Freiheit des entsprechenden Kollektivs (bzw. des Souveräns) darstellt und erst auf dieser Basis einen nicht vorweg determinierten Selbstbezug (zumindest des Souveräns zu sich selbst) erlaubt (Schmitt 1963, zur Kritik daran vgl. u. a. Derrida 2000: 165–230). Schwierigkeiten wirft diese Position dadurch auf, dass sie erstens das willkürli-

che souveräne Entscheiden perpetuieren muss, um nicht in Verdacht zu geraten, die Fähigkeit zur Durchsetzung verloren zu haben (vgl. dazu Agamben 2002: 25–73), und sie damit zweitens in der Willkürlichkeit den möglichen Bezug der Politik auf Moral und Recht unterminiert (siehe dazu Gerhardt 1990: 306–308). Eine solche Position könnte sich folglich als eine ›Theorie‹ der Politik behaupten, die von jedem normativen Anspruch absieht, sie könnte aber nicht ohne Weiteres zeigen, dass es einen überzeugenden Wert der Politik und ihrer Bewahrung gibt.

Innerhalb dieser Betrachtungsweise wurden daher zwei Varianten entwickelt, die die Politik zwar ebenfalls in gewissem Maße von normativen Erwägungen ablösen und sie als Erzeugung kollektiver Sinnstrukturen deuten, aber letztlich zu zeigen beanspruchen, dass die solcherart verfasste Politik mit normativen Erwartungen zusammenstimmen kann. In einer ersten Variante versteht etwa Jacques Rancière die ursprüngliche demokratische (und d. h. bestimmungslose) Gleichheit als Grund jeglicher »sinnlichen Aufteilung der Welt«, wobei diese Aufteilung (*partage*) für ihn wesentlich in der Zuschreibung von Handlungsmöglichkeiten und sozialen bzw. »natürlichen« Positionen in der Welt besteht (Rancière 2001; vgl. hierzu auch Niederberger 2004). Politik findet dann statt, wenn Akteure unter Rekurs auf ihre Gleichheit in einer »ästhetischen Kommunikation« eine Neubestimmung der Hinsichten vornehmen, in denen Dinge und Güter gleich oder ungleich verteilt werden (Rancière 2002: 33–54). Dabei ist der Grund für ihre Fähigkeit, diese Neubestimmung vorzunehmen, nicht ihre Intention oder eine gezielte Aneignung der gegebenen Verhältnisse, sondern die basale demokratische Struktur der Welt, die die Gleichheit als grundlegenden Operator für die Erzeugung des sozialen Sinns auszeichnet. Das Teilen des Sinns setzt eine Gleichheit derjenigen, die ihn teilen, im Ausgang voraus. Politik stiftet also zwar – wie bei Schmitt – in »voraussetzungsloser« Weise eine soziale und allgemeine sinnhafte Ordnung, sie ist aber, weil die Akteure sich erst im Prozess der »kommunikativen« Stiftung (Rancière 2002: 55–72) als solche konstituieren,¹⁰ kein intentionales Geschehen und entzieht sich daher auch den Akten souveränen Entscheidens – weshalb dann allerdings wie bei Schmitt auch nie garantiert werden kann, dass eine jeweilig geltende Aufteilung der Welt tatsächlich »besser« oder »vernünftiger« ist als eine

¹⁰ Vgl. zu den Parallelen zu Habermas Michaud 1997, 442.

mögliche andere, sie wird im Gegenteil von Rancière selbst im Anschluss an Michel Foucault als ein neues Machtdispositiv begriffen. Der Wert der Politik beruht allein darauf, dass sie die Option, die Welt neu aufteilen zu können, lebendig hält und somit dem Streit über oder Kampf um mögliche andere Aufteilungen Raum gibt.¹¹

Die Intentionalität wird demgegenüber in der zweiten Variante stärker ins Spiel gebracht, weshalb sie konsequenterweise auch der normativen Komponente eine größere Bedeutung beimessen kann: Sie schließt an Aristoteles' Auszeichnung des politischen Handelns als einer zentralen Gestalt des gelingenden Lebens an und verallgemeinert diese tugendethische Überlegung zu einer anthropologischen oder gattungsethischen Perspektive. Politik ist der Ausdruck der höchsten Entwicklungsform menschlicher Praxis, da in ihr der Mensch durch den bewussten Zusammenschluss mit anderen und durch die Teilhabe an der gezielten Selbstbestimmung des eigenen kollektiven Lebens sich definitiv über die natürliche oder soziale Vorgegebenheit der Handlungsumstände erhebt. Das Individuum entfaltet im politischen Handeln Fähigkeiten, die seine eigene Persönlichkeit in doppelter Weise vollenden, nämlich einerseits insofern sie die höchsten Fähigkeiten bilden, die für ein Individuum erreichbar sind, und andererseits insofern sie das Individuum zum Teil einer Gemeinschaft machen, die nun wiederum eigene Leistungen zu realisieren vermag, zu denen die Individuen als solche nicht in der Lage sind. So nimmt beispielsweise Hannah Arendt, die in der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts paradigmatisch für diese praxeologische Deutung der Politik steht, zunächst das Motiv einer Überwindung der Kontingenz der Handlungsumstände auf, wenn sie die Entstehung der antiken griechischen Polis als das Etablieren einer Ordnung deutet, die auf die »menschlichen Angelegenheiten innewohnende Zerbrechlichkeit« (Arendt 1981: 189) mit der Einrichtung von erwartbaren individuellen und kollektiven Handlungsvollzügen reagiert. In ihren Augen erschöpft sich die Funktion der Polis aber nicht

¹¹ In einem Nebenstrang seiner Argumentation bietet Rancière in einer Interpretation des Verhältnisses von Hobbes zu Aristoteles eine Option, den Wert der Politik zu historisieren und zu erkennen, dass die Moderne durch eine Formalisierung des politischen Streits gekennzeichnet ist, die Inklusion wahrscheinlicher macht als in weniger formalen Strukturen des Streits, wie sie etwa für die Antike kennzeichnend sind (Rancière 2002: 88–92). Diese modernitätstheoretische Deutung der Politik rückt Rancière wiederum in eine interessante Nähe zur habermasschen Rückbindung einiger spezifischer Gestalten des kommunikativen Handelns an die Moderne, vgl. dazu Kapitel III.2.

in dieser Kontingenzbewältigung, sondern sie zielt darüber hinaus wesentlich darauf ab, die Vergänglichkeit des Außerordentlichen und Hervorragenden zu überwinden und eine Struktur zu schaffen, in der dieses Wertvolle zum Gewöhnlichen wird. Die Polis soll einen Raum des gemeinsamen Sprechens und Handelns bieten, in dem unabhängig von den Sorgen der Subsistenzerhaltung und des Produzierens unter ökonomischen Bedingungen jeder Bürger die Möglichkeit hat, seine besten Anlagen auszubilden und zur Anwendung zu bringen.

Mit dieser Argumentation von Arendt wird – wie zuvor bereits bei Rancière – auch deutlich, dass beide Varianten einer Alternative zu Schmitts souveränitätstheoretischer Interpretation der Politik die Praxis wesentlich als Kommunikation unter Bürgern deuten. Dabei unterscheiden sie sich allerdings von Darstellungen der Politik, die etwa an Habermas anschließen und von denen weiter unten die Rede sein wird, denn die Kommunikation wird hier weniger als rationaler Austausch zwischen Individuen betrachtet, die in Verfahren ihre Interessen und Argumente gleichberechtigt zur Geltung bringen können, sondern sie wird eher im Sinne des hermeneutischen Modells¹² poetisch als kollektive Erzeugung oder Erschließung der gemeinsamen Welt verstanden. Politik ist gemeinsames ›kommunikatives Handeln‹ in dem Sinne, dass eine Welt und die Handlungsmöglichkeiten bzw. -gewissheiten in ihr vermittels eines Handelns erzeugt werden, das wesentlich selbst kommunikativ ist oder aber zumindest von Worten beständig begleitet und begründet wird. In der Kommunikation sind diejenigen, die sprachlich interagieren, nur insofern relevant, als sie am kollektiven Geschehen teilhaben; das Geschehen geht ihnen in gewisser Weise vorher, indem es sie überhaupt erst zu Teilhabenden macht (vgl. dazu auch Nancy 1996: 48–67). Die Bindung wird zwar faktisch in der und durch die Kommunikation erzeugt, ihrem Gehalt und ihrer Bedeutung nach bringt die Kommunikation aber erst diejenigen hervor, die in ein Verhältnis zueinander gesetzt werden. Insofern folgen selbst so verschiedene Ansätze wie diejenigen von Arendt und Rancière der schmittschen These einer Setzung (der verfügbaren Bedeutungen innerhalb) des Kollektivs durch den ›soveränen‹ Akt einer Etablierung von Sinn – ihre Differenz zu Schmitt bewahren sie allein darin, dass der mögliche Sinn sich für sie nicht ausschließlich der Willkür im Setzungsakt verdan-

¹² Vgl. dazu die Ausführungen zu Gadamer im Kapitel II.3.

ken kann (und insofern auch vom Diktator ausgehen kann), sondern er in gewissem Maße immer zur Vielheit von Singularitäten ›passen‹ muss, die im Akt der Konstitution des Kollektivs aufgehoben werden.¹³ Der Akt ist aber – trotz dieser ›demokratischen‹ Einschränkung des Sinns – auch bei Arendt und Rancière insofern souverän, als der Sinn, der jeweils zur Geltung kommt, in wesentlichen Hinsichten nicht auf die interagierenden Individuen zurückgeführt werden kann, sondern ihrer Vergemeinschaftung im Moment der Bildung eines politischen Kollektivs entspringt. Damit ist es diesen Ansätzen möglich, die zwei Aspekte einer generellen Implikation in der Generierung einer kollektiven Sinnstruktur, wie auch das (Weiter-)Bestehen von Machtverhältnissen in dieser Struktur zu denken (vgl. Arendt 1981: 193–202).

Ein wesentlicher Vorbehalt gegen alle diese Ansätze, der häufig geäußert wird, ist derjenige, dass sie sich nur aufgrund bestimmter rhetorischer Züge als Theorien der Besonderheiten der Politik behaupten können. Im Prinzip unterscheide sie nichts von den eher sozialphilosophischen Gesellschaftstheorien, die im vorhergehenden Abschnitt erörtert wurden – ganz im Gegenteil entwickelten sie einen Begriff der Politik, der letztlich die Politik auf das allgemein Soziale reduziere und die spezifischen Eigenschaften der Politik vernachlässige, wie sie in der Moderne hervorgetreten seien. Bei aller Überzeichnung einiger Charakteristika moderner Politik (etwa der Reduktion auf das Recht oder der Überbetonung der Formalisierung von politischen Strukturen und Verfahren), die auch gegen diese Kritik einzuwenden ist, ist doch zu konstatieren, dass die Theorien politischer Konstitution von Kollektiven zu voreilig die Existenz von gemeinsamen Sinn- und Handlungsstrukturen mit dem bestehen politischer Entitäten gleichsetzen – und sich auf diese Weise der Möglichkeit berauben, unterschiedliche Strukturen mit entsprechenden Institutionen und Verfahren nach ihren jeweiligen Kennzeichen zu differenzieren und zu bewerten, wenn sie nicht sogar diese Institutionen und Verfahren überschnell als ›Verfallsform‹ des ›eigentlichen‹ Wesens der Politik darstellen (vgl. dazu etwa die Diskussionen in Lacoue-Labarthe/Nancy 1981, Lacoue-Labarthe/Nancy 1983). Eine revidierte Theorie des kommunikativen Handelns vermag hier klärend eingesetzt zu werden: So hat sich bereits in der Diskussion von Habermas und Merleau-Ponty, aber auch in der Untersuchung

¹³ Siehe zum Zusammenhang von Politik und Sinn auch Nancy 1993, 163–182.

der gesellschaftstheoretischen Ansätze im letzten Unterkapitel gezeigt, dass die Thesen einer quasi automatischen Produktion und Reproduktion sinnhafter Strukturen, die per se als Handlungswissen für Akteure fungieren können, hinter dem Rücken der Akteure unplausibel sind. Insofern ist es sinnvoll zwischen solchen Zusammenhängen zu unterscheiden, in denen sich gerade das Handlungswissen, das im sozialen Handeln relevant wird, wesentlich nicht kognitiv und d. h. z. B. traditional über Rollenverständnisse oder über materielle Zwänge zur Selbsterhaltung reproduziert, wobei jede Abweichung von den entsprechenden Rollenerwartungen in Verhaltensweisen anderer sanktioniert wird oder das Verfehlen bestimmter Handlungsweisen gravierende physische Konsequenzen hat, und solchen Kontexten, in denen es eine distinkte kommunikative Sphäre gibt, in der Akteure wesentliche Elemente ihrer generellen Interaktionsstruktur und -semantik kollektiv erzeugen. Einer politischen Philosophie oder Theorie kann dabei im Gegensatz zur allgemeinen Gesellschaftstheorie die wichtige Aufgabe zukommen, die Eigentümlichkeiten dieser distinkten Sphäre, ihrer Erzeugung und des Interagierens in ihr herauszuarbeiten und in diesen Hinsichten auch Parallelen zwischen konkreterem politischen Handeln und den abstrakteren Verhältnissen einer Generierung kollektiver Semantiken aufzuzeigen.

Neben der allgemeinen Bereitstellung von Charakteristika für die Unterscheidung zwischen kognitiven und nicht-kognitiven Zusammenhängen, in denen Handlungswissen erzeugt und angewandt wird, kann die revidierte Theorie des kommunikativen Handelns dazu beitragen, den Geltungsgrund bei ›politischen‹ Konstitutionen von Sinn oder kollektiven Entitäten zu präzisieren. Wie sich zeigte, ist innerhalb der bestehenden Ansätze nicht entschieden, auf welcher Basis sich ein Sinn durchsetzt oder prinzipiell durchsetzen kann: der schmittschen Souveränität, die wesentlich an das Vermögen zur (notfalls gewaltsamen) Auferlegung einer Freund-Feind-Differenz gekoppelt ist, steht die ›Demokratie‹ von Arendt und Rancière gegenüber, die die Inklusion aller im Moment der Sinnstiftung fordert. Beide machen auf wichtige Momente aufmerksam, deuten diese allerdings zu voluntaristisch, denn da die allgemeine Sinnstruktur ja die Funktion hat, das gemeinsame Handeln in der Welt zu ermöglichen (im doppelten Verständnis der Konstitution und der Koordination), benennen die beiden Momente die Notwendigkeit eines relativen (und notwendigenfalls erzwungenen) Beharrens der Struktur sowie ihre Verbindlichkeit für möglichst viele. Von Politik kann also

dann berechtigterweise gesprochen werden, wenn mehr oder minder explizit eine verlässlich garantierte Handlungsstruktur generiert wird, die aufgrund ihrer Breite und Verbindlichkeit die Geltung eines Handlungswissens ermöglicht, das tatsächlich in weiten Teilen der Kontingenz von Handlungsumständen entzogen ist und daher auch unter anderen Reproduktionsbedingungen steht. In einer genaueren Analyse politischer Prozesse und Handlungsweisen ist dann zu untersuchen, in welchen Weisen solche Strukturen hervorgebracht und garantiert werden können und welche Folgen dies für die Reproduktion des Handlungswissens im konkreten Handlungsvollzug, wie auch genereller hat. Offensichtlich lässt sich eine für viele Akteure verbindliche Struktur nicht allein durch Zwang erzeugen, so dass die Reproduktion des allgemein geteilten Handlungswissens (bzw. der Sinnstruktur, die den Akteuren bestimmte Handlungen in der Art einer zweiten Natur nahe legt und andere eher nicht zur Erscheinung bringt) selbst als politische Aufgabe zu begreifen ist.

Auf diese Weise kann der Rückgriff auf die Theorie des kommunikativen Handelns auch dazu beitragen, dass die vermeintliche Spannung, die zu Beginn des vorhergehenden Abschnitts angeführt wurde, zwischen einer Betrachtungsweise der Politik, die auf deren ›Wesen‹ zielt, und einer solchen, die sie in ihren modernen Ausdrucksformen aufgreift, abgeschwächt werden kann. Die Formalisierung der Politik in der Moderne, wie auch die Institutionen und das Recht, die mit der Nationalstaatsbildung entstanden sind bzw. diese befördert haben, lassen sich durchaus als wichtige Elemente der Durchsetzung und Erhaltung einer gemeinsamen Sinn- und Handlungsstruktur verstehen. In einer solchen Untersuchung steht dann allerdings weniger die spezifische Rationalität oder Logik dieser Vorgänge und Institutionen im Mittelpunkt als vielmehr ihre Rolle innerhalb von Handlungskontexten bzw. die Weise, in der sie von den Akteuren wahrgenommen werden und in deren jeweiligen Umgang mit der Kontingenz der Handlungsumstände eingreifen. Der Kommunikation kommt in einer solchen Beschreibung der Politik eine wichtige Stellung zu, da sie offensichtlich der wichtigste Transmissionsriemen für die Übersetzung des Operierens bzw. der Rahmenvorgaben von Institutionen und Rechtsstrukturen in spezifische Situationswahrnehmungen von Akteuren ist (vgl. dazu auch Habermas 1992: 600–631). Dabei verschwindet dann auch tatsächlich – wie von Arendt und Rancière entwickelt – in gewissem Maße die Unterscheidung zwischen einer expressiv-konstitutiven Funktion der Kom-

munikation und ihrem regulativen Einsatz. Geltungstheoretisch ist diese Unterscheidung allerdings weiterhin bedeutsam, da ein regulatives Verständnis der Politik unter anderen Rechtfertigungsbedürfnissen steht als eine konstitutive Auffassung.¹⁴

(2) Für einen zweiten Strang innerhalb der politischen Philosophie ist eine Theorie des kommunikativen Handelns, wie sie in diesem Buch rekonstruiert und weiterentwickelt wurde, nicht nur von Interesse, sondern sie bildet geradezu dessen Entstehungsvoraussetzung: Es handelt sich hierbei um die Diskussion des intrinsischen Werts politischer Verfahren und Interaktionen, d. h. die Betrachtung von Politik hinsichtlich der Qualität ihrer Leistungen und somit auch ihrer Vorzugswürdigkeit gegenüber alternativen Modi der Erzeugung derselben Wirkungen bzw. ihrer Irreduktibilität für deren Generierung. Der Großteil der politischen Philosophie befasst sich, wie bereits angemerkt, unterdessen mit der Frage, wie politische Strukturen, Verfahren und Institutionen beschaffen sein müssen, damit sie allgemein ethischen Ansprüchen gerecht werden. Diese normative Untersuchung wirft, wie u. a. von der zuvor diskutierten Betrachtungsweise der Politik kritisch vorgebracht wird, die systematische Schwierigkeit auf, inwiefern zur Erkenntnis dieser Ansprüche, zur Bestimmung ihrer Geltung oder zu ihrer Umsetzung politische Verfahren selbst notwendig oder wenigstens sinnvoll sind. Es bleibt in vielen Ansätzen unklar, ob sie in einem signifikanteren Sinne ›politisch‹ sind, als dass sie zur Realisierung dessen, was beispielsweise moralphilosophisch, gerechtigkeitstheoretisch oder ›sozialtechnisch‹ herausgearbeitet wurde, auf staatliche Strukturen und Institutionen oder das Recht als Medium angewiesen bleiben. Nicht umsonst gibt es unterdessen Autoren, die für die Verzichtbarkeit der demokratischen Verfahren plädieren, wie sie sich seit dem 19. Jahrhundert zumindest im Westen ausgebildet haben (z. B. Majone 1998, Zürn 1998, Moravcsik 2004), und an deren Stelle die normative und epistemische Kompetenz von Expertengremien setzen wollen.

Mit einer besonderen Konzentration auf die Demokratie bzw. die inklusiven legislativen Prozeduren, die zumeist als wesentliches Charakteristikum für sie erachtet werden, verfolgt demgegenüber die Theorie der sogenannten deliberativen Demokratie das Ziel zu erwei-

¹⁴ Vgl. zu dieser Unterscheidung zwischen konstitutiven und regulativen Voraussetzungen der Politik, die auch für die weiteren Ausführungen relevant ist, die verfassungstheoretische Diskussion bei Holmes 1988.

sen, dass die Politik vor allem hinsichtlich der normativen Eigenschaften ihrer Ergebnisse besser ist als Alternativen, wie beispielsweise das Zufallsprinzip oder die Einsicht bzw. Tugendhaftigkeit von einzelnen Personen oder kleiner Gruppen bzw. Expertengremien. Damit wäre dann zugleich über den Vorteil der Politik gegenüber weiteren ›Erkenntnisverfahren‹ hinaus auch derjenige der Demokratie gegenüber den anderen klassischen Herrschaftsmodellen der Monarchie oder der Aristokratie demonstriert. Die demokratische Politik soll also nicht nur deshalb normativ geschätzt werden, weil sie eine Art formaler Verfahrensgerechtigkeit zu realisieren vermag (die möglicherweise unvernünftige oder normativ bedenkliche Regelungen und Maßnahmen hervorbringt), sondern weil sie selbst mit größerer Wahrscheinlichkeit als andere Optionen gewährleistet, dass es sich um moralisch gute oder gerechte Lösungen handelt.

Die Abwendung von der rein formalen Verfahrensgerechtigkeit ist durch eine Bestimmung des Wesens der Demokratie begründet, die primär deren spezifische Gestalt der kommunikativen Erzeugung von Entscheidungen und nur sekundär die gleiche Teilhabe an Abstimmungen und Wahlen bzw. die gleiche Möglichkeit zum Erringen von Ämtern und Mandaten betont. So haben in den Ansätzen zur sogenannten deliberativen Demokratie verschiedene Autoren die These vorgebracht, dass im Unterschied zum aggregativen Demokratieverständnis die Inklusion, die von der Demokratie geleistet wird, nicht darin bestehen kann, dass jeder einfach in gleichem Maße und d. h. letztlich statistisch mit seinen mehr oder minder zufälligen Interessen und Bedürfnissen bei Regelungen und Maßnahmen berücksichtigt wird. Stattdessen muss sich – in gewissem Anschluss an den klassischen Republikanismus, wie er insbesondere in der Nachfolge Rousseaus entwickelt wurde, und der Unterscheidung zwischen dem Gesellschaftsbürger (*bourgeois*) und dem politischen Bürger (*citoyen*) – die gleiche Inklusion auf den Zugang zum politischen Meinungs- und Entscheidungsbildungsprozess beziehen, der dann aber intern nach eigenen (vernünftigen oder moralischen) Prinzipien strukturiert ist und nur mittelbar mit den ›vopolitischen‹ Interessen und Bedürfnissen der Beteiligten zusammenhängt (Cohen 1996). Der Geltungsanspruch von Argumenten, die in der demokratischen Beratung vorgebracht werden, bemisst sich zunächst nicht an deren Repräsentativität für Auffassungen und Interessen, die außerhalb der Beratung existieren, sondern an ihrem Vermögen, die anderen zu überzeugen, die an der Beratung teilnehmen. Die gleiche Inklusi-

on wird also darüber geleistet, dass jeder Bestandteil des Forums ist (oder zumindest sein kann), vor dem sich die Überzeugungskraft von Argumenten erweisen muss, und dort Themen auf die Agenda zu setzen vermag, während die Qualität und die Eigenschaften der Regelungen und Maßnahmen aus den Charakteristika der Beratung resultieren (Bohman 1996a: 107–149).

Diese Bestimmung der Demokratie über die Deliberation bzw. den Zugang zu ihr und ihre interne Struktur ist also darauf gerichtet, die ›reine‹ Verfahrensgerechtigkeit durch eine ›qualifizierte‹ Verfahrensgerechtigkeit zu ersetzen. Der irreduzible normative Wert der demokratischen Politik liegt darin, dass nur sie unter Bedingungen eines faktischen und nicht irrationalen Pluralismus von Wertvorstellungen und Interessen (Rawls 1998: 106–111) sicherstellen kann, dass politische Regelungen und Maßnahmen mit ihrem impliziten Zwangspotential tatsächlich gegenüber allen Betroffenen gerechtfertigt werden können.¹⁵ Es handelt sich um die ›fairsten‹ Entscheidungen in dem doppelten Sinne, dass jeder die Möglichkeit hat, seine Auffassungen und Interessen in die Beratung und Entscheidungsfindung einzubringen und dennoch aufgrund des Filters der Überzeugungskraft bzw. Rechtfertigbarkeit eine Bewertung und Modifikation der politisch relevanten Interessen und Bedürfnisse vorgenommen werden kann, womit ausgeschlossen wird, dass sich solche Anliegen allein aus numerischen Gründen durchsetzen und möglicherweise beherrschende Effekte entfalten. Damit unterscheidet sich die ›kommunikative‹ Verfassung der Demokratie natürlich wesentlich vom ›ästhetisch-expressiven‹ Kommunikationsbegriff der Ansätze in der politischen Philosophie, die zuvor diskutiert wurden.

Einige Autoren halten diese Darstellung der demokratischen Deliberation für zu schwach und sind folglich davon überzeugt, dass ihre Leistung noch weiter reicht: In ihren Augen führt die Deliberation auch nach objektiven Kriterien sowohl in epistemischer Hinsicht im engeren Sinne, d. h. mit Blick auf die Wahrheitsfähigkeit ihrer Resultate, wie auch bei der normativen Richtigkeit zu den bestmöglichen Regelungen und Maßnahmen. Dabei müssen diese epistemischen Betrachtungen der Demokratie natürlich unterstellen, dass es in der Tat zumindest objektiv ›wahrere‹ und normativ ›richtigere‹ Einsichten gibt als andere, denn nur unter dieser Prämisse macht es

¹⁵ Vgl. zur Kontrolle des Beherrschungspotentials politischer Institutionen Pettit 1997, 171–205 sowie zum Prinzip der Rechtfertigung Forst 1999b.

Sinn, die Demokratie alternativen Modi der Lösungsfindung absolut gegenüberzustellen (Estlund 1997: 173). Für die demokratische Deliberation sprechen in der Konzeption des »epistemischen Prozeduralismus« nicht nur die besondere integrative oder moralisch konstruktive Leistung von Beratungsverfahren, wie in der Mehrzahl der sonstigen Ansätze zur deliberativen Demokratie, sondern auch statistisch-wahrscheinlichkeitstheoretische Erwägungen, unter welchen Bedingungen davon auszugehen ist, dass jemand oder eine Gruppe zu wahren Einsichten kommt.¹⁶ Durch den Bezug auf die Deliberation werden aber zugleich rein statistische Verfahren zurückgewiesen, die zwar für Wahlen und Abstimmungen sprechen könnten, aber die Notwendigkeit der Deliberation nicht demonstrieren würden. Der epistemische Wert der Demokratie soll also aus der spezifischen Leistung der Beratungen resultieren und nicht aus der besonderen und zahlenmäßig umfangreichen Gestaltung von Abstimmungsprozeduren.¹⁷

Sowohl die epistemischen als auch die nicht-epistemischen Konzeptionen der deliberativen Demokratie greifen den Gedanken der habermasschen *Theorie des kommunikativen Handelns* auf, dass die kommunikative Bewältigung der Kontingenz des Handlungswissens den Raum für einen vernünftigen Umgang mit ihr eröffnet, indem sie einerseits rationale oder rationalisierende Verfahren an die Hand gibt und andererseits eine neue Art der sozialen Bindung zu etablieren in der Lage ist. Die Mehrzahl der Ansätze führt dabei die Demokratie als Möglichkeit ein, der Kommunikation eine (eventuell sogar institutionalisierte) Form zu geben, die sich nicht auf die Disposition der Akteure verlässt, kommunikativ zu handeln, sondern die garantiert, dass möglichst viele Deutungen einer Situation und Argumente zu Lösungsvorschlägen gehört werden und in die politischen Entscheidungen einfließen, und es gleichzeitig erlaubt, dass alle, die von Regelungen und Maßnahmen betroffen sind, in deren normative Konstruktion oder Ausgestaltung miteinbezogen werden können. Die Institutionalisierung der Kommunikation bietet dabei den zu-

¹⁶ Wobei sich die entsprechenden Autoren gewöhnlich sehr zurückhalten, eigene Thesen dazu aufzustellen, was »richtig« oder »wahr« ist, und allein mit wahrscheinlichkeitstheoretischen Annahmen dazu operieren, ob eine Person oder ein Gremium zu einer »wahren« oder »richtigen« Einsicht kommt (wie diese Einsicht dann auch immer aussieht). Vgl. dazu beispielsweise auch die allgemeinere Auseinandersetzung mit dem paradigmatischen »Condorcet Jury Theorem« in Goodin/Estlund 2004.

¹⁷ Vgl. dazu auch die Gegenüberstellung von Markt und Forum bei Elster 1986.

sätzlichen Vorteil, dass die Handelnden von der ›Selbstbeobachtung des Kommunikationsvorgangs‹ im Sinne einer Kontrolle der Berücksichtigung der eigenen Deutungen und Auffassungen entlastet werden können. Die epistemischen Fassungen sehen in der demokratischen Deliberation zudem gewährleistet, dass sich die Regelungen und Maßnahmen dem Ideal wahrer Einsichten über die jeweiligen Situationen bzw. moralisch richtiger Lösungen annähern. Sie greifen damit Überlegungen auf, die im Anschluss an Peirce etwa von Apel und Habermas hinsichtlich einer »Konsenstheorie der Wahrheit« angestellt wurden, derzufolge das Wahre und moralische Richtige nur im Befolgen vernünftiger Regeln (in diesem Fall für die Akzeptabilität von Argumenten in der demokratischen Deliberation) erkannt werden kann (Apel 1998, Habermas 1972).

Die epistemische Konzeption der deliberativen Demokratie steht vor der großen Schwierigkeit, ob wirklich plausibel zu zeigen ist, dass die politische Deliberation als wahrheits- und richtigkeitsverbürgend begriffen werden kann. Diese These hängt in ihrer allgemeinen Fassung sicherlich zu stark an der Unterstellung, dass es einzelne Sätze oder Theoreme gibt, die entweder wahr oder falsch sind, und dass dementsprechend für jeden möglicherweise vorgebrachten Satz bzw. ein entsprechendes Theorem ein Verfahren gefunden werden muss, um deren Wahr- oder Falschheit herauszufinden. Diese Unterstellung überstrapaziert das Verhältnis zwischen Kommunikation und Wissenschaft und unterschätzt den einerseits holistischen, andererseits unverbundenen Charakter alltäglicher Überzeugungen, aber auch von Annahmen, die politischen Regelungen oder Maßnahmen zu Grunde liegen. Es ist daher nicht überraschend, dass Autoren wie David Estlund den Anspruch der epistemischen Konzeption letztlich auf den normativen Vorteil der deliberativen Demokratie gegenüber einer moralischen Expertokratie und einem reinen Republikanismus beschränkt. Damit unterscheidet sich diese Konzeption aber auch nicht mehr wesentlich von anderen Ansätzen, außer dass letztere weniger normative Richtigkeit von der Demokratie erwarten als vernünftigen Konstruktivismus (vgl. zu diesem Begriff des Konstruktivismus auch Rawls 1992 und O. O'Neill 1989).

Während jedoch der moralphilosophische oder gerechtigkeits-theoretische Konstruktivismus allein auf die rationale und rationalisierende Kraft des kommunikativen Austauschs verweist, erlaubt es der weitergehende Rekurs auf die Theorie des kommunikativen Han-

delns in der deliberativen Demokratie tatsächlich die adäquateste Form der Steuerung von Institutionen bzw. des demokratischen Interesses an der gemeinsamen und für alle guten Selbstregierung zu erkennen. Denn die Rekonstruktion der habermasschen *Theorie des kommunikativen Handelns*, wie auch deren Modifikation unter Rückgriff auf die Lebensweltkonzeption Merleau-Pontys haben wesentlich gezeigt, dass die Qualität der diskursiven Bewältigung der Kontingenz des Handlungswissens neben der möglichen Vernünftigkeit des Diskurses insbesondere darin liegt, dass sie die Wahrnehmung der je singulären Handlungsumstände mit der Allgemeinheit existierender Wissenskorpora zusammen zu bringen vermag. Wie bereits mit Blick auf die Politik allgemein festgestellt wurde, darf die Demokratie nicht allein als Konstitution einer höherstufigen Gemeinschaftlichkeit verstanden werden, sondern ihr kommt vor allem auch die Rolle einer fairen Koordination von Interessen und Bedürfnissen bzw. den Handlungen zu, die daraus resultieren.¹⁸ Vor diesem Hintergrund können aber auch die politischen Institutionen nicht so verstanden werden, dass sie freischwebend normativen Prinzipien folgen, die hinreichend bestimmt sind und denen alle Bürger zustimmen (können). Im Gegensatz dazu müssen sie sowohl in der Präzisierung und Weiterentwicklung der Prinzipien mit Blick auf anstehende Probleme oder neue Interessens- und Einsichtslagen wie auch in der Anwendung der Prinzipien unter den jeweiligen Umständen auf die kontingenten Weltverhältnisse bezogen sein. Politische Institutionen als zentrale Elemente der demokratischen Selbstregierung sind folglich beständig darauf angewiesen, Informationen über die Welt und die mögliche Applizierbarkeit ihrer allgemeinen Prinzipien zu erwerben. Dabei ist diese Angewiesenheit nicht allein ein funktionales Erfordernis, sondern auch eine wesentliche normative Bedingung dafür, dass die Institutionen nicht beherrschend operieren. Im Anschluss an die habermassche Reformulierung der »Volkssouveränität als Verfahren« haben dementsprechend auch einige Theoretiker der deliberativen Demokratie hervorgehoben, dass es in dieser Demokratiekonzeption weniger wichtig ist, eine klare Ordnung und Hierarchie von Legislative, Exekutive und Judikative zu haben,

¹⁸ Diese Rolle bleibt auch dann bestehen, wenn keine vorpolitische Ursprünglichkeit der Interessen und Bedürfnisse unterstellt wird, sondern diese selbst in Abhängigkeit vom politischen Prozess gesetzt werden, denn auch unter einer solchen Prämisse wird der Pluralismus nicht verschwinden.

wogegen die jeweilige interne deliberative (und d. h. auf diese Weise auch inklusive) Verfassung von Institutionen für die Akzeptabilität ihres Handelns entscheidend ist (Cohen/Sabel 1997).

Wie diese Erörterung zweier Diskussionslinien in der gegenwärtigen politischen Philosophie zeigt, trägt die Theorie des kommunikativen Handelns wesentlich dazu bei, dass verstehbar wird, dass und wie es die Demokratie ermöglicht, dass die Handelnden eine gewisse Verfügung über wichtige Bedingungen ihres Handelns erreichen können. Die Politik ist zwar – wie zu Beginn dieses Abschnitts vermerkt – von den unmittelbaren Handlungszwängen entlastet, sie etabliert jedoch Rahmenbedingungen des Handelns auf den verschiedensten Ebenen, die nur dann von den Handelnden nicht als Quasi-Natur wahrgenommen werden müssen (selbst wenn sie dies im jeweilig akuten Handlungsvollzug wird), wenn sie allein es sind, die diese Rahmenbedingungen gemeinsam gesetzt haben. Die legitime Geltung politischer Ordnungen, Verfahren und Entscheidungen kann sich dabei nicht nur an der Teilhabe der größtmöglichen Menge von Betroffenen an der Generierung der allgemeinen Prinzipien bemessen, denen Handelnde und Institutionen Folge zu leisten haben, sondern sie erfordert auch, dass diese politischen Einrichtungen auf die Dynamik der Welt und d. h. auf die neuen Konstellationen von Handelnden in ihrem Verhältnis zueinander sowie in demjenigen zur natürlichen Welt, aber auch auf neue Einsichten, Interessen und Wahrnehmungen bezogen bleiben. Erst dieses Wechselspiel von allgemeinen Prinzipien und beständiger Bezugnahme auf die Welt bzw. Kritik und Präzisierung der Prinzipien im Lichte der veränderten Umstände und Erkenntnisse erhellt den Wert und den Inhalt der Prinzipien.¹⁹ Die Theorie des kommunikativen Handelns führt auf diese Weise letzten Endes die Gesellschaftstheorie und die politische Philosophie in der Hinsicht zusammen, dass sie die Grenzen und Möglichkeiten aufzeigt, in denen eine Gesellschaft in der Form der Politik oder präziser: der Demokratie zumindest ihre sozialen Verhältnisse selbst bestimmen und auf diese Weise einen wichtigen Teil ihrer Freiheit und derjenigen ihrer Bürger sichern kann.

¹⁹ Vgl. zu dieser Zusammenführung der beiden thematisierten Stränge der politischen Philosophie auch die Konzeption der *démocratie à venir* von Jacques Derrida (Derrida 1995: 109–111; Derrida 2000: 149–157; Mallet 2004).

