

## *Vorworte*

Jede Kommunikation reproduziert demnach die kommunikative Ordnung in Form einer Entscheidung für diesen und gegen jenen Satz, aber sie schafft dadurch auch jenen Raum, jenen Ort als Nicht-Ort, jenes Außerordentliche, das gleichsam als Negativität der kommunikativen Ordnung in der konstitutiven Abwesenheit anwesend ist.

(Thorsten Bonacker)

Die Reife einer Wissenschaft kommt nicht zuletzt dadurch zum Ausdruck, daß sie auf anerkannte, weil bewährte Kategorien zur Analyse ihres Gegenstandes zurückgreifen kann. Die Soziologie ist eine Disziplin, die als empirische Einzelwissenschaft zwar eine relativ junge Wissenschaft ist - Max Weber vertrat sogar die Auffassung, sie sei eine ewig junge Wissenschaft -. Die soziologische Denkweise indes konstituiert sich zusammen mit jener Sozialphilosophie, die auf den Ursprung der Moderne zurückgeht. Stichworte der Entstehungsgeschichte der Wissenschaft von der Gesellschaft sind u.a. die politische Theorie Machiavellis sowie die rationale Naturrechtslehre eines Thomas Hobbes und John Locke, die schottische Moralphilosophie von Ferguson und Millar, die politische Ökonomie von Smith und Ricardo, die Aufklärungsphilosophie der Enzyklopädisten, schließlich die soziale Physik von Saint-Simon und der französische Positivismus von Auguste Comte, endlich der historische Materialismus von Karl Marx.

Wenn wir von dieser Entstehungs- die Entwicklungsgeschichte unterscheiden, so stehen am Anfang der Soziologie als einer Erfahrungswissenschaft die beiden Kolossalfiguren Emile Durkheim und Max Weber, deren Werke am Anfang dieses Jahrhunderts entstanden sind. Folglich darf die Soziologie mit jenen Feierlichkeiten rechnen, mit denen ihr freilich nur ungenau

zu datierender hundertster Geburtstag zu begehen wäre. Angesichts dieses gewichtigen Traditionszusammenhangs versteht es sich von selbst, daß die Wissenschaft von der Gesellschaft über jenen erwähnten festen Bestand sowohl von Methoden als auch von bewährten Grundbegriffen verfügt. Dazu gehören Begriffe wie beispielsweise Individuum und Gesellschaft, Schichtung und Klasse, Handlung und Struktur, Macht und Herrschaft - aber auch *Konsens* und *Konflikt*. Der Stellenwert dieser beiden Kategorien innerhalb der aktuellen Gesellschaftstheorie springt ins Auge, wenn man sich an die Thematik des letzten Soziologie-Kongresses vom Oktober 1996 erinnert: *Differenz und Integration. Die Zukunft moderner Gesellschaften*.

Konsens und Konflikt sind nur andere Termini für die gleiche Problemstellung, die zweifellos im Zentrum der Gesellschaftstheorie wie der ambitionierten Sozialforschung unserer Tage steht. Im Zentrum stehen auch jene Theoretiker, mit denen sich der Autor in kompetenter Weise auseinandersetzt: *Jürgen Habermas* und *Niklas Luhmann*. Es ist kaum übertrieben, wenn gesagt wird, sie haben heute für die Weiterentwicklung der Gesellschaftstheorie der Gegenwart eine Bedeutung, die Durkheim und Weber für die Konstitution der Soziologie als akademisch anerkannter Disziplin gehabt haben.

\*\*

Wenn der Soziologe mit den Mitteln seiner Wissenschaft über die Konstruktion von Gesellschaft reflektiert, um Aufschluß über die Architektonik ihrer inneren Struktur, die Funktionsweise ihrer Bauelemente zu bekommen, dann muß er unterstellen, daß diesem sozialen Gebilde ein Potential von Rationalität als Medium praktischer Gestaltung innewohnt. Mit dieser Frage, worin die Rationalität einer sozialen Ordnung besteht, beschäftigt sich der Autor der vorliegenden Studie. Es erleichtert den Zugang, daß er dabei nicht mit Adam und Eva beginnt, sondern konsequent sich für einen direkten Zugriff auf Theorien entscheidet, die in (scheinbar) entgegengesetzter Weise die soziologische Frage aller Fragen stellen: Wie muß eine Gesellschaft strukturiert sein, die als Ganze und in ihren Teilen den Kriterien der Vernunft standhält? Was ist bzw. worin bestehen diese Kriterien und darüber hinaus: worin besteht die Vernünftigkeit einer Gesellschaft, die in der Gegenwartsmoderne die Maßstäbe ihrer Gestaltung nur aus sich selbst gewinnen kann? Dies ist die Ausgangsfragestellung, die der Autor auf den vorliegenden Seiten systematisch verfolgt. Weil im

nachmetaphysischen Zeitalter die Idee einer einzigen, einer umfassenden und objektiven, im transzendentalen Subjekt oder im Geschichtsprozeß angelegten Vernunft zu Grabe getragen wurde, setzt die Studie konsequent damit an, den historisch ausdifferenzierten (theoretischen, praktischen, ästhetischen) Rationalitätsformen (Wissenschaft, Recht, Kunst) auf die Spur zu kommen - und das heißt: die Konzepte von Rationalität zu rekonstruieren. Es spricht für den Autor, daß er hier kein langes Federlesen macht und sich an diejenigen Rationalitätskonzepte wagt, die aus soziologischer Sicht die komplexesten und zugleich ausdifferenziertesten Entwürfe darstellen. Diese Rekonstruktion der 'großen Theorien' von Jürgen Habermas und Niklas Luhmann steht unter dem ordnungsstiftenden Vorzeichen, wie im Verständigungsparadigma und im Paradigma des operativen Konstruktivismus das Verhältnis von Konsens und Konflikt theoretisch bearbeitet ist. Eine solche Engführung ist nicht nur unter dem genannten Aspekt sinnvoll, daß damit die zentrale Begrifflichkeit der Soziologie zum Leitfaden der Prüfung dieser beiden Paradigmen gemacht wird, sondern dafür sprechen folgende Gründe: Die Begriffe Konsens und Konflikt erlauben einen diagnostischen Zugang zur Gegenwartsgesellschaft. Es stellt sich nämlich die Frage, ob eine Gesellschaft dann Vernunft für sich in Anspruch nehmen kann, wenn sie nachweisen läßt, daß sie ihre spezifischen Konflikte auf der Grundlage eines Konsensus zu lösen vermag. Mit diesem Rationalitätskonzept der Konsensfindung, das im Zentrum der Theorie von Habermas steht, konkurriert das Konzept autopoietischer Systeme von Luhmann, der auf systemische Konfliktbeobachtung vertraut. Die Folgeprobleme, zu denen die Konfrontation dieser beiden Rationalitätsparadigmen führen, liegen auf der Hand. Und die Lektüre der folgenden Seiten ist deshalb faszinierend, weil der Autor diesen Schwierigkeiten keineswegs aus dem Weg geht, sondern sie frontal anpackt. Dabei scheut er auch nicht vor der Gretchenfrage zurück, ob alle Konflikte in der Gesellschaft rational, d.h. kommunikativ lösbar sind. Wo also liegt die Grenze gesellschaftlicher Rationalität? Gemäß der beiden Gesellschaftstheorien liegt die Grenze in der Kommunizierbarkeit. Aus dieser Schlußfolgerung ergeben sich Restriktionen. Um diese auf theoretischer Ebene zu lösen, prüft der Autor das Widerstreittheorem des französischen Philosophen Jean-François Lyotard. So gelingt dem Autor der Nachweis, daß die gesellschaftliche Rationalität so lange in spezifischer Weise beschränkt bleibt, wie sie mit Kommunizierbarkeit identifiziert wird.

*Wer nicht den Status eines Subjektes und eines kommunikativen*

*Kompetenten genießt, wer also nicht rational argumentieren kann oder will, bleibt vor der Tür des Diskurses. Um wen es sich dabei handelt, zeigt ein Blick auf diese Prinzipien und die daraus folgenden Inklusions- und Exklusionsmechanismen.* Dem Autor geht es hier darum, daß ein Bewußtsein für folgenden Sachverhalt entsteht: Kommunikation unterliegt als gesellschaftliche Operation grundsätzlich einer Dialektik von Inklusion und Exklusion. Dem entspricht eine kommunikative Ordnung, in der Konsens und Konflikt zwei Seiten einer Medaille sind. Im Anschluß hieran ergeben sich Überlegungen, die eine Erweiterung des Rationalitätskonzepts implizieren. Vor diesem Hintergrund werden wichtige Aspekte einer Kritik am Kommunikationsmodell von Gesellschaft in seinen konsens- und konflikttheoretischen Versionen formuliert, die keineswegs eine Verabschiedung des Projekts der Moderne nahelegen, sondern Anlaß zum Nachdenken geben, welche Dimensionen ein wirklich umfassender Begriff von Vernunft haben muß, der den subsumtionslogischen Fallstricken ebenso entgeht wie einer vorschnellen Freund-Feind-Erklärung.

Die Lektüre der Arbeit lohnt insbesondere aus zwei Gründen. Zum einen erhält der Leser einen ebenso sachkundigen wie aktuellen Ein- und Überblick in und über die Zentralpunkte der gesellschaftstheoretischen Debatte. Die drei Stichworte sind sprachtheoretische Wende der kritischen Theorie, Systemtheorie und Postmodernismus. Zum anderen wird der Leser in ansprechender Weise vertraut gemacht mit der gesellschaftstheoretisch anspruchsvollen Soziologie unserer Tage. Insofern darf das Buch getrost als sprachlich gelungene Einführung in die Theorien von Habermas und Luhmann und in Denkmotive des Postmodernismus gelesen werden.

Oldenburg, im Juli 1997

Stefan Müller-Doohm

Die Arbeit bewegt sich in der Tradition der „Dialektik der Aufklärung“, nach der bürgerliche Rationalität keineswegs auch vernünftige gesellschaftliche Bedingungen hervorbringt. Bonacker diskutiert das Rationalitätsproblem am Beispiel der beiden prominentesten gesellschaftstheoretischen Entwürfen der letzten Jahrzehnte in Deutschland, den Ansätzen von Jürgen Habermas und Niklas Luhmann. Seine Ausführungen können einerseits als Einführungen in das gesellschaftstheoretische Denken der beiden modernen „Klassiker“ angesehen werden, zumal er sich erfolgreich auch um besondere Verständlichkeit bemüht. Andererseits wird versucht, sich den Interpretationsvorgaben des „Mainstreams“ zu entziehen, und die Fruchtbarkeit eines konflikttheoretischen Zugangs zu überprüfen. Das Ergebnis des Versuchs mag manchen überraschen: Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns erscheint als (eher) integrationistisches Konzept [...]; Luhmanns Systemtheorie, ohne die funktionalistischen Vor-Urteile betrachtet, offenbart demgegenüber deutlich mehr gesellschaftskritisches Potential.

Bonacker interessiert sich bei beiden Ansätzen vor allem für die kommunikationstheoretische Fundierung und beginnt deshalb seine weiterreichenden Überlegungen ab dem sogenannten „linguistic turn“. In beiden Ansätzen konstituiert sich Gesellschaft über Kommunikation, und beiden gemeinsam [ist der Zusammenhang zwischen der Einschätzung der Möglichkeit von gesellschaftlicher Rationalität und der Verfahren sozialen Ausschlusses, die Rationalität verhindern]. Der „linguistic turn“ ermöglicht eine Fortführung der Diskussion auf der Ebene des postmodernen Diskurses der französischen Philosophie. Besonders im Begriff des Widerstreits bei Lyotard sieht Bonacker eine Chance zur Erweiterung der Perspektiven und entwickelt die These, daß die Grenze gesellschaftlicher Rationalität eng mit der Grenze der Kommunikabilität korrespondiert und daß deshalb grundsätzlich unlösbare Konflikte in den modernen Gesellschaften existieren. Veranschaulicht wird die Annahme an der Kritik bzw. der Relativierung des Sprachspiels der Neutralität einerseits und den damit verbundenen konkreten Phänomenen des Widerstreits innerhalb des demokratischen Rechtsstaats andererseits. Die Aufnahme postmoderner Reflexionen führt bei Bonacker allerdings nicht zu einer grundsätzlichen Abkehr vom „Projekt der Moderne“. Im Sinne einer „Aufklärung der Aufklärung“ bleibt der normative humanistische Impuls als Forderung an die Vernunft bestehen, soziale Anschlußfähigkeit zu erhalten und herzustellen.

Für Analyse wie Kritik sind im bestehenden Kontext die Reflexionsmaßstäbe von besonderer Bedeutung; diese gehören zweifelsfrei in den Bereich rationaler Diskursfähigkeit bzw. Diskursnotwendigkeiten. Nicht der Begriff des rationalen Diskurses ist der Schwachpunkt im Ansatz von Habermas, sondern die Verabsolutierung. Wenn weder die erwünschte Diskursfähigkeit noch eine „Gefühlsgemeinschaft“ (Lyotard) sich „naturwüchsig“ herstellen, dann sind Wandlungsprozesse nach normativen Kriterien zu initiieren, die genau jene Reflexionen aufzunehmen und zu verarbeiten hätten. In ähnlicher Weise ließe sich gegen die [These von der] Geschlossenheit von sich selbst steuernden (Sub-)Systemen einwenden, daß die Fähigkeit zu solchen Erkenntnissen durch reflektierende Individuen die Möglichkeit nicht ausschließen kann, Systemrationalität oder -irrationalität werde durch kollektive Lernprozesse beeinflusbar.

Der „linguistic turn“ bildet nicht nur eine Erweiterung gesellschaftstheoretischer Perspektiven, sondern enthält auch eine problematische Interessensverschiebung und zwar dann, wenn die materiellen Grundlagen für Kommunikations-, für Ex- und Inklusionsprozesse außer Betracht bleiben. In einem weiteren Schritt wäre deshalb dem „linguistic turn“ eine dialektische Wendung zu geben.

Marburg, im März 1997

Prof. Dr. Ralf Zoll

## 1 *Zur Rationalitätsproblematik moderner Gesellschaften*

Allenthalben läßt sich die Klage vernehmen, die Welt sei nach dem Ende des Ost-West-Konflikts aus den Fugen geraten, die westlichen Gesellschaften verlören ihre bis dahin relativ fraglos angenommene Legitimität, und eine innergesellschaftliche Diversivität der Lebensstile, Orientierungen und Werthaltungen lasse es immer weniger zu, überhaupt noch von Gesellschaft als einem kohärenten Sozialgefüge zu sprechen.<sup>1</sup> Von ethnischen Konflikten und Kriegen über das Ausbrechen eines manifesten Rassismus bis hin zu absolut kontrovers diskutierten Fragen des Abtreibungs- und Selbstbestimmungsrechts scheinen sich in der gegenwärtigen modernen Gesellschaft tiefe Klüfte aufzutun. Und nicht selten wird im Anschluß an die Diagnose dieses apokalyptischen oder, schwächer formuliert, konfliktiven Zustands nach der Vernunft beziehungsweise nach ihrem Verbleib gefragt: Es sieht so aus, als wäre die Semantik des gesellschaftlichen Zerfalls untrennbar mit derjenigen der Vernunft verbunden.<sup>2</sup>

Die in dieser Sache optimistische idealistische Philosophie, nach der Menschen nicht nur fähig zur Vernunft, sondern die wirklichen Verhältnisse zugleich vernünftig seien, ist angesichts großer gesellschaftlicher Auseinandersetzungen bereits frühzeitig kritisiert worden. Dennoch wurde immer wieder behauptet, der menschlichen Geschichte, und das heißt im Kontext der westlichen Philosophie der europäischen Geschichte, wohne als Ziel die Vernunft schon inne. Und angesichts des Aufzugs der faschistischen Barbarei forderte noch Edmund Husserl, alle philosophische Anstrengung auf die Verwirklichung dieses geschichtsphilosophischen Ziels zu richten<sup>3</sup>. Damit befand er sich in der Tradition Hegels, der mit der Vernunft die Kraft der und zur Versöhnung verband. Das Aufheben der Gegensätze, die Lösung von Konflikten auf dem Weg zu einer konfliktlosen Gesellschaft,

---

1 Für die Soziologie vgl. den Überblick von Stefan Müller-Doohm 1991a

2 Die gegenwärtig geführte Diskussion zwischen Liberalismus und Kommunitarismus über verschiedene Formen der Integration pluralistischer Gesellschaften läßt sich in diesen Kontext einordnen. Grob gesagt, stehen sich dabei ein prozeduralistisches und ein substantialistisches Vernunftmodell gegenüber, was jeweils unterschiedliche Integrationskonzepte zur Folge hat. Vgl. dazu u.a. Rainer Forst 1994 sowie Micha Brumlik und Hauke Brunkhorst 1993

3 Vgl. Edmund Husserl 1954.

war mit der Verwirklichung der Vernunft identisch.<sup>4</sup> Diese „Metaphysik der Vernunft“<sup>5</sup> greift auf die Vorstellung zurück, daß die Totalität nur als eine Synthese des scheinbar Entzweiten zu denken ist. Hegel hat dieses Identitätsdenken in seiner Dialektikkonzeption radikalisiert, indem er Identität als eine gelungene Versöhnung der Gegensätze konzipierte. Demnach heben sich die differenten Teile im Höheren, bei Hegel im Staat, auf und bilden das vernünftige Ganze. Diese metaphysische Vernunftphilosophie schwingt auch noch bei Karl Marx mit, wenn er die kommunistische Gesellschaft als vernünftig beschreibt, weil sie die Gegensätze, mithin die Konflikte und Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft im Akt der proletarischen Revolution überwunden habe. Auch Marx greift die Geschichtsphilosophie Hegels auf und will in der Menschheitsgeschichte die Höherentwicklung zur Vernunft erkannt haben.

Und doch schleicht sich eine semantische Veränderung im Zusammenhang von Vernunft und Versöhnung in die Philosophie ein, denn an die Stelle eines allgemeinen vernünftigen Prinzips der Welt tritt mit der Aufklärung, in deren Gefolge Hegel und Marx stehen, die Idee der *sozialen Verwirklichung* von Vernunft, die zur konkreten Aufgabe der Menschen wird. Die Einheitskonzeption einer substantiellen Vernunft, mit der die Welt affiziert war, verlor zunehmend an Glaubwürdigkeit. Statt an einen objektiv vernünftigen Kern der Welt zu glauben, wurde Vernunft als eine Eigenschaft und Möglichkeit von Akteuren gesehen, die ihre soziale Umwelt vernünftig gestalten können.<sup>6</sup> Nicht die Welt an sich ist schon vernünftig, sondern eine nach bestimmten Kriterien errichtete soziale und konfliktfreie Ordnung kann als vernünftig bezeichnet werden. Dazu gehört auch die Reflexion auf die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse, die gegenüber den geschichtlichen Entwicklungsverläufen in den Vordergrund treten. Fortan gilt es, inhaltliche Kriterien für eine vernünftige gesellschaftliche Praxis zu finden, die nicht mehr auf eine außerweltliche, theologische Gewißheit zurückgreifen können. Somit kommt es auf der semantischen Ebene der gesellschaftlichen Selbstbeschreibung zum einen zu einer Objektivierung der Vernunft, zu der Vorstellung, die Vernunft

---

4 Was den Weg und die Mittel angeht, unterschieden sich freilich nicht nur Hegel und Husserl, sondern auch andere idealistische Philosophen und solche, die bis heute Vernunft und Versöhnung beziehungsweise Konfliktlosigkeit zusammendenken.

5 Christoph Menke 1993, S. 197.

6 Vgl. Bernhard Peters 1991, S. 166ff. und Hauke Brunkhorst 1987.



müsse sich an den Institutionen der Gesellschaft ausweisen. Zum anderen erscheint die Vernunft dezentriert und pluralisiert, das heißt sie zerfällt in verschiedene Bereiche eigenständiger Rationalitäten, die nicht mehr aufeinander reduzierbar sind.<sup>7</sup> Die metaphysische Vernunft wird in eine moderne, das heißt in eine objektivierte und pluralisierte oder dezentrierte Vernunft transformiert, die nunmehr nur noch unterschiedliche Rationalitätsformen annimmt. Immanuel Kant unterschied bekanntlich schon drei Formen der Vernunft: die ästhetische, nach der wir vernünftig urteilen können, die praktische, nach der wir vernünftig handeln können, und die theoretische, nach der wir vernünftig denken können. Hinter diese Differenzierung gibt es in der Folge kein Zurück.

Dem entspricht eine gesellschaftsstrukturelle Veränderung: „Es waren nun historische, von außen auf die Metaphysik zukommende, letztlich gesellschaftlich bedingte Entwicklungen, die diese [metaphysischen, T.B.] Denkformen problematisiert haben.“<sup>8</sup> Mit dem Eintritt in die Moderne und im Zuge der umfassenden Rationalisierungs- und Modernisierungsprozesse verändert sich auch die Vorstellung, was unter Vernunft beziehungsweise unter vernünftigen gesellschaftlichen Verhältnissen zu verstehen ist. Denn wenn Vernunft im allgemeinen als Möglichkeit der Versöhnung oder Auflösung von Gegensätzen gesehen wird, dann hängt die konkrete Vernunftidee in großem Maße von den jeweiligen Gegensätzen ab, die in einer Gesellschaft vorzufinden sind.

In bezug auf die gesellschaftlichen Veränderungen, die mit dem Übergang zur Moderne verbunden sind, stehen u.a. folgende drei prominente Interpretationen zur Verfügung: Für die okzidentale Entwicklung hat *Max Weber* in diesem Kontext angenommen, daß die betreffenden Gesellschaften sich im Prozeß der Entzauberung von den Mythen und Herrschaftsformen der Vormoderne lösen und bestimmte neuartige Institutionen und Sinnpotentiale hervorbringen. Dazu gehören neben der Ausbildung der protestantischen Ethik auch die Entstehung des Kapitalismus und spezifisch moderner Bewußtseinsstrukturen. Im Laufe des Zivilisationsprozesses haben sich unterschiedliche Handlungssphären mit eigenen Rationalitätsstandards ausgebildet, die in den umfassenden Rationalisierungsprozeß eingebunden sind.

---

7 Vgl. Wolfgang Welsch 1995, S. 441ff.

8 Jürgen Habermas 1992d, S. 41.

Weber nennt hier das formale Recht, die Marktgesetze und den modernen bürokratischen Staatsapparat.<sup>9</sup>

*Niklas Luhmann* unterstreicht in diesem Zusammenhang besonders den Übergang von stratifikatorisch differenzierten Gesellschaften zu funktional differenzierten, in denen es nicht mehr eine gesellschaftliche Spitze gibt, die die Mitglieder durch das Ausüben von Herrschaft integriert, sondern die im Zuge des Entstehens moderner Problemlagen Systeme ausdifferenziert hat, die zur Lösung oder zur Bearbeitung der neuen Anforderungen dienen. Die Frage der Herrschaft und des Treffens kollektiv verbindlicher Entscheidungen ist an die Politik übergegangen, die Verteilungsproblematik an die Wirtschaft und die Aufgaben der Konfliktregelung an das Recht. Die Religion hat demnach ihre herausragende Bedeutung verloren und steht in funktional differenzierten Gesellschaften auf der gleichen Ebene wie alle anderen sozialen Systeme auch, indem sie eine bestimmte gesellschaftliche Funktion erfüllt. Sie tritt folglich in bezug auf die Selbstbeschreibung der Gesellschaft in Konkurrenz zu verschiedenen Teilrationalitäten der diversen Funktionssysteme.<sup>10</sup>

Im Anschluß an Max Weber und mit Anbindung an systemtheoretische Erklärungsversuche des Modernisierungsprozesses richtet *Jürgen Habermas* sein Augenmerk besonders auf die Rationalisierung der Lebenswelt, die den gemeinsamen Lebens- und Erfahrungshintergrund sowie die allgemeine Handlungsorientierung der Menschen ausmacht. Die Lebenswelt als ein intersubjektiv symbolisch vermittelter Lebenszusammenhang erfährt in dem Maße eine Rationalisierung, wie unhinterfragt gültiges Wissen und gültige Normen problematisiert und kritikfähig werden. Entscheidend für eine rationalisierte Lebenswelt ist daher die Legitimationsform des Gültigen, die nach Habermas auf *sprachlicher Begründung* beruhen muß. Die Autorität des Heiligen in vormodernen Gesellschaften wird im Prozeß der „Ver-

---

9 Vgl. Max Weber 1985, S. 181ff. und S. 815 ff.

10 Luhmann geht davon aus, daß die Funktionssysteme in ihrer jeweiligen Eigenart die Gesamtgesellschaft beschreiben und dabei ihre eigene Rolle in imperialistischer Manier überschätzen, obwohl sie zu keiner Zeit die Rolle eines anderen Systems übernehmen können: „Religion sichert heute weder gegen Inflation noch gegen einen unliebsamen Regierungswechsel, weder gegen das Fadwerden einer Liebschaft noch gegen wissenschaftliche Widerlegung der eigenen Theorien“ (Luhmann 1989a, S. 259). Das gleiche gilt beispielsweise für die Wissenschaft und Wirtschaft: Wahrheiten lassen sich nicht erkaufen, Preise nicht beweisen. Sichtbar werden die systemspezifischen Verengungen der Gesellschaft in Begrifflichkeiten wie „Wissenschaftsgesellschaft“ oder „Industriegesellschaft“.

sprachlichung des Sakralen“<sup>11</sup> durch die diskursive Prüfung alles Gültigen und kooperative Deutungsprozesse ersetzt. Habermas nennt dazu einige historische Anhaltspunkte, die zum Entstehen der Rationalisierung gehören: die Erweiterung des Kontingenzspielraums für die Herstellung interpersonaler Beziehungen, die Durchsetzung einer positiven Rechtsordnung und die Abstrahierung der Moral von konkreten Lebensformen, die Entstehung von Formen der diskursiven Willensbildung sowie die Pädagogisierung von Erziehungsprozessen.<sup>12</sup>

Im Zuge des Rationalisierungsprozesses gliedern sich zudem Handlungsbe-  
reiche aus der Lebenswelt aus, die nicht unbedingt auf die sprachliche Ver-  
ständigung angewiesen sind und zur funktionalen Problembearbeitung und  
materiellen Reproduktion der Lebenswelt beitragen.<sup>13</sup> Sowohl die kapitali-  
stische Wirtschaft als auch die bürokratische Verwaltung, also der moderne  
Staat, stellen für Habermas Systeme dar, die eine eigene Rationalität gegen-  
über der Lebenswelt hervorbringen und sich von der Lebenswelt unterschei-  
den.<sup>14</sup>

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß das Spezifikum der Moderne hin-  
sichtlich der neuen Anforderungen der Vernunft vor allem in der Pluralisie-  
rung der Rationalitätsformen besteht. Egal ob sich in der Philosophie die  
Differenzierung der Vernunft in die drei Rationalitätsbereiche der theoretischen,  
praktischen und ästhetischen Vernunft durchsetzt, für die dann in  
der Gesellschaft die Wissenschaft, die Moral beziehungsweise das Recht  
und die Kunst zuständig sind, oder ob sich die Frage der Vernunft in die ge-  
sellschaftlichen Institutionen und Systeme hineinverlagert - die Differen-  
zierung und Entsubstantialisierung bleibt mit dem Projekt der Moderne  
untrennbar verbunden. Dieses Projekt, „das im 18. Jahrhundert von den  
Philosophen der Aufklärung formuliert worden ist, besteht [...] darin, die  
objektivierenden Wissenschaften, die universalistischen Grundlagen von  
Moral und Recht und die autonome Kunst unbeirrt in ihrem jeweiligen  
Eigensinn zu entwickeln, aber gleichzeitig auch die kognitiven Potentiale,  
die sich so ansammeln, aus ihren esoterischen Hochformen zu entbinden

---

11 Vgl. Jürgen Habermas 1988/2, S. 118ff. und Johannes Berger 1986

12 Vgl. Jürgen Habermas 1988/2, S. 218ff.

13 Vgl. Johann P. Arnason 1986.

14 Vgl. Jürgen Habermas 1988/2, S. 171ff.

und für die Praxis, d.h. für eine vernünftige Gestaltung der Lebensverhältnisse zu nützen“<sup>15</sup>. Der Aufklärung kommt somit die Aufgabe zu, die gesellschaftlichen Verhältnisse zu reflektieren und das vorhandene Rationalitätspotential der modernen Gesellschaft freizulegen, indem sie auf die Differenz zwischen dem Aktuellen und dem Potentiellen aufmerksam macht. Ihrer Idee nach geht es der Aufklärung, verstanden als kulturelle Seite der Moderne, um das Erreichen einer im Idealfall konfliktfreien Gesellschaft, die ihre Teilrationalitäten integrieren und große soziale Spannungen verhindern kann. „Die allgemeine Gültigkeit dieses normativen Musters muß sich darin erweisen, daß dessen korrekte Anwendung eine Ordnung des Handelns und eine entsprechende Regelung von Konflikten mit größerer Reichweite gewährleistet“<sup>16</sup>. Dem stehen aber zwei Tendenzen im Modernisierungs- und Rationalisierungsprozeß entgegen, die in unterschiedlicher Weise von Weber, Habermas und Luhmann diagnostiziert worden sind: zum einen die Kontingenzsteigerung, das heißt die Möglichkeits- und Problemerweiterung, und zum anderen die zunehmende Ausdifferenzierung und die damit verbundene Komplexitätssteigerung.

*Erstens* hat auf der Ebene der Alltagspraxis sozialen Handelns beziehungsweise der Kommunikation<sup>17</sup> die Rationalisierung der Lebenswelt und die Auflösung traditionaler Erwartungsstrukturen zur Folge, daß sowohl die Anzahl der Themen, über die strittig kommuniziert werden kann, als auch die Menge der Kommunizierenden zunimmt. Niemand und nichts scheint in der modernen Gesellschaft von der Kommunikation, das heißt von der strittigen Diskussion um etwas, von Kritik, ausgeschlossen zu sein.<sup>18</sup> Mit Kommunikation ist aber prinzipiell die Möglichkeit gegeben, ein Kommunikationsangebot zu negieren, so daß bei wiederholter Negation ein Konflikt entsteht.<sup>19</sup> Diese immerwährende Eventualität des Konflikts führt zu „kon-

---

15 Jürgen Habermas 1992a, S. 42.

16 Richard Münch 1984, S. 25.

17 An dieser Stelle möchte ich nicht zwischen Handlungs-, System- und Kommunikationstheorie unterscheiden. Vielmehr geht es mir um deren Gemeinsamkeiten in der Einschätzung der Konsequenzen der Moderne für die Rationalitätsproblematik.

18 Ob dem tatsächlich so ist, soll am Ende der Arbeit, in Kapitel V, gefragt werden.

19 Unter Konflikt wird hier, im Vorgriff auf die Definitionen Luhmanns und Habermas', das sprachliche Ablehnen des Ablehnens eines Sinnvorschlages oder eines Geltungsanspruches verstanden. Die Verneinung einer kognitiven Aussage, also einer Tatsachenbehauptung, wird erst zum Konflikt, wenn auch diese Verneinung ihrerseits verneint wird. Beispielsweise kann

tingenzerzeugenden Erfahrungen“<sup>20</sup>, die zum Beispiel an der Klage über die zunehmende Verunsicherung aber auch über den Sinnverlust in der Moderne sichtbar werden.<sup>21</sup>

Rationalisierung und Modernisierung meinen also die Erweiterung kommunikativer Möglichkeiten, die Verunsicherung von Erwartungen und die Notwendigkeit, sich über Sachverhalte und Normen zu einigen, mithin einen Konsens zu erzielen, da moderne Individuen sich nicht auf die Gewißheiten traditionaler Lebenswelten verlassen können: „Durch das Kontingentwerden von lebensweltlichen Orientierungen, die außerordentliche Steigerung der Möglichkeiten des Erlebens und Handelns, die sich durchgängig einstellende Pluralisierung von Sinn, das Aufkommen von ‘Spezialsprachen’, mit denen ausdifferenzierte Teilsysteme die Komplexität des in ihnen erarbeiteten Sinns noch weiter steigern, scheint die Chance geringer zu werden, daß Versuche der Konsensbildung erfolgreich durchgeführt werden können.“<sup>22</sup> Diesen Zusammenhang zwischen der Notwendigkeit von Konsensen und der Zunahme des Dissensrisikos<sup>23</sup> als Folge der Kontingenzsteigerung in der modernen Gesellschaft nennt Hans-Joachim Giegel das „Konsensparadox der Moderne“<sup>24</sup>.

*Zweitens* ist neben der Kontingenzsteigerung die Durchsetzung der modernen Gesellschaft mit der Ausdifferenzierung von sozialen Systemen verbunden, die ihre eigene Systemrationalität, ihre Funktionslogik, entwickeln und

---

jemand die Aussage über die allgemeine Wetterlage („Heute ist schönes Wetter“) zurückweisen und das Gegenteil behaupten („Heute ist kein schönes Wetter“). Dies wäre noch kein Konflikt, weil die erste Aussage schnell korrigiert werden könnte. Folgt aber eine Bekräftigung statt der Korrektur, lassen sich die Differenzen nicht einfach übergehen.

20 Jürgen Habermas 1994a, S. 39.

21 Selbst Max Weber stimmte dieses Klagelied an, das heute vorzugsweise von religiösen Gruppen und konservativen Gemeinschaftsgläubigen vorgetragen wird.

22 Hans-Joachim Giegel 1992a, S.8.

23 In der Folge werden die Begriffe Dissens und Konflikt weitgehend, wenn nicht anders anmerkt, synonym gebraucht. Der Begriff des Dissenses kommt eigentlich aus der Vertragstheorie und bezeichnet den (strittigen) Zustand zwischen Verhandlungsparteien im Ringen um einen gemeinsamen Vertrag. Die Parteien befinden sich also in einer konflikthaften Auseinandersetzung, die aber vom prinzipiell gemeinsamen Wunsch eines Ergebnisses geprägt ist oder wenigstens eine basale Gemeinsamkeit aufweist, ohne die es - nach dieser Definition - nicht zu einem Konflikt kommen könnte, weil zu einem Konflikt ein gewisses Maß an Übereinstimmung zwischen den Konfliktparteien herrschen muß. Wenigstens müssen sie wissen, worüber sie sich streiten oder daß sie sich streiten.

24 Hans-Joachim Giegel 1992, S. 8.

sich voneinander abgrenzen. Sie entlasten die Akteure von der langwierigen und riskanten sprachlichen Verständigung durch die Einrichtung symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien wie Geld und Macht, mit deren Hilfe kommuniziert werden kann und an die bestimmte generalisierte Erwartungen geknüpft sind. Zwar steigt damit die Problemlösefähigkeit moderner Gesellschaften im Gegensatz zu vormodernen, doch gleichzeitig ergeben sich zwangsläufig neuartige Schwierigkeiten des Übergangs zwischen den einzelnen Rationalitätsformen. Wenn es keine Spitze der Gesellschaft mehr gibt, wenn das Wahre, Gute und Schöne nicht mehr einheitlich bestimmt, sondern im gesellschaftlichen Kommunikationsprozeß definiert wird, und statt dessen jedes System seine eigene Rationalität entfaltet, dann entsteht jener spezifisch moderne Typus des Inter-System-Konflikts zwischen verschiedenen Rationalitäten. Sichtbar sind dieser beispielsweise in Dissensen zwischen politisch und ökonomisch argumentierenden Konfliktparteien bei den Debatten um Steuererhöhungen. Auch die von Jürgen Habermas beleuchteten Konflikte an den Schnittstellen zwischen Systemen und Lebenswelt sind hier zu verorten, denn hier geht es nicht in erster Linie um Folgen der Kontingenzsteigerung, sondern um das Aufeinanderprallen verschiedener Rationalitäten: zum einen der kommunikativen Rationalität, die auf intersubjektive Verständigung in der Lebenswelt setzt, und zum anderen der strategischen Rationalität systemischer Effizienzsteigerung.<sup>25</sup> Die hier entstehenden neuen sozialen Bewegungen, die gegen den Eingriff der Systemrationalität in die Lebenswelt protestieren, sind auch Produkte der Ausdifferenzierung einer vormals substantiellen Vernunft in autonome Teilrationalitäten.

In radikaler Weise hat Niklas Luhmann diese Differenzierung der modernen Gesellschaft in Funktionssysteme problematisiert, weil ihm zufolge die Funktionssysteme füreinander intransparent sind und in der Regel ohne Rücksicht auf Folgen für die Systemumwelt operieren. Dadurch entstehen in diesem Ausmaß neue Probleme: „Der Übergang zu primär funktionaler Differenzierung führt in eine völlig andere Konstellation mit höheren Risiken und verschärften Folgeproblemen struktureller Errungenschaften. Die ökologische Selbstgefährdung des Gesellschaftssystems ist dabei kein unbedingt

---

25 Ich vernachlässige hier den Unterschied zwischen Habermas' handlungstheoretischer und Luhmanns systemtheoretischer Rationalitätskonzeption.

neues, aber ein sich heute dramatisch zuspitzendes Problem.“<sup>26</sup> Aber auch die Steuerungsproblematik der modernen Gesellschaft ist damit angesprochen, denn wenn kein System eine herausragende Stellung innehat und sie füreinander ‘black boxes’ sind, dann kann die Gesellschaft weder durch ein einzelnes System noch durch das Zusammenspiel der Systeme gesteuert werden. Der Ruf nach dem starken Staat oder einer kompetenteren Politik scheint sowohl eine Folge dieses strukturellen Defizits als auch völlig fehl am Platze zu sein.

Die moderne Tendenz der Ausdifferenzierung führt folglich zum gesellschaftlichen Steuerungsverlust und zu Inter-System-Konflikten zwischen Teilrationalitäten, während die Kontingenzsteigerung auf das Konsensparadox moderner Gesellschaften hinausläuft. Obgleich also die Idee der Moderne die Entfaltung und soziale Verwirklichung der Vernunft als umfassende Konfliktlösung beziehungsweise wenigstens als vernünftige Konfliktbearbeitung beinhaltet, scheint sich das Gegenteil durchzusetzen. Diese Dialektik oder, zeitgemäßer formuliert, diese Paradoxie der Moderne verweist auf die selbstdestruktiven Momente der modernen Gesellschaft. Das Bemühen um eine gesamtgesellschaftliche Rationalität, also um etwas, das das Versprechen der Vernunft und der Moderne einlösen könnte, sieht sich dieser Paradoxie gegenüber.<sup>27</sup> Es geht dabei um nichts weniger als um das Auffangen und Korrigieren dieser Selbstdestruktivität im Spannungsfeld von Konsensen und Konflikten, das nicht verlassen werden kann, weil mit der Rationalisierung der Lebenswelt und der Ausdifferenzierung der Vernunft die Notwendigkeit eines kommunikativen Arrangements gegeben ist.<sup>28</sup> Die Verwirklichung gesellschaftlicher Vernunft hängt nicht mehr unmittelbar von den Veränderungen der Produktionsverhältnisse oder der Entwicklung „richtiger Bewußtseinsformen“ jenseits des ideologischen Verblendungszusammenhanges ab, sondern ist auf den gesellschaftlichen Kommunikationsprozeß bezogen, in dem über die sozialen Verhältnisse reflektiert wird. Die Selbstreflexion der Gesellschaft<sup>29</sup> im Hinblick auf ihre

---

26 Niklas Luhmann 1986, S. 207.

27 Der Begriff der gesellschaftlichen Rationalität ist dementsprechend ein normativer Begriff und er wird in der Folge auch so gebraucht. Vgl. dazu auch Helmut Brentel 1994.

28 Deshalb stehen sich auch Bemühungen um Rationalität und die Anwendung physischer Gewalt diametral gegenüber.

29 Vgl. zum Zusammenhang von Reflexion und Rationalität Herbert Schnädelbach 1991, S. 283f.

Verfaßtheit und ihre negativen und unerwünschten Folgen bildet das Medium, in welchem es um gesellschaftliche Rationalität als Möglichkeit einer vernünftigen Praxis geht.<sup>30</sup> Es ist nach dem Zerfall der Metaphysik unmöglich geworden, die Vernunft außerhalb der Gesellschaft und der sozialen Verhältnisse zu denken. Deshalb kann diese Selbstbeobachtung nur im gesellschaftlichen Kommunikationsprozeß vollzogen werden.

Die Selbstdestruktivität der Modernisierung zeigt sich als Konsequenz der Ausdifferenzierung u.a. in dem problematischen Außenverhältnis der Gesellschaft zur Natur, worauf vor Luhmann besonders Horkheimer und Adorno hingewiesen haben<sup>31</sup>, und in der scheinbaren Unmöglichkeit der konfliktfreien Koordination der Teilrationalitäten. Die Kontingenzsteigerung läßt den Gemeinsinn zunehmend schrumpfen und führt zu einer Verunsicherung der kollektiven Identität. Außerdem kann eine Gesellschaft, die die technisch-strategische Rationalität bis in scheinbar unendliche Höhen schraubt, dabei gleichzeitig kulturell verarmt und ein Desinteresse ihrer Mitglieder an der Teilnahme am politischen Leben entstehen läßt, ihre eigene Legitimation untergraben.<sup>32</sup>

All dies zeigt an, daß die alte Einheit von Vernunft und Versöhnung unter modernen Umständen nicht mehr so einfach zu haben ist. Wenn es zudem „sinnvoll erscheint [...], weder Konflikt noch Konsens allein als konstitutiv für moderne Gesellschaften zu betrachten, sondern davon auszugehen, daß beide gesellschaftliche Organisation maßgeblich beeinflussen“<sup>33</sup>, dann scheint es ratsam, die Verwirklichung gesellschaftlicher Rationalität im *Spannungsfeld von Konsensen und Konflikten* anzusiedeln. Dies trifft meines Erachtens in besonderem Maße auf zwei Gesellschaftstheorien zu, die in den letzten Jahren diskutiert worden sind: die Fortführung der Kritischen Theorie durch Jürgen Habermas und die neukonzipierte autopoietische Systemtheorie Niklas Luhmanns. Beide thematisieren die Möglichkeiten und Grenzen gesellschaftlicher Rationalität im Zusammenhang von gesellschaftlichen Konsensfindungen und sozialen Konflikten.

---

30 Der Begriff der gesellschaftlichen Rationalität ist die moderne Fassung des metaphysischen Begriffs der objektiven Vernunft, mit dem die umfassende vernünftige Struktur menschlichen Seins gemeint war. Vgl. Max Horkheimer 1985.

31 Vgl. Max Horkheimer und Theodor W. Adorno 1988.

32 Vgl. Jürgen Habermas 1973.

33 Nicola Balkenhol 1991, S. 277.



Dabei macht es allerdings einen erheblichen Unterschied, ob die soziologische Theorie, die diese Gesamtproblematik reflektiert, Rationalität eher an Konfliktlösung, wie Jürgen Habermas, oder an Konfliktbeobachtung, wie Niklas Luhmann, bindet. Im ersten Fall ist die gesellschaftliche Verwirklichung von Vernunft von der gelungenen Verständigung, mithin vom Konsens der Gesellschaftsmitglieder über strittige Normen in diskursiven Reflexionsprozessen und von der rationalen Konflikt-handhabung abhängig. Dazu entwickelt die Theorie Maßstäbe, die einerseits aus der gesellschaftlichen Praxis gewonnen sind, andererseits konfrontiert sie die Praxis aber auch wieder mit diesen Maßstäben, um Defizite aufzuzeigen und das noch unverwirklichte Vernunftpotential freizulegen. Im zweiten Fall erscheint gerade die Konflikthaftigkeit moderner Gesellschaften eine Bedingung der Möglichkeit gesellschaftlicher Rationalität zu sein, wobei dieser von Luhmann allerdings Grenzen gesetzt werden, die kaum zu überwinden sind. Rationalität ist hier eher eine Fähigkeit von Systemen zur Selbstreflexion und nicht ein normativer Anspruch an gesellschaftliche Verhältnisse. Die Sensibilisierung für Folgen und Problemlagen gerät für Luhmann unter den Bedingungen der ökologischen Selbstgefährdung der Gesellschaft zum Zentralaspekt einer Gesellschaftstheorie, die Aussagen über die Möglichkeit gesellschaftlicher Rationalität treffen will. Dabei lassen sich Prozesse der systemischen Selbstsensibilisierung nur aufgrund der Möglichkeit umfassender Konfliktaustragung in Gang setzen.

Es geht mit anderen Worten um die Frage, ob gesellschaftliche Rationalität eher durch gelungene Prozesse der Konsensfindung oder durch eine systemische Konfliktbeobachtung und die Orientierung an ausgetragenen Konflikten entsteht. In der Folge werde ich beide Versuche, sowohl den einer konsensorientierten Konzeption gesellschaftlicher Rationalität (2.) als auch den einer konfliktorientierten Konzeption (3.) vorstellen, um sie zusammenfassend in bezug auf die Unterscheidung zweier Konfliktarten, nämlich lösbarer und tendenziell unlösbarer Konflikte als Konsequenz der modernen Ausdifferenzierungsprozesse zu diskutieren (4.). Dabei steht weniger die Diskussion um theoretische Vor- oder Nachteile im einzelnen im Mittelpunkt, sondern eher die Frage, wie die Möglichkeiten und die Grenzen der Entwicklung gesellschaftlicher Rationalität von Habermas und Luhmann beurteilt werden. Abschließend (5.) möchte ich zeigen, daß es eine bestimmte Art von sozialen Kämpfen gibt, die in beiden Theorien systematisch unterbelichtet ist, die jedoch sehr genau die Grenze gesellschaftlicher Rationalität markiert. Dazu greife ich auf das Widerstreit-

theorem von Jean-François Lyotard zurück. Meine These wird sein, daß die Grenze gesellschaftlicher Rationalität mit der Grenze der Kommunikabilität korreliert und daß deshalb grundsätzlich unlösbare Konflikte in modernen Gesellschaften existieren, die die Verwirklichung einer vernünftigen Praxis gleichsam unterlaufen. Dies möchte ich zum einen an der Kritik beziehungsweise der Relativierung des (Habermasschen) Sprachspiels der Neutralität, zum anderen an den damit verbundenen konkreten Widerstreitphänomenen innerhalb des demokratischen Rechtsstaats veranschaulichen.

Der Bezugsrahmen der Theorien und dieser Arbeit ist dabei grundsätzlich die moderne Gesellschaft in ihrer liberalen und demokratischen Ausprägung westlicher Gestalt mit ihrem spezifischen Rationalitätspotential. Diese Gesellschaften können „infolge sozialer Spannungen oder ökologischer Zerstörungen, rassistischer oder ethnischer Konflikte, infolge der Zunahme von Gewalt, ökonomischer Krisen oder der Konsequenzen eines ökonomischen Imperialismus zusammenbrechen oder sich auflösen“<sup>34</sup>. Daß dies nicht geschieht, ist auch, aber nicht nur, eine Frage des Zustands gesellschaftlicher Rationalität und mithin eine Frage, in welcher Weise welche Arten von Konflikten ausgetragen werden.

---

34 Albrecht Wellmer 1993b, S. 177.

## 2 *Gesellschaftliche Rationalität und die Verwirklichung diskursiver Konfliktlösung: Jürgen Habermas*

### 2.1 **Bedingungen rationaler Konfliktlösung in modernen Gesellschaften**

Den Leitgedanken seiner Arbeit - verstanden als Fortentwicklung kritischer Gesellschaftstheorie - hat Jürgen Habermas in einem Interview mit Axel Honneth einmal folgendermaßen beschrieben: „Der motivbildende Gedanke ist die Versöhnung der mit sich selbst zerfallenden Moderne, die Vorstellung also, daß man ohne Preisgabe der Differenzierungen, die die Moderne sowohl im kulturellen wie im sozialen und ökonomischen Bereich möglich gemacht haben, Formen des Zusammenlebens findet, in der wirkliche Autonomie und Abhängigkeit in ein befriedetes Verhältnis treten.“<sup>1</sup> Die damit angesprochenen Themen sollen im folgenden im Kontext der Theorie des kommunikativen Handelns und der Diskursethik erläutert werden. Zunächst möchte ich die Differenzierungen der Moderne, wie Habermas sie rekonstruiert hat, als zwei Rationalitätsbereiche darstellen (2.1.1). Das so entstandene Bild vom Doppelgesicht der Moderne verbindet Habermas mit einer Diagnose des Spätkapitalismus und den entsprechenden spezifischen Konfliktpotentialen, die jenseits des alten Klassenkonflikts liegen (2.1.2). Um normative Kriterien für die Entwicklung gesellschaftlicher Rationalität zu gewinnen, versucht Habermas, unter Bezugnahme auf die kommunikative Alltagspraxis der Menschen, Bedingungen zu formulieren, die eine rationale Konfliktlösung ermöglichen (2.1.3). Diese bilden die Grundlage für eine gesellschaftstheoretische Analyse der Möglichkeit gesellschaftlicher Rationalität.

---

1 Jürgen Habermas 1985, S. 202.

### 2.1.1 Das Doppelgesicht der Moderne

In Auseinandersetzung mit den bisherigen Gesellschaftstheorien und Interpretationen der modernen Gesellschaften auf der einen sowie den realen Entwicklungstendenzen auf der anderen Seite unternimmt Habermas den Versuch, die Ambivalenz des Rationalisierungs- und Modernisierungsprozesses herauszuarbeiten. Dabei geht es ihm grundsätzlich um die Analyse der Entstehung spezifisch moderner Bewußtseins- und Gesellschaftsstrukturen, die ihren Ausdruck in einem modernen, weitgehend aufgeklärten, das heißt rationalisierten Weltbild im Gegensatz zum mythischen finden. Habermas interpretiert die Modernisierung als ein Prozeß der Dezentrierung von Weltbildern und Handlungsorientierungen, so daß sich die einstmals zusammengeschlossenen und unhinterfragten Dimensionen des menschlichen Zusammenlebens differenzieren: „Der Mythos erlaubt keine klare grundbegriffliche Differenzierung zwischen Dingen und Personen, zwischen Gegenständen, die manipuliert werden können, und Agenten, sprach- und handlungsfähigen Subjekten, denen wir Handlungen und sprachliche Äußerungen zurechnen.“<sup>2</sup> Gab es im idealtypischen mythischen Weltverständnis keine Unterscheidung zwischen der Innenwelt des Subjekts und der natürlichen Außenwelt, so treten diese Bereiche im modernen Weltbild auseinander, und es entsteht eine Dreiteilung der Welt in eine objektive, eine subjektive und eine soziale Welt mit je eigenen Anforderungen und Handlungsmustern. Was in der objektiven Welt der Sachverhalte gilt, hat dann keine unmittelbare Bedeutung für den Bereich der interpersonalen Beziehungen und des subjektiven Innenlebens. Das rationalisierte Weltverständnis führt zu einer Differenzierung der Wertsphären und Lebensordnungen, die weder aufeinander noch auf etwas Außerweltliches zurückgeführt werden können. Demnach sind die Probleme der objektiven Welt durch die Techniken und Forschungen der Wissenschaft, die Fragen der sozialen Welt durch Moral beziehungsweise Recht und die Schwierigkeiten des Ausdrucks von Erfahrungsgehalten der subjektiven Welt durch die expressiven Möglichkeiten der Kunst zu behandeln. Im ganzen aber setzt sich mit der Dezentrierung vor allem die Vorstellung durch, die Welt werde gestaltbar und zumindest in Ansätzen berechenbar. Es entsteht der Typus der modernen Zweckrationalität oder des okzidentalen Rationalismus, dessen Genese Max Weber und, im Anschluß daran, Theodor W. Adorno und Max Horkheimer nachgezeichnet haben.

---

2 Jürgen Habermas 1988/1, S. 79.

In der Gestalt der instrumentellen Rationalität<sup>3</sup> führt die Verwirklichung von Vernunft zu einer Optimierung von Zweck-Mittel-Relationen und zur größtmöglichen Beherrschbarkeit der jeweiligen Sphären der modernen Lebensordnungen. Sowohl die äußere Natur als auch die subjektive Triebnatur und der gesamtgesellschaftliche Zusammenhang sollen nach den Maßgaben der Zweckrationalität gestaltet und das heißt kontrolliert werden, um zu einer vernünftigen gesellschaftlichen Praxis zu gelangen. Dieser Anspruch beziehungsweise diese Rationalitätsform breitet sich mit dem Aufkommen des modernen Staates - der Bürokratie - und des Kapitalismus aus. Nach Habermas stellen diese beiden Bereiche eine spezifische Form der Integration der modernen Gesellschaft dar, weil sie unter funktionalen Gesichtspunkten die ökonomische und politische Reproduktion der Gesellschaft sichern. Der bürokratische Staat und die kapitalistische Wirtschaft garantieren in dem Maße die Bestandserhaltung der Gesellschaft, wie sie erfolgsorientierte Handlungen zweckmäßig koordinieren. Dazu entwickelten sich Steuerungsmedien, die handlungsleitend wirken und in symbolisch generalisierter Form effektives Handeln nach strategischem Muster ermöglichen. Für das gesellschaftliche Subsystem Wirtschaft übernimmt das Geld, für den Staat beziehungsweise die bürokratische Verwaltung erfüllt Macht die Funktion der Handlungs-koordinierung.<sup>4</sup>

Insgesamt kristallisiert sich ein Bereich im Rationalisierungsprozeß heraus, der einen bestimmten Rationalitätstyp konstituiert. Das Ergebnis dieses Modernisierungsprozesses läßt sich im Anschluß daran handlungstheoretisch so rekonstruieren, daß die instrumentelle Rationalität als eine historisch entstandene Form der Handlungsorientierung und -koordinierung verstanden werden kann. Ihr ordnet Habermas das strategische Handeln zu, mit dem wir erfolgsorientiert Mittel und Zwecke in Einklang zu bringen versuchen: „Strategisch nennen wir eine erfolgsorientierte Handlung, wenn wir sie unter dem Aspekt der Befolgung von Regeln rationaler Wahl betrachten und den Wirkungsgrad der Einflußnahme auf die Entscheidungen eines rationalen Gegenspielers bewerten.“<sup>5</sup> Der Sinn strategischer

---

3 Unter Rationalität verstehe ich mit Habermas (1988/1, S. 461) in diesem Zusammenhang die Struktur von Handlungsorientierungen.

4 Habermas übernimmt hier weitestgehend die Argumentation und die Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien von Talcott Parsons, was ihm einige Kritik eingebracht hat. Vgl. u.a. Thomas McCarthy 1986.

Handlungen als Typus sozialen Handelns<sup>6</sup> liegt folglich in der Kalkulation und Beherrschbarkeit der äußeren Umstände oder meines Gegenübers und ist als instrumentelle Rationalität in den Subsystemen zweckrationalen Handelns, also in Staat und Ökonomie und ihren Institutionen des Marktes und der Verwaltung verkörpert.

Mit Blick auf diesen gegenüber dem mythischen Weltverständnis durchgesetzten Rationalitätstyp erscheint die Moderne in negativer Hinsicht als eine Bürokratisierung des Sozialen, als totale Verdinglichung, als Formalisierung und Technisierung der Vernunft. Die ursprüngliche mythische Einheit von Natur und Mensch muß einer asymmetrischen Beziehungsgestaltung weichen, die die Natur den menschlichen Zwecken unterwirft und gleichzeitig den Menschen von ihr entfremdet. Das läßt sich dadurch ersehen, daß die kapitalistische Ökonomie nicht nur entfremdete Arbeit, sondern laut Marx auch entfremdete Natur nach sich zieht: „Indem die entfremdete Arbeit dem Menschen 1. die Natur entfremdet, 2. sich selbst, seine eigne tätige Funktion, seine Lebenstätigkeit, so entfremdet sie dem Menschen die Gattung“<sup>7</sup>. Dies schlägt auf den Menschen zurück und zeigt sich dann in der Unterdrückung der eigenen inneren Natur und der Herrschaft von Menschen über Menschen: „Technische Rationalität heute ist die Rationalität der Herrschaft selbst. Sie ist der Zwangscharakter der sich selbst entfremdeten Gesellschaft.“<sup>8</sup> Die Vernunft ist im Modernisierungsprozeß in dieser pessimistischen Sichtweise auf instrumentelle Rationalität zusammengeschrumpft und dient nunmehr der Aufrechterhaltung und Anonymisierung von Herrschaft. Konnte Marx seine Hoffnung noch auf den Protest der Beherrschten und die Umwälzung der entfremdeten Verhältnisse richten, so bleibt in der Perspektive von Weber und Adorno nur eine romantisch-messianische Hoffnung, die den Differenzierungsprozeß der Moderne wenigstens partiell zurückzunehmen versucht.<sup>9</sup> Genau dagegen wehrt sich Habermas, weil seiner Ansicht nach weder Adorno noch Weber

---

5 Jürgen Habermas 1988/1, S. 385.

6 Habermas geht von der Weberschen Handlungsdefinition aus, nach der Handeln dann sozial zu nennen ist, wenn die Handelnden damit einen subjektiven Sinn verbinden. Diese Handlungsorientierung ist in dem hier beschriebenen Fall strategisch.

7 Karl Marx 1990, S. 516.

8 Max Horkheimer und Theodor W. Adorno 1988, S. 129.

9 Bei Weber kommt dies im Wunsch nach einer charismatischen Gestalt des Politikers zum Ausdruck, bei Adorno im Ansinnen einer ästhetischen Versöhnung mit der Natur.

die Vorzüge der Modernisierung ausreichend in Rechnung gestellt haben. Das zentrale Argument von Habermas gegen diese ausschließlich kritische Betrachtung des Modernisierungsprozesses, wie sie bei Adorno ihren Höhepunkt findet, lautet, daß „die Kritik der instrumentellen Vernunft [... als Makel] denunziert, was sie in seiner Makelhaftigkeit nicht erklären kann, weil ihr für die Integrität dessen, was durch instrumentelle Vernunft zerstört wird, eine hinreichend geschmeidige Begrifflichkeit fehlt“<sup>10</sup>. Anders gesagt: Wenn Vernunft in der Moderne scheinbar auf Zweckrationalität verkürzt wird, dann stellt sich die Frage, was denn das Andere dieser Zweckrationalität ist. Welcher Teil der Vernunft fällt der Formalisierung und Verdinglichung zum Opfer? Welche gesellschaftlichen Bereiche überformt die ausufernde Zweckrationalität?

Als Reaktion auf diese Problematik entwirft Habermas sein zweistufiges Gesellschaftsmodell und verweist auf einen nicht durch strategisches Handeln und instrumentelle Rationalität zusammengehaltenen Bereich. Dazu greift er auf den Begriff der Lebenswelt zurück, der zunächst nichts anderes als den unhinterfragten, normativen Hintergrundkonsens der Individuen meint. Mit dem Rationalisierungsprozeß erscheint nun gerade dieser Konsens gefährdet, denn das vormals Gültige gerät in den Sog der Kritik und ist dem Test der Begründungsfähigkeit ausgesetzt. Alles, was in den von Habermas unterschiedenen drei strukturellen Komponenten der Lebenswelt - Kultur, Gesellschaft und Persönlichkeit - gelten soll, hängt davon ab, daß sich Individuen im Bedarfsfall über die Gültigkeit verständigen beziehungsweise ein Einverständnis über das Gültige herstellen: „Verständigung bedeutet die Einigung der Kommunikationsteilnehmer über die Gültigkeit einer Äußerung; Einverständnis die intersubjektive Anerkennung des Geltungsanspruchs, den der Sprecher für sie erhebt.“<sup>11</sup> Zum Einverständnis gehört darüber hinaus die Interaktionsfolgenrelevanz für die kommunikativ Handelnden, die das kommunikativ erzielte Einverständnis auf ihre Handlungsnormen übertragen müssen.

Anders als im systemischen Bereich zweckrationalen Handelns sind Handlungen im Bereich der Lebenswelt nicht über Medien, sondern über Sprache koordiniert, denn ein Einverständnis läßt sich weder nonverbal noch über

---

10 Jürgen Habermas 1988/1, S. 522.

11 Jürgen Habermas 1988/2, S. 184.

Medien wie Geld und Macht erzielen.<sup>12</sup> Vielmehr bedarf es dazu einer an Verständigung orientierten Handlungsform, die ausschließlich sprachlich vollzogen wird. Das kommunikative Handeln ist im Gegensatz zu strategischem Handeln an Verständigung mit meinem Gegenüber und nicht an dem Erreichen egoistischer Ziele ausgerichtet. Mit einer kommunikativen Handlung erhebe ich immer einen Geltungsanspruch, der von mir im Falle eines Widersprechens durch andere argumentativ einzulösen ist.<sup>13</sup> Habermas unterscheidet drei solcher Geltungsansprüche, die mit den drei ausdifferenzierten Welten korrelieren. Wenn sich Akteure über etwas in der *objektiven Welt* der Sachverhalte verständigen, erheben sie den Geltungsanspruch der Wahrheit, das heißt, die Aussage über die objektive Welt, soll wahr sein. Hier geht es um kulturell überliefertes und änderbares Wissen. Im Falle der *sozialen Welt* soll die Aussage richtig sein; sie betrifft die Quelle der Solidarität der Menschen, weil hier die normative Richtigkeit des menschliche Zusammenlebens angesprochen ist. Bei Aussagen, die die *subjektive Welt* der Akteure betreffen, handelt es sich schließlich um deren individuelle Wahrhaftigkeit oder Aufrichtigkeit. Der Rationalisierungsprozeß hat zur Folge, daß in allen Bereichen der Bedarfsfall an Einigung steigt, weil es sich nicht mehr von selbst versteht, was wahr und richtig ist.<sup>14</sup>

Da in kommunikativen Handlungen die Beteiligten an Verständigung orientiert sind, geht es bei Problematisierungen von Geltungsansprüchen beispielsweise nicht darum, jemanden bloßzustellen. Vielmehr wollen die Akteure ein rational motiviertes Einverständnis - im Gegensatz zu einer empirisch motivierten Einflußnahme in strategischen Handlungskontexten - erzielen. Die so in Gang gesetzten Verständigungsprozesse, in denen die

---

12 Das heißt selbstverständlich nicht, daß eine strategische Handlung nicht auch sprachlich ausgeführt werden kann. In einem Verkaufsgespräch geht es nicht um Verständigung, sondern um den Verkauf von Waren. Für Habermas gibt es in diesem Bereich eine klare Trennung von Rhetorik und Argumentation.

13 Zu den Geltungsansprüchen vgl. u.a. Jürgen Habermas 1988/1, S. 411ff.

14 Beispielsweise ist es heute durchaus fraglich, ob das Töten von Tieren zu wissenschaftlichen oder medizinischen Zwecken richtig sein kann. Eine diesbezügliche Aussage könnte sein: 'Tierversuche sind notwendig, weil sie dem medizinischen Fortschritt dienen und damit Menschen helfen.' Andere Personen können nun die drei mit dieser Aussage implizit erhobenen Geltungsansprüche problematisieren und die Wahrheit der Aussage bezweifeln ('Tierversuche dienen nicht dem Fortschritt'), nach der Richtigkeit fragen ('Sollten zum medizinischen Fortschritt Tiere getötet werden?') oder die Wahrhaftigkeit des Sprechers oder der Sprecherin anzweifeln ('Sind Sie nicht im Vorstand eines Pharmazieunternehmens, und geht es Ihnen nicht vielleicht nur um Profit?').



Beteiligten argumentativ ein Einverständnis zu erzielen versuchen, bilden für Habermas zusammen mit den fraglos akzeptierten Bestandteilen der Lebenswelt die andere Seite des Modernisierungsprozesses. Je weiter der Rationalisierungsprozeß der Lebenswelt voranschreitet, desto größer ist die Akzeptanz des Gültigen, weil es auf die verstärkte Kritikfähigkeit der Individuen trifft. Die so freigesetzte kommunikative Rationalität bildet die Sphäre der sozialen Integration der Gesellschaft und ist auf die intersubjektive Anerkennung und den normativen Konsens über Strittiges angelegt, denn die im kommunikativen Handeln erhobenen und unterstellten Geltungsansprüche müssen im Konfliktfall argumentativ in einem Diskurs über sie eingelöst werden. Überhaupt sind lebensweltliche Konflikte an Ja/Nein-Stellungnahmen zu Geltungsansprüchen geknüpft, das heißt ein Konflikt liegt dann vor, wenn ein Sprecher oder eine Sprecherin einen erhobenen Geltungsanspruch zurückweist. Dies hat eine kooperative Suche nach den besseren und deshalb geltenden Gründen zur Folge.

Hier zeigt sich nach Habermas genau das, was von einer instrumentellen Rationalität bedroht ist, nämlich die in der Argumentation und der damit vollzogenen wechselseitigen Anerkennung zum Ausdruck kommende Idee unversehrter Intersubjektivität: „Die utopische Versöhnung und Freiheit ist in den Bedingungen einer kommunikativen Vergesellschaftung der Individuen angelegt, sie ist in den sprachlichen Reproduktionsmechanismus der Gattung schon eingebaut.“<sup>15</sup> Gegen die Vereinseitigung der Moderne auf das Modell der instrumentellen Rationalität und des strategischen Handelns macht Habermas die Potenzierung der Kritik- und Begründungsfähigkeit, also der kommunikativen Rationalität, geltend. Die Entsprechungen zu den Institutionen der bürokratischen Verwaltung und des kapitalistischen Marktes finden sich laut Habermas in der zunehmenden Selbstreflexion der Wissenschaften, in den universalistischen Grundlagen von Moral und Recht sowie der sprengenden Kraft ästhetischer Erfahrungen.<sup>16</sup> Der Modernisierungsprozeß verläuft somit zweigleisig: Zum einen läßt er Vernunft als Zweckrationalität entstehen, zum anderen setzt er die kommunikative Rationalität frei und erhöht damit gleichzeitig den Verständigungsdruck und die kommunikativen Freiheiten der Individuen. Aus dieser Perspektive kann Habermas auch zu einer anderen Einschätzung des Vernunftpotentials moderner Gesellschaften kommen. Allerdings steht davor noch die Analyse

---

15 Jürgen Habermas 1988/1, S. 533.

16 Vgl. Jürgen Habermas 1991a, S. 130ff.

des Verhältnisses zwischen der kommunikativen und der instrumentellen Rationalität, zwischen System und Lebenswelt oder, anders gesagt, zwischen den zwei Seiten des Modernisierungsprozesses.

### **2.1.2 Die Entstehung neuer Konfliktlinien zwischen System und Lebenswelt**

Mit dem zweistufigen Gesellschaftsmodell will Habermas verschiedene Bereiche der gesellschaftlichen Integration unterscheiden, denen jeweils eigene Handlungsformen und Koordinationsmechanismen zugrundeliegen. Aufgrund der Rationalisierung der Lebenswelt, der Sphäre der Sozialintegration, steigt der Verständigungsbedarf und damit das Dissensrisiko, so daß die sprachliche Handlungskoordination tendenziell überfordert ist. Deshalb kann es zu einer Ausdifferenzierung von Subsystemen strategischer Handlungskontexte kommen, die soziales Handeln von normativen Zusammenhängen befreien und den Verständigungsbedarf reduzieren beziehungsweise auf den Bereich der Lebenswelt beschränken, wohingegen Wirtschafts- und Verwaltungshandeln anderen Handlungsmaximen gehorcht. Habermas setzt also den Bereich der Lebenswelt fundamentaler an als die aus ihm entstandenen Subsysteme.<sup>17</sup> Unter Lebenswelt will er nämlich vor allem die normativen Lebenskontexte verstanden wissen, die das Zusammenleben der Menschen sicherstellen. Der durch die kommunikative Alltagspraxis reproduzierte Bereich intersubjektiver symbolisch vermittelter Lebenszusammenhänge bildet jenes intuitive Wissen, ohne das wir uns nicht orientieren könnten. Vor allem drei Funktionen erfüllt lebensweltlich eingebettetes verständigungsorientiertes Handeln: die Überlieferung, die Kritik und den Erwerb von kulturellem Wissen; die Koordinierung von Handlungen über intersubjektiv anerkannte Geltungsansprüche sowie die Möglichkeit gelungener Identitätsbildung.<sup>18</sup> In diesem Raum der symbolischen Gesellschaftsreproduktion verständigen sich die Subjekte gemeinsam über ihre Handlungspläne und vollziehen ihre kooperativen Interpretationsleistungen vor einem Hintergrundkonsens, den es gegebenenfalls auch aktiv herzustellen gilt. In jedem Fall stellt die

---

17 Damit ist gemeint, daß Habermas das System in analytischer und praktischer Hinsicht der Lebenswelt nachordnet. Diese Konstruktion läßt sich durchaus mit dem Marxschen Basis-Überbau-Modell vergleichen.

18 Vgl. Jürgen Habermas 1988/1, S. 217.

Lebenswelt den „Kontext einer gemeinsam erlebten sozialen Welt“<sup>19</sup> dar, „die die Angehörigen aus gemeinsamen kulturellen Überlieferungen konstruieren. [...] Sie zieht alle gesellschaftlichen Vorgänge in den Lichtkegel kooperativer Deutungsprozesse. Sie verleiht allem, was in der Gesellschaft vorkommt, die Transparenz dessen, worüber man sprechen kann - auch wenn man es (noch) nicht versteht.“<sup>20</sup>

Durch die Ausdifferenzierung verselbständigen sich Subsysteme von den soziokulturellen Handlungskontexten und koppeln sich von Verständigungsprozessen ab, so daß es in evolutionärer Hinsicht zu einer weitgehenden Entkoppelung von Sozial- und Systemintegration kommt. Dies läßt sich dadurch veranschaulichen, daß beispielsweise das Subsystem der Ökonomie in hohem Maße indifferent gegenüber den moralisch-praktischen Belangen der Lebenswelt geworden ist. Die entsprechlichten Kommunikationsmedien sind rücksichtslos gegen den Verständigungsbedarf, den die vergesellschafteten Subjekte zur Vergewisserung ihrer kulturellen und persönlichen Identität benötigen.

Die Beziehungen zwischen System und Lebenswelt lassen sich nach zwei Richtungen unterscheiden: im Hinblick auf die Verankerung des Systems in der Lebenswelt und in bezug auf die Austauschprozesse zwischen System und Lebenswelt. *Erstens* müssen die systemischen Mechanismen in der Lebenswelt verankert sein, das heißt Geld und Macht bedürfen der Anerkennung und Legitimation durch die Individuen. Dieses wird vom Recht gewährleistet, da es als Bindeglied zwischen System und Lebenswelt fungiert. Zum einen institutionalisiert es die Kommunikationsmedien durch entsprechende Gesetze, zum anderen benötigt es selbst Legitimation und intersubjektive Anerkennung. Dazu muß es eine entsprechende gesellschaftsimmanente Unterscheidung zwischen Moral und Recht geben: „Das Rechtssystem bedarf als ganzes einer Verankerung in legitimationswirksamen Basisinstitutionen. Im bürgerlichen Verfassungsstaat sind das in erster Linie die Grundrechte und das Prinzip der Volkssouveränität; in ihnen verkörpern sich postkonventionelle Bewußtseinsstrukturen. Sie stellen, zusammen mit den moralisch-praktischen Grundlagen des Straf- und Zivilrechts, die Brücke dar zwischen einer entmoralisierten und veräußerlichten Rechtssphäre einerseits, einer entinstitutionalisierten und verinner-

---

19 Jürgen Habermas 1988/1, S. 234.

20 Jürgen Habermas 1988/1, S. 223f.

lichten Moral andererseits.“<sup>21</sup> Aus der Lebensweltperspektive stellt sich also die Frage, ob Geld und Macht - in den durch das Recht institutionalisierten Formen - motivationsbildend wirken oder ob ihnen die Legitimation entzogen wird. Im Falle einer Legitimations- und Motivationskrise in bezug auf das administrative und ökonomische System käme es dann zum Abbau der vorhandenen und strukturnotwendigen Massenloyalität und gegebenenfalls zum Protest.<sup>22</sup>

Darüber hinaus finden *zweitens* zwischen Lebenswelt und System Austauschprozesse statt. Um diese angemessen analysieren zu können, unterscheidet Habermas zwischen zwei institutionellen Ordnungen der Lebenswelt, der Privatsphäre und der Öffentlichkeit: „Den institutionellen Kern der Privatsphäre bildet die von produktiven Funktionen entlastete, auf Sozialisationsaufgaben spezialisierte Kleinfamilie, die aus der Systemperspektive der Wirtschaft als die Umwelt der privaten Haushalte definiert wird.“<sup>23</sup> Als Folge des Rationalisierungsprozesses, den Habermas als Entkoppelung von System und Lebenswelt beschreibt, bleiben der Familie nur noch erzieherische Aufgaben, während sie den Versorgungsbedarf an das Wirtschaftssystem abgegeben hat. „Den institutionellen Kern der Öffentlichkeit bilden jene durch Kulturbetrieb, Presse und später Massenmedien verstärkten Kommunikationsnetze, die die Teilnahme eines Publikums der kunstgenießenden Privatleute an der Reproduktion der Kultur und die Teilnahme des Staatsbürgerpublikums an der durch öffentliche Meinung vermittelten sozialen Integration ermöglichen. Die kulturelle und die politische Öffentlichkeit werden aus der Systemperspektive des Staates als die für die Legitimationsbeschaffung relevante Umwelt definiert.“<sup>24</sup>

Grundsätzlich geht es also im Verhältnis zwischen System und Lebenswelt - ob als Verankerung der systemischen Mechanismen durch das Recht oder als Transferleistungen zwischen ihnen - um die intersubjektive Anerkennung strategischer Handlungskontexte, die nur in der Lebenswelt hergestellt werden kann. Die Habermassche Zeitdiagnose der gesellschaftlichen Verhältnisse im Spätkapitalismus läuft nun darauf hinaus, daß dieser Legi-

---

21 Jürgen Habermas 1988/1, S. 266. Ich komme auf die Doppelstruktur des Rechts und seine spezifischen Funktionen später noch einmal zurück (2.2).

22 Vgl. Jürgen Habermas 1973, S. 87ff. und 106ff.

23 Jürgen Habermas 1988/1, S. 471.

24 Jürgen Habermas 1988/1, S. 472.

timationsbedarf gleichzeitig größer wird und die Legitimationsgewährung faktisch schrumpft, weil die Subsysteme in den Bereich der lebensweltlichen Verständigungsprozesse eindringen. Die private Lebensführung, das heißt der in der Lebenswelt angesiedelte kommunikativ strukturierte Bereich sozialisatorischer Prozesse, ist ökonomischen Kalkülen und Effizienzabschätzungen untergeordnet. Statt einer gelungenen Identitätsentwicklung und der Stärkung kommunikativer Kompetenz<sup>25</sup> der Akteure, das heißt der Kritik- und Begründungsfähigkeit, greifen Besitzindividualismus und Utilitarismus als Handlungsorientierungen um sich. Zudem sorgen die zunehmende Bürokratisierung und Vermachtung für eine Austrocknung spontaner Willensbildungsprozesse. Anstelle der Ausbildung einer kritischen Öffentlichkeit, die auf Probleme und Pathologien in den entkoppelten Subsystemen aufmerksam macht, entwickelt sich eine gleichgeschaltete und monopolisierte Öffentlichkeit, die eher zur Verschleierung denn zur Aufklärung beiträgt.<sup>26</sup> Diese „Kolonialisierung der Lebenswelt“ durch die Systemimperative von Staat und Wirtschaft interpretiert Habermas als eine einseitige Rationalisierung hin zu einer Entfaltung der instrumentellen Rationalität, die dabei die Freisetzung kommunikativer Rationalität verhindert oder blockiert. In der Folge kommt es zu einer systemisch induzierten Verdinglichung der kommunikativen Alltagspraxis und zu einem Freiheitsverlust. So formt sich jenes „stählerne Gehäuse des Gehorsams“, das schon Max Weber als Konsequenz der Modernisierung diagnostiziert hat. Allerdings wendet Habermas gegen Weber ein, daß nicht schon „die Entkoppelung der mediengesteuerten Subsysteme, und ihrer Organisationsformen, von der Lebenswelt [...] zu einseitiger Rationalisierung oder Verdinglichung [führt], sondern erst das *Eindringen* von Formen ökonomischer und administrativer Rationalität in Handlungsbereiche, die sich der Umstellung auf die Medien Geld und Macht widersetzen, weil sie auf kulturelle Überlieferung, soziale Integration und Erzie-

---

25 Zum Begriff der kommunikativen Kompetenz vgl. Jürgen Habermas 1971, S. 101ff. und 1984, S. 83ff. und S. 226ff.

26 Ich überzeichne hier die Habermassche Darstellung der Kolonialisierung ein wenig, um auf die grundlegende Intention aufmerksam zu machen. Allerdings ist bei Habermas selbst auch eine Einstellungsänderung zu konstatieren. Sowohl in der 1962 erstmalig erschienen Habilitationsschrift „Strukturwandel der Öffentlichkeit“ als auch in der Theorie des kommunikativen Handelns betont Habermas die Einschränkung und Vermachtung der Öffentlichkeit. Im 1990 dem „Strukturwandel“ hinzugefügten Vorwort und in „Faktizität und Geltung“ setzt Habermas in der Folge seiner demokratietheoretischen Wende stärker auf die Möglichkeit einer kritischen, nicht vermachteten Öffentlichkeit.

hung spezialisiert sind und auf Verständigung als Mechanismus der Handlungskoordination angewiesen bleiben“.<sup>27</sup>

Die Kolonialisierung der Lebenswelt läßt sich im Kontext des hier behandelten Themas auch als eine Zunahme der strategischen Regulierung von Handlungskonflikten im Gegensatz zu einer konsensuellen, kooperativen und verständigungsorientierten Konfliktlösung auffassen. „Das Medium“, das heißt Geld, Macht oder Sprache, „legt jeweils fest, nach welchen Maßstäben Konflikte in letzter Instanz entschieden werden.“<sup>28</sup> Während in systemischen Handlungskontexten, besonders im administrativen System, Konfliktparteien ihre Kontroversen allenfalls durch Kompromißbildung in Folge einer strategischen Verhandlungsführung beider Parteien beilegen, suchen die Angehörigen der Lebenswelt nach einem Konsens bei strittigen Geltungsfragen.<sup>29</sup> Handelt es sich im ersten Fall, bei dem wir den Tarifkonflikt als paradigmatisch annehmen können, um den Ausgleich unterschiedlicher Interessen und um die Herstellung eines Machtgleichgewichts<sup>30</sup>, so gehen Konflikte im Bereich normgeleiteter Interaktionen unmittelbar auf ein gestörtes normatives Einverständnis zurück<sup>31</sup>, das nur durch einen gemeinsamen Argumentationsaustausch zu beheben ist. Solche Normenkonflikte<sup>32</sup> zwischen kommunikativ vergesellschafteten Subjekten sind nach dem Modell verständigungsorientierten Handelns durch einen Diskurs über die strittigen Geltungsansprüche zu lösen. In einer kolonialisierten Lebenswelt werden solche Konflikte aber zunehmend nach den Maßgaben der instrumentellen Rationalität behandelt und als Interessenkonflikte gewertet. Das läßt sich Habermas zufolge an den Verrechtlichungstendenzen der Konfliktaustragung ablesen. Als typisch können wir hier die der Lebenswelt zugeordneten Nachbarschaftsbeziehungen ansehen, bei denen nicht nur gehäuft Konflikte auftreten, sondern die Beteiligten ihre Streitigkeiten rechtlich-strategisch austragen. Hier besteht eine Tendenz der

---

27 Jürgen Habermas 1988/1, S. 488, Hervorhebung von mir.

28 Jürgen Habermas 1990, S. 135.

29 Vgl. zum Gegensatz von Konsens und Kompromiß als zwei Arten der Konfliktlösung auch Thomas McCarthy 1993, S. 315.

30 Vgl. Jürgen Habermas 1973, S. 153ff.

31 Vgl. Jürgen Habermas 1983a, S. 77.

32 Wir müssen hier zwischen Normkonflikten und Interessenkonflikten als spezifische Formen von Handlungskonflikten unterscheiden, die den Bereichen System und Lebenswelt entsprechen und unterschiedlichen Handhabungen zugänglich sind.

„Ausdehnung des Rechts, also die rechtliche Normierung neuer, bisher informell geregelter sozialer Sachverhalte“<sup>33</sup>.

Gegen diesen faktischen Prozeß der Kolonialisierung setzt Habermas den normativen Primat der Lebenswelt, den er zweifach begründet. In der *theoretischen Diskussion* der zwei Formen sozialen Handelns rekonstruiert er das kommunikative Handeln und damit die Orientierung an Verständigung als fundamental. Dabei geht er davon aus, daß ein sprachlich durch einen perlokutionären Sprechakt vollzogenes strategisches Handeln dem kommunikativen Handeln nachgelagert ist. Auch ein perlokutionärer Sprechakt müsse zunächst einmal verstanden werden und sei folglich auf den „Originalmodus der Sprache“<sup>34</sup>, der Verständigungsorientierung durch kommunikatives Handeln, angewiesen.<sup>35</sup> Was die *praktische Bedeutung* der Lebenswelt für die Reproduktion der Gesellschaft angeht, so erscheint Habermas die normative Integrationsleistung des symbolischen Lebenszusammenhangs als grundlegend, weil die Subsysteme generell der Legitimation bedürfen. Dies wird schon an der formalen Verfaßtheit moderner Gesellschaften deutlich und von Habermas an dem Verhältnis von Kapitalismus und Demokratie gezeigt: „Zwischen Kapitalismus und Demokratie besteht ein *unauflösliches Spannungsverhältnis*; mit beiden konkurrieren nämlich zwei entgegengesetzte Prinzipien der gesellschaftlichen Integration um den Vorrang. Wenn man dem in demokratischen Verfassungsgrundsätzen ausgedrückten Selbstverständnis traut, behaupten moderne Gesellschaften den Primat der Lebenswelt gegenüber den aus ihren insti-

---

33 Jürgen Habermas 1988/1, S. 524.

34 Jürgen Habermas 1988/1, S. 388. Habermas bezieht sich hier auf die von John Austin und John Searle entwickelte Sprechakttheorie.

35 Anders gesagt: Um ein bestimmtes Ziel zu erreichen, muß ich meinen Gegenüber über die tatsächliche Intention meiner Absicht täuschen und so tun, als handle ich nach den Maximen des kommunikativen Handelns. Das reine strategische Handeln könnte nach Habermas sein Ziel überhaupt nicht erreichen. Wenn ein Staubsaugervertreter mir ein neues Modell verkaufen will, muß er die Vorzüge preisen und kann nicht auf seine persönliche Nutzenmaximierung verweisen. Dies hätte den aus seiner Sicht nichtintendierten Effekt einer schnell geschlossenen Tür oder eines ungläubigen Staunens über soviel Dreistigkeit zur Folge. Habermas hat mittlerweile von seiner ursprünglichen Übernahme der Sprechakttheorie Abstand genommen und gegenüber den Intentionen der Handelnden jetzt die Effekte von Handlungen stärker in den Vordergrund gerückt, ohne dabei allerdings größere theoretische Umbauten zu vollziehen. Vgl. Jürgen Habermas 1992e, S. 132f. und kritisch dazu André Brodocz 1996.

tionellen Ordnungen ausgegliederten Subsystemen.“<sup>36</sup> Dieses Spannungsverhältnis läßt sich in dem Maße auf, wie systemische Imperative die lebensweltlichen Verständigungsprozesse überformen und instrumentelle Rationalität kommunikatives Handeln verdrängt.<sup>37</sup> Gegen diesen Kolonialisierungsprozeß wehren sich Gruppen, die als Protestbewegungen an der Schnittstelle von System und Lebenswelt entstehen und diese Grenze aus der Lebensweltperspektive zu verteidigen suchen. Habermas richtet sich mit seiner Einschätzung des Spätkapitalismus besonders gegen jene Theorien, die ein weitgehendes Verschwinden großer Konfliktpotentiale annehmen.<sup>38</sup> Zwar unterstellt auch Habermas eine abnehmende Bedeutung des Klassenkonflikts für die Gefährdung der gesellschaftlichen Integration, doch sieht er gerade als Folge der rechtlichen Institutionalisierung dieses Konflikts neue Konflikte entstehen, die „sich nicht mehr an Verteilungsproblemen, sondern an Fragen der Grammatik von Lebensformen [entzündet]“<sup>39</sup>. Hier verortet Habermas sowohl die neuen sozialen Bewegungen, also die Ökologie-, Friedens- und Frauenbewegung, als auch Bürgerinitiativen, Jugendsekten, Hausbesetzerszenen und Autonomiebewegungen.<sup>40</sup>

Die Konfliktpotentiale, die durch die Kolonialisierung und einseitige Rationalisierung entstehen, bilden für Habermas genau jenes Gegengewicht zu den von Adorno und Weber angenommenen Verhängnissen der Modernisierung, weil sie dem Beschädigten, der unversehrten Intersubjektivität, zu

---

36 Jürgen Habermas 1988/1, S. 507, Hervorhebung von mir.

37 Weitere Beispiele dafür sind die Anbindung der schulischen Rahmenpläne an die Bedürfnisse der Wirtschaft sowie die Monetarisierung und Bürokratisierung des Sports. Vgl. zur Rekonstruktion der Habermasschen Kolonialisierungsthese auch Georg Kneer 1990.

38 So zum Beispiel die These der nivellierten Mittelstandsgesellschaft von Helmut Schelsky, nach der die gesellschaftlichen Pole verschwinden und sich tendenziell zu einer mehr oder weniger homogenen Masse zusammenfinden. Dagegen verteidigt Habermas sein Vorgehen ausdrücklich mit dem Verweis auf das theoretische Erfassen neuer Konfliktlagen: „Nur im Rahmen einer Kritik der funktionalistischen Vernunft läßt sich plausibel machen, warum unter der Decke eines mehr oder weniger gelungenen sozialstaatlichen Kompromisses überhaupt noch Konflikte sollten aufbrechen können - Konflikte, die nicht mehr primär in klassenspezifischer Gestalt auftreten und gleichwohl auf eine in systemisch integrierte Handlungsbereiche verdrängte Klassenstruktur zurückgehen.“ (1988/1, S. 515).

39 Jürgen Habermas 1988/1, S. 576.

40 Vgl. Jürgen Habermas 1988/1, S. 578 und 1973, S. 128. Habermas unterscheidet in diesem Zusammenhang progressive Emanzipations- von defensiven Widerstands- und Rückzugsbewegungen.



seinem Recht verhelfen wollen. Dabei geht es nicht um die Abschaffung oder um die Demokratisierung der systemischen Bereiche, denn jene sichern mit ihrem Fortbestand die materielle Reproduktion der Lebenswelt, sondern um die Autonomie der Lebenswelt.<sup>41</sup> Der Protest ist somit Folge eines in der Ambivalenz der Moderne angelegten *strukturellen Konflikts* zwischen zwei Integrationsformen.<sup>42</sup> In bezug auf die Möglichkeit gesellschaftlicher Rationalität stellt sich hier die Frage, wie jene überhaupt in die Reichweite einer Realisierung kommen soll, wenn System und Lebenswelt notwendigerweise Antipoden bleiben und dies tendenziell zu Konflikten führen muß. Zu diesem Zweck müssen wir auf die Handlungsebene zurückgehen und nochmals die beiden Modelle der Konfliktbehandlung in den Blick nehmen. Hier hat Habermas den Vorrang kommunikativer Konfliktlösung durch verständigungsorientiertes Handeln postuliert und die Verrechtlichungstendenzen der Konfliktaustragung als Kolonialisierung interpretiert. Um die Legitimationsverluste von Staat und Wirtschaft zu stoppen und den Kolonialisierungstendenzen entgegenzuwirken, bedarf es demnach einer umfangreicheren kommunikativen Konfliktlösung, als dies faktisch der Fall ist. Zwar müssen die Akteure dennoch bestimmte Konflikte strategisch behandeln und Kompromisse finden, doch lassen sich nach Habermas sowohl Kriterien für die Einschränkung dieser Konfliktbehandlung als auch für die Verfahren einer kommunikativen Konfliktlösung finden, die er nicht von außen an die Gesellschaft heranträgt, sondern aus der kommunikativen Alltagspraxis selbst gewinnt. Dabei kann es „für eine Gesellschaft nicht gleichgültig sein [...], wie weit die konsensabhängigen Formen der sozialen Integration verdrängt und durch anonyme Formen der systemintegrativen Vergesellschaftung“<sup>43</sup> ersetzt werden, denn davon hängt die Entwicklung des Vernunftpotentials in entschiedenem Maße ab.

---

41 Besonders von marxistischer Seite ist dies häufig kritisch gegen Habermas angeführt worden, weil der Kapitalismus an sich für Habermas nicht das Problem zu sein scheint.

42 Ich greife hier auf die Unterscheidung zwischen Handlungskonflikten und strukturellen Konflikten, die in der Regel Handlungskonflikte nach sich ziehen, zurück.

43 Jürgen Habermas 1988/1, S. 277.

### 2.1.3 Kontrafaktische Bedingungen diskursiver Konfliktlösung

Die Notwendigkeit einer kommunikativen und konsensuellen Konfliktlösung gegenüber einer strategischen Konfliktbearbeitung liegt zum einen in der Legitimationsbeschaffung, zum anderen in der Reproduktionsfunktion der Lebenswelt. Für Habermas ist eine Gesellschaft letztlich normativ integriert, das heißt, sie wird nicht durch strategisches Handeln und entsprechend ausdifferenzierte Subsysteme zusammengehalten, sondern durch einen normativen Konsens.<sup>44</sup> Zwar steigt mit der Rationalisierung der Lebenswelt und der folgenden Entkoppelung von System und Lebenswelt das Dissensrisiko, denn „über das Bewußtsein der Fragilität einer einst fraglosen Lebenswelt nimmt das Maß an anomischen Spannungen und der Grad der gesellschaftlichen Konfliktintensität zu“<sup>45</sup>. Aber diese Konflikte lassen sich nach Interessen- und Machtkonflikten auf der einen und Normkonflikten auf der anderen Seite unterscheiden. Erstere berühren Habermas zufolge empirische Fragen kluger Verhandlungsstrategien, letztere bedrohen das normative Einverständnis einer Gesellschaft und damit ihre Sozialintegration; sie sind aber prinzipiell einer Lösung im emphatischen Sinne zugänglich. Während nämlich strategischem Handeln gleichsam der permanente Konflikt innewohnt, zielt kommunikatives Handeln auf Verständigung und somit letztlich auf einen Konsens über strittige Geltungsansprüche. Allerdings meint die Orientierung an Verständigung bei Habermas nicht, wie häufig unterstellt, daß Konflikte in der Lebenswelt undenkbar sind oder auch nur unwahrscheinlich bleiben. Vielmehr folgt aus der Rationalisierung eine häufigere Problematisierung von Geltungsansprüchen und eine Reflexivität kommunikativen Handelns im Diskurs, der im Konfliktfall eine Entscheidung herbeiführen soll. Dem kommunikativen Handeln scheint das Dissensrisiko schon eingebaut, weil mit ihm Ja/Nein-Stellungnahmen zu Geltungsansprüchen untrennbar verbunden sind. Gegen dieses Dissensrisiko, das eine Folge des Einbrechens von Kontingenz in die Lebenswelt ist, wirkt der allgemeine Hintergrundkonsens unthematizierter und intersubjektiv geteilter Erwartungen. „Die kontinuierliche Beunruhigung durch Erfahrung und Widerspruch, Kontingenz und Kritik bricht sich in der Alltagspraxis an einem breiten, unerschüt-

---

44 Vgl. z.B. Jürgen Habermas 1994a, S. 43.

45 Kurt Imhof 1990, S. 75.

terlichen, aus der Tiefe herausragenden Fels konsentrierter Deutungsmuster, Loyalitäten und Fertigkeiten.“<sup>46</sup>

Habermas beschreibt die Lebenswelt folglich in zweifacher Hinsicht: Erstens besteht sie aus jenem unerschütterlichen Hintergrundkonsens kultureller Überlieferungen, und zweitens reproduziert sich die Lebenswelt im kommunikativen Handeln, bei dem im Konfliktfall die Akteure auf die Ebene des Diskurses wechseln müssen. Es stellt sich ein reflexives Verhältnis zum kommunikativen Handeln her, weil die Beteiligten die ungesagten und unterstellten Geltungsansprüche problematisieren und über sie kommunizieren.<sup>47</sup> Der Unterschied zwischen kommunikativem Handeln und Diskurs liegt dementsprechend darin, daß der Diskurs erst im Fall von Normkonflikten als Option zur Verfügung steht. Wenn die Handelnden in verständigungsorientierten Kontexten einen Konflikt feststellen, ist der Diskurs eröffnet. Jemand behauptet etwas, das sie oder er im Zweifelsfall begründen könnte. Darin, also in der Kritik- und Begründungsfähigkeit von Aussagen, liegt nach Habermas das Spezifikum kommunikativer Rationalität. Im Diskurs, das heißt in der intersubjektiven und kooperativen Konfliktbewältigung, kommt die kommunikative Rationalität als Konsenssuche zum Ausdruck.<sup>48</sup>

Lebensweltliche Konflikte können sich auf drei Bereiche, das heißt Geltungsansprüche beziehen, wobei es entscheidend ist, daß wir im kommunikativen Handeln diese Geltungsansprüche immer schon unterstellen, ohne sie ausdrücklich thematisieren zu müssen.<sup>49</sup> Wenn Akteure im Falle alltäglicher Interaktionen einen Wahrheitsanspruch problematisieren, kommt es

---

46 Jürgen Habermas 1994a, S. 38.

47 Insofern stellt der Diskurs eine metakommunikative Einrichtung dar. In ihm geht es um die Kommunikation über Kommuniziertes.

48 Kommunikative Rationalität meint also keinesfalls schon eine Konsensgarantie. Zwar gibt es bei Habermas durchaus Stellen, die in diese Richtung gelesen werden können. Doch möchte ich mich eher einer schwächeren Interpretation des Begriffs der kommunikativen Rationalität anschließen. Kommunikative Rationalität heißt nach dieser schwächeren Version die prinzipielle *Möglichkeit*, einen Konsens zu erzielen.

49 Mit den Geltungsansprüchen sind die jeweils thematisierten ausdifferenzierten Weltbezüge (objektiv, sozial, subjektiv) und bestimmte Sprachfunktionen (Darstellung von Sachverhalten, Herstellung interpersonalen Beziehungen, Selbstrepräsentation) verbunden. Außerdem haben sich mit dem Rationalisierungs- und Modernisierungsprozeß in der Lebenswelt für die Behandlung der einzelnen Geltungsansprüche Expertenkulturen (Wissenschaft, Moral und Kunst) gebildet, die laufend Diskurse über sie führen.

zu einem *theoretischen Diskurs*, der in der Wissenschaft seine institutionalisierte Form findet. Das meint aber nicht, daß in der kommunikativen Alltagspraxis nicht über die Wahrheit von Aussagen diskutiert werden kann, weil dies nur der Wissenschaft vorbehalten sein soll. Habermas wendet dagegen ein, daß lediglich Expertenkulturen dazu neigen, die alltäglichen Interaktionen zu vergessen und sich von ihnen abzukoppeln. Statt dessen müßte es in einer vollständig rationalisierten Lebenswelt einen ständigen Austausch zwischen Expertinnen und Laien geben.<sup>50</sup>

Vom theoretischen Diskurs unterscheidet Habermas generell den praktischen Diskurs. Er kann sich auf zwei Geltungsansprüche beziehen: Im Fall eines *moralisch-praktischen Diskurses* über die Richtigkeit von Handlungen geht es um die Herstellung von interpersonalen Beziehungen, während im *therapeutischen Diskurs* Probleme der Wahrhaftigkeit zu beheben sind. Hier handelt es sich allerdings nicht um einen Konflikt, sondern um Formen der (Selbst-)Täuschung.

Für die Sicherung der sozialen Integration und des normativen Konsenses sind vor allem moralisch-praktische Diskurse von Bedeutung, denn in ihnen entstehen Konflikte, die das Zusammenleben der Menschen direkt betreffen. In ihnen werden Wertmaßstäbe und nicht, wie im theoretischen Diskurs, Objektivitätsmaßstäbe, rational kritisiert und begründet.<sup>51</sup> Der praktische Diskurs<sup>52</sup> bezieht sich als Anwendungsdiskurs auf die Anwendung von bestehenden Normen und als Begründungsdiskurs auf die Begründung von Normen. Normative Fragen und Konflikte sind für Habermas prinzipiell einer rationalen Beantwortung, Begründung und Lösung zugänglich und nicht von dezisionistischen und relativistischen (Beobachter-

---

50 Daß dem nicht so ist, interpretiert Habermas im Anschluß an Weber als Sinnverlust beziehungsweise kulturelle Verarmung. Vgl. Jürgen Habermas 1988/1, S. 470ff. und die vorzügliche Zusammenfassung der Habermasschen Argumentation von Nicola Balkenhohl 1991, S. 180ff.

51 Der entscheidende Punkt in der Diskurstheorie von Habermas im Gegensatz zu sogenannten Korrespondenztheorien der Wahrheit ist die Abhängigkeit der Wahrheit von dem Erzielen eines Konsenses. Die sprachliche Einigung ist für ihn der Bezugspunkt und nicht mehr die objektive Welt. Damit umgeht er die Probleme der Bewußtseinsphilosophie.

52 Wenn in der Folge vom praktischen Diskurs die Rede ist, so meint dies, wenn nicht anders vermerkt, den moralisch-praktischen Diskurs über die Richtigkeit von Normen und Handlungen.

)Perspektiven<sup>53</sup> abhängig. Die „Wahrheitsfähigkeit praktischer Fragen“<sup>54</sup> muß aber im praktischen Diskurs getestet, das heißt, die Verallgemeinerungsfähigkeit von strittigen Normen muß dahingehend geprüft werden, ob nicht doch partikulare Interessen einzelner zur Verhandlung stehen. Dem praktischen Diskurs kommt somit die Aufgabe zu, Normenkonflikte zu lösen, Normen überhaupt erst zu begründen und die Bereiche zu kennzeichnen, in denen Akteure Interessen- und Machtkonflikte strategisch behandeln dürfen. Strategische Handlungszusammenhänge benötigen auch eine Legitimation in praktischen Diskursen, die einen Konsens über die Gültigkeit strategischen Handelns herstellen müssen.

Wenn Habermas in dieser Weise Legitimität, (kommunikative) Rationalität und Konsens im Modell des (moralisch-praktischen) Diskurses zusammendenkt, stellen sich die Fragen nach den Bedingungen rationaler Konfliktlösung und rationaler Konsenssuche im Übergang vom kommunikativen Handeln zum Diskurs. Außerdem muß Habermas ein Kriterium dafür angeben, wann ein Konsens selbst legitim und rational ist. Beides beantwortet er mit der Rekonstruktion der Unterstellungen, die kommunikativ Handelnde beim Eintritt in Diskurse grundsätzlich machen und leitet diese aus den kontrafaktischen Prämissen der Geltungsbasis der Rede ab. In der Rekonstruktion seiner Argumentation lassen sich *zwei Ebenen* unterscheiden: einerseits die speziellen Anforderungen an die argumentierenden Subjekte, andererseits die Bedingungen der idealen Sprechsituation. Beide zusammen machen die Rahmenbedingungen der intersubjektiven Veranstaltung des Diskurses aus.

Der Grundmodus der Rede in einem Diskurs ist die Argumentation, weil nur durch sie rational begründet und kritisiert werden kann. Da Habermas „Rationalität als eine Disposition sprach- und handlungsfähiger Subjekte“<sup>55</sup> versteht, sind - auf der ersten Ebene - Subjekte grundsätzlich in der Lage, einen Diskurs zu führen. Allerdings erfordert der Diskurs auch bestimmte kommunikative Kompetenzen. So darf eine sprechende Person sich nicht widersprechen (1); sie darf nur das behaupten, was sie selbst glaubt (2); sie darf nur solche Wert- und Verpflichtungsurteile behaupten, die sie in allen

---

53 Habermas unterscheidet grundsätzlich zwischen einer Beobachter- und einer Teilnehmerperspektive. Während die Sphäre der Systemintegration aus der Beobachterperspektive beschrieben werden kann, muß die Analyse der Lebenswelt aus der Sicht der Teilnehmenden vollzogen sein.

54 Jürgen Habermas 1973, S. 140.

Situationen, die der, in welcher sie diese behauptet, ebenfalls behaupten würde (3). Außerdem muß die Person zurechnungsfähig (4) und verständigungsbereit sein (5).<sup>56</sup> Vor allem wird aber von den Beteiligten die Fähigkeit verlangt, die Perspektive aller anderen einzunehmen, denn nur so lassen sich andere Argumente wirklich verstehen (6).

Auf der zweiten Ebene der *strukturellen Bedingungen* der rationalen Konfliktlösung gelten nach Habermas' Diskursmodell folgende Prinzipien: Alle Betroffenen müssen ihre Einstellungen, Wünsche und Bedürfnisse einbringen und jede andere Behauptung kritisieren können. Es darf also keine Beschränkung durch Autorität geben (1). Es muß eine allgemeine Chancengleichheit für die Möglichkeit, das Wort zu ergreifen, herrschen (2). Der öffentliche Zugang zu Diskursen muß garantiert sein (3). Kein Sprecher darf durch innerhalb oder außerhalb des Diskurses herrschenden Zwang, zum Beispiel durch Entscheidungs- und Zeitdruck, daran gehindert werden, seine Rechte wahrzunehmen (4).<sup>57</sup> Entscheidend für die Kommunikationsstruktur des Diskurses ist folglich, daß „wir normative Fragen des elementaren Zusammenlebens nicht durch direkte oder verschleierte Gewalt, durch Pression, Einflußnahme oder durch die Macht des stärkeren Interesses, sondern durch gewaltlose Überzeugung auf der Grundlage eines rational motivierten Einverständnisses entscheiden“<sup>58</sup>, daß also im Diskurs nicht anderes als der eigentümliche „zwanglose Zwang des besseren Arguments“<sup>59</sup> zählt.

Damit sind die Bedingungen des Zustandekommens eines rationalen Konsenses dahingehend geklärt, daß die von Habermas sogenannte „ideale Sprechsituation“ für eine rationale Konfliktlösung bürgt. Die Anerkennung der Richtigkeit von Normen als Ergebnis eines Begründungsdiskurses, von Handlungen als Ergebnis eines Anwendungsdiskurses und von strategischen Konfliktaustragungen im Falle nicht-verallgemeinerungsfähiger Interessen und Machtfragen, hängt von der Verwirklichung dieser Bedingungen

---

55 Jürgen Habermas 1988/1, S. 44.

56 Diese Auflistung ist unvollständig und umfaßt nur die wichtigsten Punkte. Vgl. dazu und zur Ergänzung Jürgen Habermas 1984, S. 226ff. und Robert Alexy 1978, S. 361.

57 Vgl. dazu vor allem Jürgen Habermas 1973, 1984; Robert Alexy 1978; Jörg Paul Müller 1993 und Seyla Benhabib 1992.

58 Jürgen Habermas 1990, S. 118.

59 U.a. Jürgen Habermas 1973, S. 148.

ab. Diese entspringen nicht dem utopischen Wunsch nach einer allgemeinen rationalen Übereinkunft, sondern den kontrafaktischen Unterstellungen, die wir nach Habermas in Diskursen grundsätzlich machen. Die Bedingungen der idealen Sprechsituation dürfen deshalb nicht als in Diskussionen immer schon verwirklicht angesehen werden, sondern sie stellen die Rahmenbedingungen eines Verfahrens dar, das durch die Garantie wirklicher Unparteilichkeit und Neutralität gekennzeichnet ist. Nur Unparteilichkeit, verkörpert in praktischen Diskursen, sichert die allgemeine Zustimmung zu Normen und die konsensuelle Beilegung von Norm- und Handlungskonflikten. Die kommunikativ vergesellschafteten Subjekte können die Orientierung an Verständigung und den Wunsch, ein Einverständnis zu erzielen, in praktischen Diskursen einlösen, indem sie ihre egozentrische Perspektive transzendieren und am intersubjektiven Deutungsprozeß teilnehmen. Dieser transformiert die jeweilige Parteilichkeit in Unparteilichkeit: „Unparteilich ist allein der Standpunkt, von dem aus genau diejenigen Normen verallgemeinerungsfähig sind, die, weil sie erkennbar ein allen Betroffenen gemeinsames Interesse verkörpern, auf allgemeine Zustimmung rechnen dürfen - und insofern intersubjektive Anerkennung verdienen. Unparteiliche Urteilsbildung drückt sich mithin in einem Prinzip aus, das jeden im Kreise der Betroffenen zwingt, bei der Interessenabwägung die Perspektive aller anderen einzunehmen.“<sup>60</sup> Zu diesem Zweck müssen Diskurse im Idealfall herrschaftsfrei organisiert, das heißt nach den Prinzipien der rationalen Konfliktlösung am Konsens orientiert und als Verfahren nach diesem Modell gebaut sein.<sup>61</sup>

Die Schwierigkeit, die sich aus dem bisher Gesagten ergibt, liegt in der hinlänglich bekannten Differenz von Idealität und Realität. Habermas selbst nennt drei grundlegende gesellschaftlichen Beschränkungen praktischer Diskurse: die fehlende Offenheit im Hinblick auf Raum und Zeit, die Belastung durch gesellschaftliche Konflikte und deren Eskalationspotential sowie die Dominanz der strategischen Konfliktregelung. Infolgedessen müssen seiner Ansicht nach Diskurse institutionalisiert und in gewisser Weise den spontanen Diskussionsprozessen der Lebenswelt entzogen werden. Für die

---

60 Jürgen Habermas 1983, S. 75.

61 Die Prinzipien der diskursiven Konfliktlösung müssen selbst im praktischen Diskurs begründet sein, denn es gibt für Habermas kein außerdiskursives Kriterium. Allerdings will er gerade zeigen, daß diese Begründung nur als diskursive Reflexion der eigenen Voraussetzungen des Diskurses durchgeführt werden kann. Vgl. dazu Jürgen Habermas 1983, S. 96.

Institutionalisierung bleibt aber in jedem Fall entscheidend, daß die Verfahren nach dem Diskursprinzip der idealen Sprechsituation konstruiert sein müssen, damit die Rationalität des Diskusergebnisses gewährleistet bleibt.<sup>62</sup> Die ideale Herrschaftsfreiheit scheint dann allerdings durch die realen Restriktionen zu einer Art regulativen Idee zu verkümmern. Dem hält Habermas entgegen, daß es um die Begründung von Verfahren gehe, die selbst eine allgemeine Akzeptanz beanspruchen können müssen. Die Regeln des Verfahrens diskursiver Konfliktlösung stehen im Gegensatz zu den konkreten Konfliktstoffen nicht zur Disposition.<sup>63</sup> Um die Kriterien für jene zu erhalten, sind wir Habermas zufolge auf einen Vorgriff auf die ideale Sprechsituation angewiesen, den die Beteiligten immer schon machen, wenn sie sich verständigen wollen.<sup>64</sup> Insofern läßt sich von der idealen Sprechsituation sagen, daß sie eher eine Art „transzendentaler Schein“<sup>65</sup> ist. Hans-Joachim Giegel fügt dem noch hinzu, daß es durchaus möglich sei, in Diskursen deren eigene Begrenzung zu thematisieren und Regeln festzulegen, nach denen entschieden werden soll.<sup>66</sup> Das ändert dann nichts an der diskursiven Legitimation der Verfahren selbst.

Mit der Institutionalisierung solcher Verfahren und der Verwirklichung des für das kommunikative Handeln und den Diskurs kontrafaktisch geltenden Diskursprinzips sind die Kriterien genannt, nach denen eine rationale Konfliktlösung möglich ist.<sup>67</sup> Für Habermas hängt von ihrer faktischen Durchsetzung die Möglichkeit gesellschaftlicher Rationalität ab, weil erstens der diskursiv erzielte Konsens gleichzeitig die Aussetzung diskursiver Konfliktlösung darüber legitimieren beziehungsweise delimitieren kann und des-

---

62 Vgl. zu der Kritik dieser für Habermas zentralen Prämisse u.a. Michael T. Greven 1993.

63 Vgl. z.B. Jürgen Habermas 1991d, S. 127.

64 Die an einem Diskurs Beteiligten wissen danach aufgrund der kontrafaktischen Unterstellungen intuitiv, ob es sich tatsächlich um einen Diskurs oder nur um eine Art Scheinveranstaltung handelt, bei der Macht und Erfolgsorientierung im Hintergrund stehen.

65 Jürgen Habermas 1984, S. 126.

66 Er spricht in diesem Zusammenhang von einer Dialektik von Entscheidung und Diskurs, weil jeder Diskurs eine Entscheidung benötige, die sich eben nicht aus den kontrafaktischen Unterstellungen kommunikativen Handelns begründen lasse. Vgl. Hans-Joachim Giegel 1992b, S. 79f. Habermas (1990, S. 126) veranschaulicht dies an der Legitimation von Mehrheitsentscheidungen.

67 Das Diskursprinzip umschreibt also die Verfahren der legitimen Prüfung von Geltungsansprüchen im Sinne eines Prüfprinzips der universalen *Konsensfähigkeit*. Dies ist von einem realen Konsens zu unterscheiden. Vgl. Karl-Otto Apel 1993, S. 168.



halb auch für den systemischen Integrationsbereich von fundamentaler Bedeutung ist. Zweitens suchen die Subjekte in praktischen Diskursen nach einem allgemeinen Konsens über das Zusammenleben der Menschen. Dieser Konsens kann nach Habermas nicht a priori inhaltlich bestimmt sein, weil die Normen sich erst in Verfahren der diskursiven Normbegründung durchsetzen müssen. Keine Theorie kann danach den praktischen Verständigungsprozeß kommunikativ vergesellschafteter Subjekte ersetzen. Allerdings läßt sich aufgrund der kontrafaktischen Unterstellungen die Art der Konstruktion dieser Verfahren postulieren. Habermas' Anliegen, das Rationalitätspotential der rationalisierten Lebenswelt zu entbinden, richtet sich deshalb vor allem auf die Art und Weise der Institutionalisierung des Diskursprinzips in modernen Gesellschaften. Dabei läßt er sich von der Idee der unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft jenseits der strategischen Handlungszusammenhänge leiten. Jene Unbegrenztheit ist nötig, weil im Grunde alle Betroffenen einer Norm zustimmen müßten, damit sie intersubjektiv anerkannt sein kann. Unter den restriktiven Bedingungen der gesellschaftlichen Realität kann nach der Diskurstheorie die Verwirklichung diskursiver Konfliktlösung sowohl als normativer Maßstab für eine kritische Theorie als auch für die Realisierung gesellschaftlicher Rationalität gelten.<sup>68</sup> Dies heißt aber: „Konflikte zwischen Menschen sollten nicht durch Gewalt oder Gewaltandrohung, ja überhaupt nicht durch strategische Verhandlungen, die zur Unterdrückung berechtigter Interessen führen (also auch nicht etwa durch Agreements der Konfliktpartner auf Kosten dritter Betroffener) geregelt werden. Sie sollen vielmehr nur durch argumentative Diskurse geregelt werden, welche die berechtigten Interessen aller Betroffenen zur Geltung bringen - derart, daß die zu erwartenden Folgen der Konfliktregelung für alle Betroffenen konsensfähig sind.“<sup>69</sup> Nach Habermas lassen sich zwei Institutionen der modernen Gesellschaft ausmachen, die dafür in Frage kommen: die Öffentlichkeit und das Recht.

---

68 Karl-Otto Apel spricht in diesem Zusammenhang sogar von einer ethisch-politischen Orientierung, die die Theorie angesichts der heutigen Weltlage entwickeln muß, weil „als Alternative nur eine Katastrophe, die alle betrifft, wahrscheinlich zu sein scheint“ (Karl-Otto Apel 1988, S. 257).

69 Karl-Otto Apel 1988, S.255f.

## 2.2 Gesellschaftliche Rationalität und die Institutionalisierung von Neutralität

Nachdem ich die von Habermas aufgestellten Prinzipien diskursiver Konfliktlösung, die er „das Diskursprinzip“ nennt, rekonstruiert habe, geht es mir im folgenden um die empirische Institutionalisierung dieses Prinzips in Form praktischer Diskurse. Das Diskursprinzip läßt sich meines Erachtens als ein Gebot der Unparteilichkeit oder Neutralität in kommunikativ strukturierten Kontexten zusammenfassen. Diese Neutralität und die damit verbundene Vernünftigkeit der Entscheidungen soll durch entsprechende Verfahren garantiert sein. Zunächst will ich auf die von Habermas betonte Rolle der Öffentlichkeit bei der Entfaltung des kommunikativen Potentials der Lebenswelt als Institutionalisierung praktischer Diskurse eingehen (2.2.1), um dann die schon angesprochene Doppelstruktur des Rechts im Hinblick auf das Verhältnis von Recht und Moral beziehungsweise Rechtsstaat und Demokratie zu erläutern (2.2.2). Abschließend fasse ich die Institutionalisierung des Diskursprinzips in modernen Gesellschaften als Vollzug kollektiver Reflexions- und Lernprozesse und damit als Bedingung der Möglichkeit gesellschaftlicher Rationalität zusammen (2.2.3).

### 2.2.1 Öffentlichkeit als Entfaltung des kommunikativen Potentials moderner Gesellschaften

Was in der modernen Gesellschaft als richtig gilt, hängt nicht mehr von einzelnen prädestinierten Subjekten ab, sondern ist Sache eines intersubjektiven Prozesses der Verständigung in praktischen Diskursen, die ihren institutionellen Ort haben. Erst hier offenbaren sich allgemeine und partikulare Interessen in kommunikativ ausgetragenen Konflikten, die sich nach den Maßgaben des Diskursprinzips entweder im Konsens oder im fairen Kompromiß rational lösen lassen.<sup>70</sup> Die Öffentlichkeit stellt den Raum der diskursiven Konflikt- und Problemlösung dar. Sie ist nach dem Theorierahmen der „Theorie des kommunikativen Handelns“ lebensweltlich strukturiert, da die Akteure in ihr kommunikativ handeln und nach einem Einverständnis über strittige Geltungsansprüche suchen. Habermas faßt deshalb Öffentlichkeit als eine höherstufige Intersubjektivität auf, in der

---

70 Der faire Kompromiß stellt insofern eine rationale Lösung dar, als auch Verhandlungen bestimmten Rationalitätsanforderungen genügen müssen. Das unterscheidet sie vom reinen Machthandeln im Sinne Max Webers.

Subjekte in kooperativer Einstellung an der allgemeinen Meinungs- und Willensbildung teilnehmen und sich sowohl ein gesamtgesellschaftliches Bewußtsein als auch eine kritische Selbstbeschreibung der Gesellschaft ausbilden kann.<sup>71</sup> Öffentlichkeit ist dabei weder als Organisation noch als Institution oder Normengefüge zu verstehen: „Die Öffentlichkeit läßt sich am ehesten als ein Netzwerk für die Kommunikation von Inhalten und Stellungnahmen, also von Meinungen beschreiben.“<sup>72</sup> Dazu bedarf es freilich bestimmter Voraussetzungen institutioneller und organisatorischer Art. Waren früher vorzugsweise Salons der Treffpunkt und Veranstaltungsort einer diskutierenden Öffentlichkeit, so bilden heute vor allem audiovisuelle Medien sowie das Parlament und Diskussionsveranstaltungen den Rahmen der Öffentlichkeit, „in de[r] politische Argumente entstehen und sich bewähren müssen - woraus wiederum bestimmte Konsequenzen für die Struktur und die Organisation öffentlicher Kommunikation (Kommunikationsrechte, Zugang zu den Medien etc.) folgen“<sup>73</sup>. Für die strukturelle Verfassung der heutigen Öffentlichkeit gelten die im Diskursprinzip schon erläuterten Kriterien der diskursiv-rationalen Konfliktlösung: die allgemeine Zugänglichkeit und Informiertheit, die Abwesenheit von Zwang usw. Allerdings trifft dies offensichtlich nur auf einen Teil der Öffentlichkeit zu, weshalb Habermas zwischen zwei Formen der Öffentlichkeit unterscheidet: zum einen die mehr oder weniger spontane von schwachen Institutionen getragene politische Meinungs- und Willensbildung, zum anderen die demokratisch verfaßte und regulierte Öffentlichkeit.<sup>74</sup>

*Die allgemeine politische Öffentlichkeit* stellt sich Habermas als ein Kommunikationsnetz von Meinungen vor, das durch Arenen und Agenturen verknüpft wird. In den so geführten praktischen Diskursen geht es nicht um Entscheidungen, sondern darum, daß unterschiedliche Gruppen Stellungnahmen zu spezifischen Themen artikulieren. Nach dem diskurs-

---

71 Vgl. Jürgen Habermas 1991a, S. 434f.

72 Jürgen Habermas 1994a, S. 436.

73 Rainer Forst 1994, S. 193.

74 Diese Zweiteilung nahm Habermas schon im „Strukturwandel der Öffentlichkeit“ vor. Allerdings hat sich der theoretische Rahmen besonders mit „Faktizität und Geltung“ geändert. Während Habermas früher zwischen einer kritischen und einer vermachteten Öffentlichkeit unterschied, verbindet er neuerdings den Öffentlichkeitsbegriff mit einer Demokratietheorie und damit mit den Institutionen des Rechtsstaats. Im folgenden werde ich mich vor allem auf die zweite Version des Öffentlichkeitskonzeptes stützen. Vgl. dazu Jürgen Habermas 1990a, S. 11-53.

theoretischen Grundsatz, daß eine Norm nur dann gültig ist, wenn alle potentiell Betroffenen ihr zustimmen (könnten), muß sich also in einer zwanglosen Öffentlichkeit ein Konsens über Normen ergeben, wenn jene Gültigkeit, das heißt Legitimität beanspruchen wollen. Deshalb kann sich auch erst in öffentlichen, allgemein zugänglichen Diskursen zeigen, ob geltende Normen tatsächlich die Zustimmung aller haben, ob es sich also um die Objektivierung eines allgemeinen Interesses handelt oder ob Gruppen legitime Einwände vorbringen. Dementsprechend läßt sich die politische Öffentlichkeit auch als „Entdeckungszusammenhang“<sup>75</sup> beschreiben, in dem gesellschaftliche Probleme wahrgenommen, identifiziert und behandelt werden. Durch den unbegrenzten Kommunikationsfluß und die anarchische Struktur scheint es prinzipiell kein Ende der Diskurse zu geben, obwohl die Beteiligten häufig nach Entscheidungen streben. Die Entlastung von solchem Entscheidungsdruck hat zur Folge, daß Akteure und Gruppen in praktischen Diskursen der politischen Öffentlichkeit lediglich Einfluß auf die öffentliche Meinung nehmen, aber unmittelbar keine Entscheidung treffen können.

Gegen diese informelle Meinungsbildung stehen demokratische Verfahren beziehungsweise eine *demokratisch verfaßte Meinungs- und Willensbildung*. Hier geht es um hergestellte Öffentlichkeit im Rahmen von Prozeduren der Beratung und Beschlußfassung. Die Entscheidungsfindung darf in diesem Kontext nicht einer fortlaufend diskutierenden allgemeinen Öffentlichkeit überlassen sein. Der Entdeckungszusammenhang immer neuer Themen weicht einem „Rechtfertigungszusammenhang“ einer veranstalteten Öffentlichkeit wie parlamentarischer Körperschaften. In ihnen wird nach Verfahren beraten und schließlich entschieden, die nach dem Diskursprinzip gebaut sind, die sich also in argumentativer Form vollziehen, die öffentlich sind, deren Teilnehmer und Teilnehmerinnen eine kommunikative Kompetenz besitzen und allgemein gleiche Chancen haben, Vorschläge zu machen oder Beiträge zu kritisieren.<sup>76</sup> Diese ideale Prozedur der Beratung und Beschlußfassung hat einen zweifachen Sinn: Erstens ist sie dem Diskurs- und damit dem Neutralitätsprinzip verpflichtet, so daß Ergebnisse nicht im vorhinein feststehen; das Verfahren bietet keine strukturellen Vorteile für eine bestimmte Gruppe und alle Beteiligten verpflichten sich, die Perspektiven aller anderen einzunehmen, um zu einer un-

---

75 Jürgen Habermas 1994a, S. 373.

76 Vgl. Jürgen Habermas 1994, S. 370.

parteiischen Beurteilung zu kommen. Daraus folgt zweitens, daß die Ergebnisse eine Vermutung der Vernünftigkeit für sich in Anspruch nehmen können, weil das Diskursprinzip die Offenheit für Einwände und Bedenken garantiert.<sup>77</sup> Ein gefundener Konsens stellt folglich nur eine vorübergehende Manifestation der Meinungen dar, die jederzeit wieder zu verflüssigen ist.

Damit diese Vermutung der verwirklichten Rationalität tatsächlich eine gewisse Plausibilität haben kann, muß es ein Zusammenspiel der beiden Öffentlichkeiten geben. Das führt nach Habermas zu einem Begriff der „deliberativen Politik“, die die politischen Entscheidungsprozesse mit den Diskursen der öffentlichen Meinungs- und Willensbildung in Verbindung bringt, so daß die Staatsbürger diskursiv auf die administrative Politik Einfluß nehmen können und nur jene Entscheidungen legitim sind, „die in einem Diskurs freier und gleicher Bürger auf ihre besonderen und allgemeinen Konsequenzen hinterfragt und akzeptiert werden können“<sup>78</sup>. Die politische Meinungsbildung, als Verknüpfung von informeller und regulierter Öffentlichkeit, läßt sich in dem Maße als vernünftig bezeichnen, wie die praktische Vernunft in ihr verankert ist und damit Konflikte rational-diskursiv behandelt werden können. Habermas unterscheidet in diesem Kontext drei Konfliktbereiche oder Fragenkomplexe der praktischen Vernunft, die in öffentlichen Diskursen eine Rolle spielen können:

Erstens kann es um Konflikte zwischen partikularen Interessen und deren Durchsetzung gehen. In diesen *pragmatischen Fragen* der Zweckmäßigkeit führen die Akteure dann einen pragmatischen Diskurs zur Klärung empirischer Fragen und Fragen der rationalen Wahl, in dem strategische Empfehlungen begründet werden.<sup>79</sup>

---

77 Daraus folgt nicht unbedingt, daß die Ergebnisse tatsächlich vernünftig sein müssen. Vielmehr kann ein Konsens sich nach einiger Zeit als trügerisch erweisen, weil Nebenfolgen ungenügend berücksichtigt oder Gruppen nicht gehört worden sind. Insofern zielt eine Kritik an der Verbindung von Konsens und Ergebnis-Rationalität an Habermas vorbei. Allerdings stellt sich die Frage, ob ein unter *idealen* Bedingungen erreichter Konsens nicht unbedingt vernünftig sein muß. Das hieße dann aber tatsächlich, daß ideale Kommunikation das Ende von Kommunikation sein muß, weil der Konsens unanfechtbar bleibt. Auf diese Schwierigkeit des Status der idealen Sprechsituation hat vor allem Albrecht Wellmer aufmerksam gemacht. Vgl. Wellmer 1993b, S. 161ff.

78 Rainer Forst 1994, S. 193.

79 Vgl. dazu Jürgen Habermas 1991c. Dies zeigt im übrigen, daß auch in strategischen Handlungskontexten ein Diskurs geführt werden kann - allerdings nicht mit dem Ziel des Konsenses, sondern mit dem egozentrischen Ziel der Zweck-Mittel-Optimierung.

Zweitens können sich die Konflikte um *Fragen des guten Lebens* drehen und damit ethische Fragen berühren. Hier stehen Identitäten und je eigene Lebensentwürfe beziehungsweise -orientierungen zur Disposition. In einem ethisch-existentiellen Diskurs, zum Beispiel zwischen Katholiken und Nicht-Gläubigen über die Bedeutung der Unterlassung vorehelichen Geschlechtsverkehrs, können die Beteiligten aus egozentrischer Perspektive Ratschläge zu richtigen Lebensmaximen begründen. Für die hier angesiedelten Wertekonflikte ist es nach Habermas charakteristisch, daß sie häufig nicht rational lösbar, sondern nur rational-diskursiv erörterbar sind, weil sich partikulare Präferenzen nicht zusammenbringen lassen.<sup>80</sup>

Davon unterscheiden sich allerdings drittens *Fragen der Gerechtigkeit* und der moralischen Bewertung von Handlungen und Normen. Die Klärung legitimer Verhaltenserwartungen in moralischen Diskursen zielt auf die Lösung von Konflikten innerhalb des Bereiches normregulierten Handelns. Normkonflikte sind im Gegensatz zu Wertkonflikten dadurch gekennzeichnet, daß alle Betroffenen einer Norm zustimmen müssen, damit sie Gültigkeit hat, während die Existenz von Werten an je besondere Lebensumstände und kulturellen Einflüsse gebunden bleibt. Habermas trennt „die moralischen Fragen, die unter dem Aspekt der Verallgemeinerungsfähigkeit von Interessen oder der Gerechtigkeit grundsätzlich rational entschieden werden können, [...] von evaluativen Fragen [...], die sich unter dem allgemeinen Aspekt als Fragen des guten Lebens (oder der Selbstverwirklichung) darstellen und die einer rationalen Erörterung nur innerhalb des unproblematischen Horizonts einer geschichtlich konkreten Lebensform oder einer individuellen Lebensführung zugänglich sind“.<sup>81</sup>

In der Öffentlichkeit lassen sich alle drei Angelegenheiten der praktischen Vernunft konfliktiv diskutieren. Besonders moralische und ethische Dis-

---

80 Vgl. dazu auch J. Donald Moon 1995. Dieses Problem berührt auch die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus, wobei Habermas mit den Liberalisten die Ansicht teilt, daß ethische Fragen nach dem Guten nicht verallgemeinerungsfähig sind und deshalb hinter moralischen Fragen nach dem Gerechten zurückstehen müssen.

81 Jürgen Habermas 1991b, S. 39. Habermas ordnet hier ethische Konflikte den moralischen unter, weil sie nicht unbedingt konsensfähig sind. Damit befindet er sich in der Tradition des Liberalismus und seiner Bevorzugung des Gerechten vor dem Guten. Vgl. dazu auch die etwas andere Begründung durch John Rawls (1975). Im Gegensatz zu vielen Liberalen will Habermas allerdings keinesfalls ethische Fragen aus öffentlichen Diskursen ausklammern. Er sieht im Gegenteil, die Notwendigkeit auch solche Konflikte diskursiv auszutragen, um sie nicht ins Private zu verdrängen oder gewaltsam eskalieren zu lassen. Vgl. dazu Seyla Benhabib 1995.

kurse sind für das „public reasoning“<sup>82</sup> von Bedeutung, denn in ihnen konstituiert sich das Selbst einer politischen Gemeinschaft zum einen in der Begründung und Erzeugung selbstgesetzter Normen, zum anderen als Selbstverständigung über kollektive Identitäten, über die Konzeption des Guten und die gewünschte Lebensform.

Habermas versteht die Sphäre der Öffentlichkeit, den durch kommunikativen Handeln geöffneten Raum, als einen notwendigen Bestandteil moderner Gesellschaften, weil er die Beteiligung der Individuen am politischen Leben im weitesten Sinne herstellt. Deshalb ist die Verfaßtheit der Öffentlichkeit von entscheidender Bedeutung für die Beurteilung der gesellschaftlichen Rationalität. Weil sich die Individuen in Diskursen äußern, Ansprüche einklagen, protestieren und Einfluß nehmen können, muß die Öffentlichkeit garantieren, was das Diskursprinzip fordert: Nur der Zwang des besseren Arguments darf letztlich den Ausschlag geben, um zu vernünftigen, allgemein anerkannten Normen zu kommen. In einer demokratischen Öffentlichkeit mit einer breiten informellen Meinungs- und Willensbildung können kommunikativ vergesellschaftete Subjekte auf die normenregulierte Vergesellschaftung einwirken und sich an der gesellschaftlichen Selbstreflexion in bezug auf moralische und ethische Fragen beteiligen. Die so vollzogene Entfesselung des subjektiven Potentials kommunikativer Rationalität führt in dem Maße zu einer Demokratisierung der Gesellschaft, wie die Möglichkeit einer deliberativen Politik freier und gleicher Staatsbürger auf der einen Seite durch die Entwicklung einer politischen Diskurs-Kultur des gewaltlosen, diskursiven Austragens von Konflikten<sup>83</sup> und auf der anderen Seite durch den Rechtsstaat gewährleistet ist. Dieser steht aber selbst in einer eigentümlichen Spannung zwischen den funktionalen Imperativen der Rechtsdurchsetzung und einer lebensweltlich strukturierten diskursiven Meinungs- und Willensbildung.

### **2.2.2 In der Spannung zwischen Faktizität und Geltung: Die Doppelstruktur des Rechts**

Das zentrale Anliegen der Habermasschen Diskurstheorie des Rechts liegt im Nachweis einer internen Verbindung zwischen Moral und Recht trotz

---

82 Joshua Cohen, zitiert nach Jürgen Habermas 1994a, S. 369.

83 Vgl. Albrecht Wellmer 1993.

des gesellschaftlichen Differenzierungsprozesses, in dessen Folge sich das Recht als autonomes System ausdifferenziert hat. Das Problem „der moralphilosophischen Legitimation der Rechtsnormen als verbindlicher Normen sucht Habermas dadurch zu lösen, daß er die prozedurale Begründung der rechtsförmigen Normen letztlich auf die prozedurale Argumentationsrationalität [...] zurückführt, d.h. letztlich auf das Prinzip der argumentativen Konsensbildung unter Gleichberechtigten und Gleichverantwortlichen“<sup>84</sup>. Diese Konsensfindung vollzieht sich in einer diskursiven Meinungs- und Willensbildung, die von praktischen Diskursen getragen ist und in der die Staatsbürger und -bürgerinnen moralische, ethische und pragmatische Probleme im Sinne einer kommunikationstheoretisch gedeuteten praktischen Vernunft lösen wollen. Es konstituiert sich eine Sphäre der demokratischen Selbstbestimmung, weil die Standpunkte der Betroffenen nicht vorgegeben, sondern erst im intersubjektiven Deutungsprozeß zu finden sind. Normen müssen sich im praktischen Diskurs beweisen, bevor und während sie anerkannt werden, so daß sie von der ohne Repression und Entscheidungsdruck zustandekommenden Zustimmung der Kommunikationsgemeinschaft abhängen. Sollten rechtlich gesetzte Normen nicht den moralischen Vorstellungen der Bürgerinnen und Bürger entsprechen, entsteht nach Habermas in öffentlichen Diskursen eine kommunikative Macht, die das Recht und die Politik belagert und sie gleichsam zur Revidierung oder Neuverhandlung nötigt. Dies trifft in besonderem Maße für Gruppierungen zu, die sich aufgrund des Legitimationsverlustes von Normen oder der Vernachlässigung von Themen bilden. Habermas denkt hier an Soziale Bewegungen, Bürgerinitiativen, Bürgerforen und politische Vereinigungen.<sup>85</sup> Insofern findet in der Öffentlichkeit auch ein „Kampf um Anerkennung“ verschiedenster Gruppen um soziale Positionen und um legitime Lebensformen statt. Durch die Träger und Trägerinnen dieses Kampfes werden Konflikte aus der Peripherie in das Zentrum des Politischen getragen und zum Gegenstand administrativer Prozesse gemacht.<sup>86</sup> Der administrativen Macht der bürokratischen

---

84 Karl-Otto Apel 1992, S. 38. Der Unterschied zwischen Apel und Habermas liegt darin, daß Apel diese Konsensbildung transzendentalpragmatisch letztbegründen will, während Habermas dieses nicht für notwendig hält.

85 Vgl. Jürgen Habermas 1994a, S. 451. Auch der Protest gegen Kolonialisierung wird öffentlich ausgetragen, denn die Ansprüche auf eine unversehrte und intakte Lebenswelt müssen in der Öffentlichkeit artikuliert und können als kommunikative Macht wirksam werden.

86 Vgl. Jürgen Habermas 1993.



Verwaltung steht eine kommunikative Macht, die sich in öffentlichen Diskursen ausbildet, gegenüber. Welche Macht in einer historischen Situation stärker ist, bleibt eine empirische Frage. Es steht lediglich fest, daß ein Totalausfall kommunikativer Macht, ein Verbot freier und öffentlicher Kommunikation, einen rasanten Legitimationsverlust des Staates zur Folge hat. Deshalb muß der Rechtsstaat seinerseits eine unparteiliche Meinungs- und Willensbildung garantieren und zwar zum einen als Recht zur Ausübung kommunikativer Freiheiten, die die spontane Meinungsbildung benötigt, zum anderen als institutionalisierte Verfahren der Gesetzgebung und Rechtsprechung, die sich nach dem Diskursprinzip richten.

Damit überhaupt praktische Diskurse stattfinden und sich eine demokratische Teilhabe und Einflußnahme des Staatsbürgerpublikums auf politische Prozesse einstellen kann, bedarf es eines Systems von Rechten, das seinen Ausdruck in der Sicherung privater Autonomie, der Garantie kommunikativer Freiheit sowie in der Idee der Autonomie oder Selbstgesetzgebung findet. Habermas sieht dies als rechtliche beziehungsweise rechtsstaatliche Institutionalisierung des Diskursprinzips an: „Die Idee der Selbstgesetzgebung von Bürgern darf [...] nicht auf die moralische Selbstgesetzgebung einzelner Personen zurückgeführt werden. Autonomie muß allgemeiner und neutraler definiert werden. Deshalb habe ich ein Diskursprinzip eingeführt, das gegenüber Moral und Recht zunächst indifferent ist. Das Diskursprinzip soll erst auf dem Wege der rechtsförmigen Institutionalisierung die Gestalt eines Demokratieprinzips annehmen, welches dann seinerseits dem Prozeß der Rechtssetzung legitimitätserzeugende Kraft verleiht.“<sup>87</sup> In der Folge entwirft er einen Katalog von subjektiven Rechten, der dem entspricht und der die Grundsätze der Volkssouveränität als Verfahren der unparteilichen und rationalen Meinungs- und Willensbildung in ineinander verflochtenen kommunikativer Foren interpretiert.<sup>88</sup>

---

87 Jürgen Habermas 1994a, S. 154.

88 Vgl. Jürgen Habermas 1994a, S. 600ff. Dazu zählen Grundrechte, die sich auf subjektive Handlungsfreiheit, auf die autonome Ausgestaltung des Status eines Mitgliedes einer Rechtsgenossenschaft, auf die Einklagbarkeit von Rechten und auf die chancengleiche Teilnahme an Prozessen der Meinungs- und Willensbildung beziehen. Als Ergänzung zu diesen Freiheits- und Teilnahmerechten schlägt er außerdem das Grundrecht auf die Gewährung von Lebensbedingungen vor, die in dem Maße sozial, technisch und ökologisch gesichert sind, wie dies für die angesprochenen Rechte notwendig ist.

Zu diesen subjektiven Teilnahme- und Freiheitsrechten und der rechtlichen Absicherung kommunikativer Rationalität müssen die rechtssetzenden Verfahren hinzutreten, die dem Diskursprinzip ebenfalls Rechnung tragen. Dazu verweist Habermas auf das Modell des juristischen Diskurses, nach dem rechtliche Entscheidungen diskursiv begründbar sein müssen. Die Eigenschaften, die zum Beispiel für die Gültigkeit eines Urteils konstitutiv sind, müssen demnach „in der pragmatischen Dimension des Begründungsprozesses selbst gesucht werden“<sup>89</sup>, das heißt in seiner argumentativen Form.

Durch die Sicherung der privaten Autonomie und einer neutralen Meinungs- und Willensbildung bleibt das Recht offen für moralische und ethische Diskurse in der Öffentlichkeit. Kommunikative Macht kann so indirekt auf den politischen Prozeß der Rechtssetzung Einfluß nehmen. Ein Beispiel dafür mag die Abtreibungsdiskussion sein, in der die Frauenbewegung durch eine verstärkte öffentliche Resonanz die administrative Politik dazu bewogen hat, den Paragraphen 218 des StGB neu zu fassen. Im öffentlichen Diskurs ging es dabei um die Frage, ob das Recht auf Selbstbestimmung der Frau stärker gewichtet werden muß als das Lebensrecht des Ungeborenen. Nach dem Stand der Dinge handelt es sich hierbei nicht um einen moralischen, sondern um einen ethischen Konflikt zwischen inkommensurablen Wertauffassungen beziehungsweise unterschiedlichen Interessenlagen.

Eine moralische Konfliktlösung wäre hier völlig überfordert. Weil dies in einer differenzierten und pluralistischen Gesellschaft strukturell der Fall ist, muß das Recht einspringen und den Konflikt mit seinen Mitteln lösen. Die vorgetragenen Positionen sind auf ihre Stichhaltigkeit und Legitimität hin zu prüfen und die Bedenken ernst zu nehmen. Nach dem Diskurs- beziehungsweise dem Neutralitätsprinzip, das nach Habermas für den Rechtsstaat konstitutiv ist, darf der Konflikt nicht vorentschieden sein, weil „der Staat nicht vorsätzlich zugunsten einer besonderen Vorstellung vom guten Leben handeln darf, sondern einen neutralen Rahmen liefern sollte, in dem unterschiedliche und sogar einander widersprechende Vorstellungen vom guten Leben verfolgt werden können“<sup>90</sup>. Das Neutralitätsprinzip meint keinesfalls eine materiale Neutralität in ethischer Hinsicht, sondern

---

89 Jürgen Habermas 1994a, S. 277.

90 Kenneth Baynes 1995, S. 433.

lediglich die formale Neutralität des Verfahrens. Habermas spricht in diesem Zusammenhang auch von der „ethischen Imprägnierung des Rechtsstaats“<sup>91</sup>. In den Gesetzen einer Rechtsgemeinschaft schlägt sich die kollektiv geltende Vorstellung vom guten Leben zwar nieder, allerdings kann sie nicht die gleiche Legitimität für sich in Anspruch nehmen wie allgemein anerkannte Normen, weil ethische Fragen eben nicht auf allgemeine Zustimmung rechnen können und deshalb keine legitimen Verhaltenserwartungen darstellen. Die Abtreibungsfrage stellt nur deshalb ein Problem für uns dar, weil unsere intersubjektiv mehr oder weniger geteilte Lebensform stark von einer christlich-abendländischen Kultur geprägt ist, die dem ungeborenen Leben traditionell einen wichtigen Status eingeräumt und dabei gleichzeitig Fraueninteressen und -stimmen unterdrückt hat.

Neben der von Habermas rekonstruierten Verbindung zwischen Recht und Moral in Form der Rechtsgeltung, stellt sich die Frage nach der faktischen Rechtsdurchsetzung. Wenn die legitime Geltung rechtlich gesetzter Normen von der allgemeinen Zustimmung abhängt, so ist damit noch nicht das Problem des Rechtsvollzugs und der kontrafaktischen Erwartungssicherheit gelöst. Schließlich besteht die Funktion des Rechts nicht nur in der Transformation des Diskursprinzips in ein rechtlich gesichertes Demokratieprinzip, sondern darüber hinaus auch in einer unter gesellschaftlichem Druck zu vollziehenden Konfliktlösung: „Es gibt in jeder Gesellschaft funktionale Probleme und Konflikte, die innerhalb bestimmter Fristen gelöst werden müssen, wenn die Reproduktion des gesellschaftlichen Lebens nicht ernsthaft gefährdet werden soll.“<sup>92</sup> Diese funktionalistische Begründung des faktischen Rechtszwanges und der instrumentellen Rationalität entspricht einer strategischen Einstellung der Rechtssubjekte zum Recht. Danach können sie das Recht aus zweckgerichteten egoistischen Gründen befolgen. Damit aber Recht eine demokratisch erzeugte Legitimität behaupten kann, müssen sich zudem die Bürger und Bürgerinnen als Autoren und Autorinnen des Rechts verstehen können, so daß ihnen muß vom Recht die Möglichkeit eröffnet werden muß, dieses aus einer rationalen Motivation heraus anzuerkennen. Hier kehren die zwei Seiten der modernen Gesellschaft, wie sie von Habermas beschrieben wird, wieder: Auf der einen Seite steht die strategische Einstellung zum Recht und der vom Recht

---

91 Jürgen Habermas 1993, S. 164. Er diskutiert dies am Beispiel des faktischen Multikulturalismus westeuropäischer Staaten.

92 Jürgen Habermas, zitiert nach Karl-Otto Apel 1992, S. 43.

ausgehende legale Zwang, auf der anderen Seite die kommunikative Einstellung der Rechtssubjekte und die legitime Rechtsgeltung. Letztere verweist auf den internen Zusammenhang von Recht und Demokratie als öffentlicher Meinungsbildung: „Kein autonomes Recht ohne verwirklichte Demokratie“<sup>93</sup>, heißt es dazu bei Habermas emphatisch.

Die demokratiekonstitutive Sphäre der (zweiteiligen) Öffentlichkeit trägt im entscheidenden Maße zur Neutralität des Rechtsstaats und das heißt zur Transformation des rekonstruierten Diskursprinzips rationaler Konfliktlösung in das Demokratieprinzip bei. Jenes verspricht den Bürgerinnen und Bürgern die Selbstregierung qua öffentlichen Engagements in praktischen - sei es ethischen oder moralischen - Diskursen. Der Begriff des Rechtsstaates meint dabei vor allem das Prinzip der öffentlichen Rechtfertigung, das heißt der Unterstellung rechtlicher Normen unter einen „Prozeß der diskursiv-argumentativen, deliberativen Formierung einer stets nur vorläufigen und revidierbaren, allgemein begründeten politischen Entscheidung“<sup>94</sup>. Mit der Rechtfertigung verbunden ist die öffentlich geübte Kritik in praktischen Diskursen, in denen die Gesellschaft gleichsam über sich selbst zu Rate sitzt. Die Institutionalisierung des Diskursprinzips *im* Recht und *als* politische Öffentlichkeit entfesselt nicht nur die kommunikative Rationalität und setzt somit lebensweltliche Impulse der gesellschaftlichen Reproduktion frei, sondern sie fördert auch die Rationalität der modernen Gesellschaft hinsichtlich politischer Entscheidungen und rechtlich gesetzter Normen. Beides ist in der Habermasschen Argumentation mit einer demokratischen Partizipation der Staatsbürger und -bürgerinnen verbunden. Wenn die Zurückdrängung einer strategischen zugunsten einer diskursiven Konfliktlösung ein Indikator für die Vernünftigkeit einer Gesellschaft darstellt, dann erfordert dies eine Stärkung der politischen Öffentlichkeit und somit die fortschreitende Demokratisierung einer lernfähigen Gesellschaft.

---

93 Jürgen Habermas 1994a, S. 599.

94 Rainer Forst 1994, S. 192.

### 2.2.3 Reflexive Lernprozesse und die Möglichkeit gesellschaftlicher Rationalität

Ein Diskurs über problematisierte Geltungsansprüche dient als Reflexionsform kommunikativen Handelns: Er unterbricht die kommunikative Alltagspraxis und läßt die Beteiligten ein reflexives Verhältnis zu sich einnehmen. Dem entsprechen die Anforderungen des kontrafaktisch unterstellten Diskursprinzips, weil die Diskutierenden unter anderem versuchen müssen, die Standpunkte aller anderen einzunehmen, um so ihre eigene Perspektive zu transzendieren. Die gemeinsame, argumentativ vollzogene Suche nach dem Richtigen und Wahren bildet für Habermas den Ausgangspunkt einer demokratischen Selbstbestimmung, wenn Diskurse allgemein öffentlich sind. Dazu müssen die Konflikte über ethische, moralische und pragmatische Fragen in einer öffentlichen Meinungs- und Willensbildung - bei gleichzeitiger Entlastung von unmittelbarem Entscheidungsdruck - auf Dauer gestellt sein. Außerdem muß sich in öffentlichen Diskursen zeigen, ob verallgemeinerbare Interessen formuliert werden können und der Konflikt konsensuell zu lösen ist, oder ob die Parteien den Konflikt im Falle widerstreitender Interessen nach strategischen Gesichtspunkten in Verhandlungen beilegen. Entscheidend ist für Habermas, daß die zur Konfliktaustragung und -lösung angewendeten Verfahren nach dem Diskursprinzip gebaut sein müssen, damit sie Legitimität - und das meint hier vor allem Neutralität - beanspruchen können. Die Frage nach der gesellschaftlichen Verwirklichung praktischer Vernunft stellt sich folglich nicht mehr als Anspruch an Personen oder Kollektivsubjekte, die mehr oder weniger rational handeln, sondern als Institutionalisierung und Gewährleistung einer allgemeinen vernünftigen Meinungs- und Willensbildung in praktischen Diskursen. Praktische Vernunft kann sich „nur im Netzwerk jener staatsbürgerlichen Kommunikationsformen und Praktiken zur Geltung bringen, in denen die Bedingungen vernünftiger kollektiver Willensbildung institutionelle Festigkeit gewonnen hat“<sup>95</sup>. Jener kommt nach Habermas eine dreifache Bedeutung in bezug auf die Möglichkeit gesellschaftlicher Rationalität zu:

Erstens ist eine demokratische Öffentlichkeit an die Verfahrensneutralität des Diskursprinzips gebunden, so daß die Praxis der Verständigung und damit kommunikative Rationalität in modernen Gesellschaften ihren insti-

---

95 Jürgen Habermas 1991c, S. 118.

tionellen Ort hat, der gleichwohl als spontane Öffentlichkeit nicht bürokratisiert ist. Damit sind die Rahmenbedingungen für einen faktisch vorhandenen kulturellen Pluralismus gegeben, weil die Betroffenen in Diskursen die eigenen Lebensorientierungen, Erfahrungen und Ansprüche einbringen können, ohne stur auf ihnen zu beharren. Mit der Universalität des Diskursprinzips geht die *Kontextsensibilität* in Diskursen einher, da die Betroffenen ihre spezifisch eigene Sichtweise artikulieren und doch genötigt sind, die anderen im kooperativen Deutungsprozeß entsprechend zu berücksichtigen. Am Problem des Multikulturalismus veranschaulicht Habermas diesen Zusammenhang: „Soweit sich in solchen multikulturellen Gesellschaften, vor dem Hintergrund einer liberalen Kultur und auf der Basis freiwilliger Assoziationen, eine gut funktionierende Öffentlichkeit mit nichtvermachteten Kommunikationsstrukturen entfalten kann, welche Selbstverständigungsdiskurse ermöglichen und fördern, erstreckt sich der demokratische Prozeß der Verwirklichung gleicher subjektiver Rechte auch auf die Gewährleistung der gleichberechtigten Koexistenz ethnischer Gruppen und ihrer kulturellen Lebensformen.“<sup>96</sup>

Zweitens dient eine kommunikative, in Diskursen öffentlich vollzogene Konfliktbewältigung der *Stärkung der Solidarität*. Ein tatsächlich gefundener Konsens bindet die zuvor konfligierenden Parteien aneinander, auch wenn in anderen Fragen vielleicht noch Meinungsverschiedenheiten herrschen.<sup>97</sup> Die Rationalisierung der Lebenswelt hat das Dissensrisiko zwar verstärkt, aber die Lösung des Dissenses trägt dann gerade zu einer gelungenen normativen Integration der Gesellschaft bei. Die kommunikative Auflösung von Konflikten „bildet in einer säkularisierten Gesellschaft, die mit ihrer Komplexität auf bewußte Weise umzugehen gelernt hat, einzige Quelle für eine Solidarität unter Fremden [...], die sich, bei der kooperativen Regelung ihres Zusammenlebens, auch das Recht zugestehen, füreinander Fremde zu bleiben“<sup>98</sup>.

Drittens läßt eine ideale Prozedur der Beratung und Beschlußfassung unter den Bedingungen des Diskursprinzips der rationalen Konfliktlösung *vernünftige Ergebnisse* vermuten, die zudem durch eine in der Öffentlichkeit

---

96 Jürgen Habermas 1993, S. 172.

97 Dies gilt auch - und in modernen Gesellschaften sogar in besonderem Maße - für Konsense über die legitime Austragung sozialer Konflikte.

98 Jürgen Habermas 1994a, S. 374.

erzeugte kommunikative Macht beeinflusst werden. Dies führt zu einer beständigen Korrektur der vorhandenen Rechtsnormen im Sinne der Rechtsstaatlichkeit.

Zusammenfassend gesagt, bilden öffentliche Diskurse das Reflexionspotential der modernen demokratisch verfaßten Gesellschaft. In ihnen sind sowohl die Universalität der Zusammengehörigkeit aller Menschen als Kommunikationsgemeinschaft als auch die kontextuelle Verwobenheit einzelner in lokale, intersubjektiv geteilte und beschränkte Lebensformen verkörpert. Nach Habermas soll das Diskursprinzip einerseits der Besonderheit dieser Lebenszusammenhänge und der mit ihnen verbundenen kollektiven Identitäten Rechnung tragen, andererseits aber transzendiert es jene Regionalismen, weil es die reflexive Einstellung zur Eigenheit fordert und fördert. Unter den Bedingungen einer solchen reflexiven Kultur „können sich nur solche Traditionen und Lebensformen erhalten, die ihre Angehörigen binden, obwohl sie sich ihrer kritischen Prüfung aussetzen und den Nachwachsenden die Option belassen, von anderen Traditionen zu lernen oder zu konvertieren und zu neuen Ufern aufzubrechen“<sup>99</sup>.

Zu dieser Entwicklung einer reflexiven Kultur gehört neben der kollektiven Selbstverständigung auch die Steigerung der Kritikfähigkeit in bezug auf politische Prozesse. Das Konzept der deliberativen Demokratie berücksichtigt dies insofern, als daß es die Möglichkeit gesellschaftlicher Rationalität an die Einflußnahme der Bürgerinnen und Bürger durch die Beteiligung an öffentlichen Diskursen koppelt. So gewinnen jene nicht nur Einfluß, sondern die Gesellschaft tritt als Ganzes in ein reflexives Verhältnis zu sich. Gesellschaftliche Rationalität kann dann in dem Maße entwickelt werden, wie die Verständigungsprozesse des Staatsbürgerpublikums eine auf Dauer gestellte Korrektur der Selbstverständigung, der selbst gesetzten Rechtsnormen und der politischen Entscheidungen ermöglichen.<sup>100</sup> Dazu bedarf es kollektiver Lernprozesse, die kommunikativ vergesellschaftete

---

99 Jürgen Habermas 1993, S. 174. Von dieser Position aus kritisiert Habermas fundamentalistische Lebensformen als undemokratisch und deshalb für moderne Gesellschaften als nicht hinnehmbar. Dementsprechend setzt er auf ihr normatives Vernunftpotential.

100 Vgl. dazu Seyla Benhabib 1993, S. 109ff.

Subjekte im Medium einer gemeinsamen Sprache in öffentlichen Diskursen vollziehen.<sup>101</sup>

Die von Habermas gestellte Frage, ob komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden können<sup>102</sup>, zielt genau auf jenen Zusammenhang zwischen kollektiv vollzogenen Lernprozessen, kollektiven Identitäten und einer demokratischen Willensbildung. In Zeiten zunehmender kultureller Pluralisierung und Regionalisierung können, Habermas zufolge, Gesellschaften nicht mehr auf ein substantielles Zusammengehörigkeitsgefühl setzen, sondern müssen die Integration abstrakter leisten. Eine kollektive Identität kann unter modernen Bedingungen nicht mehr inhaltlich unter Rückgriff auf materielle Weltbilder bestimmt werden, sondern ist an die formale Organisation ihrer kommunikativen Erzeugung gebunden: „Auch die kollektive Identität ist heute nur noch als reflexive Gestalt denkbar, nämlich so, daß sie im Bewußtsein allgemeiner und gleicher Chancen der Teilnahme an solchen Kommunikationsprozessen begründet ist, in denen Identitätsbildung als kontinuierlicher Lernprozeß stattfindet“.<sup>103</sup>

Die Entwicklung einer vernünftigen Gesellschaft hängt demnach von den Verfahren ab, in denen Identitäten erzeugt und kritisiert werden können, mithin also von der Verwirklichung diskursiver Konfliktlösung und einer funktionierenden nichtvermachteten Öffentlichkeit. Die gemeinsame Sprache, in der sich die Bürgerinnen und Bürger intersubjektiv über ihre Belange verständigen, ist das linguistische und soziale Band zwischen den Gesellschaftsmitgliedern. Sie muß in einer demokratischen Öffentlichkeit, die die kommunikative Rationalität entfesselt, erst gefunden werden, damit die Betroffenen Konflikte konsensuell beilegen können. Diese Sprache öffentlicher Diskurse „muß allgemein genug sein, um Rationalität und Fairneß zu gewährleisten, offen genug, um Kritik und Ansprüche auf Anerkennung zuzulassen, und stark genug, um Anerkennung verantwortlich und solidarisch zu verwirklichen“<sup>104</sup>. Dazu bedarf es der ständigen Erweiterung der realen Kommunikationsgemeinschaft, der Verwirklichung möglichst idealer Bedingungen der Sprechsituation beziehungs-

---

101 Ich interpretiere den Begriff der kollektiven Identität als das Finden einer gemeinsamen Sprache, in der gemeinsame Überzeugungen ausgedrückt aber auch kritisiert werden können. Vgl. dazu Rainer Forst 1994, S. 199ff.

102 Vgl. Jürgen Habermas 1976b.

103 Jürgen Habermas 1976b, S. 116.

104 Rainer Forst 1994, S. 213.



weise des Diskursprinzips und der Entwicklung einer intersubjektiv geteilten kollektiven Identität mit entsprechenden moralischen Bewußtseinsformen, kurz: der rechtlichen Institutionalisierung des Neutralitätsprinzips bei gleichzeitiger öffentlicher gesellschaftlicher Selbstreflexion und Verständigung. So setzt die Gesellschaft eine in der Alltagspraxis eingelassene kommunikative Vernunft frei und stellt ein Reflexionspotential her, das die negativen Folgen benennen und beheben kann.<sup>105</sup> Dieses Potential, das dem normativen Vernunftpotential moderner Gesellschaften entspricht, kann sich nur in Diskursen entfalten; es ist prinzipiell eine Sache intersubjektiver Verständigung und faktisch eine Angelegenheit demokratischer, neutraler Meinungsbildung über das, was Mitglieder einer realen Kommunikationsgemeinschaft wollen.<sup>106</sup>

Wichtiger als die Erzielung eines materialen Konsenses über solche Fragen sind für Habermas die Strukturen des Erzeugungs- und Bearbeitungsprozesses, die uns im Gegensatz zu den kontingenten Inhalten nicht zur Verfügung stehen. Sie müssen aber selbst so konstruiert sein, daß sie einen Konsens, eine gemeinsame Sprache, eine kollektive Identität ermöglichen. Die sittliche Substanz moderner Gesellschaften schrumpft so auf einen prozeduralen Kern zusammen.<sup>107</sup> Ihre Einheit kann sie nur noch aus der demokratischen Teilhabe aller am öffentlichen Kommunikationsprozeß beziehen, in dem Konflikte kommunikativ ausgetragen werden. Im Zuge der diskursiven Lösung solcher Probleme und Konflikte *lernen* Gesellschaften und Gesellschaftsmitglieder, das heißt sie entwickeln abstraktere und deshalb um so mehr verbindend wirkende Vorstellungen über die Richtigkeit der geltenden Normen und über ihr Selbstverständnis als Kommunikationsgemeinschaft.

---

105 Dies wird durch den Eingriff systemischer Imperative und Kolonialisierungstendenzen in der Lebenswelt untergraben beziehungsweise verhindert. Das führt nicht nur zum Protest, sondern auch zum Absterben dieses Reflexionspotentials, mithin zu Pathologien und einer Verkümmern der demokratischen Sphäre. Dieses ist nach der Ansicht von Habermas für eine moderne Gesellschaft dysfunktional.

106 So gesehen löst die moderne Gesellschaft ihren normativen Gehalt, den Habermas durch den Verweis auf die kontrafaktischen Unterstellungen kommunikativen Handelns rekonstruiert hat, in der Institutionalisierung und Gewährleistung des Diskursprinzips ein. Vgl. dazu den programmatischen Satz: „Dieser normative Gehalt muß sich, wenn er nicht arbiträr bleiben soll, aus dem der Alltagspraxis innewohnenden Vernunftpotential gewinnen und rechtfertigen lassen“ (1991a, S. 395). Dies bildet sozusagen den Rahmen der Habermasschen Arbeiten.

107 Vgl. Albrecht Wellmer 1993, S. 186.

Habermas verbindet die Ansprüche an eine vernünftige gesellschaftliche Praxis letztlich mit diesen Lernprozessen, die sich gleichsam in das kollektive Gedächtnis, in die Kultur einer Gesellschaft einschreiben. Sie sind Folge einer Entkräftung substantieller Weltbilder und der Ersetzung durch gesellschaftliche Verständigungsprozesse, die Konflikte in diskursiven Verfahren zu lösen versuchen. Die Rationalität dieser Verfahren, deren Anforderungen Habermas mit den Regeln des Diskursprinzips beschrieben hat, bietet die Gewähr für eine diskursiv-rationale Konfliktlösung, weil die gemeinsame Konsensuche nur den Zwang des besseren Arguments kennt und deshalb zu vernünftigen Ergebnissen und intersubjektivem Einverständnis führt. Vernünftig ist eine Gesellschaft dann in dem Maße, wie sie solche Begründungsverfahren, als praktische Diskurse, verwirklicht und somit erstens die kommunikative Rationalität der Subjekte entfesselt und zweitens den neutralen Rahmen für die Austragung sozialer Konflikte bereitstellt, ohne die Ergebnisse schon zu präjudizieren. Verletzungen gegen dieses Neutralitätsgebot, zum Beispiel als Mißachtungen der privaten Autonomie, können dann von den Betroffenen in reflexiven Diskursen eingebracht und entsprechend berücksichtigt werden.<sup>108</sup> Im Zuge dieses Zirkels von institutionalisierter Unparteilichkeit, diskursiver Normbegründung und öffentlichem Einspruch in praktischen Diskursen kann sich gesellschaftliche Rationalität als gelungene Umsetzung der Idee unversehrtter Intersubjektivität und ungestörter Verständigung entwickeln. Infolgedessen steht und fällt die gesellschaftliche Rationalität nach Habermas letztlich mit einer demokratischen, kritikfähigen und begründungspflichtigen Öffentlichkeit. In dieser Sicht erscheint die gegenwärtige Gesellschaft insofern rational, „wie sie durch Prozesse machtfreier öffentlicher Kommunikation gekennzeichnet ist; und sie würde sich in einem solchen Maße zunehmend rationalisieren können, bis sie schließlich identisch wäre mit der Sphäre der Öffentlichkeit selbst, in der sie sich machtfrei allein durch rationale Argumente permanent auf sich selbst bezieht.“<sup>109</sup> Entsprechend bleibt die Entwicklung gesellschaftlicher Rationalität bei Habermas auf Prozesse der Demokratisierung bezogen.

---

108 Vgl. dazu Christoph Menke 1994.

109 Alex Demirovic 1994, S. 679.

### 3 *Die Konfliktivität sozialer Systeme und funktional differenzierter Gesellschaften: Niklas Luhmann*

#### 3.1 **Der Konflikt als soziales System**

Mit Niklas Luhmann erfährt die soziologische Theorie im allgemeinen und die Systemtheorie im besonderen eine Wende hin zu einer Theorie autopoietischer Systeme, die im Gegensatz zu der in der Tradition von Talcott Parsons stehenden Systemtheorie nicht Handlungen, sondern Kommunikationen als kleinste Einheit sozialer Systeme annimmt.<sup>1</sup> Konnte Parsons noch vorgehalten werden, er sehe Konflikte in sozialen Systemen als dysfunktionale Störungen und verkenne deren positive gesellschaftliche Bedeutung, so nimmt der Konfliktbegriff bei Luhmann durch die Anbindung an Kommunikation - und nicht an Handlung - eine zentrale Stellung ein.<sup>2</sup> Im Zusammenhang mit der erkenntnisleitenden Ausgangsfrage der Theorie sozialer Systeme nach den Bedingungen der Möglichkeiten sozialer Ordnung soll deshalb zunächst geklärt werden, welche Bedeutung Konflikten bei der Entstehung sozialer Ordnung nach Luhmann zukommt (3.1.1). Im Anschluß daran will ich Luhmanns Beschreibung des Konflikts als soziales System rekonstruieren (3.1.2) und schließlich auf die Möglichkeit der Konfliktbeobachtung durch soziale Systeme eingehen (3.1.3), die für die Entwicklung von Rationalität von besonderer Bedeutung ist.

---

1 Vgl. Helmut Willke 1993, S. 143ff. Damit soll auch gesagt sein, daß ich mich im folgenden hauptsächlich auf die Theorie autopoietischer Systeme konzentriere, die Luhmann seit Beginn der 80er Jahre entwickelt.

2 Vgl. zu der Unterscheidung von Kommunikation und Handlung Luhmann 1987, S. 191ff. Handlung beruht für Luhmann auf Kommunikation, weil sie in sozialen System über Kommunikation und Attribution als Selbstbeschreibung und -simplifikation konstituiert wird.

### 3.1.1 Kontingenz, Sinn und Konflikt: Zur Normalität sozialer Konflikte

Das Ausgangsproblem jeder Entstehung sozialer Beziehungen ist die Begegnung von wenigstens zwei Menschen. Luhmann kennzeichnet im Anschluß an Parsons diese Situation als eine von den Beteiligten erfahrene doppelte Kontingenz<sup>3</sup>, in der zwei füreinander undurchsichtige psychische Systeme unvorbereitet aufeinander treffen.<sup>4</sup> Die Unhaltbarkeit dieses Zustands führt dazu, daß etwas entsteht, was wir normalerweise als Soziales bezeichnen und was nicht auf die Beteiligten zurückgeführt werden kann.<sup>5</sup> Der Kontakt zweier psychischer Systeme muß sich deshalb auf etwas anderes als auf Bewußtsein oder Gedanken, nämlich auf etwas empirisch beobachtbares und erfahrbares stützen: „Soziale Systeme entstehen [...] dadurch (und nur dadurch), daß beide Partner doppelte Kontingenz erfahren und daß die Unbestimmbarkeit einer solchen Situation für beide Partner jeder Aktivität, die dann stattfindet, strukturbildende Bedeutung gibt.“<sup>6</sup> Alles, was im Anschluß daran als Information verstanden wird, schränkt Komplexität ein und verbindet die beteiligten psychischen Systeme.<sup>7</sup>

Soziale Systeme grenzen sich von einer Umwelt durch Kommunikation ab. Sie bestehen mithin aus nichts anderem als aus Kommunikation, wobei

---

3 Kontingenz ist nach Luhmann alles, was weder unmöglich noch notwendig ist. Vgl. Luhmann 1992c, S. 96.

4 Einfacher gesagt, geht es dabei um die menschliche Unfähigkeit, andere Gedanken nicht lesen zu können. Um nicht die Vorstellung aufkommen zu lassen, daß es zwei Subjekte sind, die selbstbewußt soziale Kontakte eingehen und dadurch füreinander als Subjekte transparent erscheinen, wählt Luhmann den Begriff des psychischen Systems, das selbstreferentiell geschlossen mit Gedanken operiert und deshalb für andere psychische Systeme nicht zugänglich ist.

5 Wenn Habermas seine Theorie des kommunikativen Handelns also gerade auf die emphatisch verstandene Möglichkeit der Verständigung von Individuen aufbaut, so geht Luhmann grundsätzlich davon aus, daß Individuen füreinander „black boxes“ bleiben und dies nur durch Kommunikation abarbeiten. Vgl. zu diesem Unterschied von Verständigung und Intransparenz auch Johannes Berger 1987, S. 136f.

6 Niklas Luhmann 1987, S. 154.

7 Kommunikation besteht für Luhmann aus diesen drei Komponenten: Information, Mitteilung und Verstehen, wobei sich Verstehen auf die Differenz von Information und Mitteilung gründet. Es geht also nicht darum, ob ein psychisches System die intendierte Information des anderen versteht, sondern ob es etwas - ein Achselzucken, Zwinkern, Rülpsen, Sprechen usw. - als kommunizierte Information auffaßt.

Luhmann darunter nicht nur verbale, sondern auch nonverbale Kommunikation versteht. Was demzufolge psychische Systeme verbindet - aber auch trennt - ist Kommunikation. Damit sie überhaupt kommunizieren und soziale Systeme entstehen können, müssen psychische Systeme sozialen Systemen ähnlich sein. Die Strukturanalogie dieser beiden Systemarten<sup>8</sup> besteht in der Gemeinsamkeit, sinnverarbeitende Systeme zu sein. Sowohl Bewußtsein als auch Kommunikation prozessieren Sinn, der psychische Systeme sinnhaft erleben oder handeln und soziale Systeme sinnhaft kommunizieren läßt. Unter Sinn läßt sich die Bedeutung verstehen, die etwas für jemanden hat. Sinn ist an Unterscheidungen gebunden, weil Bedeutungen nur in der Differenz zu anderen Bedeutungen einen Informationswert haben.<sup>9</sup> Kommunikation wie Bewußtsein kommt nach Luhmann die Aufgabe zu, Sinn durch differenzorientierte Informationsverarbeitung zu produzieren. Sinn selbst bleibt aber bei Luhmann ein differenzloser Begriff, ein Verweisungszusammenhang von Bedeutungen, der den Bedeutungen zugrundeliegt.<sup>10</sup> Sinn ist die Bedingung der Möglichkeit von Information und Bedeutung, die durch Unterscheidung gewonnen werden. Im Fall der Reduktion von Komplexität in Situationen doppelter Kontingenz geschieht dies dadurch, daß soziale Systeme einen bestimmten Sinn aktualisieren, in dem sie ihn kommunizieren und so Erwartungen aufbauen. Mit sinnhafter Kommunikation schränken Systeme Möglichkeiten durch Selektion ein - etwas ist gesagt, anderes nicht - und halten sich Optionen offen, weil Sinn immer Überschuß, d.h. Verweisungen auf anderes, Kontingenz, mitproduziert. „Kommunikation leistet demnach eine Sozialisierung von Überraschungen und damit auch eine Hilfe beim

- 
- 8 Luhmann unterscheidet vier Systemarten: Maschinen, Organismen, psychische Systeme und schließlich Sozialsysteme, die als Interaktionen, Organisationen und Gesellschaft bestehen können. Vgl. Luhmann 1987, S. 16.
- 9 Der Sieg einer Fußballmannschaft erlangt nur deshalb eine Bedeutung, weil sie auch hätte verlieren können. Darüber hinaus muß ich aber die Unterscheidung von gewinnen/verlieren kennen und anwenden, um dem Ereignis eine Bedeutung zuweisen zu können. Ist dies nicht der Fall, werde ich kaum die samstäglige Hysterie vor dem Fernseher oder in Stadien verstehen.
- 10 Vgl. Niklas Luhmann 1987, S. 92ff. Insofern ist der Sinnbegriff bei Luhmann dem Begriff der „différance“ bei Jacques Derrida sehr ähnlich. In beiden Fällen geht es um das Problem der Einheit der Differenz von Bedeutungen, die immer nur wieder auf andere Bedeutungen verweisen. Strukturalistische Theorien hatten diese Schwierigkeit umgangen, indem sie implizit auf einen transzendentalen Signifikanten (Claude Lévi-Strauss) oder auf konsensuell geteilte Werte (Talcott Parsons) setzten.

Ertragen und Abarbeiten von Überraschungen.“<sup>11</sup> Nach der Kommunikation ist nichts mehr wie vorher. Die Situation hat ihre Unschuld verloren.

Kommunikation kann somit als Sinnvorschlag, als Selektionsofferte gelten, in deren Folge sich Erwartungen ausbilden können. Wenn doppelte Kontingenz durch Kommunikation abgearbeitet wird, sind die Beteiligten in der Lage, sich an Kommuniziertem - also an Sinn - zu orientieren und die „Unfaßbarkeit des Gegenüber“<sup>12</sup> transformiert sich in eine - soziale - Beziehung, mit deren Dauer sich Erwartungen verfestigen.<sup>13</sup> Darüber hinaus kann innerhalb des sozialen Systems die zur Systembildung notwendige Reduktion von Komplexität intern wieder erweitert werden. In einem einfachen Interaktionssystem kristallisieren sich zum Beispiel immer mehr gemeinsame Interessen an Themen heraus. Dementsprechend stützen sich soziale Systeme auf innere Komplexität, auf eine stabile durch Sinn konstituierte Grenze zur Umwelt und auf Erwartungsstrukturen, die sich im Verlauf des Kommunikationsprozesses ausbilden.

Zu der Bestandssicherung sozialer Systeme gehört folglich die Generalisierung von Erwartungen. Würden sich Erwartungen nur durch unmittelbar sprachliche Kommunikation konstituieren, gäbe es keine Gesellschaft, sondern nur lokale Interaktionssysteme. „Gesellschaft ist demnach nicht einfach die Summe aller Interaktionen, sondern ein System höherer Ordnung, ein System anderen Typs. Die Gesellschaft muß in der Lage sein, auch die Kommunikationen unter jeweils Abwesenden oder mit jeweils Abwesenden mitzusystematisieren.“<sup>14</sup> Erst durch die zeit- und raumübergreifende Erwartungsbildung können größere Sozialsysteme entstehen, die die interaktiv-sprachlichen Verständigungen durch Kommunikationsmedien ersetzen. Die Integration der Gesellschaft übernehmen nach Luhmann jene Funktionssysteme, die sich aufgrund spezifischer Problemlagen ausdifferenziert und einen eigenen Kommunikationscode sowie entsprechende Medien entwickelt haben. Kommunikationen in diesen Sozial-

---

11 Niklas Luhmann 1971, S. 43.

12 Niklas Luhmann 1987, S. 154.

13 Ich kann beispielsweise erwarten, daß meine Gesprächspartnerin mich nicht einfach stehen läßt, daß sie bestimmte Regeln der Konversation einhält etc. Außerdem bilden sich so gemachte Erfahrungen zu Erwartungen aus: es gibt keine schwarzen Schwäne und keine verheirateten Homosexuellen. Da Erwartungen aber zeit- und in gewisser Weise auch raumabhängig sind, können sie sich ändern.

14 Niklas Luhmann 1975b, S. 11.

systemen laufen über spezielle Codes, wie Recht/Unrecht im Rechtssystem oder Zahlen/Nicht-Zahlen im Wirtschaftssystem, und Medien wie Recht, Geld oder Wahrheit. Der Vorteil dieser gesellschaftsweiten Subsysteme gegenüber einfachen Interaktionssystemen liegt darin, daß sie nicht zerfallen, wenn die lokale Kommunikation beendet wird. Da sich laut Luhmann alle sozialen Systeme über den Anschluß von Kommunikation an Kommunikation reproduzieren, bieten codespezifisch ausdifferenzierte und generalisierte Systeme die Chance, zu jeder Zeit an sie anzuschließen.

Durch diese laufenden Anschlußkommunikationen konstituieren und reproduzieren sich Luhmann zufolge nicht nur soziale Systeme, sondern sie schließen sich auch operativ gegenüber einer systemspezifischen Umwelt. Er bezeichnet diesen Vorgang als Autopoiesis, als Fähigkeit von Systemen, die eigenen konstitutiven Elemente selbst herzustellen und sich dadurch gegenüber der Umwelt abzugrenzen. Soziale Systeme kommunizieren mit Hilfe eines eigenen Codes, der sie gegenüber der Umwelt indifferent werden läßt und dazu führt, daß die Umwelt vom System aus in einer bestimmten Art und Weise beobachtet wird. Das Rechtssystem besteht beispielsweise aus allen Kommunikationen, die mit der Unterscheidung von Recht/Unrecht operieren; es beobachtet die Welt mit dieser Unterscheidung; es schließt damit andere Unterscheidungen und andere Beobachtungen aus; es sieht alles, was als Recht oder Unrecht gelten oder was in bezug auf das Recht von Bedeutung sein kann; es besteht also aus nichts anderem als aus rechtlicher Kommunikation, die nur im Rechtssystem vollzogen werden kann. Seine Einheit konstituiert sich durch die Differenz von Recht und Unrecht, die ihrerseits Erwartungen aufbauen und Kommunikation an Kommunikation anschließen läßt. Die Umwelt eines Systems ist daher nicht alles, was das System nicht ist, sondern alles, was das System als Umwelt wahrnimmt, also alles, was für das System interessant erscheint: „Das, was als Außengrenze fungiert, filtert nicht etwa mehr aus, es läßt im Gegenteil mehr durch; das System wird, wenn es anders als die Umwelt strukturiert ist, zugleich sensibler für die Umwelt, sofern nur die Differenzierungsschematik für diese Steigerungsfunktion adäquat gewählt wird.“<sup>15</sup>

---

15 Niklas Luhmann 1987, S. 265. Luhmann verweist außerdem auf die Erkenntnistheorie des Konstruktivismus, die die Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis in der operativen Geschlossenheit des erkennenden Systems sieht: „Erkenntnis ist nur möglich, weil sie keinen Zugang zur Realität außer ihr hat“ (Luhmann 1993, S. 9). Der Beobachter beobachtet die

Wir haben gesehen, daß soziale Systeme sich durch den Anschluß von Kommunikation an Kommunikation konstituieren und sich so Erwartungen bilden. Luhmann unterscheidet dabei zwei Arten, an Kommunikation anzuschließen: einen positiven und einen negativen Anschluß. Im ersten Fall setzt sich die Autopoiesis einfach fort. Das Einverständnis mit einer Kommunikation wird im Gegenzug gleichsam unter der Hand mitkommuniziert. So entsteht nach Luhmann der *Eindruck* eines Konsenses. Gegen Habermas, der einen Konsens als intersubjektiv geteiltes Einverständnis ansieht, wendet Luhmann ein, daß jener die Zeitdimension unberücksichtigt läßt, denn ein tatsächlicher Konsens ist der Zeit grundsätzlich ausgeliefert, da er entweder das Ende von Kommunikation zur Folge hat<sup>16</sup> oder im Anschluß an Kommunikation schon in Frage gestellt wird. Das Gelingen eines Konsenses liegt dann nicht in der kommunikativen Vernunft der Akteure, sondern entweder in der Imagination, die sich einstellt, wenn Anschlüsse unproblematisch ablaufen, oder die „Erzielung intersubjektiver Übereinstimmung ist [...] ein unwahrscheinliches Zufallsprodukt und für das Verständnis des Kommunikationsverlaufs funktionslos“<sup>17</sup>. Es gibt für Luhmann überhaupt keinen Grund anzunehmen, daß es gute und weniger gute Gründe gibt. Ein Konsens kann sich zwar kommunikativ einstellen, aber er kann auch sofort wieder zerfallen, insofern ist ihm Luhmann zufolge keine größere Aufmerksamkeit zu schenken. Er erscheint vielmehr als eine Bifurkation, das heißt als „Bezeichnung der Ausgangspunkte für weitere Kommunikation“<sup>18</sup>, so daß nach ihm weiter kommuniziert und er sogar als Anlaß zum Dissens genommen werden kann. So bemißt Helmut Willke im Anschluß an Luhmann die Intelligenz eines Systems „nicht an der Fähigkeit zur Konsensbildung, sondern an seiner Fähigkeit, mit Konsensfiktionen das Prozessieren von Differenzen zu provozieren.“<sup>19</sup> Damit verliert der Konsens seinen ihm von Habermas verliehenen privilegierten Status, denn für Luhmann ist der Fortbestand sozialer

---

Umwelt aufgrund einer Grenze zu ihr. Die Unterscheidung von System und Umwelt konzipiert Luhmann als eine universale Unterscheidung, da alles entweder System oder Umwelt ist.

16 In diesem Punkt der Habermas-Kritik kann sich Luhmann mit Albrecht Wellmer (1993b) einig wissen.

17 Klaus Bendel 1993, S. 80. Er faßt hier den Einwand Luhmanns gegen Habermas zusammen.

18 Niklas Luhmann 1992g, S. 233.

19 Helmut Willke 1992, S. 50. Vgl. auch Alois Hahn 1983.



Systeme nicht von einem materialen Konsens, sondern vom bloßen Anschluß an Kommunikation abhängig, der aber auch negativ als Widerspruch einer Selektionsofferte vollzogen werden kann.<sup>20</sup>

Weil Kommunikation konstitutiv die Möglichkeit des 'Nein' einschließt, lassen sich Kommunikationen negieren.<sup>21</sup> Widersprüche entstehen für Luhmann genau dann, wenn eine Kommunikation eine andere ablehnt. Offensichtlich blockiert ein Widerspruch nicht die Autopoiesis des Systems, weil jene auf Anschlußfähigkeit beruht und genau die vollzieht sich auch durch eine kommunikative Ablehnung. Luhmann betont in diesem Zusammenhang, daß Widersprüche nicht strukturell gegeben, sondern Beobachterkonstruktionen sind, die, wenn sie kommuniziert werden, einen Realitätsgehalt haben, weil an sie wiederum kommunikativ anzuschließen ist.<sup>22</sup> Die kommunikative Ablehnung einer Kommunikation negiert eine Sinnselektion und setzt eine andere gewissermaßen dagegen. Nicht der Sinn wird dadurch negiert, denn Sinn negiert *sich* als Sinn: „Widerspruch ist ein Moment der Selbstreferenz von Sinn, da jeder Sinn die eigene Negation als Möglichkeit einschließt.“<sup>23</sup> Jede Kommunikation ist negierbar, aber nur als Kommunikation: „Der Widerspruch entsteht dadurch, daß er kommuniziert wird“<sup>24</sup>, und damit entsteht neuer aktualisierter Sinn, neue Selektion, neuer Überschuß und neue Widerspruchschancen.

Kommunikationen strukturieren Erwartungen, die sich auf der Basis von Sinn bilden, so daß die Negation von Kommunikation die Zurückweisung einer Erwartung, nämlich der Erwartung der Annahme der Kommunikation, bedeutet. Luhmann unterscheidet in diesem Kontext zwischen normativen und kognitiven Erwartungen.<sup>25</sup> Im Falle eines Widerspruchs zwischen kognitiver Erwartung und beobachteten Ereignissen kommt es zu einer Ände-

---

20 Luhmann unterscheidet den Konsens vom Dissens, der ebenfalls als Bifurkation dient, indem auch über ihn und in seiner Folge weiter kommuniziert wird. Insofern ist bei Luhmann der Gegenbegriff zu Konflikt nicht wie bei Habermas der des Konsenses.

21 Hierin liegt vielleicht die größte Übereinstimmung zwischen Luhmann und Habermas. Ich komme darauf in Kapitel IV zurück.

22 Der „strukturelle Widerspruch“ zwischen Kapital und Arbeit hatte demnach deshalb soziale Relevanz, weil er beobachtet und kommuniziert wurde. Die Kommunistischen Parteien trugen insofern zur Autopoiesis und nicht zur Revolution der Gesellschaft bei.

23 Niklas Luhmann 1987, S. 494.

24 Niklas Luhmann 1987, S. 498.

25 Vgl. u.a. Niklas Luhmann 1975a, S. 55ff.

nung der Erwartungshaltung, zum Lernen. Aber nicht „jede Erwartung kann angesichts von Enttäuschungen korrigiert werden. Manche werden kontrafaktisch festgehalten und als enttäuschungsfeste Normen in die Struktur eingebaut“. <sup>26</sup> Als Folge eines Widersprechens zwischen solchen normativen Erwartungen entsteht normalerweise ein Konflikt, weil beide Erwartungen kontrafaktisch abgesichert sind. „Ein Konflikt ist die operative Verselbständigung eines Widerspruchs durch Kommunikation. Ein Konflikt liegt also nur dann vor, wenn Erwartungen kommuniziert werden und das Nichtakzeptieren der Kommunikation zurückkommuniziert wird.“ <sup>27</sup> Wie schon Widersprüche müssen nach Luhmann auch Konflikte immer kommuniziert sein, ansonsten sind sie kein Bestandteil der Gesellschaft, kein soziales Ereignis, sondern entweder psychische Konflikte oder gar kein Konflikt. Der Unterschied zwischen Widersprüchen und Konflikten liegt darin, daß Konflikte der *verbalen* Kommunikation bedürfen. Während ein Widerspruch von einem Beobachter festgestellt werden kann, ohne daß sprachliche Kommunikation stattgefunden hat, müssen soziale Konflikte verbalisiert sein. Selbst ein Kopfschütteln reicht nicht aus, um einen Konflikt entstehen zu lassen, denn auf die Negation der Kommunikation (Widerspruch) muß ein nochmaliges Beharren folgen, das Erwartungen endgültig kollidieren läßt. <sup>28</sup>

Konflikte lösen demzufolge die Erwartungssicherheit auf, nehmen die reduzierte Komplexität zurück und zeigen, daß mehr möglich ist; sie demonstrieren dem System die eigene Kontingenz, indem sie Sinn gegen sich selbst einsetzen. Da soziale Systeme aus Kommunikationen und Erwartungen bestehen, ist die Möglichkeit der Negation, der Enttäuschung und des Konflikts immer gegeben. Offerierter Sinn kann abgelehnt, Erwartungszumutungen zurückgewiesen werden. Die Negation aktualisiert in gewisser Weise potentiell möglichen Sinn, so daß jedes Sinnsystem und jede Systemdifferenzierung auch auf der Eventualität der Negation und des Konflikts beruht: „Geht man [...] davon aus, daß jeder Sinn auf alles Mögliche verweist, also auch auf gegenteiligen oder inkonsistenten Sinn, ist in jedem Sinnerleben Widersprüchliches latent vorhanden. Jeder Sinn ist

---

26 Niklas Luhmann 1981b, S. 43.

27 Niklas Luhmann 1987, S. 530.

28 Vgl. dazu auch Werner Schiewek (1992), der die Bedeutung der Sprache in Luhmanns Systemtheorie an deren Funktion für Negationen festmacht. Luhmann trennt in bezug auf die Unterscheidung von Widerspruch und Konflikt an einigen Stellen selbst etwas unscharf.

widerspruchsfähig, jeder Sinn kann nur zu einem Widerspruch aufgebaut werden.“<sup>29</sup> Konflikte sind deshalb Luhmann zufolge nicht nur erwartbar und normal, sondern sie sind auch Bedingung der Möglichkeit von Systembildung überhaupt. Es gibt keinen nicht negierbaren Sinn, und Sinnsysteme produzieren unweigerlich die Möglichkeit zum Konflikt, der in sozialen Systemen als operationalisierte Kommunikation von Widersprüchen eine soziale Realität bekommt. Das meint nicht, daß Systembildungen auch immer Konflikte nach sich ziehen. Vielmehr sind Konflikte in Sinnsystemen, also in sozialen und psychischen Systemen, immer möglich und vielleicht sogar wahrscheinlich.

Gesellschaftlich ausdifferenzierte Subsysteme reagieren auf die Wahrscheinlichkeit von Konflikten mit der Entwicklung von Kommunikationsmedien wie Geld oder Macht, die die Annahmefähigkeit einer Kommunikation erhöhen: „Symbolisch generalisierte Medien transformieren auf wunderbare Weise Nein-Wahrscheinlichkeiten in Ja-Wahrscheinlichkeiten. [...] Sie sind symbolisch insofern, als sie Kommunikation benutzen, um das an sich unwahrscheinliche Passen herzustellen. Sie sind aber auch diabolisch insofern, als sie, indem sie das erreichen, neue Differenzen erzeugen [...]: Wer zahlen kann, bekommt, was er begehrt; wer nicht zahlen kann, bekommt es nicht“<sup>30</sup>, und das kann dann wiederum zu Konflikten führen.

Darüber hinaus aber versetzt der Konflikt das System gleichsam in seinen Urzustand zurück: Die reduzierte Komplexität bricht - als Eigenkomplexität - wieder auf, alles ist möglich. Konflikte dienen deshalb dazu, das System vor den eigenen Instabilitäten zu schützen, die mit Kommunikation unweigerlich gegeben sind, denn selbst bei konfliktierender Kommunikation setzt sich die Autopoiesis fort. Gleichzeitig können Systeme Erwartungsenttäuschungen und -konflikte aushalten, weil sie als Kontingenzerfahrungen im System zirkulieren. Anders gesagt: Konflikte

---

29 Niklas Luhmann 1987, S. 494. Vgl. auch 1976, S. 70.

30 Niklas Luhmann 1995a, S. 171f. Am Fall der Liebe als symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium läßt sich dies schön veranschaulichen: Wer Liebe kommuniziert, erwartet Gegenliebe, und in gewisser Weise ist der Konflikt gerade das Gegenteil von Liebe. Die Konflikthaftigkeit von Liebesbeziehungen wirkt dann entweder destruktiv oder eskalierend. In jedem Fall ist sie schwer zurückzunehmen und wieder in Liebe zu überführen. Vgl. Niklas Luhmann 1984, S. 198.

eröffnen dem System die Chance, flexibel zu bleiben und Kontingenz bereit zu halten. Sie ermöglichen die Lernfähigkeit des Systems.

Luhmann hält Konflikte im Gegensatz zu Habermas für funktional notwendig. Während Habermas konsensuelle Konfliktlösung auszeichnet, besteht für Luhmann kein Grund, positive und negative Kommunikationsanschlüsse zu hierarchisieren. Beide sorgen für Autopoiesis und wirken bestands-erhaltend. Darüber hinaus kommt Konflikten insofern eine bestands-erhaltende Funktion zu, als sie nach Luhmann das System zu Änderungen befähigen. Mit Bestandserhaltung meint Luhmann aber, so Frithard Scholz, keineswegs bloße Anpassung, sondern die „Erhaltung des erreichten Grades an Änderbarkeit des Bestehenden“<sup>31</sup> - also Kontingenz. Bestandserhaltung stellt demnach für die Theorie autopoietischer Systeme kein Problem mehr dar: Gesellschaft ist, oder ist nicht. Sie schießt in ihrer Existenz aber gleichsam immer über sich hinaus. Sie ist nicht alles, weil sie sich beständig ändert.

### 3.1.2 Der Konflikt als parasitäres Sozialsystem

Wie für jedes soziale System so ist der Ausgangspunkt auch für die Bildung von Konfliktsystemen die Situation doppelter Kontingenz, die allerdings im Konfliktfall als Negativversion auftritt, das heißt Erwartungen der Ablehnung von Erwartungen produziert. Diese Negativversion läßt sich auch in Form einer konditionalen Ankündigung folgendermaßen formulieren: „Ich tue nicht, was Du möchtest, wenn Du nicht tust, was ich möchte“<sup>32</sup>.

Haben sich Beteiligte erstmal auf einen Konflikt eingelassen, so erwarten sie voneinander gegenseitiges Widersprechen, auch wenn die Themen und

---

31 Frithard Scholz, zit. nach Stefan Breuer 1992, S. 100.

32 Niklas Luhmann 1987, S. 531. Vgl. dazu auch Wolfgang L. Schneider 1994, S. 159, Fußnote 422. Interessanterweise hat Schneider diese Formel etwas umgestellt: „Ich tue, was Du nicht willst, wenn Du tust, was ich nicht will“. Bei Schneider liegt die Betonung auf dem Prozeßcharakter der Negativversion, da hier die folgenden Negationen schon vorprogrammiert zu sein scheinen, während Luhmann eher das einmalige Widersprechen im Auge hat. Letzteres führt dazu, daß Luhmann häufig nicht schärfer zwischen Widerspruch und Konflikt trennt.

Anlässe wechseln.<sup>33</sup> Demgemäß bezeichnet Luhmann Konfliktsysteme, deren Autopoiesis gleichsam negativ durch Konflikte verläuft, als hochintegriert: „Konflikte [...] sind hoch integrierte Sozialsysteme, weil die Tendenz besteht, alles Handeln im Kontext einer Gegnerschaft unter diesen Gesichtspunkt der Gegnerschaft zu bringen“.<sup>34</sup> Außerdem setzen Konfliktsysteme ihre Autopoiesis wie andere Sozialsysteme fort, solange Kommunikation angeschlossen wird, und es ist deshalb nicht damit zu rechnen, daß Konflikte, die eine gewisse Dauer überstanden haben, einfach verschwinden.<sup>35</sup> Es scheint im Gegenteil sogar höchst wahrscheinlich, daß Konfliktparteien sich und ihre Umwelt nur noch hinsichtlich der Möglichkeit, den Konflikt fortzusetzen, beobachten. Die Umwelt von Konfliktsystemen, so ließe sich im Anschluß an Luhmann formulieren, fungiert vom System aus gesehen als permanente Anregung, als Informationsquelle und Materialsammlung, die genutzt wird, um sich weiter zu streiten. Ein materialer und dauerhafter Konsens ist unter diesen Umständen nicht zu erwarten, weil er die Autopoiesis des Systems gerade gefährden würde. Lediglich als Bifurkation scheint er wünschenswert. So einigen sich Gewerkschaften und Arbeitgeberverbände im Tarifkonflikt - einem Konfliktsystem par excellence - dem Anschein nach nur deshalb, um sich nach einiger Zeit erneut streiten zu können.<sup>36</sup>

Wenn Konflikte als soziale Systeme gelten, die als Negativversion doppelter Kontingenz gebaut sind, lassen sich nach Luhmann grundsätzlich drei Sinndimensionen unterscheiden, die das Sinnerleben ermöglichen und strukturieren<sup>37</sup>: Erstens tendieren autopoietische Konfliktsysteme in der *Sachdimension* dazu, daß immer mehr Themen, Sachverhalte und Merkmale der Konfliktparteien in den Konflikt gezogen werden. Zweitens strukturiert ein Konflikt in der *Sozialdimension* das ego-alter-Verhältnis als

---

33 Bestes Beispiel dürften wohl politische Konflikte zwischen Regierung und Opposition darstellen, bei denen es dysfunktional wäre, wenn sie sich nicht streiten würden, was nicht verhindert, daß sie es gelegentlich nicht tun.

34 Niklas Luhmann 1987, S. 532.

35 Dagegen fallen nach Luhmann die meisten Konflikte einer natürlichen Tendenz zur Entropie zum Opfer. Vgl. Luhmann 1987, S. 534.

36 Hier läßt sich nochmals der Unterschied zu Habermas erkennen, der den Zeitfaktor nicht berücksichtigt und der deshalb den Kompromiß als Ergebnis wichtiger nimmt als Luhmann.

37 Vgl. allgemein zu Sinndimensionen Luhmann 1987, S. 112ff. und 1971, S. 25ff. sowie in bezug auf Konflikte Frank Rotter 1979, S. 296.

Freund-Feind-Beziehung, so daß wer „seinen Feind verliert, [...] eine eigentümlich Leere fühlen [wird]; ihm fehlen die Handlungsmotive, auf die er sich selbst verpflichtet hatte“.<sup>38</sup> Drittens schließlich neigen Konflikte in der *Zeitdimension* dazu, nicht enden zu wollen und Vergangenes, zum Beispiel vergangene Handlungen der Konfliktpartei, immer wieder in die Gegenwart zu ziehen. So gesehen kommt es zu einer Generalisierung des Konflikts, „zur Ausdehnung auf alle Eigenschaften, Lagen, Beziehungen und Mittel der Gegner“<sup>39</sup>.

Die Besonderheit von Konfliktsystemen liegt demnach nicht im Verarbeitungsmechanismus (Sinn) oder in der Reproduktion (Autopoiesis), sondern darin, daß Konflikte selbst auf soziale Systeme angewiesen sind, in denen sie entstehen. Weil Konflikte Erwartungen negieren, müssen diese sich zunächst bilden, bevor sie abgelehnt werden. Konflikte haben Luhmann zufolge aus diesem Grund einen parasitären Status. Sie entstammen einem sozialen System und negieren in diesem normative Erwartungen. Luhmann ersetzt hier die übliche Vorstellung, daß Konflikte nur auf der Grundlage eines Konsenses über Konfliktaustragung oder allgemein geteilter lebensweltlicher Orientierungen entstehen können, durch den Systembegriff, der Erwartungsstrukturen bezeichnet.<sup>40</sup> Danach reicht es zur Entstehung von Konflikten aus, daß Erwartungen kollidieren.

Konflikte können einerseits relativ voraussetzunglos beginnen, sie sind aber andererseits an Bedingungen gebunden, und diese begründen wiederum ihre Alltäglichkeit. Die parasitäre Existenz sozialer Konflikte als Bedingung von Konflikten läßt sich dadurch veranschaulichen, daß Erwartungen sich schon gebildet haben müssen, daß es also ein Sozialsystem gibt, in dem Erwartungen erwartet werden können. Luhmann unterscheidet drei Ebenen der sozialen System- und Erwartungsbildung: Interaktion, Organisation und Gesellschaft. In allen können Konflikte parasitär existieren, wenn auch in unterschiedlicher Art und Weise. So haben Interaktionssysteme nur die „Wahl, Konflikte zu vermeiden oder Konflikte zu sein“.<sup>41</sup> Organisationssysteme können dagegen Konflikte in interne Kon-

---

38 Niklas Luhmann 1987, S. 533.

39 Niklas Luhmann 1989, S. 101.

40 Vgl. dazu u.a. Hans-Joachim Giegel 1992b, Max Miller 1992 und als Klassiker Georg Simmel 1992, S. 306f.

41 Niklas Luhmann 1975b, S. 17.

flikte zwischen Mitgliedern und externe Konflikte, in denen sie zum Beispiel als Konfliktpartei auftreten, unterteilen. Das umfassendste Sozialsystem bildet für Luhmann aber die Gesellschaft als emergente Ordnung. Erst sie und ihre Differenzierung in Subsysteme wie Politik, Wirtschaft, Wissenschaft erlauben eine Normalisierung und Steigerung sozialer Konflikte, die mit der Ausdifferenzierung von Erwartungsstrukturen und Sinnbereichen einhergeht.<sup>42</sup>

Wenn sich Konflikte grundsätzlich in sozialen Systemen parasitär konstituieren, stellt sich die Frage nach der systemspezifischen Konditionierung von Konflikten, das heißt nach ihrer Ermöglichung und Verhinderung.<sup>43</sup> Dabei geht es Luhmann keinesfalls wie Habermas um die Lösung und Beendigung von Konflikten, sondern darum, wie sich Konflikte in sozialen Systemen entwickeln. Von entscheidender Bedeutung ist dabei, daß Widersprüche und Konflikte als Einzelereignisse verknüpft werden, das heißt anschlussfähig sein müssen und daß die Gesellschaft überhaupt hinreichende Bedingungen dafür bereithält, Konflikte zuzulassen. Die Differenzierung der modernen Gesellschaft in funktionale Subsysteme sorgt dafür, daß Konflikte aus interaktiven Zusammenhängen gelöst und die Negationspotentiale in die Subsysteme verlagert werden. Dies hat zur Folge, daß Menschen sich über Politik streiten können und trotzdem anderswo zusammenarbeiten oder gemeinsam in die Kirche gehen. Darüber hinaus muß aber ein System ausdifferenziert sein, das die Konfliktfähigkeit absichert, indem es die Herbeiführung der Konfliktentscheidung den Konfliktparteien entzieht. Damit sind die Leistungen des Rechtssystems angesprochen.<sup>44</sup> Durch die Monopolisierung der Gewalt und die Generalisierung der Negationskompetenz garantiert das Recht ein weitreichendes Negations- und Konfliktpotential in der modernen Gesellschaft, das sie zur Ausdifferenzierung benötigt. Durch die Einschränkung der Mittel erlaubt es Konflikte, die in Interaktionen ansonsten vermieden worden sind: „Das

---

42 Weil es Konflikte nur aufgrund von Erwartungen geben kann, ist ein Konflikt mit der Gesellschaft nach Luhmann schlicht unmöglich. Konflikte sind immer in der Gesellschaft insofern sie als Kommunikation vollzogen werden, denn Gesellschaft bezeichnet bei Luhmann die Summe aller Kommunikationen. Vgl. Luhmann 1987, S. 551ff.

43 Vgl. zum Begriff der Konditionierung Niklas Luhmann 1987, S. 44.

44 An dieser Stelle unterscheidet Luhmann zwischen der Leistung und der Funktion des Rechtssystems: Die Leistung liegt u.a. in der Konfliktregulierung, während die Funktion des Rechts das kontrafaktische Aufrechterhalten normativer Erwartungen auch im Konfliktfall ist. Vgl. Niklas Luhmann 1995, S. 124ff.

Recht gibt dem Interaktionskonflikt ein allgemeines, auch für Außenstehende einsichtiges Interesse und nimmt ihm damit das Odium einer bloß lokalen Unerfreulichkeit. Und es entzieht damit zugleich die Kriterien der Entscheidung des Streits den Interaktionspartnern. Sie dürfen sich streiten, wenn sie darauf verzichten, die Entscheidung über den Streit eigenmächtig herbeizuführen“.<sup>45</sup> Wenn Konflikte dazu tendieren, sich autopoietisch fortzusetzen und gleichzeitig die Energien des jeweiligen gastgebenden Systems auf sich zu ziehen, dann besteht die Möglichkeit, diese Konflikte an das Rechtssystem abzugeben und sie dadurch auf Entscheidung hin zu kanalisieren. Das Recht setzt die Autopoiesis des Gesellschaftssystems fort, indem es den Konflikt mit anderen Mitteln bearbeitet. Dazu gehören zum Beispiel die Ausklammerung von Themen in der Sachdimension, die Einbeziehung Dritter (Richter, Verteidiger, Staatsanwälte) in der Sozialdimension und die Zeitbindung des Konflikts in der Zeitdimension.<sup>46</sup>

Die besondere Bedeutung des Rechtssystems für soziale Konflikte kommt außerdem in der von Luhmann gewählten Bezeichnung des Rechtssystems als *Immunsystem* der Gesellschaft zum Ausdruck. Es ist insofern ein Immunsystem, als daß es Konflikte ermöglicht, absorbiert und so die strukturellen Risiken von Kommunikation abschwächt: „Auch hier hängt die Gesellschaft in vielen ihrer sozialen Systeme davon ab, daß sie im Falle von Konflikten das Rechtssystem einschalten kann.“<sup>47</sup> Des weiteren dient das Rechtssystem dazu, bestimmten Konflikten eine größere gesellschaftliche Bedeutung zukommen zu lassen, indem es überhaupt nur solche selektiert, die es behandeln und zur Entscheidung bringen kann.<sup>48</sup> „Das Rechtssystem tastet mit rechtseigenen Sensoren [...] seine gesellschaftliche Umwelt auf Konflikte ab, rekonstruiert diese Konflikte in eigener Regie als Erwartungskonflikte, prozessiert diese über rechtseigene Normierungen, Verfahren und Dogmatiken und produziert verbindliche Entscheidungen des Konflikts als ‘Fallnorm’, an die wiederum neue Rechtskommunikation anschließen können.“<sup>49</sup> Das Recht ist demnach durch eine Dialektik von

---

45 Niklas Luhmann 1981, S. 57.

46 Vgl. dazu Luhmanns Analyse von Gerichtsverfahren (1989, S. 55ff; insbesondere S. 100 ff.).

47 Niklas Luhmann 1995, S. 159.

48 Vgl. Niklas Luhmann 1987, S. 548f.

49 Gunther Teubner, zit. nach Gabor Kiss 1990, S. 98. Dies zeigt nochmals die Funktionsweise autopoietische Kommunikationssysteme, zu denen auch das Recht gehört. Es beobachtet seine



Ermöglichung und Entscheidung gekennzeichnet, denn es kann nur Konflikte entscheiden, die es gleichsam apriorisch durch die Bestimmung des Unrechts konstruiert hat. Allerdings verweist dies auch auf Konflikte, die dem Rechtssystem nicht zugänglich gemacht werden können, weil sie nicht mit dem Code Recht/Unrecht zu erfassen und zu beobachten sind. Dazu gehören zum Beispiel Wahrheitskonflikte, Risikokonflikte, eine Vielzahl politischer Konflikte, organisationsinterne Konflikte usw.<sup>50</sup> Für jene müssen systemspezifische Immunsysteme eingerichtet werden, in denen bei Konfliktfällen die Autopoiesis weiterläuft. Dazu gehören auch Entscheidungskriterien, die parasitäre Systeme entwickeln können. Beispiele dafür stellen der öffentliche Meinungsstreit und wissenschaftliche Kontroversen dar. Die außerrechtliche Institutionalisierung von Negationsräumen, die das Konfliktpotential fördern und konditionieren, ist Luhmann zufolge ein funktionaler Bestandteil von Systembildungen. Immunsysteme als parasitäre Konfliktsysteme sorgen dafür, daß Konflikte erstens die Autopoiesis bei Widersprüchen fortsetzen und zweitens zeitlich, sachlich und sozial begrenzt sind. Drittens geben Konfliktsysteme anderen Systemen wie auch dem gastgebenden System die Chance, Konflikte zu beobachten, Erwartungen zu ändern und so zu lernen.

### 3.1.3 Die Beobachtung von Konflikten

Soziale Systeme beobachten ihre Umwelt unter dem Aspekt der Relevanz für die interne Informationsverarbeitung. Sie lassen sich anregen, greifen Nachrichten auf, stoßen auf Irritationen und transformieren das diffuse Rauschen der Umwelt in Kommunikation. Das Konzept selbstreferentiell geschlossener Systeme verlegt den aktiven Part der Informationsgewinnung nicht in die Umwelt, die, so ließe sich sagen, nur an-sich und gleichsam

---

Umwelt, wählt Relevantes aus, behandelt dies als Information und verkündet gleichsam nach interner Beratung das Ergebnis als Entscheidung.

50 Im Gegensatz zu Habermas erkennt Luhmann Moral nicht als Mittel der Konfliktlösung an, sondern sieht in ihr ausschließlich die Tendenz zur Konfliktförderung. Moralische Kommunikation in sozialen Systemen dient daher nicht zur Konfliktentscheidung, was nicht heißt, daß sie nicht immer wieder ins Spiel kommt. Warnend formuliert Luhmann gegen Habermas: Mit Moral „können Steppenbrände entstehen - und die Erfahrungen, die Europa seit dem Hochmittelalter mit religiös aufgezogenen Aufständen und Unterdrückungen, mit den Schrecken der Inquisition, mit Kriegen um moralisch verbindliche Wahrheiten und mit aus Empörung entstandenen Revolten gemacht hat, sollte eigentlich beim Stichwort Moral immer gleich dieses Problem vor Augen führen“ (Luhmann 1989b, S. 370).

nebulös existiert. Das System stellt den für ihn belangvollen Umweltkontakt - die Umwelt für-sich - selbst her, indem es die Welt mit Unterscheidungen beobachtet, die dem System eine eigene Ordnung der Welt geben. „Von Beobachtung [...] soll die Rede immer dann sein, wenn Unterscheidungen benutzt werden, um etwas (und nichts anderes) zu bezeichnen.“<sup>51</sup> Jedes System, ob psychisches oder soziales System, konstruiert somit seine eigene Umwelt, die von den gewählten Unterscheidungen abhängt. Es gibt, mit anderen Worten, keine beobachterinvariante Welt, sondern Welt fungiert bei Luhmann in Anlehnung an Edmund Husserl als eine Art Letzthorizont, der nicht beobachtbar ist.<sup>52</sup> Das Jenseits der Unterscheidungen, zum Beispiel von gut/schlecht, ist der unmarked space, der Raum, der mit dieser Unterscheidung nicht erfaßt wird. Ein System, das mit einer Unterscheidung beobachtet, erfaßt sozusagen nur diesen Teil der Welt. Es sieht nur das, was es sieht und es sieht nicht das, was es nicht sieht. Dieses Problem läßt sich aber wiederum beobachten und zwar als Beobachtung von Beobachtungen, als Beobachtung zweiter Ordnung, die sehen kann, was andere nicht sehen<sup>53</sup>: „Ein Beobachter kann einen anderen Beobachter (der er selbst sein kann) beobachten im Hinblick auf das, was er nicht sehen kann. Bezogen auf die Beobachtungsinstrumente, das heißt: auf die Unterscheidungen, die ein Beobachter benutzt, um das zu bezeichnen, was er beobachtet, kommt es damit zu einem differenztheoretischen Relativismus.“<sup>54</sup> Die Unterscheidung der Beobachtung erster Ordnung und zweiter Ordnung bezieht sich auf das Beobachtete: Entweder beobachten Beobachter - also Systeme - Handlungen, Dinge oder Sachverhalte oder sie beobachten Beobachtungen, also beobachtende Systeme.

---

51 Niklas Luhmann 1992e, S. 155.

52 Um die Welt als Ganzes, also als Einheit aller Unterscheidungen beobachten zu können, müßte der Beobachter außerhalb der Welt sein. Menschen haben für diese Möglichkeit, alles sehen zu können, die Bezeichnung 'Gott' erfunden.

53 Die Beobachtung zweiter Ordnung ist insofern eine Beobachtung erster Ordnung, als daß auch sie nicht sehen kann, was sie nicht sehen kann. Deshalb unterscheidet sie sich von der Ideologiekritik, die - überspitzt formuliert - meint, Wahres und Falsches endgültig erkennen zu können. Die dialektische Ideologiekritik des späten Adorno hat auf dieses Problem mit einer negativen Dialektik reagiert, die sich selbst paradox beschreibt und die Unmöglichkeit der eigenen Möglichkeit postuliert.

54 Niklas Luhmann 1992b, S. 64.

Mit der Etablierung einer Unterscheidung entsteht mithin ein Beobachter und ein System<sup>55</sup>, das mit der Unterscheidung beobachtet und Kommunikationen anschließt: „Bei rekursiver Fortsetzung des Operierens entwickelt sich daraus eine Systemgrenze, die einschränkt, was in diesem System beobachtet wird. Es entsteht das, was wir dann ‘der Beobachter’<sup>56</sup> nennen können. Dies autopoietische Resultat bleibt abhängig von den Unterscheidungen, die der Beobachter verwendet, ist aber unabhängig davon, welche Seite der Unterscheidung er in der jeweiligen Operation bezeichnet, ob zum Beispiel Wahrheit oder Unwahrheit.“<sup>57</sup> Gesellschaftliche Subsysteme beobachten *ihre* Umwelt mit den für sie konstitutiven Unterscheidungen, an denen sich Kommunikationen orientieren, die das soziale System bilden. Das Wirtschaftssystem benutzt die Leitdifferenz<sup>58</sup> von Zahlen/Nicht-Zahlen, das Politiksystem die von Macht innehaben/nicht-innehaben. Die Welt ist für Systeme nicht einfach alles, was der Fall ist, sondern alles, was ökonomisch, politisch, religiös, medizinisch, pädagogisch, wissenschaftlich oder rechtlich zum Fall wird. Entsprechend beobachten sie ihre Umwelt, die meistens nicht aus Dingen, sondern vorwiegend aus Beobachtern, nämlich aus anderen Systemen besteht, deren Kommunikation als Beobachtung beobachtet wird. Die Beobachtung zweiter Ordnung ist infolgedessen für soziale Systeme von zweifacher Bedeutung: Einerseits können Systeme andere Systeme beobachten und sie tun dies in bezug auf ihre eigenen Relevanzkriterien, andererseits entstehen in evolutionärer Hinsicht im System Beobachtungen zweiter Ordnung, durch die Beobachter zu beobachten sind. Beispiele dafür stellen das Publikationswesen im Wissenschafts-, die öffentliche Meinung im Politik- und der Markt im Wirt-

---

55 Nach Luhmann ist Beobachtung nur als System möglich, das heißt nur Systeme können beobachten. Vgl. dazu Niklas Luhmann 1992c, S. 117.

56 Die männliche Bezeichnung ist insofern irreführend, als es überhaupt nicht um Subjekte, sondern um Systeme, um psychische oder soziale, geht, die beobachten. Deshalb müßte es eigentlich „das Beobachter“ heißen. Vgl. Luhmann 1992g, S. 14f.

57 Niklas Luhmann 1992g, S. 82. Ich vernachlässige hier das Problem für einen Beobachter, die Einheit seiner Unterscheidung nicht sehen zu können. Luhmann bezeichnet dies als den „blinden Fleck“ jeder Beobachtung. Für Funktionssysteme heißt dies: die Einheit eines Systems besteht in der Differenz (zum Beispiel Recht/Unrecht), die in der Anwendung (Beobachtung) nicht selbst beobachtet werden kann.

58 Von der Leitdifferenz, dem Code, lassen sich andere Unterscheidungen wie zum Beispiel Kapital/Arbeit und konservativ/progressiv, mit denen die Systeme beobachten, ableiten.

schaftssystem dar. In allen Fällen kann beobachtet werden, wie beobachtet worden ist.<sup>59</sup>

Parasitäre Konfliktsysteme beobachten ihre Umwelt mit Unterscheidungen, die an das gastgebende System anschließen und die zur Aufrechterhaltung der Gegnerschaft taugen. Insbesondere der Kreation immer neuer Themen und Beiträge kommt dabei große Bedeutung zu. Die Umwelt wird Themenspender, um den Konflikt fortzusetzen.<sup>60</sup> Außerdem beobachtet eine Konfliktpartei die andere Konfliktpartei als Beobachter, also als jemanden, der beobachtet und der sogar einen selbst beobachtet.<sup>61</sup> Für andere, institutionalisierte, Konfliktsysteme gilt ähnliches. Beispielsweise beobachten im Falle des Tarifkonflikts die Konfliktparteien nicht nur Beobachtungen des Wirtschaftssystems, also Statistiken über die Entwicklung der Lohnnebenkosten, Expertisen zum Wirtschaftsstandort Deutschland usw., sondern sie beobachten sich gegenseitig als Beobachter. So kann der Arbeitgeberverband feststellen, daß in den letzten vierzig Jahren Gewerkschaften ihren Beobachtungen nicht mehr die Unterscheidung von Kapital/Arbeit zugrunde legen und diese durch andere Unterscheidungen und andere Semantiken abgelöst haben.<sup>62</sup> Darüber hinaus beobachten die Konfliktparteien des Konfliktsystems 'Tarifkonflikt' andere Systeme, um Informationen zu erhalten und sich einer gewissen Solidarität zu versichern.

Wenn Konfliktsysteme andere Systeme beobachten können, so gilt umgekehrt, daß sie beobachtbar sind und zwar als interne Konflikte im System und als externe Konflikte in anderen Systemen. Dies ist für die Erwartungshaltungen von Systemen von besonderer Bedeutung, da Konflikte potentiellen Sinn aktualisieren und Kontingenzerfahrung produzieren. Konflikte halten Änderungen bereit, sie verweisen auf Wahlmöglichkeiten, verschiedene Zwecksetzungen und Erwartungen.<sup>63</sup> Im Fall der *Selbstbeob-*

---

59 So sind Beobachtungen als Beschreibungen, also als vertextete Beobachtungen, festzuhalten und dadurch zeitlich stabil. Vgl. Niklas Luhmann 1992c, S. 119ff.

60 So beobachten zerstrittene Nachbarn scheinbar den unwichtigsten Kleinkram, um es dem anderen oder scheinbar Unbeteiligten als neue Sauerei zu präsentieren.

61 Das führt dann entweder zu Vermeidungen bestimmter Angriffspunkte oder zu gezielten Provokationen.

62 Das führt unter anderem zu einer Abschwächung der alten gewerkschaftlichen Kampfsemantik hin zu Kooperationssemantiken in Fällen konzertierter Aktionen. Vgl. zu der Unterscheidung Kapital/Arbeit Niklas Luhmann 1988, S. 151.

63 Vgl. Niklas Luhmann 1968, S. 156ff.

*achtung* eines Systems in bezug auf in ihm stattfindende Konflikte können Erwartungen revidiert oder gestärkt, in jedem Fall aber flexibilisiert werden.<sup>64</sup> Unter Selbstbeobachtung versteht Luhmann die Selbstbezüglichkeit (Reflexivität) eines beobachtenden Systems, das heißt, die Fremdreferenz wird zur Selbstreferenz, das System beobachtet sich beziehungsweise Vorgänge in ihm.<sup>65</sup> So können zum Beispiel Unternehmen Konflikte im Wirtschaftssystem und Parteien Konflikte im Politiksystem beobachten und ihre Erwartungen dahingehend ändern, daß Entscheidungen mit hoher Wahrscheinlichkeit nicht auf allseitige Zustimmung stoßen. Zur Selbstbeobachtung eines Systems ist die von Luhmann getroffene Unterscheidung von Code und Programm bedeutsam, denn ein System entwickelt auf der Grundlage seiner Ausdifferenzierung durch einen eigenständigen Kommunikationscode, Programme, die konkrete Operationen steuern. „Die Programme sind [...] vorgegebene Bedingungen für die Richtigkeit der Selektion von Operationen. Sie ermöglichen einerseits eine gewisse ‘Konkretisierung’ (oder: ‘Operationalisierung’) der Anforderungen, die an ein Funktionssystem gestellt werden, und müssen andererseits eben deshalb in gewissem Umfange änderbar bleiben. Auf der Ebene der Programme kann ein System, ohne seine durch den Code festgelegte Identität zu verlieren, Strukturen auswechseln. Auf der Ebene der Programme kann daher in gewissem Umfange Lernfähigkeit organisiert werden.“<sup>66</sup> Gerade in Konfliktfällen scheint es dann geboten, Programme und Entscheidungskriterien eventuell zu ändern oder mit Widerspruch zu rechnen.<sup>67</sup>

Der Fall der Beobachtung von Konflikten in anderen Systemen scheint weitaus schwieriger, denn hier stoßen Systeme auf andere Beobachtungen, andere Codes, andere Systemlogiken, die - nach der Ausgangssituation doppelter Kontingenz - Systeme füreinander zunächst intransparent sein lassen. Das Wirtschaftssystem kann deshalb nicht einfach das Politiksystem als solches beobachten, sondern es registriert ausschließlich jene Operationen, die in bezug auf Preise relevant sind. Umgekehrt geht es dem politischen System um Macht und so werden wirtschaftliche Kommunikationen nur in

---

64 Vgl. für den Zusammenhang von Kontingenzerfahrung und Selbstbeobachtung beziehungsweise Reflexion Niklas Luhmann und Karl Eberhard Schnorr 1989.

65 Vgl. u.a. Niklas Luhmann 1987, S. 585ff. In bezug auf Konfliktsysteme bedeutet Selbstbeobachtung also die gegenseitige Beobachtung der Konfliktparteien.

66 Niklas Luhmann 1986, S. 91.

67 Vgl. dazu auch Dirk Baecker 1988, S. 182f.

Betracht gezogen, wie sie für die Erlangung oder Vergrößerung von Macht geeignet sind. Parasitäre Konflikte in anderen Systemen müssen deshalb einen gewissen Informationswert für das beobachtende System besitzen, um wahrgenommen zu werden. Dies trifft vornehmlich für zwei Arten von Konflikten zu. Erstens für Konfliktsysteme, von denen sich andere Systeme Informationen erhoffen oder sie sogar erwarten. So können Unternehmen als Organisationen des Wirtschaftssystems<sup>68</sup> politische Konflikte beobachten, um Investitionsentscheidungen darauf abzustimmen, welche politischen Positionen sich wahrscheinlich durchsetzen. Parteien können Konflikte oder Konfliktentscheidungen beobachten, um Themen für politische Auseinandersetzungen zu gewinnen. Und schließlich können Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen Konflikte beobachten, um darüber - oder sogar über die Beobachtung von Konflikten - Arbeiten anzufertigen, die dann beobachtbar sind und über die gestritten werden kann.

Zweitens haben diejenigen Konflikte einen Informationswert für beobachtende Systeme, die sich deshalb entzünden, weil ein System Einwirkungen durch Entscheidungen eines anderen Systems erfährt und dagegen protestiert.<sup>69</sup> Um diesen Protest als Konflikt, mithin als das Aufeinanderprallen sich widersprechender Erwartungen beobachten zu können, muß sich Luhmann zufolge ein System an der Unterscheidung von System und Umwelt orientieren. Es muß sich als System in einer Umwelt begreifen, auf die es einwirkt, was wiederum Folgen für die Umwelt, also für andere Systeme, und für es selbst hat. Damit berühren wir den Bereich, in dem nach Luhmann die Rationalität als eine „Beobachtungsformel“<sup>70</sup> von Systemen liegt. Weder sieht Luhmann das Problem in der Konfliktlösung noch in der Optimierung der Verfahrenstechnik hinsichtlich der Bemühung um rationale Ergebnisse, sondern darin, ob Konflikte für andere Systeme beobachtbar sind. Es geht darum „wie im Kommunikationsprozeß auf die Idee, Begriffe, Theorien, Unterscheidungen [und Konflikte, T.B.] usw. reagiert wird, die

---

68 Systeme können als solche nach Luhmann nicht handeln. Sie benötigen dazu Einheiten, die als kollektive Handelnde wahrgenommen und dabei zum System zugerechnet werden können, weil sie an seinem Kommunikationscode partizipieren. Diese Funktion erfüllen Organisationen. Vgl. u.a. Luhmann 1987d.

69 Vgl. zu Konflikten zwischen Subsystemen als Folge der Ausdifferenzierung Karl-Otto Hondrich 1987.

70 Dirk Baecker 1989, S. 31.

im Kommunikationsprozeß selbst verwendet werden. Denn davon hängt ab, was hervorgehoben und was verdunkelt oder einfach nicht gesehen wird; was als Information erscheint und gegen welche Möglichkeiten Entscheidungen sich profilieren; ferner was erwartet wird und vor welchem Erwartungshintergrund Kritik geübt werden kann“<sup>71</sup>. Was müssen Systeme also leisten, um Einwirkungen auf andere Systeme zu beobachten und dies zur Grundlage weiterer Kommunikation machen?

### **3.2 Funktionale Differenzierung und gesellschaftliche Rationalität**

Nach der Rekonstruktion der Dimensionen des Konfliktbegriffs in Luhmanns Theorie autopoietischer Systeme soll im folgenden sein Konzept gesellschaftlicher Rationalität hinsichtlich der Funktionalität sozialer Konflikte erläutert werden. Während Habermas Konsensorientierung beziehungsweise materiale Konsensbildungen als Bedingung der Möglichkeit gesellschaftlicher Rationalität konstatiert hat, geht Luhmann von der Normalität und Unumgänglichkeit sozialer Konflikte aus, die zudem für die Entstehung gesellschaftlicher Rationalität in gewisser Weise eine positive Rolle spielen.<sup>72</sup> Allerdings hat dieses konfliktorientierte Rationalitätsverständnis keine optimistische Einschätzung der Rationalitätschancen funktional differenzierter Gesellschaften zur Folge. Luhmann verweist stärker als Habermas auf die Rationalitätsprobleme gegenwärtiger Gesellschaften, die sich im Zuge der Ausdifferenzierung ergeben. In diesem Zusammenhang soll die Bedeutung der Beobachtung von Konflikten nochmals hervorgehoben werden und zwar sowohl unter dem Aspekt der Rationalitätspotentiale sozialer Systeme (3.2.1) als auch der Möglichkeit zur Ausbildung einer (gesamt)gesellschaftlichen Rationalität (3.2.2).

---

71 Niklas Luhmann 1988, S. 170f.

72 Es ist keineswegs zwingend, das Thema der gesellschaftlichen Rationalität bei Luhmann mit der Unterscheidung von Konsens und Konflikt zu beobachten. Um aber zu einem Vergleich in dieser Frage mit Habermas zu kommen, scheint es mir sinnvoll, jene Unterscheidung zu benutzen.

### 3.2.1 Rationalitätsprobleme und Konflikte in funktional differenzierten Gesellschaften

Anders als Habermas kann Luhmann den Rationalitätsbegriff nicht mehr an einen Konsens binden, weil dieser nur wieder weitere Kommunikation und damit weiteren Widerspruch erzeugt. Im übrigen begründet Luhmann seine Theorie autopoietischer Systeme nicht mit einer Handlungstheorie oder greift auf das Rationalitätsmodell unversehrter Intersubjektivität zurück, sondern konzipiert Rationalität im Kontext der Unterscheidung von System und Umwelt als Systemrationalität. War die Systemtheorie in ihrem Rationalitätsverständnis lange Zeit an Bestandserhaltung und Integration orientiert, so weicht diese Vorstellung im Zusammenhang der Selbstreferentialitätsannahme Luhmanns einem Rationalitätskonzept, das die Selbstbezüglichkeit sozialer Systeme zum Ausgangspunkt nimmt.<sup>73</sup> Danach gibt es drei Arten der Realisierung von Selbstreferenz sozialer Systeme: basale Selbstreferenz, Reflexion und Rationalität.<sup>74</sup>

Selbstreferenz meint für Luhmann das Beziehen eines Selbst, mithin eines Systems, auf sich selbst durch eine Operation, die sie dazu verwendet, das heißt für den Fall sozialer Systeme durch Kommunikation. Alle sozialen Systeme operieren insofern selbstreferentiell, als daß sie ihre hervorgebrachten Kommunikationen an vorherige Kommunikation anschließen, so daß sich gewissermaßen ein Kommunikationszirkel ergibt, der die Autopoiesis eines Systems ausmacht.<sup>75</sup> Jede Kommunikation realisiert den Selbstbezug eines Systems in ihrem Vollzug. Dies bezeichnet Luhmann als *basal-*

---

73 Georg Kneer (1992) nennt dies einen Wechsel von einer technokratischen zu einer ökologischen Rationalitätskonzeption, der sich bei Luhmann selbst vollzieht und der sich anhand der Unterschiede zwischen den Publikationen Ende der 60er (insbesondere Luhmann 1968) und ab Anfang der 80er Jahre veranschaulichen läßt.

74 Vgl. dazu auch Max Miller (1987) und Helmut Willke, der zu der Bedeutung dieses Themas für die Systemtheorie anmerkt, daß damit „zwei grundsätzliche Fragen systemtheoretischer Analyse gestellt [werden]: die Frage nach der Möglichkeit der Selbst-Erkenntnis sozialer Systeme im Sinne der Herstellung identitätsverbürgender Selbstbeschreibungen; und die Frage nach der Möglichkeit der Fremd-Erkenntnis sozialer Systeme im Sinne des Transparenantwerdens oder des ‚Verstehens‘ fremder autopoietischer Systeme durch instruktive Interaktion“ (1987, S. 264).

75 Bestandserhaltung ist somit durch systemspezifische Kommunikation gesichert. Solange politisch kommuniziert wird, existiert das Politiksystem und solange überhaupt kommuniziert wird, gibt es Gesellschaft. Und da Konflikte auch Kommunikationen sind, wirken sie solange nicht bestandsgefährdend, wie sie nicht das Ende der Kommunikation, nach Luhmann also den Tod, bedeuten.



*le Selbstreferenz*, die immer mitläuft und die den Umweltkontakt - die Fremdreferenz - erst ermöglicht. Selbstreferenz „ist [...] Bedingung der Möglichkeit für Offenheit. Alle Offenheit stützt sich auf Geschlossenheit“<sup>76</sup>, also auf Selbstreferenz.

Wenn die Fremdreferenz eines Systems das System selbst ist, wird sie zur Selbstreferenz. Das System bezieht sich nicht nur unthematisch mit jeder Kommunikation auf sich - es kann sich auch selbst ansprechen, über sich kommunizieren. Diesen Fall nennt Luhmann die Fähigkeit eines Systems zur *Reflexion* auf seine Identität als System in Differenz zur Umwelt. Die Unterscheidung von System und Umwelt gibt dem System die Chance, sich als solches zu identifizieren, indem es die Unterscheidung in sich selbst einführt. Luhmann bezeichnet diesen Vorgang mit George Spencer Brown als ein „re-entry“ der Unterscheidung in das Unterschiedene. Da die Einheit oder Identität eines Systems eine Differenz zwischen den zwei Codeseiten und die Reflexion auf die Einheit eine Selbstbeobachtung ist, kann es sich auf seine Einheit nur mit einer Unterscheidung - der von System und Umwelt - beziehen. Systemreflexionen können in verschriftlichter Form zu Reflexionstheorien ausgearbeitet werden, die die Einheit des Systems zu denken versuchen: „Von Reflexionstheorien kann man sprechen, wenn die Identität des Systems im Unterschied zu seiner Umwelt nicht nur bezeichnet wird (so daß man weiß, was gemeint ist), sondern begrifflich so ausgearbeitet wird, daß Vergleiche und Relationierungen anknüpfen können“.<sup>77</sup> Dies trifft zum Beispiel für die Wissenschaftstheorie als Reflexion des Wissenschaftssystems, für die politische Theorie als Reflexion des Politiksystems und die Rechtstheorie als Reflexion des Rechtssystems zu. Allerdings ist auch die Reflexion eines Systems auf seine Einheit nichts anderes als Kommunikation und damit realisiert sie basale Selbstreferenz und operative Schließung. Reflexion stellt keine höhere Wahrheit des Systems dar, sondern hat wie jede Beobachtung blinde Flecken. Gleichzeitig wirkt sie selbstsimplifizierend, denn sie thematisiert zwar das Ganze, das System als Ganzes, aber sie ist nicht das Ganze: „Um als Einheit des Systems im System erscheinen zu können, muß die Komplexität reduziert und dann sinnhaft re-generalisiert werden. Die dafür angefertigte Semantik ist nicht das Ganze, aber sie referiert das Ganze als Einheit und stellt diese als

---

76 Niklas Luhmann 1987, S. 606.

77 Niklas Luhmann 1987, S. 620.

einen immer mitzubenehrenden Verweisungsstrang allen Operationen zur Verfügung“.<sup>78</sup>

Während die Reflexion das System den Blick nach innen richten läßt, bezeichnet *Rationalität* eine Systemperspektive nach außen, die sowohl die basale Selbstreferenz als auch die Reflexion intakt läßt. Im Gegensatz zur Reflexion, die die Einführung der Differenz von System und Umwelt in das System erfordert, spricht Luhmann von Rationalität dann, wenn Reflexion unter dem Gesichtspunkt der Einheit der Differenz geschieht.<sup>79</sup> „Rationalität ist erst gegeben, wenn der Begriff der Differenz selbstreferentiell benutzt, das heißt, wenn auf die Einheit der Differenz reflektiert wird. Die Forderung nach Rationalität besagt mithin, daß Orientierungen an Differenzen auf ihre begrifflichen Selbstreferenzen hin kontrolliert und die daraus sich ergebenden Folgerungen gezogen werden.“<sup>80</sup> Anders gesagt, geht es bei der Rationalität sozialer Systeme um die von ihnen herzustellende Möglichkeit der Beobachtung der Wirkungen des Systems in seiner Umwelt und der Rückwirkungen der Umwelt auf das System selbst.<sup>81</sup> Es bezieht sich auf sich mit dem Blick auf seine Umweltfolgen, so daß sich die Rationalität eines Sozialsystems auch als, wie Christoph Menke es formulierte, „exzentrischer Selbstbezug“<sup>82</sup> kennzeichnen läßt. So muß es beispielsweise „zu den Ansprüchen an politische Rationalität gehören, die Rückwirkungen der Auswirkungen von Politik miteinzukalkulieren“.<sup>83</sup>

Luhmann koppelt den Begriff der Systemrationalität damit weder an eine bestimmte und ausgezeichnete kommunikative Praxis, noch an Konsensbildungsprozesse über Strukturen und Zustände von Systemen. Es ist irreführend anzunehmen, Luhmann setze einen Konsens über die Strukturbedingungen von Systemen in diesen voraus und bezeichne dies als Systemratio-

---

78 Niklas Luhmann 1987, S. 624. Hier wird klar, warum auch auf der Reflexionsebene kein Konsens zu erwarten ist: Wo Sinn verarbeitet und kommuniziert, wo Komplexität reduziert wird, sind Konflikte gleichsam vorprogrammiert. Auf einen Mythos des Wissenschaftssystems folgt der nächste und eine konstruktivistische Wissenschaftstheorie fordert den Widerspruch einer realistischen. Vgl. dazu auch Luhmann 1986, S. 256.

79 Vgl. Niklas Luhmann 1987, S. 617.

80 Niklas Luhmann 1987, S. 640.

81 Vgl. Niklas Luhmann 1986, S. 247ff.

82 Christoph Menke 1994, S. 672.

83 Niklas Luhmann 1986, S. 226.

nalität, um dann systeminterne Konflikte erklären zu können.<sup>84</sup> Weder Politiker und Politikerinnen noch Politikwissenschaftler und -wissenschaftlerinnen müssen sich über die Grundlagen und Funktionsweisen des politischen Systems oder über die Folgen der Politik einig sein - vielmehr läßt sich tagtäglich das Gegenteil beobachten. Die Rationalität eines Systems ist nach Luhmann immer dann angesprochen, wenn die Folgen für die Umwelt - und indirekt auch wieder für das System - beobachtet, kalkuliert, thematisiert, also kommuniziert werden.

Folgen lassen sich in unterschiedlicher Weise beobachten: als Einwirkungen und Auswirkungen<sup>85</sup>, als intendiert und nicht-intendiert, als erwünscht und unerwünscht. Grundsätzlich sind Systeme in der Lage, die Folgen des eigenen Entscheidens in anderen Systemen zu beobachten, wenn sie eine entsprechende Differenzierungsschematik benutzen und ihre Informationsverarbeitung an der Einheit der Differenz von System und Umwelt orientieren. Beispiele für die Beobachtung von Folgen eigenen Entscheidens sind die politische Beobachtung der ökonomischen Konjunkturentwicklung oder die Beobachtung des Rechtssystems, in welcher Weise politische Organisationen<sup>86</sup> nach einer Rechtsentscheidung, wie etwa nach der Änderung des Asylrechts, handeln. Dabei muß - und das ist für die Rationalität eines Systems entscheidend - das Beobachtete mit dem eigenen Entscheiden in Zusammenhang gebracht werden. Das politische System muß sich als Urheber, als Auslösemechanismus bestimmter Folgen verstehen, also spätere Ereignisse in anderen Systemen auf sich zurückrechnen. Ansonsten wäre das Beobachtete keine Information hinsichtlich der Entscheidungsauswirkungen, sondern einfach eine Information für weiteres Entscheiden.<sup>87</sup> Am einfachsten, so möchte ich im Anschluß an Luhmann behaupten, lassen sich Folgen als Auswirkungen für ein System

---

84 Vgl. zu dieser These, allerdings im Anschluß an Habermas, Hans-Joachim Giegel 1992b, S. 82.

85 Das Entscheidungssystem wird Folgen in der Regel als Auswirkungen, das Betroffenensystem wird sie als Einwirkungen beobachten.

86 Vgl. für die Rationalitätschancen des politischen Systems im Wohlfahrtsstaat Luhmann 1987c.

87 Insofern verleiht Luhmann der Zeit auch bei der Rationalität sozialer Systeme eine besondere Bedeutung, denn früheres Entscheiden muß dem System bei der Beobachtung späterer Folgen noch präsent sein. Das Gedächtnis eines Systems muß Entscheidendes wieder erinnern. Vgl. dazu Luhmann 1992g, S. 154ff. und 1995k.

beobachten, wenn das betroffene System Entscheidungen als Einwirkungen beobachtet und sich daran ein Konflikt entzündet. Entscheidungen sind Zumutungen an von den Entscheidungen Betroffene, die den Entscheidungen als Kommunikation widersprechen können. Damit liegt ein Konflikt im Sinne Luhmanns vor: Zwei divergierende normative Erwartungen treffen aufeinander und bilden als sich widersprechende Kommunikationen einen sozialen Konflikt. Dabei lassen sich zwei Ebenen auseinanderhalten. Zum einen können Entscheidungen in einem Sozialsystem auf Widerspruch stoßen, zum anderen können Entscheidungen eines Systems in einem anderen Negationen hervorrufen. Im ersten Fall können zum Beispiel politische Gruppen gegen Entscheidungen anderer politischer Gruppen protestieren. Dazu muß die ansonsten relevante politische Differenz von Regierung und Opposition nicht einmal herangezogen werden, wie die Proteste gegen die Entscheidung der französischen Regierung zur Durchführung von Atomtests zeigen. Im zweiten Fall richtet sich der Widerspruch, der zum Konflikt führt, wenn sich die andere Seite angesprochen fühlt und antwortet, gegen Entscheidungen gänzlich anderer Systeme. So können sich Organisationen des Religionssystems oder des Politiksystems gegen Rechtsentscheidungen wenden, wie beim sogenannten Kruzifix-Urteil: Die eine Seite erwartet, daß religiöse Gefühle respektiert werden, die andere Seite erwartet, daß die Verfassung auch in bayerischen Schulen eingehalten wird.<sup>88</sup>

Konflikte stellen in bezug auf das Rationalitätspotential sozialer Systeme eine herausgehobene Beobachtungsreferenz dar, weil sich in ihnen das Entscheidungssystem als Urheber der Entscheidung direkt verstehen kann. In Konflikten, die sich an den für das Betroffenen-system unerwünschten Folgen entzünden, richtet sich der Protest gegen den - vermeintlichen - Entscheider. Damit ist nichts darüber gesagt, ob sich das Entscheidungssystem auch tatsächlich angesprochen fühlt, aber dies kann dann eben als eine Frage nach dem Zustand systemischer Rationalität gelten.

Rationalität als Selbstreflexion auf Folgen des eigenen Entscheidens muß im System kommuniziert beziehungsweise als Kommunikation vollzogen

---

88 Vielleicht ließe sich die These aufstellen, daß Konflikte zwischen Systemen in solchen Fällen struktureller Koppelungen von Systemen durch Institutionen besonders intensiv sind, weil beide Seiten die 'richtige' Nutzung der Einrichtung, hier: der Verfassung, für sich beanspruchen. Vgl. zu dem Theorem struktureller Koppelung Niklas Luhmann 1995, S. 440ff.

werden. Systeme haben, wenn sie Rationalität ausbilden wollen, nach Luhmann die Aufgabe, eine Rationalitätssemantik zu entwickeln und zu erproben, die sich an der Einheit der System-Umwelt-Differenz orientiert und Erwartungen des Systems hinsichtlich der Folgen und der Reaktion auf Folgen flexibilisiert. Diese Semantiken sind ebenfalls noch zu reflektieren, denn ein solches Rationalitätsverständnis meint auch, „daß die Subsysteme der modernen Gesellschaft mit Hilfe des Einbaus von Erfahrungen mit Beobachtung zweiter Ordnung ihre jeweiligen Rationalitätssemantiken zu reflektieren und zu korrigieren lernen.“<sup>89</sup> Entsprechend sensibilisiert sich das System für Umweltereignisse, die es beobachtet und in den eigenen Kommunikationsprozeß als Information einbringt. Die Rationalität ist in diesem Zusammenhang von Luhmann auch als Robustheit definiert worden, nämlich als „Fähigkeit, fremde und eigene Irrtümer zu überstehen“<sup>90</sup>, die nur dann gegeben ist, wenn Irrtümer als solche wahrgenommen und Erwartungen hinreichend destabilisiert werden. Systemrationalität bemißt sich demnach vor allem daran, eigenes Entscheiden als Risiko zu erkennen, das andere als Gefahr wahrnehmen und darauf entsprechend reagieren.<sup>91</sup> Deshalb sollten Systeme aus Konflikten, die sich an Entscheidungen intern wie extern entzünden, lernen und Konflikte in ihr Gedächtnis aufnehmen, um ihr Entscheidungsverhalten auf Kontingenz umzustellen, was nicht heißt, daß nicht entschieden und nur im Sinne anderer, Betroffener, entschieden werden soll. Weil Folgen auch auf das System zurückwirken (können), erscheint es für das System geboten, sich vor Folgen zu warnen, indem jene in der Form von Konflikten beobachtet werden. So könnte es etwa für Unternehmen durchaus von Vorteil sein, Konflikte aufgrund einer bestimmten Entscheidung zu beobachten, um dann entweder Erwartungen hinsichtlich der Akzeptanz von Entscheidungen oder das Entscheidungsverhalten zu ändern. Beispielsweise könnte eine politische Partei gegen die Entscheidung eines Unternehmens zum Bau eines

---

89 Georg Kneer 1992, S. 107. Vgl. zum Zusammenhang von Reflexion, Rationalität und Lernen auch Helmut Willke 1987, S. 266f.

90 Niklas Luhmann 1988, S. 122.

91 Vgl. zu der Einfügung des Risikobegriffs in das Rationalitätsmodell Dirk Baecker (1989 und 1990), der den Zusammenhang von Risiko, Entscheidung und Beobachtung der Entscheidungsfolgen herausarbeitet, und Klaus Peter Japp (1990 und 1994), der Rationalität als Aufgeben des Latenzschutzes begreift. Danach muß die Resonanzfähigkeit des Systems für (negative) Entscheidungsfolgen gesteigert werden.

Atomkraftwerkes protestieren.<sup>92</sup> Das Unternehmen müßte sich - für den Fall der Inanspruchnahme von Systemrationalität - von Widerspruchskommunikationen irritieren lassen, also die eigene „Aufmerksamkeit für Umweltdifferenz“<sup>93</sup> dahingehend erweitern, daß es sich an der Einheit der Differenz von System und Umwelt orientiert. Es sichert sich somit gegen Erwartungsinstabilität ab und betreibt eine Art Risikomanagement, das sich auf die Sensibilisierung für Folgen spezialisiert und entsprechende Semantiken ausbildet. Für das politische System heißt dieses Konzept der Systemrationalität als Selbstsensibilisierung für Folgen, „daß die Politik sich nicht auf quantitative Berechnungen eines Risikos stützen kann und ihr das auch nicht zugemutet werden sollte. Sie muß sich statt dessen an Mutmaßungen ('informed guesses') halten, die die Auswirkungen und vor allem die Akzeptanzfähigkeit ihrer eigenen Entscheidungen betreffen“<sup>94</sup>.

Systemrationalität kann nur auf der Ebene von Programmen und entsprechend ausdifferenzierten (Rationalitäts-)Semantiken realisiert werden, die dem System die Beobachtungen von internen und externen Konflikten erlauben. In der Antizipation von Konflikten, für die Konflikte zunächst überhaupt registriert werden müssen, liegt das Rationalitätspotential sozialer Systeme. „Rationale Reflexion zeichnet sich durch die Antizipation möglicher Wirkungen und die Koordination von Perspektiven aus.“<sup>95</sup> Wenn Luhmann also Konflikte als funktionalen Beitrag zur Fortsetzung der Autopoiesis bezeichnet, so ließe sich in Anbetracht der Rationalitätsproblematik sagen, daß sie ebenso ein funktionaler Bestandteil der Möglichkeit von Systemrationalität sind, weil sie einerseits den Systemen die Kontingenz und das Risiko des eigenen Beobachtens und Entscheidens vor Augen führen und andererseits die Systeme in die Lage versetzen, ein stabiles Verhältnis zur eigenen Instabilität zu entwickeln. Ein dauerhafter Konsens wäre infolgedessen eher dysfunktional. Im übrigen verweist Luhmann mit dieser konfliktorientierten Fassung des Rationalitätsbegriffes auf eine weitere Schwierigkeit bei Habermas, der den Konsens unter anderem als intersubjektive Abwägung und Kalkulation der Folgen des

---

92 Nach Luhmann ist das nur dann zu erwarten, wenn die Partei damit ihre Chancen auf Machtgewinn erhöhen kann.

93 Klaus Peter Japp 1994, S. 137.

94 Niklas Luhmann 1991, S. 160.

95 So Klaus Bendel (1993, S.70) im Anschluß an Luhmann. Bendel bezeichnet Rationalität mit einer meines Erachtens treffenden Formulierung als eine Art „Außenpolitik“ des Systems.

Entscheidens konzipiert hat. Dagegen wendet Luhmann ein, daß eben diese Folgen weder für die Entscheider<sup>96</sup> noch für die Betroffenen abzusehen sind. Darüber hinaus aber liegt das Problem in der Verschiedenartigkeit des Gleichen, denn für die einen ist die Entscheidung ein Risiko, für die anderen eine Gefahr<sup>97</sup>: „Im Entscheidungsprozeß selbst kann man Zurechnung von Folgen auf Entscheidungen nicht vermeiden (sonst wäre Entscheidung gar nicht als Entscheidung erkennbar). Also kann man auch Zurechnung von künftigen Schäden nicht vermeiden und muß sie als Risiko hinnehmen, soweit sie nicht als Kosten verbucht werden können. Der Betroffene findet sich in einer völlig anderen Situation. Er sieht sich durch Entscheidungen gefährdet, die er nicht kontrollieren kann. [...] Wir stehen vor einem klassischen Sozialparadox: Die Risiken sind Gefahren, die Gefahren sind Risiken, weil es sich um ein und denselben Sachverhalt handelt, der mit einer Unterscheidung beobachtet wird, die eine Differenz der beiden Seiten verlangt. Dasselbe ist verschieden“<sup>98</sup>. Ein Konsens ist auch hier nicht zu erwarten, was für Luhmann nicht gleichbedeutend mit einem Verzicht auf Rationalität ist. Vielmehr bestünde die Rationalität eines Systems darin, daß es sich genau dieser Problematik bewußt wird und entsprechende Maßnahmen ergreift.

Für die Beobachtung von Konflikten und die Antizipation von Protest hat die öffentliche Meinung für Luhmann eine herausgehobene Bedeutung. Während allerdings Habermas in der Öffentlichkeit gerade die Chance zur Konsensfindung sieht, die wenigstens konstitutionell gegeben sein muß, ist es für Luhmann ausschlaggebend, daß die Öffentlichkeit polarisiert und so Konflikte geradezu provoziert, erfindet und darstellt. Das ermöglicht einerseits dem politischen System, dem Luhmann die öffentliche Meinung als innere Umwelt zuweist, laufend Konflikte aufzugreifen und für politische Konflikte zwischen Regierung und Opposition zu nutzen.<sup>99</sup> Insofern ist das politische System auf Konfliktbeobachtung angewiesen. Ein Konsens gefährdet danach eher die Demokratie, als daß er zur Demokratisierung

---

96 Es sollte hier keinesfalls der Eindruck entstehen, daß damit konkrete Personen gemeint sind. Vielmehr bezeichnen die Begriffe 'Entscheidender' und 'Betroffener' soziale (!) Systeme, die sich oder andere mit dieser Unterscheidung beobachten. Was die männliche Form angeht, so gilt gleiches wie für den Begriff des Beobachters.

97 Vgl. zu der Unterscheidung von Risiko und Gefahr Luhmann 1988b.

98 Niklas Luhmann 1991, S. 117.

beitragen würde.<sup>100</sup> Andererseits können andere Systeme sich an den Konflikten in der Öffentlichkeit orientieren und sie zur internen Informationsverarbeitung nutzen. Das soll keineswegs heißen, daß Luhmann zufolge Systeme sich ein wenig mehr auf ihre Umwelt einlassen sollten. Vielmehr besteht die Schwierigkeit darin, daß es kein Rationalitätskontinuum gibt, das ein problemloses Ändern bisheriger Entscheidungsprozesse möglich macht. Dem System fehlt nicht einfach ein bißchen Vernunft, sondern „dem System fehlt jede Vernunft“<sup>101</sup>, da es die Differenz von Entscheidern und Betroffenen mit jeder Entscheidung mitproduziert. Es kann dies zwar reflektieren, aber nicht ändern.

Luhmanns Konzept der Systemrationalität ist an die Unterscheidung von System und Umwelt gebunden. Systeme sind dann rational oder kommunizieren im Hinblick auf ihre eigene Rationalität, wenn sie sich durch die Benutzung der Einheit der Differenz von System und Umwelt informieren. Dies ist im Hinblick auf die Beobachtung und Antizipation von Konflikten von besonderer Bedeutung. Damit sind zwar die Bedingungen der Möglichkeiten systemspezifischer Rationalität erläutert, jedoch wurde bisher die Gesellschaft als emergente Ordnung nicht miteinbezogen. Für ein Modell der gesellschaftlichen Rationalität müssen daher die System-Umwelt-Unterscheidung auf die Gesellschaft als Ganzes angewendet und die bisherigen Überlegungen auf sie übertragen werden.

### **3.2.2 Gesellschaftliche Rationalität als ökologische Vernunft sozialer Systeme**

Läge das Problem gesellschaftlicher Rationalität bei Luhmann nur auf der Ebene der Koordination unterschiedlicher Systemperspektiven und der gegenseitigen Beobachtung der Systeme, dann könnten sich Formen und Konzepte entwickeln lassen, die gesellschaftliche Rationalität wenigstens in Ansätzen realisieren. Noch einfacher wäre es, auf ein höherstehendes Super-System zu referieren, das die Aufgaben der gesellschaftlichen Selbst-

---

99 Vgl. dazu Luhmann 1989d und 1990b.

100 Dazu Luhmann: „Konsens ist gerade fatal für jede Demokratie, weil damit die Entscheidungsfreiheit negiert wird. Aber Freiheit hängt von sinnvoll strukturierten Alternativen ab, und daran scheint es zu fehlen“ (1995m, S. 577).

101 Niklas Luhmann 1987, S. 134.



reflexion übernehme.<sup>102</sup> Beide Möglichkeiten sind aber nach Luhmann in funktional differenzierten Gesellschaften nicht mehr gegeben. Dafür rückt in ihnen und für ihr Selbstreflexionspotential ein anderes Problem in den Mittelpunkt.

Systeme benötigen zur (Selbst-)Reflexion und erst recht zur Ausbildung von Systemrationalität eine Grenze, über die hinaus sie beobachten können. Wenn die Wirtschaft die Politik beobachtet, so vollzieht sie diese Operation anhand der Grenze von System und Umwelt, weil sich die Wirtschaft von der Umwelt unterscheiden muß, um sie - als Nicht-Identität - zu beobachten.<sup>103</sup> Die Unterscheidung von System und Umwelt ist Luhmann zufolge die Bedingung der Möglichkeit von Reflexion und systemischer Rationalität als re-entry des Ausgeschlossenen.<sup>104</sup>

Wenn sich folglich die Gesellschaft als emergentes Sozialsystem<sup>105</sup> selbst beobachten und die Einheit ihrer Differenz reflektieren will, muß sie sich an der Differenz von System und Umwelt orientieren und das heißt an der Grenze von Gesellschaft und ökologischer Umwelt: „Gesellschaftliche Rationalität würde freilich erfordern, daß die ökologische Differenz des Gesellschaftssystems und seiner äußeren Umwelt in die Gesellschaft wieder eingeführt und als Leitdifferenz benutzt wird“.<sup>106</sup> Das, was nicht zur Gesellschaft gehört, was also keine Kommunikation ist, muß in die Gesellschaft re-importiert und Gegenstand gesellschaftlicher Kommunikation werden. Das Problem liegt aber im Gegensatz zur Beobachtung von Sozialsystemen darin, daß die Umwelt des Gesellschaftssystems nicht kommunizieren kann und sich deshalb auch nicht durch die Gesellschaft direkt

---

102 In gewisser Weise setzt Habermas hier auf eine Öffentlichkeit, in der sich kollektive Selbstverständigungsprozesse vollziehen, weshalb Luhmann seine Theorie auch des öfteren als „alteuropäisch“ bezeichnet.

103 Zu diesem Beispiel vgl. Dirk Baecker 1987.

104 Vgl. dazu Niklas Luhmann 1995a, S. 88.

105 Gesellschaft ist für Luhmann die Summe aller Kommunikationen und deshalb mehr als nur die Summe der Funktionssysteme, und sie ist Weltgesellschaft, weil Kommunikation nicht an räumliche Grenzen stößt. Allerdings wäre es denkbar, daß die Erreichbarkeit der Gesellschaft für bestimmte Kommunikationen zum Problem wird und sie insofern zwar selbst zur Gesellschaft gehören, aber nur gewissermaßen subaltern. Vgl. dazu auch Luhmann 1992f.

106 Niklas Luhmann 1986, S. 256.

beobachten läßt.<sup>107</sup> Die Grenze zwischen Gesellschaftssystem und ökologischer Umwelt ist mithin eine stumme Grenze, oder anders gesagt: Die Gesellschaft kann noch soviel kommunizieren, ihr Außen kann sie weder hören noch verstehen. Für einen Baum stellt ein Satz keine Information dar.

Um dennoch in eine Art kommunikativen Kontakt mit der Umwelt zu treten, entwickelt die Gesellschaft Instrumente, mit denen sie ihre natürliche Umwelt beobachten kann. Nach den Maßgaben des Luhmannschen Konstruktivismus beobachtet die Gesellschaft allerdings nur jene Umwelt, die es als Realitätskonstruktion in das System mit Hilfe von Unterscheidungen und Markierungen einführt. Es geht darum, die Einheit der Differenz von Gesellschaft und ökologischer Umwelt zu reflektieren, beziehungsweise sich an der Einheit dieser Differenz zu orientieren, um gesellschaftlich rational zu kommunizieren. „Gesellschaftliche Rationalität würde erfordern, daß die Gesellschaft die Rückwirkungen ihrer Eingriffe in die Umwelt auf sich selbst reflektiert und daß diese Erkenntnisse für die weiteren Selektionsentscheidungen genutzt werden“<sup>108</sup>. Dafür muß es aber grundsätzlich etwas geben, das die ökologische Umwelt gleichsam innergesellschaftlich kommunikativ simuliert, weil die Gesellschaft nur auf Kommunikation mit Kommunikation reagiert.<sup>109</sup> Diese Funktion übernehmen nach Luhmann Protestbewegungen, also Gruppen, die die interne Grenze der Gesellschaft konstituieren, indem sie soziale Konflikte entstehen lassen.<sup>110</sup> Die ökologische Protestbewegung<sup>111</sup> ermöglicht der

---

107 Die Umwelt des Gesellschaftssystems besteht sowohl aus der ökologischen Umwelt als auch aus psychischen Systemen, die nach Luhmann insofern ebenfalls nicht kommunizieren können, wie sie auf Bewußtsein beruhen. Sie partizipieren lediglich - und das unterscheidet sie von der ökologischen Umwelt - an Sozialsystemen. Allerdings benötigen soziale Systeme psychische Systeme und die ökologische Umwelt als Voraussetzungen ihrer Autopoiesis, denn ohne Menschen und ohne Luft kann nicht kommuniziert werden.

108 So im Anschluß an Luhmann Georg Kneer 1992, S. 106f.

109 Luhmann spricht in diesem Zusammenhang von einer „imaginären Projektion“ (1991, S. 150).

110 Vgl. dazu Werner Bergmann (1987), der mit Luhmann soziale Bewegungen als Immunsystem der Gesellschaft ansieht. Außerdem ist dieser Aufsatz eine der wenigen Auseinandersetzungen mit Luhmanns Konfliktbegriff.

111 Vgl. vor allem Luhmann 1991, S. 135ff. und 1986, S. 227ff. Luhmann unterscheidet drei Arten von Protestbewegungen als drei differierende Konfliktarten: Konflikte zwischen normativen Erwartungen, Konflikte um knappe Güter und jene Risikokonflikte, die für funktional differenzierte Gesellschaften typisch sind. In ihnen geht es um die Ablehnung von

Gesellschaft ihre Selbstbeobachtung der Folgen, die sie in der ökologischen Umwelt auslöst. Sie führt die Differenz von Entscheidern und Betroffenen in das Gesellschaftssystem ein, indem sie sich als betroffenes System präsentiert, das die Entscheidungen als Gefahren interpretiert. Den Gegenstand von Protestbewegungen und insbesondere von ökologischen Bewegungen stellen nach Luhmann Angst- und Ablehnungskommunikationen dar, die gesellschaftlich verwertbar sind, weil sie die Gesellschaft vor Folgen warnen und alarmieren.<sup>112</sup> Protestbewegungen sind demnach soziale Systeme, die aus Kommunikation bestehen und an Kommunikation anschließen. Sie suchen ihre Themen anhand der Differenz von Gesellschaft und ökologischer Umwelt und formulieren ihre Kommunikationen als Negationen, die zu Konflikten führen (können).<sup>113</sup> Wie jedes Sozialsystem reproduzieren sich auch Protestbewegungen autopoietisch, so daß sie mit dem Protest für ihre Selbsterhaltung durch Themen- und Meinungsfindung und durch Konflikte sorgen, denn ohne Konflikte würden Protestbewegungen schnell verschwinden. „Der Protest ist die Form, das Thema der Inhalt, und beides zusammen setzt eine Reproduktion darauf bezogener Kommunikationen in Gang und ermöglicht es dem System, zugehörige und nichtzugehörige Aktivitäten zu unterscheiden. ‘Autopoietisch’ meint auch, daß die Bildung und Strukturierung des Systems nicht auf Außeneinwirkung zurückgeht. Protest ist kein Sachverhalt, der aus der Umwelt in das System importiert wird; sondern er ist eine Konstruktion des Systems selbst, deren Gründe dann in die Umwelt verlagert werden.“<sup>114</sup>

Die Funktion von Angst- und Ablehnungskommunikation und daraus folgenden Risikokonflikten zwischen Entscheidern und Betroffenen<sup>115</sup> liegt darin, daß solche Konflikte beobachtbar sind - und zwar leichter als die

---

Situationen, in denen die selbsterklärten Betroffenen Opfer riskanten Verhaltens anderer werden könnten.

112 Vgl. dazu Luhmann 1986, S. 237ff. und Wolfgang Engler 1991, S. 78.

113 Allerdings nur dann, wenn die Gesellschaft diese Kommunikation beobachtet und als Protest gegen ihr Verhalten wahrnimmt.

114 Niklas Luhmann 1991, S. 137. Protestbewegungen könnten als soziale Systeme dann Systemrationalität erlangen, wenn sie diesem Umstand Rechnung tragen könnten, was allerdings besonders schwierig zu sein scheint, weil die Reflexion von Angst die Angst abschwächt.

115 Dieses Begriffspaar ist im Kontext der Luhmannschen Theorie als Beobachterkonstruktion zu verstehen: Betroffene beobachten sich als Betroffene und beobachten andere als Entscheider, die sich vielleicht selbst gar nicht als Entscheider, sondern auch als Betroffene beobachten können.

ökologische Umwelt. Der Protest richtet sich nämlich gerade gegen Entscheidungen mit deren für Betroffene unerwünschte Folgen und kann dann von den Systemen einkalkuliert werden. Wenn das Wirtschaftssystem in dem Maße Rationalität entwickelt, wie es sich für die gesellschaftsinterne Umwelt, beispielsweise für politischen Protest, sensibilisiert, so ergibt sich die Perspektive gesellschaftlicher Rationalität in der gesamtgesellschaftlichen Sensibilisierung für Umwelt-Folgen von Entscheidungen. Der Bau eines Atomkraftwerkes kann nicht nur politischen Protest von Parteien hervorrufen, sondern auch Angstkommunikation von sozialen Bewegungen. Gesellschaftlich rational würde ein Unternehmen dann handeln, wenn es sich durch diesen Protest irritieren ließe, ihn also beobachtete und Erwartungen dahingehend flexibilisierte. Das meint nicht, daß es nach Luhmann gesellschaftsrational wäre, keine Atomkraftwerke zu bauen. Auch diese Entscheidung könnte Protest hervorrufen, der für Luhmann durch nichts besser oder schlechter ist als der Protest von dafür ausgebildeten Bewegungen.<sup>116</sup> Lediglich die Abwägung von Entscheidungsrisiken kann im Hinblick auf „Protestaffinität“<sup>117</sup> als rational gelten.

Das von Luhmann konstatierte Rationalitätsdilemma moderner Gesellschaften liegt demnach nicht in der mangelhaften Reflexionsmöglichkeit der eigenen Folgen, denn dafür hat sich nicht nur ein Protestsystem ausgebildet, das soziale Konflikte schürt und Systeme warnt, sondern es gibt mittlerweile ein großes Bemühen um die Erweiterung der Komplexität ökologischen Wissens in den Funktionssystemen.<sup>118</sup> Die Problematik ist dadurch gekennzeichnet, daß eine funktional differenzierte Gesellschaft gesellschaftliche Rationalität nur durch ihre Funktionssysteme herstellen kann: „Rationalität kann nur noch als Systemleistung begriffen werden und divergiert dann je nach Systemreferenz“.<sup>119</sup> Weder scheint es nach Luhmann möglich, daß die Gesellschaft sich als Ganzes sensibilisieren kann, noch genügt es, daß sich die Öffentlichkeit, die Konsumenten oder die Pro-

---

116 Nach Luhmann ist die Unterscheidung gut/schlecht eine Strategie, die eigene Position gegenüber anderen hervorzuheben. Insofern läßt sich Habermas als Vorkämpfer sozialer Bewegungen verstehen.

117 Niklas Luhmann 1991, S. 185. Rationalität ist bei Luhmann eng an das Konzept des Risikomanagements gebunden.

118 Allerdings produziert Wissen immer nur weiteres Unwissen, weil es auf dieser Differenz beruht. Vgl. Luhmann 1992e.

119 Niklas Luhmann 1992g, S. 693.

testbewegungen für ökologische Folgen sensibilisieren. Gesellschaftliche Rationalität kann es nur als ökologische Vernunft der Funktionssysteme beziehungsweise der gesellschaftlichen Teilsysteme geben.<sup>120</sup> Dazu müssen sich das Wirtschaftssystem, das Politiksystem und das Rechtssystem an der Einheit der Differenz von Gesellschaft und ökologischer Umwelt orientieren. „Dies bedeutet, daß Maßnahmen zur Eindämmung ökologischer Gefährdungen der Gesellschaft keineswegs aufgrund besonderer politischer Sensoren, die das objektive Risikopotential wahrnehmen, ergriffen werden, sondern vielmehr [im Fall der Politik, T.B.] unter rein machtpolitischen Aspekten Bedeutung gewinnen.“<sup>121</sup> Proteste müßten deshalb so formuliert sein, daß Systeme sie beobachten können, daß sie also relevant für Preise, Macht, Recht oder Wahrheit sind. Die Selbstreflexion der Gesellschaft über ihre ökologischen Folgen als Medium gesellschaftlicher Rationalität<sup>122</sup> bleibt für Luhmann an einzelne Funktionssysteme gebunden, die (Risiko-)Konflikte beobachten und sich irritieren und informieren lassen: „Kein Funktionssystem kann in sich die Gesellschaft reflektieren, weil dies die Mitberücksichtigung der Operationsbeschränkungen aller anderen Funktionssysteme in jedem einzelnen erfordern würde. Die gesellschaftliche Rationalität wird unter modernen Bedingungen im wortgenauen Sinne eine Utopie. Für sie gibt es keinen Standort in der Gesellschaft mehr. Aber das wenigstens kann man noch wissen, und selbstverständlich spricht nichts dagegen - ja gerade dieses Argument spricht dafür, in den gesellschaftlichen Funktionssystemen eine stärkere Berücksichtigung der gesamtgesellschaftlichen Umwelt zu initiieren. Denn niemand sonst kann es tun.“<sup>123</sup> Die Frage, ob Systeme ökologisch lernfähig sind, müssen jene selbst beantworten.<sup>124</sup>

---

120 Vgl. zum Zusammenhang von Natur und Gesellschaft bei Luhmann auch Andreas Metzner (1993), der Luhmann von einem normativ-ethischen Standpunkt her kritisiert, ohne sich allerdings um eine tieferes Verständnis für die Luhmannsche Argumentation zu bemühen.

121 Klaus Bendel 1993, S. 149.

122 Meines Erachtens läßt sich hier der Begriff des Mediums im Sinne Luhmanns gebrauchen, da er die Möglichkeit bezeichnet, etwas zu sagen oder über etwas zu sprechen. Die Form des Mediums wäre dann die System-Umwelt-Differenz, die in sich wiedereingeführt wird. Vgl. dazu u.a. Luhmann 1992g, S. 181ff.

123 Niklas Luhmann 1995a, S. 90.

124 Luhmann selbst scheint eher skeptisch zu sein, wie es sich an einem jüngst erschienen Artikel zum Konflikt um die Versenkung der Ölbohrplattform 'Brent Spar' ablesen läßt. Vgl. dazu Luhmann 1995l und darüber hinaus zur Problematik der Widersprüchlichkeit von System-

Konflikte scheinen dafür eine wirksame Voraussetzung zu sein, denn sie weisen Systeme auf die Differenz von Entscheidern und Betroffenen hin und animieren sie, auf die Einheit der Differenz zu reflektieren sowie entsprechende Semantiken auszubilden. Gesellschaftliche Rationalität im Sinne Luhmanns führt dann aber keineswegs in eine konfliktfreie oder konfliktarme Gesellschaft, sondern sie benötigt und erzeugt geradezu Konflikte, weil auch die Orientierung der Einheit der Differenz von System und Umwelt nur eine Möglichkeit ist, die vielleicht nicht für alle die beste darstellt. Luhmann verweist in diesem Kontext auf die Unterscheidung von Ökonomie und Ökologie, die für das prinzipiell konfliktorientierte Politiksystem in Zukunft zu einer Leitdifferenz für die Versorgung der Politik mit strittigen Themen werden könnte.<sup>125</sup> Luhmann verbindet die Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen gesellschaftlicher Rationalität nicht wie Habermas mit der Frage nach den Möglichkeiten vernünftiger Argumentation und Konsensbildung, sondern mit der Unterscheidung von System und Umwelt, die er gegenüber derjenigen von vernünftig/unvernünftig bevorzugt, „denn auch die Unterscheidung vernünftig/unvernünftig (rational/irrational) ist ja nur eine Unterscheidung, bei der beobachtet werden muß, wer sie verwendet und wozu“.<sup>126</sup> Es bleibt für Luhmann unerklärlich, warum sich in einem Diskurs oder in Verfahren gute Gründe durchsetzen sollten. Rationalität läßt sich seiner Ansicht nach nicht darauf gründen, daß Diskutierende sich vernünftig verhalten, sondern muß als Kommunikationsereignis an Systeme gebunden sein, die in einer bestimmten Form kommunizieren, nämlich reflexiv in bezug auf die Einheit der Differenz von System und Umwelt.<sup>127</sup> Die Öffentlichkeit, das Recht und soziale Bewegungen haben dann die Funktion, konfliktverstärkend zu wirken, die Autopoiesis fortzusetzen und Systemen eine Möglichkeit zu eröffnen, Konflikte als Kommunikation zu beobachten und sich irritieren zu lassen. Ein Konsens irritiert in dieser Perspektive höchstens jene, die sich nicht verstanden fühlen - ansonsten bleibt er völlig nebensächlich und ist sogar dysfunktional für den Fortbestand sozialer Systeme, denn was wäre, wenn sich die Individuen hinsichtlich der Risikokalkulation von Atomkraftwerken geirrt hätten? Nach dem Knall könnte die psychische und

---

und Gesellschaftsrationalität 1986, S. 257, sowie zur vorsichtigen Einschätzung der Rationalitätsfähigkeit sozialer Systeme Luhmanns 1992g, S. 696.

125 Vgl. Luhmann 1995m.

126 Niklas Luhmann 1992b, S. 78.

127 Vgl. zur Kritik an Habermas Luhmann 1986, S. 251.

ökologische Umwelt sozialer Systeme zerstört worden sein. Damit hörte aber die Autopoiesis sozialer Systeme auf. Um sich dagegen zu wappnen, ist es für Systeme erforderlich, sich durch Konflikte, die aufgrund beobachteter Auswirkungen entstehen, irritieren zu lassen, um vor nicht-intendierten und gefährlichen Folgen riskanten Entscheidens gewarnt zu sein. Rationalität läßt sich in diesem Sinne auch als Selbstirritation bezeichnen, für die Luhmann in der Kunst Ansätze sieht: „Vielleicht ist in der Kunst ein Symbol gefunden, oder besser: eine Symbolisierung der Gesellschaft vollzogen und gezeigt worden, daß die Abweichung und Neuheit wieder zusammenfallen - nicht wenn man an die bekannte Vergangenheit, wohl aber wenn man an die unbekannt Zukunft denkt“.<sup>128</sup> Rationalität hieße für Sozialsysteme dann, sich die Möglichkeit der Irritation, der Überraschung, ja des Staunens zu bewahren.

---

128 Niklas Luhmann 1995h, S. 100.

#### 4 *Konflikte als Rechtsstreit und Widerstreit: Gemeinsamkeiten und Gegensätze von Habermas und Luhmann*

Ist gesellschaftliche Rationalität durch eine kritische Öffentlichkeit oder durch systemische Selbstreflexion zu erreichen? Läßt sich eine gesamtgesellschaftlich wirksame Vernunft über die Demokratisierung des Rechtsstaates oder durch die Berücksichtigung der ökologischen Selbstgefährdung der modernen Gesellschaft durchsetzen? Ist es überhaupt möglich, daß sich eine gesamtgesellschaftliche Rationalität ausbildet, oder sind ihr enge Grenzen gesteckt?

Nach der vorangegangenen Rekonstruktion der unterschiedlichen Antworten von Jürgen Habermas und Niklas Luhmann auf Fragen zur Rationalitätsproblematik moderner Gesellschaften sollen im folgenden die Gegensätze und Gemeinsamkeiten der beiden herausgearbeitet werden. Dabei geht es mir nicht um eine generelle Konfrontation beider Ansätze oder um die Vor- und Nachteile von Kritischer Theorie und Systemtheorie. Vielmehr möchte ich zeigen, daß sich bei Habermas und Luhmann zwei Konfliktparadigmen unterscheiden lassen, deren jeweilige Betonung zu unterschiedlichen Schlußfolgerungen hinsichtlich der Möglichkeiten und Grenzen gesellschaftlicher Rationalität führt. Zunächst sollen die von Habermas und Luhmann entwickelten Konfliktbegriffe und der Zusammenhang zwischen Konflikt und Rationalität aufgezeigt werden (4.1). Danach gehe ich auf die in den jeweiligen Theoriekontexten erwähnten *entscheidbaren* Konflikte ein (4.2), um abschließend die *unentscheidbaren* Konflikte als Grenzen gesellschaftlicher Rationalität zu interpretieren (4.3).

##### **4.1 Konfliktformen und Rationalitätschancen**

Sowohl Habermas als auch Luhmann thematisieren die Problematik gesellschaftlicher Rationalität im Zusammenhang von Konsensen und Konflikten. Die Verbindung von Vernunft und Konfliktlösung erfährt in beiden Theorien insofern eine Wende, als daß die gesellschaftlich verwirklichte Vernunft im Spannungsfeld von sprachlich herzustellenden Konsensen und sprachlich auszutragenden Konflikten angesiedelt und nicht mehr als



richtiges Bewußtsein oder als gerechte Produktionsverhältnisse konzipiert wird<sup>1</sup>. Konsequenterweise sind Konsens und Konflikt bei Habermas und Luhmann auf den gesellschaftlichen Kommunikationsprozeß bezogen, wenn auch in unterschiedlicher Weise.

Für Jürgen Habermas sind soziale Konflikte entweder die Folge strittiger Geltungsansprüche, die im kommunikativen Handeln auftreten und diskursiv-konsensuell gelöst werden müssen, oder sie sind das Ergebnis des Aufeinandertreffens unterschiedlicher und unvereinbarer Handlungsorientierungen. Niklas Luhmann zufolge lassen sich Konflikte als das kommunizierte Ablehnen der kommunizierten Ablehnung einer Kommunikation verstehen. Dabei greift er nicht auf Geltungsansprüche zurück, die mit Kommunikationen erhoben werden, sondern meint im Gegensatz zu Habermas, daß für Kommunikation lediglich die Unterstellung des Verstehens ausreicht, ohne daß die Intention des oder der Kommunizierenden vom Gegenüber tatsächlich verstanden werden muß. Dementsprechend gibt es für Luhmann kein Kriterium, um zwischen gelungener und mißlungener Kommunikation zu unterscheiden. Während Habermas in Konflikten eindeutige Anzeichen mißlungener Verständigung und eines gestörten normativen Einverständnisses sieht, kann Luhmann im Falle der Ablehnung von Kommunikationen lediglich den Fortgang der Autopoiesis konstatieren. Ob es sich dabei um gelungene oder mißlungene Kommunikation, um richtiges Verstehen oder Mißverstehen, um Konsens oder Dissens handelt, ist immer abhängig von einem Beobachter, der dies feststellt und der selbstverständlich auch an der Kommunikation teilnehmen kann.<sup>2</sup> Gegen Habermas, der Kommunikation handlungstheoretisch als einen intersubjektiven Verständigungsprozeß auffaßt, wendet Luhmann ein, daß sich Intersubjektivität, deren Unversehrtheit Habermas zum Modell für gesellschaftliche Rationalität erhebt, „als Konsens oder als Dissens ausprägen [kann]. Weder dem Konsens noch dem Dissens kann man die - darf ich sagen 'Interität' bestreiten. Subjekte können in Konsens oder

- 
- 1 Das läßt sich selbstverständlich sehr kritisch betrachten. Allerdings sollte daraus mit Wolf-Dieter Narr (1994) nicht geschlossen werden, daß es mit dem „linguistic turn“ der Gesellschaftstheorie, also dem Zuwenden zur sprachlichen Konstitution gesellschaftlicher Verhältnisse, keine Möglichkeit für eine emanzipative oder progressive Theorie mehr gibt. Dies trifft meines Erachtens weder für Habermas noch für Luhmann zu.
  - 2 Die für Habermas bedeutsame Unterscheidung von Teilnehmen und Beobachten, die mit den unterschiedlichen Handlungsorientierungen in System und Lebenswelt korreliert, ist für Luhmann damit hinfällig.

Dissens übereinstimmen. Oder anders gesagt: Übereinstimmung ist für Konsens wie für Dissens erforderlich.“<sup>3</sup> Deshalb erscheint es Luhmann sinnvoller, den Konflikt nicht als Gegenbegriff für Konsens zu benutzen, sondern Konflikt gleichsam neutral an die empirische Beobachtbarkeit von prozessierten Widersprüchen zu binden.

Neben dieser Differenz besteht eine zentrale Gemeinsamkeit zwischen Habermas und Luhmann hinsichtlich der Definition von Konflikten, denn für beide sind Konflikte kommunizierte und nicht gedachte oder strukturelle Widersprüche, ob nun als konfligierende Geltungsansprüche oder als Ablehnung einer Kommunikationsofferte. Ein Konflikt läßt sich im Anschluß an Luhmann und Habermas nur feststellen, wenn einer Kommunikation widersprochen beziehungsweise dem Widersprechen einer Kommunikation widersprochen wird. Was dann folgt, läßt sich als Diskurs oder als soziales System begreifen<sup>4</sup>, wobei Konflikte in der Regel eine verbalsprachliche Austragung nach sich ziehen, da sich ansonsten weder ein Diskurs noch ein soziales System bilden könnte. Der Konflikt als empirische Tatsache verschwände so schnell, wie er entstanden ist.

Wenn die Möglichkeit der Verwirklichung gesellschaftlicher Rationalität im Spannungsfeld von Konsensen und Konflikten angesiedelt ist, kommt es im entscheidenden Maße darauf an, wie Konflikte als Austragung sich widersprechender Kommunikationen gesellschaftlich behandelt werden. Habermas setzt in diesem Zusammenhang vor allem auf die diskursive Lösung von Handlungskonflikten, um das Vernunftpotential moderner Gesellschaften freizulegen. Luhmann verweist dagegen auf die Möglichkeit von sozialen Systemen, Konflikte zu beobachten und entsprechende Rationalitätssemantiken auszubilden.

Gesellschaftliche Rationalität als gesellschaftliche Selbstreflexion ist bei Habermas einerseits auf eine (kritische) Öffentlichkeit, in der Konfliktparteien ihre Konflikte diskursiv austragen, und andererseits auf den demokratischen Rechtsstaat, der auf den Fundamenten der diskursiven Konfliktlösung gebaut ist, bezogen. Die demokratischen Verfahren der Konfliktbehandlung zum Beispiel in Ausschüssen, an runden Tischen oder in öffentlichen Diskussionen, in denen alle Betroffenen ihre Ansprüche und

---

3 Niklas Luhmann 1995d, S. 173.

4 Vgl. dazu die Diskussion zwischen Habermas und Luhmann (1971).

Meinungen geltend machen können, bilden für Habermas den Kern der modernen gesellschaftlichen Rationalität. Für Luhmann geht es dagegen nicht um die Auszeichnung eines bestimmten „demokratisch“ genannten Verfahrens, sondern um die Möglichkeiten der Erwartungsflexibilisierung sozialer Systeme hinsichtlich des Entstehens von Konflikten aufgrund eigener Entscheidungen. Gesellschaftliche Selbstreflexion, die auch für Luhmann den Bezugspunkt für gesellschaftliche Rationalität darstellt, ist demzufolge mehr oder weniger auf Konflikte und deren Austragung, beispielsweise durch ökologische Protestbewegungen angewiesen, die beobachtet werden können und in gewisser Weise auch müssen, wenn die funktional-differenzierte Gesellschaft ihre ökologische Selbstgefährdung in den Griff bekommen will.

Die unterschiedliche Bestimmung der Möglichkeiten und der Grenzen gesellschaftlicher Rationalität durch Luhmann und Habermas hängt dabei mit der verschiedenartigen Behandlung differenter Konfliktformen zusammen, die in modernen Gesellschaften vorzufinden sind und die ich mit Jean-François Lyotard als *Rechtsstreit* und als *Widerstreit* bezeichnen will.<sup>5</sup> Im Kern geht es hierbei um den Unterschied zwischen lösbaren oder entscheidbaren Konflikten auf der einen und unlösbaren, aber handhabbaren Konflikten auf der anderen Seite. Diese zwei Paradigmen des sozialen Konflikts lassen unterschiedliche Schlüsse auf die Möglichkeiten und Grenzen gesellschaftlicher Rationalität zu. Mit der stärkeren Betonung oder Privilegierung eines Konflikttyps im Gegensatz zum anderen, variieren die Einschätzungen der Möglichkeiten und Grenzen des Vernunftpotentials moderner Gesellschaften zwischen Habermas und Luhmann.

#### 4.2 Entscheidbare Konflikte als Rechtsstreite

Unter Rechtsstreit als Konfliktparadigma<sup>6</sup> sollen im folgenden nicht nur solche Konflikte verstanden werden, die in der Form und mit den Mitteln des Rechts gelöst werden können, sondern alle Konflikte, die prinzipiell entscheidbar sind. Der Begriff des Rechtsstreits bezeichnet somit einen be-

---

5 Vgl. dazu Lyotard 1985 und 1989.

6 Den Begriff des Paradigmas verwende ich hier im Sinne eines bestimmten Typus der Konfliktaustragung und des gesellschaftlichen Umganges mit Konflikten. Vgl. dazu Christoph Menke 1993.

stimmten Konflikttyp, nämlich jenen, bei dem Konflikte nach einer gemeinsam akzeptierten Regel beziehungsweise in einem von den Konfliktparteien anerkannten Verfahren zu schlichten sind. Der Begriff stammt von Jean-François Lyotard, der ihn im Unterschied zum Widerstreit einführt. Der Rechtsstreit, für den Konflikte, die mit dem Recht entschieden werden, das Vorbild abgeben, vereinigt all jene Konflikte, die Lyotard zufolge innerhalb einer kommunikativen Ordnung, einem „Sprachspiel“, auftreten und deren unterschiedliche Positionen trotzdem der gleichen Ordnung angehören.<sup>7</sup> Lyotard, der sich auf die Sprachphilosophie Ludwig Wittgensteins bezieht, unterscheidet mehrere Sprachspiele, wie das Wissen, die Lehre, das Recht haben, das Verführen, das Begründen, das Lied, den Tausch oder das Kontrollieren, die einzelne Sätze beziehungsweise Kommunikationen<sup>8</sup> miteinander verknüpfen und ihnen einen spezifischen Sinn zuweisen. Konfligierende Kommunikationen können dann in Übereinstimmung gebracht werden, wenn sie im gleichen Sinnzusammenhang, im gleichen Sprachspiel vorkommen. Sowohl Habermas als auch Luhmann kennen je zwei Fälle, in denen Konflikte auf diese Art und Weise entstehen und zu lösen sind.

In den Fällen *lebensweltlicher Handlungskonflikte*, die im verständigungsorientierten Handeln als Folge widersprüchlicher Geltungsansprüche auftreten, können Habermas zufolge die Konfliktparteien solche Konflikte mit den Mitteln der argumentativen Überprüfung der Geltungsansprüche in Diskursen beilegen. Die Lebenswelt beziehungsweise die Argumentation als Sprachspiel sichern die Lösungsfähigkeit normativer Handlungskonflikte. Welche Norm Gültigkeit beanspruchen kann und legitim ist, muß sich dann in praktischen, auf die lebensweltliche Ressource der Verständigungsorientierung zurückgreifenden Diskursen erweisen. Ein Beispiel dafür stellt der Diskurs um die Legitimität der Aushöhlung des Asylrechts dar; die Tatsache, daß es keinen Konsens, sondern einen Kompromiß zwischen den Konfliktparteien gab, deutet darauf hin, daß die Legitimität einer

---

7 Vgl. Jean-François Lyotard 1989. Ich verzichte im folgenden auf die Darstellung der Sprachtheorie von Lyotard und werde nur die Thesen im jeweiligen Zusammenhang erläutern, die hier von Bedeutung sind.

8 Der Satz-Begriff von Lyotard und der Kommunikationsbegriff Luhmanns scheinen mir sehr ähnlich zu sein, da beide davon ausgehen, daß das Letztelement von Sprache etwas sein muß, was unzweifelhaft geschieht und beobachtbar ist. Lyotard nennt dieses Letztelement den Satz, Luhmann nennt es Kommunikation. Für Habermas ist dieses Element das Subjekt, auch wenn seine Theorie strikt auf Inter-Subjektivität setzt.

moralischen, rechtlich gesetzten Norm als Interessenfrage und nicht als moralische Frage behandelt wurde, was Habermas zufolge gegen das Vernunftpotential moderner Gesellschaften verstößt beziehungsweise es reduziert.

Nur in lebensweltlichen Handlungskontexten können Konflikte in Konsense überführt werden, indem die Konfliktparteien in Diskursen ihre Streitigkeiten über Geltungsansprüche konsensuell bereinigen. Im Gegensatz dazu müssen nach Habermas in den Fällen *systemischer Handlungskonflikte* Kompromisse zwischen unterschiedlichen Interessen gefunden werden. Zwar ist hier kein Konsens zu erwarten, jedoch haben sich die Verfahren des Interessenausgleichs - also die Regeln für Verhandlungen zwischen strategisch interagierenden - an der diskursiven Konfliktlösung zu orientieren, um legitim zu sein. Der systemische Handlungsbereich als Sprachspiel des strategischen Handelns garantiert in Verbindung mit dem Diskursprinzip die Lösung von Konflikten, die nicht auf einem normativ gestörten Einverständnis, sondern auf unterschiedlichen Interessen beruhen. Das gleiche gilt für pragmatische und ethische Diskurse, in denen Konflikte in Verhandlungen beigelegt werden müssen - und sei es durch die Feststellung, daß es weder Konsens noch Kompromiß, wohl aber einen toleranten Umgang mit Andersdenkenden und -lebenden gibt.

In der Theorie autopoietischer Systeme sind zunächst all jene Konflikte Rechtsstreite, die *in einem Subsystem* parasitär auftreten und nach system-spezifischen Kriterien entschieden werden können. Dazu haben die jeweiligen Systeme ihre speziellen Verfahren und Institutionen ausgebildet: Das Politiksystem entscheidet Konflikte zwischen Regierung und Opposition durch Mehrheitsabstimmungen im Parlament, das Rechtssystem entscheidet zwischen Konfliktparteien durch gerichtliches Urteil beziehungsweise ebenfalls, wie beim Verfassungsgericht, durch Abstimmung. Darüber hinaus gibt es institutionalisierte Konfliktsysteme, die über interne Kriterien der Entscheidung oder des Verlaufs verfügen.<sup>9</sup> Dazu gehört beispielsweise der Tarifkonflikt, in dem zwar keine letztinstanzliche Entscheidung garantiert

---

9 Dies darf allerdings nach Luhmann nicht heißen, daß die Kriterien, die zu einer Entscheidung führen oder ihr zugrundeliegen, absolut begründbar sind. Vielmehr sind sie kontingent beziehungsweise in der Form (für jemanden) akzeptabel/inakzeptabel beobachtbar. Daraus folgt, daß die Rationalität von Entscheidungen im Prinzip vertagt werden muß, weil immer auch anders, mit anderen Kriterien, entschieden werden kann - sonst wäre eine Entscheidung keine Entscheidung. Vgl. dazu Luhmann 1993a.

sein kann, der aber dennoch Spielregeln kennt, die die Beteiligten zur Kompromißfindung drängen.

Des weiteren können Konflikte als Rechtsstreite gelten, die an das *Recht als gesellschaftliches Immunsystem* abgegeben und dort mit den Programmen des Rechtssystems auf Entscheidbarkeit hin kanalisiert werden. Das Recht sorgt selbst dafür, daß es nur solche Konflikte annimmt, die es überhaupt entscheiden kann. Andere weist es entweder ab oder beobachtet sie überhaupt nicht.

Weder für Habermas noch für Luhmann stellen Konflikte nach dem Paradigma des Rechtsstreits ein Problem für gesellschaftliche Rationalität dar, weil sie grundsätzlich lösbar beziehungsweise beobachtbar sind. Allerdings ist es für Habermas durchaus von Bedeutung, mit welchen Mitteln welche Art von Konflikten in modernen Gesellschaften gelöst werden, denn die Konstitution der Konfliktlösungsverfahren verweist auf den Zustand gesellschaftlicher Rationalität. Eine vermachtete Öffentlichkeit, in der die Staatsbürger und -bürgerinnen ihre Konflikte nicht diskursiv und verständigungsorientiert austragen, verfehlt und verkürzt den normativen Gehalt der Moderne. Wenn Konfliktparteien beispielsweise moralische Fragen als Interessenfragen behandeln, so ist dies Habermas zufolge eine unzulässige Reduktion des Verständigungsbedarfs, was auf Dauer zu schweren Störungen im normativen Fundament einer Gesellschaft, zu Legitimationskrisen und Anomie führt.<sup>10</sup> Nach Luhmann stellt die Art der systeminternen Konfliktbehandlung für andere soziale Systeme keinen Informationswert dar. Lediglich die rechtlich und politisch institutionalisierte Unterdrückung von sozialen Konflikten führt dazu, so ließe sich im Anschluß an Luhmann postulieren, daß die Erwartungsflexibilisierung ausbleibt und soziale Systeme kein adäquates Rationalitätspotential, keine Selbstreflexion hinsichtlich extern verursachter Folgen, ausbilden. Im Extremfall hätte dieses eine totale Rücksichtslosigkeit aller Subsysteme bezüglich ihrer sozialen und ökologischen Folgen zur Konsequenz.

Für die Rationalitätsproblematik weitaus bedeutsamer sind aber jene Konflikte, die sich mit Lyotard als Widerstreit bezeichnen lassen und die Habermas und Luhmann wiederum unterschiedlich behandeln. An ihnen

---

10 Vgl. Jürgen Habermas 1988/2, S. 214f.

zeigt sich deutlicher die jeweils angenommene Grenze gesellschaftlicher Rationalität.

### 4.3 Unentscheidbare Konflikte und die Grenzen gesellschaftlicher Rationalität

Konflikte nach dem Paradigma des Widerstreits finden nicht innerhalb eines Sprachspiels, also innerhalb der Lebenswelt oder innerhalb des Systems (Habermas), innerhalb eines Subsystems oder innerhalb der Gesellschaft in der Form des Rechts (Luhmann), sondern *zwischen* Sprachspielen statt. Lyotard definiert einen Widerstreit folgendermaßen: „Im Unterschied zu einem Rechtsstreit (litige) wäre ein Widerstreit (différend) ein Konfliktfall zwischen (wenigstens) zwei Parteien, der nicht angemessen entschieden werden kann, da eine auf beide Argumentationen anwendbare Urteilsregel fehlt. Die Legitimität der einen Argumentation schliesse nicht auch ein, daß die andere nicht legitim ist. Wendet man dennoch dieselbe Urteilsregel auf beide zugleich an, um ihren Widerstreit gleichsam als Rechtsstreit zu schlichten, so fügt man einer von ihnen ein Unrecht zu [...]“<sup>11</sup>. Der Widerstreit entsteht zwischen zwei ungleichartigen Sprachspielen, die weder aufeinander reduzierbar, noch durch eine übergreifende Ordnung zu integrieren sind. Nach Lyotard zerfällt Sprache grundsätzlich in unterschiedliche und inkommensurable Sprachspiele, die miteinander im Widerstreit liegen. So macht es einen bedeutsamen Unterschied, ob ein Satz beziehungsweise eine Kommunikation innerhalb eines Dialogs, eines Tausches oder einer wissenschaftlichen Expertise vorkommt. Was in einem Dialog oder in einem Diskurs im Sinn von Habermas gesagt wird, läßt sich nicht in gleicher Weise im Sprachspiel der Musik ausdrücken. Es gibt keine Transformationsregel und kein Kriterium für das Schlichten eines Widerstreits. In diesem letzten Punkt sind sich alle drei - Habermas, Luhmann und Lyotard - einig. Habermas nennt diesen Umstand das Fehlen prädiskursiver Gewißheiten, Lyotard bezeichnet es als Fehlen einer Meta-Regel und für Luhmann fehlt es an einem Supersystem oder an einer gesellschaftlichen Spitze. Für alle drei ist die Existenz von Widerstreit das Spezifikum der modernen Gesellschaft.<sup>12</sup>

---

11 Jean-François Lyotard 1989, S.9.

12 Vgl. dazu Lyotard 1993, Luhmann 1992 und Habermas 1988/1.

Der Widerstreit der modernen Gesellschaft besteht nach Habermas in den Konflikten, die aus dem Widerstreit von System und Lebenswelt resultieren.<sup>13</sup> System und Lebenswelt als zwei unterschiedliche Sprachspiele<sup>14</sup> prallen nach Habermas nicht nur aufeinander, sondern systemische Handlungszusammenhänge greifen auf lebensweltliche über und kolonialisieren sie. Daraufhin entstehen Habermas zufolge neue soziale Bewegungen, die sich gegen diese Kolonialisierungsprozesse wehren. Darüber hinaus lassen sich jene Konflikte als Widerstreit bezeichnen, die beispielsweise zwischen strategisch orientierten Interessengruppen und verständigungsorientierten Bewegungen aufkommen. Für diese Konflikte gibt es kein Entscheidungskriterium, das auf beide in gleicher Weise anwendbar wäre. Gleiches gilt für Konflikte zwischen moralisch und ethisch Argumentierenden wie beispielsweise im Streit um den Paragraphen 218.

Da Habermas die Möglichkeit gesellschaftlicher Rationalität an Konfliktlösung und an Verfahren der Konfliktaustragung koppelt, die nach dem Diskursprinzip gebaut sind, wäre der hier konstruierte Widerstreit zwischen System und Lebenswelt identisch mit den Grenzen gesellschaftlicher Rationalität. Tatsächlich scheint Habermas dieser Auffassung zu sein, wenn er den systemischen Handlungsbereich gleichsam als notwendiges Übel hinnimmt und das Vernunftpotential moderner Gesellschaften ganz in den Bereich der Lebenswelt verlagert. Die Grenze zwischen System und Lebenswelt fällt dann gleichsam mit der Grenze gesellschaftlicher Rationalität zusammen, da das Potential für eine vernünftige Gesellschaft Habermas zufolge ausschließlich in der argumentativen Rede und in den auf sie rekurrierenden Verfahren liegt. Die Verteidigung sowie die Ausdehnung des verständigungsorientierten Handelns als Demokratisierung der Gesellschaft stellt die Möglichkeit der Realisierung gesellschaftlicher Rationalität dar, der Kapitalismus und der bürokratische Staatsapparat markieren deren Grenze. Die progressive Rolle im Kampf um die Verwirklichung der Vernunft in der Gesellschaft kommt dann jenen Kräften zu, die die Demokratisierung vorantreiben, also den neuen sozialen Bewegungen und der kritischen Öffentlichkeit. Sie stellen sich im Namen der Vernunft gegen de-

---

13 Genaugenommen darf nicht von einem Konflikt zwischen Lebenswelt und System gesprochen werden, da Konflikte bei Habermas Handlungskonflikte sind, die empirisch beobachtbar sein müssen.

14 Vgl. zur Auseinandersetzung von Habermas mit Wittgenstein und der Theorie der Sprachspiele Habermas 1988/1, S. 420ff. und 1988/2, S. 30ff.



ren Gefährdung: „Gefahr für die Vernunft und damit für die Einheit und Identität der Gesellschaft droht durch die Ausdehnung und expansive Verselbständigung jenes zweiten ‘systemischen’ Integrationsmechanismus, weil er kommunikative Handlungsformen verdrängt und ersetzt“<sup>15</sup>.

Habermas unterläuft den Widerstreit zwischen System und Lebenswelt dadurch, daß er die beiden Handlungsorientierungen - strategisches und kommunikatives Handeln - beziehungsweise die beiden Konfliktparadigmen asymmetrisiert. Zwar fehlt es bei der Dualität der modernen Gesellschaft an einer Metaregel, die beide Bereiche integrieren kann, doch hierarchisiert Habermas die Bereiche dadurch, daß er die Lebenswelt und den sprachlichen Modus der Verständigung als fundamentaler gegenüber dem Kontext strategischer Handlungen begreift. Der Widerstreit zwischen System und Lebenswelt wird dann sozusagen in einen Rechtsstreit überführt, indem die Regel des einen Sprachspiels, nämlich die Argumentation des Sprachspiels „kommunikatives Handeln“, dem anderen Sprachspiel des „strategischen Handelns“ oktroyiert wird. Beide Bereiche sind bei Habermas keine gleichberechtigten heterogenen Sprachspiele, sondern strategisches Handeln ist dem verständigungsorientierten Handeln nachgelagert, so daß die argumentative Rede zum eigentlichen Motor gesellschaftlicher Rationalität avanciert. In ihr scheinen die von Habermas anvisierte herrschaftsfreie Lebensform und der Horizont der universalen Verständigung auf. Die „verkehrte Welt“<sup>16</sup> einer einseitig ausdifferenzierten Moderne will Habermas wenigstens partiell in den versöhnten Zustand der gelungenen Verständigung zurückführen, indem die lebensweltliche Ressource der Verständigung in die Prozesse der Meinungs- und Willensbildung überführt und der Rechtsstaat weiter demokratisiert wird.

In der Theorie Niklas Luhmanns ergeben sich für die Rationalitätsproblematik zwei Konstellationen des Widerstreits: Intersystemkonflikte und Konflikte in bezug auf ökologische Folgen.

---

15 So faßt Udo di Fabio (1991, S. 170) die Habermassche Position zusammen.

16 So die Metapher von Jozef Keulartz (1995), der Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns vor dem Hintergrund der geschichtlichen Umkehrung der Bedeutsamkeit von System und Lebenswelt rekonstruiert. Dabei sieht er in der Habermasschen Theorie eine Parallele zur lurienschen Kabbala und dem in ihr ausgefochtenen Kampf zwischen den Mächten der Finsternis (System) und des Lichts (Lebenswelt).

Die Grundannahme der Theorie autopoietischer Systeme, die These der selbstreferentiellen Geschlossenheit sozialer Systeme, deckt sich mit der These vom Widerstreit zwischen heterogenen Sprachspielen. *Konflikte zwischen Systemen* als Folge der negativen Auswirkungen der Entscheidungen eines Systems auf andere können nicht durch eine Metaregel entschieden werden, weil Systeme je eigene Kriterien, Codes und Programme haben, kurz: weil sie jeweils eigene und besondere Sprachspiele einer ausdifferenzierten Gesellschaft sind. Systemrationalität läßt sich deshalb - und vor allem aufgrund einer fehlenden Möglichkeit zur Hierarchisierung von Kommunikation - nicht an Konfliktlösung, sondern an Konfliktbeobachtung und an Sensibilisierung und Flexibilisierung von Erwartungen koppeln.

Die in letzter Zeit aufkommenden Bemühungen einer normativen Absicherung der Systemtheorie hinsichtlich des Rationalitätspotentials moderner Gesellschaften zielen genau auf diese von Luhmann konstatierte Möglichkeit der Beobachtung von Konflikten: „Der Aufbau von Erwartungsstrukturen bei der Beobachtung fremdreferentieller Sachverhalte eröffnet Chancen komplexitätsreduzierender Gegenstrategien, ohne die Differenz zwischen Systemen aufgrund ihrer jeweiligen Eigenselektivität aufheben zu können“<sup>17</sup>. Die Theorie intersystemischer Diskurse<sup>18</sup>, die zwischen Luhmann und Habermas vermittelt will, setzt auf die Möglichkeiten, die sich aus dem emergenten Charakter intersystemischer Kommunikation ergeben. Danach partizipieren gewissermaßen alle Subsysteme am allgemeinen Kommunikationsprozeß und sind deshalb und aufgrund der Beobachtungschancen in der Lage, sich über die Folgen von Entscheidungen zu verständigen, was nicht auch heißt, daß sie sie kontrollieren könnten. In jedem Fall scheint die Theorie intersystemischer Diskurse jene Lücke füllen zu wollen, die eine konsequente Theorie autopoietischer Systeme aufreißt: die Rationalitätslücke zwischen den Systemen.<sup>19</sup> Das Abgleichen von Systemperspektiven in intersystemischen Diskursen soll dazu führen, daß

---

17 Klaus Bendel 1993a, S. 269f.

18 Vgl. neben Bendel dazu auch Rainer Eichmann 1989. Die Unterschiede zwischen beiden vernachlässige ich hier.

19 Für die Systemtheorie ist die Rationalitätslücke typischer Weise eine Steuerungslücke, da fehlende Systemrationalität für sie meint, daß Systeme andere Systeme nicht steuern können und die Gesellschaft selbst nicht steuerbar ist. Von diesem Rationalitätsverständnis löst sich meines Erachtens Luhmann. Georg Kneer (1992) vertritt in diesem Zusammenhang die Ansicht, daß Luhmann seinen bis Anfang der 80er Jahre vorherrschenden technischen durch einen eher ökologischen Rationalitätsbegriff ersetzt hat.

das Rationalitätspotential auch in systemtheoretischer Hinsicht voll ausgeschöpft wird. Allerdings bleibt die Frage, ob die Lücke als Verlust wahrgenommen werden muß. Luhmann selbst scheint jedenfalls weniger optimistisch und „schlägt zur Etablierung von Verbindlichkeiten und Limitierungen in einer Welt disparater Rationalitäten eine ‚Politik der Verständigung‘ vor. Diese arbeitet mit ausgehandelten Provisorien, die eine Zeitlang halten. Sie müssen dazu weder vernünftig, noch richtig, noch dauerhaft sein. Sie geben lediglich vorübergehende Orientierungen.“<sup>20</sup> Konflikte als Kommunikationen zwischen Systemen sind demzufolge von Organisationen zu vollziehen, die sich der Problematik annehmen können, aber nicht müssen. Luhmann verweist dazu lediglich auf die empirische Beobachtbarkeit solcher Vorgänge.

Der zweite Fall des Widerstreits wirft ein noch klareres Licht auf die von Luhmann konstatierten Möglichkeiten und Grenzen gesellschaftlicher Rationalität. Er betrifft die *Konflikte, die aufgrund der ökologischen Folgen gesellschaftlicher Entscheidungen entstehen*, also aufgrund der ökologischen Selbstgefährdung der Gesellschaft. Von besonderer Bedeutung dabei ist, daß die Selbstreflexion der Gesellschaft auf ihre negativen Folgen als Medium gesellschaftlicher Rationalität nur in den einzelnen Subsystemen geschehen kann und nicht in einer zentralen gesellschaftlichen Instanz. Nur die Wirtschaft kann versuchen, ihre negativen Folgen für die Umwelt in die Entscheidungsfindung einzubeziehen. Die Verwirklichung gesellschaftlicher Rationalität bleibt bei Luhmann zum einen an systemspezifische Konfliktbeobachtung gebunden. Zum anderen aber verläuft die Grenze gesellschaftlicher Rationalität zwischen den Systemgrenzen, die nicht negiert werden können. Es existiert in einer funktional differenzierten Gesellschaft keine zentrale (Selbst-)Reflexionsinstanz, die eine gesamtgesellschaftliche Rationalität herstellen könnte. Das Vernunftpotential liegt in den einzelnen Subsystemen als Möglichkeit der Reflexion auf die Einheit der Differenz von Gesellschaft und ökologischer Umwelt.

Der zentrale Unterschied zwischen Habermas und Luhmann hinsichtlich der Einschätzung der Grenzen gesellschaftlicher Rationalität liegt infolgedessen darin, daß Habermas den Widerstreit verschiedener Rationalitäten, der diese Grenze markiert, in gewisser Weise in einen Rechtsstreit trans-

---

20 Walter Reese-Schäfer 1994, S. 77. Vgl. auch Luhmann 1991, S. 245f. Allerdings bleibt Luhmann bei sehr vagen Aussagen in diesem Zusammenhang.

formiert, während Luhmann diesen Widerstreit zum Konstitutionsprinzip moderner Gesellschaften macht. Gesamtgesellschaftliche Rationalität als Verwirklichung einer vernünftigen Gesellschaft ist bei ihm an die Differenz von systemspezifischen Sinn Grenzen gebunden und deshalb ein schwieriges und vielleicht aussichtsloses Unterfangen, dessen Scheitern dennoch katastrophal sein könnte.

Neben dieser Differenz läßt sich aber auch erneut eine Gemeinsamkeit feststellen: Sowohl Luhmann als auch Habermas bestimmten die Grenzen gesellschaftlicher Rationalität als Grenzen ihrer sozialen Verwirklichung durch den Widerstreit zwischen kommunikativen Ordnungen oder Sprachspielen. Zwar gibt es bei Habermas die Tendenz, die Barriere für die Verwirklichung der Vernunft zu unterlaufen, doch letzten Endes bleibt sie bestehen und muß seiner Ansicht nach nur in Richtung einer größtmöglichen Eindämmung systemischer Handlungskontexte und strategischer Konfliktlösungen verschoben werden. Für Habermas und Luhmann kommt es darauf an, daß die moderne Gesellschaft ihre Folgen entweder als negative Folgen der Unparteilichkeit des Rechtsstaates oder als negative Folgen systemischer Entscheidungen reflektiert und gegebenenfalls korrigiert. Möglichkeiten und Grenzen gesellschaftlicher Rationalität werden jeweils darauf bezogen, wobei die Grenze der Vernunft mit dem Widerstreit zwischen Sprachspielen zusammenfällt. Gesellschaftliche Rationalität ist bei Habermas wie bei Luhmann innerhalb des gesellschaftlichen Kommunikationsprozesses als Reflexionspotential situiert.

Allerdings verfehlen meiner Ansicht nach beide Theorien damit einen anderen Fall des Widerstreits: Wenn die Grenzen des Sozialen mit den Grenzen des Kommunikablen zusammenfallen, dann dürften die sozialen Verwirklichungsgrenzen gesellschaftlicher Rationalität nicht innerhalb des Sozialen, sondern zwischen dem Sozialen und dem Nicht-Sozialen, das als Sprachlosigkeit im folgenden genauer bestimmt wird, verlaufen. Ich möchte mit Lyotard vorschlagen, die Möglichkeiten und insbesondere die Grenzen gesellschaftlicher Rationalität unter Rückgriff auf den *starken Widerstreit*, - im Gegensatz zum schwachen Widerstreit zwischen Sprachspielen, den Luhmann und Habermas thematisieren - zu reformulieren.



## 5 *Jenseits von Neutralität und Kommunikabilität: Die Grenzen gesellschaftlicher Rationalität*

In den Theorien von Jürgen Habermas und Niklas Luhmann fallen die Grenzen gesellschaftlicher Rationalität weitgehend mit den tendenziell unlösbaren Konflikten, die ich als schwachen Widerstreit bezeichnet habe, zusammen, wobei Luhmann im Gegensatz zu Habermas aufgrund seiner Konfliktorientierung eher die Rationalitätsgrenzen betont. Hingegen ist es das Anliegen von Habermas, den schwachen Widerstreit zwischen System und Lebenswelt in einen Rechtsstreit aufzulösen, um dadurch die Möglichkeiten der Entwicklung einer gesamtgesellschaftlichen Rationalität in den Blick zu bekommen.

Demgegenüber soll im letzten Kapitel gezeigt werden, daß die Grenzen der Rationalität besser als starker Widerstreit im Sinne Jean-François Lyotards, als Negativität des gesellschaftlichen Kommunikationsprozesses, zu bestimmen wären (5.1). Diese Konzeption des Widerstreits will ich anschließend mit der Theorie des kommunikativen Handelns kontrastieren, was zu einer Kritik des exklusiven Öffentlichkeitskonzepts und zu einer Erläuterung des Widerstreitmodells hinsichtlich der Rationalitätsgrenzen des Rechtsstaats, wie Habermas ihn versteht, führt (5.2). Nach der theoretischen Diskussion um die Bedeutung des Widerstreits geht es in einem weiteren Schritt um die Konkretion der Widerstreitsituation in der modernen Gesellschaft (5.3). Abschließend soll dann das Rationalitätsdilemma dieser Gesellschaftsform kurz zusammengefaßt und die gesellschaftstheoretische Reaktion auf dieses in Form der Entwicklung einer Theorie sozialer Anerkennung dargestellt werden (5.4).

### **5.1 Der Widerstreit als Schweigen**

Die Einschätzung der Möglichkeiten zur Ausbildung einer gesamtgesellschaftlichen Rationalität scheinen zumindest bei Habermas und Luhmann davon abhängig zu sein, ob Rationalität eher an Konfliktlösung beziehungsweise Konsensfindung, und damit an das Konfliktparadigma des Rechtsstreits oder an Konfliktbeobachtung gekoppelt ist. In beiden Fällen bleibt Rationalität etwas, das in der Gesellschaft kommunikativ als Reflexion der

eigenen Destruktivität zu entwickeln wäre. Diese „Umschrift“<sup>1</sup> des Rationalitätsproblems vom Subjekt - mit seinem richtigen oder falschen Bewußtsein - auf Kommunikation ist Habermas und Luhmann wenn auch mit unterschiedlichen Konsequenzen gemeinsam und bildet die Grundlage für die folgenden Überlegungen.

Der gesellschaftliche Kommunikationsprozeß ist dadurch gekennzeichnet, daß Kommunikationen an vorherige Kommunikationen anschließen. Ein Konflikt als schwacher Widerstreit entsteht, wenn Kommunikationen aus unterschiedlichen Sprachspielen aufeinandertreffen, wenn wirtschaftliche Kommunikationen politischen Kommunikationen widersprechen oder wenn in einem praktischen Diskurs die Akteure strategische Interessen durchsetzen wollen. Diese Fälle des schwachen Widerstreits lassen sich empirisch beobachten und widersprechen nicht grundsätzlich dem Rationalitätspotential moderner Gesellschaften. Aber *als Kommunikationen* beruhen sie auf einem starken Widerstreit, der fundamentaler als die bloße Existenz sozialer Konflikte die Rationalitätsproblematik offenlegt.

Bei Jean-François Lyotard lassen sich diesbezüglich *zwei Typen* des Widerstreits unterscheiden<sup>2</sup>, denn während der schwache Widerstreit lediglich den für moderne Gesellschaften typischen Konflikt heterogener Sprachspiele bezeichnet, meint der starke Widerstreit jenen Fall, in dem etwas durch Kommunikation als Kommunikation ausgeschlossen wird. Wenn die Funktion des Sprachspiels darin liegt, daß Sätze miteinander verknüpft werden<sup>3</sup>, dann bedeutet jede Verknüpfung, jeder Anschluß auch das Aus-

---

1 So lautet der meines Erachtens sehr treffende Titel, den Peter Fuchs (1995) für den „linguistic turn“ bereithält - auch wenn Fuchs lediglich die Systemtheorie und den Dekonstruktivismus im Blick hat.

2 Diese Interpretation steht quer zu den meisten Lesarten Lyotards, in denen der Widerstreit auf den schwächeren Fall reduziert wird. Beispielhaft ist die scharfe Kritik von Manfred Frank (1989) an Lyotard, bei der die mangelnde Gemeinsamkeit in der Heterogenität der Sprachspiele bemängelt und schließlich im sprechenden Individuum wiedergefunden wird. Diese Kritik läßt sich allerdings meines Erachtens nicht aufrechterhalten, wenn der starke Widerstreit mit in Betracht gezogen wird. Lediglich bei Wolfgang Welsch (1990 und 1995) und Bernhard Waldenfels (1995) lassen sich Hinweise auf die von mir vorgeschlagene Unterscheidung des Widerstreits finden. Lyotard selbst unterscheidet zwar nicht diese zwei Arten, jedoch scheinen seine angeführten Beispiele nicht unter einen Begriff des Widerstreits zu bringen zu sein. Eine Untersuchung der Beziehung zwischen den beiden Arten steht noch aus.

3 Diese These besagt, daß Sprache - in einem weiten Sinn verstanden - und Soziales identisch sind. Vgl. dazu Lyotard 1989, S. 52ff. und Luhmann 1987, S. 191ff.

lassen von anderen Verknüpfungsarten, das Vergessen anderer Sätze. In Lyotards Worten: „Es geschieht ein Satz. [...] Kein Satz ist der erste. Das bedeutet nicht nur, daß andere ihm vorausgehen, sondern auch, daß sich Verkettungsmodi, die in den vorhergehenden Sätzen impliziert und folglich möglich sind, anschicken, diesen Satz zu vereinnahmen und ihn in die Verfolgung eines Spieleinsatzes einzuschreiben, sich mittels seiner zu aktualisieren“<sup>4</sup>, was zur Folge hat, daß andere Verknüpfungen, andere Satzfolgen, andere Sinnverweisungen potentialisiert bleiben, daß also so und nicht anders kommuniziert wird. Jede Kommunikation ist demzufolge als Entscheidung in einer Situation elementarer Kontingenz aufzufassen, in der die Begründung der Entscheidung ausbleiben muß.<sup>5</sup> Die Verkettung von Sätzen durch Sprachspiele vollzieht sich in der Kontingenz als Anschluß und Ausschluß. Während im schwachen Widerstreit Gesagtes im Widerspruch zueinander, also im Konflikt steht, geht es im starken Widerstreit um die Zerrissenheit des Gesagten und der Sprache: „Fern aller Schieds- und Machtansprüche steigert sich der Widerspruch, der Gesagtes gegen Gesagtes stellt, zu einem Widerstreit, der das Sagen mit sich uneins werden läßt“<sup>6</sup>.

Hieraus zieht Lyotard verschiedene Schlüsse: etwa hinsichtlich der Struktur der Sprache oder der Fehler und Mängel einer anthropozentrisch ausgerichteten Sprachphilosophie. Mich interessiert im folgenden lediglich die gesellschaftstheoretisch relevante Einsicht, daß Kommunikationen als gesellschaftliche Operation grundsätzlich einer Dialektik des Einschließens-Ausschließens unterliegen und daß Sprachspiele als Verknüpfung von Kommunikationen „konkret-historisch selektive Institutionalisierung[en]“<sup>7</sup> sind, die ihrerseits diese Dialektik (re)produzieren. Luhmanns soziale Systeme und Habermas' Diskurse können infolgedessen als Sprachspiele verstanden werden, die bestimmte Verknüpfungen von Kommunikationen vornehmen und durch Wiederholungen der Verkettungen in zeitlicher, sachlicher und sozialer Hinsicht Kommunikationen stabilisieren und zur gesellschaftlichen Wirksamkeit verhelfen. Das Dilemma allen Sprach-

---

4 Jean-François Lyotard 1989, S. 227.

5 Auf den Fall der argumentativen Begründung von Geltungsansprüchen in Diskursen gehe ich im nächsten Abschnitt ein.

6 Bernhard Waldenfels 1995, S. 265.

7 Hans Peter Krüger 1990, S. 619.



geschehens - und allen Kommunikationsgeschehens - besteht folglich darin, daß „Sprache gar nicht anders aktualisiert werden [kann] als dadurch, daß sie wie ein anonymes verselbständigt Systemgeschehen aktuell ausschließt“<sup>8</sup>. So schafft sie eine gesellschaftliche Realität, in der zwei Formen der Satzverkettungen<sup>9</sup> unterschieden werden können: Konsens und Konflikt.

Unter einem *Konsens* wäre dann das Ergebnis von zuvor widersprüchlichen Kommunikationen zu verstehen, die sich im Laufe des Kommunikationsprozesses angeglichen haben. In einem praktischen Diskurs ist ein Konsens dann erreicht, wenn die Konfliktparteien durch Argumentation ihre Geltungsansprüche klären und die Streitfragen lösen, so daß sie gemeinsam ein Ergebnis formulieren können. Insofern stellt ein materialer Konsens eine kommunikative Situation als Abschluß eines Diskurses dar, während ein *Konflikt* eine Institutionalisierung von Kommunikationen ist. Hier sind selektive Kommunikationsanschlüsse gleichsam vorgezeichnet, die sich in konfligierender Art zeitlich dauerhaft aufeinander beziehen können. Die Institutionalisierung kann sowohl Themen als auch Konfliktparteien betreffen; entscheidend dabei ist, daß die Wege der Verknüpfung schon gelegt sind.<sup>10</sup> Beispiele dafür können institutionalisierte Konflikte wie der Tarifkonflikt, der politische Konflikt zwischen Regierung und Opposition im Parlament, praktisch-moralische Konflikte in einer spezifisch strukturierten Öffentlichkeit<sup>11</sup> oder auch der in bestimmten Bahnen eingefahrene Konflikt zwischen den Generationen sein.

Sowohl Konsense als auch Konflikte stellen Möglichkeiten der Verkettung bereit, indem sie Selektionen von Kommunikationen stabilisieren und innerhalb der Sprachspiele die Kontingenz der Verknüpfung einschränken, das heißt Anschlußfähigkeit für weitere Kommunikation und gleichzeitig Ausschluß anderer Kommunikation produzieren. Konsens und Konflikt sind dementsprechend zwei Seiten einer Medaille, die ich als *kommunika-*

---

8 Hans-Peter Krüger 1990, S. 625.

9 Damit sind nicht zwei Sprachspiele gemeint, sondern zwei Weisen, in denen sich Sprachspiele vollziehen können.

10 Wie gesehen, können Konflikte dann als Rechtsstreit in einem Sprachspiel oder als Widerstreit zwischen Sprachspielen stattfinden. Auch letzteres läßt sich beispielsweise durch soziale Bewegungen oder intersystemische Kommunikation institutionalisieren.

11 Vgl. dazu Alex Demirovic 1994.

*tive Ordnung* bezeichnen möchte. In dieser Ordnung können Sprachspiele zwar untereinander im (schwachen) Widerstreit liegen, doch reichern sie das Außen der kommunikativen Ordnung als Ausschlußbereich anderer Kommunikationen mit jeder Kommunikation weiter an. Lyotard verweist in diesem Zusammenhang auf das Beispiel des Tarifkonfliktes, der Kommunikationen in bestimmter Art zuläßt - einschließt - und ausschließt. Der Tarifkonflikt ist in einer Form institutionalisiert, in der sich, so Lyotard, Wirtschaftspartner gegenüber sitzen und über Verträge verhandeln. „Die Abmachungen und Verträge zwischen Wirtschaftspartnern verhindern nicht, sondern setzen im Gegenteil voraus, daß der Arbeiter (oder sein Repräsentant) von seiner Arbeit sprechen mußte und weiterhin sprechen muß, als ob diese die vorübergehende Abtretung einer Ware wäre, deren Eigentümer er ist. Während er also darüber streitet, ob die Bedingungen dieser Abtretung gerecht oder ungerecht sind und handelnd eingreift, um sie zu verändern, bleibt doch die Tatsache bestehen, daß er darüber schweigen muß, daß seine Arbeit nicht den Charakter einer solchen Abtretung hat [...]“. <sup>12</sup> Während die Konfliktparteien im Tarifkonflikt über Löhne und Arbeitsbedingungen sprechen, müssen sie gleichzeitig - und das ist für die gegenwärtig institutionalisierten Austragungsformen des Tarifkonfliktes konstitutiv - über die Entfremdungs- und Ausbeutungsproblematik schweigen. <sup>13</sup> Kommunikationen dieser Art sind ausgeschlossen und fallen unter das Verdikt eines unausgesprochenen Kommunikationsverbotes, das als Schweigen den Diskurs permanent begleitet. <sup>14</sup>

Jede Kommunikation reproduziert demnach die kommunikative Ordnung in Form einer Entscheidung für diesen und gegen jenen Satz, aber sie schafft dadurch auch jenen Raum, jenen Ort als Nicht-Ort, jenes Außerordentliche, das gleichsam als Negativität der (kommunikativen) Ordnung in der konstitutiven Abwesenheit anwesend ist. In der kommunikativen Ordnung versammeln sich jene Diskurse, in denen gesprochen werden kann, die das

---

12 Jean-François Lyotard 1985, S. 23.

13 Zwar könnten sie in anderen Diskursen vollzogen werden, doch fehlt ihnen durch diesen Ausschluß jede Möglichkeit einer Relevanz, da gerade hier der Ort wäre, an dem die Sache verhandelt werden müßte. Der pazifizierte Klassenkonflikt in der uns bekannten Form ersetzt und verdrängt die angesprochenen Fragen. Das mag für die Gesellschaft besser, in jedem Falle friedlicher sein, doch ändert dies nichts an der Situation des Widerstreits und des Ausschlusses.

14 Vgl. dazu auch Alois Hahn 1991.

Sprechen ermöglichen und es gleichzeitig durch den Ausschluß anderer Sprechweisen regulieren.<sup>15</sup> Soziale Systeme wie Diskurse sorgen als Bestandteil dieser Ordnung dafür, daß Anschlußfähigkeit - selbst im Konfliktfall, wie wir gesehen haben - garantiert bleibt. Luhmann spricht in diesem Zusammenhang davon, daß sich die Grenzen sozialer Systeme als Kommunikationsgrenzen bilden, denn Kommunikation „sagt, was sie sagt; sie sagt nicht, was sie nicht sagt. Sie differenziert. Wenn weitere Kommunikationen anschließen, bilden sich auf diese Weise Systemgrenzen, die den Schnitt stabilisieren.“<sup>16</sup> Jenseits dieses Schnittes liegt dann das Schweigen als nicht-aktualisierte Möglichkeit der Kommunikation, das Schweigen als das durch institutionalisierte Kommunikationsweisen Ausgeschlossene, als das Jenseits der Systeme und Diskurse: „Jedes System koproduziert das, was als Umwelt nicht in das System eingeht, und [...] dies kann Schweigen genannt (!) werden - allerdings Schweigen in einem zweiten Sinn: Schweigen ohne Anschlußfähigkeit.“<sup>17</sup> Diese Art des Schweigens meint die Sprachlosigkeit angesichts des spezifischen Ausgeschlosseneins aus dem Kommunikationsprozeß. Es ist als Privation, nicht als Negation des Redens zu verstehen<sup>18</sup>, so daß Reden und Schweigen ein Gegensatzpaar bilden, das sozusagen den Letztcode jeder Kommunikation darstellt: „Jedes Reden wiederholt das Schweigen.“<sup>19</sup>

Die negative Seite der Kommunikation, das Ungesagte, möchte ich nicht als eine andere, der kommunikativen Ordnung entgegengesetzten Ordnung, sondern im Anschluß an Julia Kristeva als *Negativität der Ordnung* verstehen, die sozusagen den Schatten jener abgibt. Negativität ist nicht einfach der Gegensatz zum Gesagten, denn dieser wäre als Verneinung Kom-

---

15 Vgl. dazu auch Michel Foucault 1991.

16 Niklas Luhmann 1989e, S. 7.

17 Niklas Luhmann 1989e, S. 17.

18 Vgl. Lyotard 1989, S. 29.

19 Niklas Luhmann 1989e, S. 15. Ein Sonderfall ist das Reden durch Schweigen oder das Negieren im Sinne eines Widersprechens durch Schweigen, das dann aufgrund einer verweigerten Zustimmung den Anfang eines Konfliktes bedeuten könnte. Das würde heißen, daß Schweigen hier als Kommunikation interpretiert wird, die ihrerseits wieder ein Schweigen als Widerstreit oder auch ein Schweigen zweiter Ordnung produziert. Vgl. zu den Versuchen einer Phänomenologie des Schweigens Bernhard Dieckmann (1992), der in diesem Kontext zwischen signifikantem und verschwiegenem Schweigen unterscheidet.

munikation und damit der kommunikativen Ordnung zugehörig<sup>20</sup>; vielmehr verweist die Negativität auf ein Außen, auf eine Spaltung, die gleichzeitig mit der Kommunikation geschieht und den Manifestationen der Kommunikation, dem Konsens und dem Konflikt, vorgelagert ist.<sup>21</sup> Es handelt sich um jene Umgebung des Gesagten, die von ihm ausgestoßen wurde, folglich um einen nicht klar umgrenzten Raum, der sich an der Grenze zum Reden bildet und als Grenze des gesellschaftlich Sagbaren sichtbar wird: das Jenseits der Kommunikabilität und damit in gewisser Weise das Jenseits der Gesellschaft selbst.<sup>22</sup> Dieser Raum, oder besser dieses Gewirr, meint nicht nur dasjenige Schweigen, das noch hätte gesagt werden können, aber aus unerfindlichen oder unerfreulichen Gründen - weil beispielsweise nicht genügend Betroffene sprechen durften - nicht gesagt wurde, sondern in ihm drückt sich insbesondere, um es paradox zu formulieren, das Unsagbare als Kehrseite des Sagbaren, das es konstitutiv ausschließt, aus. Wir können hier auch von der Gewalt des Faktischen sprechen, die die Grenze zwischen der kommunikativen Ordnung und dem Ausgeschlossenen markiert, „eine Grenze, die einschließt und ausschließt und sozusagen darüber entscheidet, was zu dem Gegenstand gehören wird, von dem wir dann sprechen, und was nicht. Dieses Ausgrenzen wird eine beträchtliche normative Kraft und sogar etwas Gewaltsames haben, denn es vermag nur zu konstruieren, indem es auslöscht.“<sup>23</sup>

Der Begriff der Grenze läßt sich jetzt in unserem Kontext der Rationalitätsproblematik moderner Gesellschaften genauer bestimmen, nämlich als mit

- 
- 20 Wir haben im Durchgang der Theorien von Habermas und Luhmann gesehen, daß die Verneinung von Kommunikation, entweder als Zurückweisung von Geltungsansprüchen oder als widersprechende Kommunikation, Anstoß eines kommunikativ ausgetragenen Konflikts, als Diskurs oder als parasitäres Sozialsystem, ist. Deshalb bleibt der Konflikt immer auf der Seite der kommunikativen Ordnung. Jan Assmann (1990) scheint dies im Blick zu haben, wenn er zwischen kommunikativen Konflikten und unkommunikativen Konflikten unterscheidet, wobei letztere den Widerstreit zwischen einer Kultur und ihrem Außen bezeichnen.
- 21 Vgl. Julia Kristeva 1978, S.114ff. Sie gewinnt den Begriff der Negativität in einer Auseinandersetzung mit der Dialektik Hegels und formuliert ihn als Triebkraft der Zwei-Seiten-Form der Dialektik.
- 22 Wenn Niklas Luhmann und Peter Fuchs (1992) annehmen, daß Gesellschaft aus der Summe der aktuellen Kommunikationen besteht und daß alles, was nicht kommuniziert wird, der Gesellschaft gleichgültig ist, so heißt dies, daß die Negativität der kommunikativen Ordnung einerseits nicht zur Gesellschaft gehört, andererseits aber als Virulenz in ihr umhergeistert.
- 23 Judith Butler 1995, S. 34.

jeder Kommunikation vollzogene Grenze zwischen dem, was gesagt und was nicht gesagt wird, also zwischen der kommunikativen Ordnung und ihrer Negativität. Rationalität ist, wie wir bei Habermas und Luhmann gesehen haben, auf die kommunikative Ordnung bezogen, weshalb sie die Grenze als ihre Grenze nur wiederholt und ihr dadurch das, was hinter dieser Grenze liegt, entgeht.<sup>24</sup> Gekoppelt an die Ordnung der Dinge hat sie ihren blinden Fleck in der Unordnung, im Ausgeschlossenen. Sie partizipiert, wenn auch in reflexiver Weise, an der „Zwielichtigkeit“ einer jeden Ordnung, die darin besteht, „daß Ordnung Erfahrungen gleichzeitig ermöglicht und verunmöglicht, daß sie aufbaut und abbaut, daß sie ausgrenzt, indem sie eingrenzt, ausschließt, indem sie auswählt, kurz: daß Licht und Schatten ineinanderspielen“<sup>25</sup>. Das Schweigen jenseits der Ordnung ist somit nicht nur ein folgenloses Nicht-Aktualisieren, sondern Folge einer Verwerfung und Auslöschung von Erfahrung, von Ausdrucksmöglichkeiten und von Sprache, kurz: eine Folge der Exklusion aus der Gesellschaft.

Der Begriff der Exklusion, der neuerdings auch bei Niklas Luhmann verstärkt Verwendung findet<sup>26</sup>, soll im folgenden den Umstand bezeichnen, daß bestimmte Erfahrungen, Sprechweisen und Ausdrucksmöglichkeiten durch die jeweils institutionalisierten Kommunikationsselektionen ausgeschlossen sind. Anders gesagt: Die Negativität der kommunikativen Ordnung stellt den Exklusionsbereich der Gesellschaft dar, in dem Schweigen im Gegensatz zu Kommunikation zirkuliert. Diejenigen, deren Kommunikationen nicht anschußfähig und deren Verbindungen zur Gesellschaft gekappt sind, können von der kommunikativen Ordnung aus betrachtet, nur im Schweigen existieren. Sie gehören in gewisser Weise nicht zur Gesellschaft, sondern zu ihrer Negativität, zur übrigen Welt im Sinne Luhmanns, denn „wenn die Gesellschaft aus der Gesamtheit aller Kommunikationen besteht, ist die übrige Welt zur Sprachlosigkeit verurteilt. Sie zieht sich ins Schweigen zurück“<sup>27</sup>. Sie sind für den gesellschaftlichen Kommunikationszusammenhang Luhmann zufolge irrelevant beziehungsweise, so müßte ergänzt werden, aus ihm ausgeschlossen. Exklusion entsteht aufgrund der Negativität des Kommunikationsgeschehens als dasjenige, was in der moder-

---

24 Vgl. dazu auch Klaus Niedermair 1992.

25 Bernhard Waldenfels 1987, S. 173.

26 Vgl. Niklas Luhmann 1995e und 1995j

27 Niklas Luhmann 1995a, S. 72.

nen Gesellschaft nicht (mehr) kommuniziert, was den Bedingungen der Modernität in der Form der Bedingungen für gesellschaftliche Inklusion nicht gerecht und von ihnen infolgedessen ausgeschlossen wird. Das führt zu einer neuartigen Spaltung der Gesellschaft: einerseits in ihre Positivität als Kommunikation und andererseits in ihre Negativität als ihr Anderes, das von ihr gewissermaßen mundtot gemacht werden muß: „Alles, was heutzutage Kommunikation heißt, ausnahmslos, ist nur der Lärm, der die Stummheit der Gebannten übertönt“<sup>28</sup>.

Die Theorie der Autopoiesis kennt diese Dialektik sehr wohl: Sie wird sichtbar, wenn Luhmann die Gesellschaft als Summe von Kommunikation bestimmt und daraus schließt, daß alles, was nicht als Kommunikation erscheint, nicht zur Gesellschaft gehört. Dem ist aber hinzuzufügen, daß es nur *für* die Gesellschaft nicht als Kommunikation erscheint, weil die Gebannten in die Orte des Schweigens gedrängt wurden. Die Gesellschaft und ihre Subsysteme hören sie nicht und beobachten sie nicht. Sie fallen durch ihre Raster und sind kein Element gesellschaftlich konstruierter Wirklichkeit. Für Luhmann scheint das Theorem der Negativität allerdings bis heute nicht von Interesse zu sein, weil er sich auf Gesellschaft als kommunikative Ordnung konzentriert. Einzige Ausnahme stellt das ökologische Problem dar, weil Natur selbst nicht sprechen, sondern nurmehr schweigen kann. Sie kann höchstens in der Gesellschaft durch soziale Bewegungen simuliert werden.<sup>29</sup>

Darüber hinaus sind von der Dialektik des Einschließens und Ausschließens aber auch gesellschaftliche Gruppen und Lebensformen betroffen, die, ähnlich der Natur bei Luhmann, nicht kommunizieren können. Die Auslöschung der kommunikativen Ordnung wird besonders am Sprachspiel der Argumentation und des argumentativen Diskurses sichtbar, das seinerseits die Negativität der kommunikativen Ordnung hervorbringt. Wenn das Schweigen sich um eine Konstellation des gesellschaftlichen Sprechens gruppiert, dann steht zu vermuten, daß dem Schweigen jenseits des (praktischen) Diskurses eine besondere Bedeutung insofern zukommt, als daß Habermas im Diskurs und der in ihm wirkenden kommunikativen Ratio-

---

28 Theodor W. Adorno 1990, S. 341.

29 Meines Erachtens ist das Theorem der Negativität durchaus mit systemtheoretischen Mitteln zu formulieren und in die Theorie der Autopoiesis mit engen Modifikationen einzubauen. Dies bleibt bis heute ein Desiderat.

nalität gerade den Motor der modernen gesellschaftlichen Rationalität gesehen hat. Dagegen scheint nach dem bisher Gesagten mehr Diskurs nur mehr Schweigen nach sich zu ziehen, weil Kommunikation nicht nur das Schweigen verheimlicht, sondern es auch im Widerstreit zu sich erzeugt.<sup>30</sup> Das Prinzip des Diskurses wäre dann selbst ein Exklusionsprinzip, das als Demokratie- und Neutralitätsmaxime ein Schweigen jenseits des demokratischen Rechtsstaates bewirkt.

## 5.2 Das Sprachspiel der Neutralität und der Widerstreit im demokratischen Rechtsstaat

Für Jürgen Habermas ist die Frage nach dem Vernunftpotential der modernen Gesellschaft unmittelbar mit dem Verhältnis von Rechtsstaat und Demokratie verknüpft, wobei sich der Rechtsstaat und vor allem die rechtsstaatlichen Verfahren der Konfliktlösung durch die gesellschaftliche Institutionalisierung von Neutralität charakterisieren lassen.<sup>31</sup> Dagegen soll eine demokratische Öffentlichkeit dafür Sorge tragen, daß praktische Diskurse auf politische und rechtliche Entscheidungen Einfluß nehmen und daß alle Bürger und Bürgerinnen als von diesen Entscheidungen Betroffene gegen etwaige Verletzungen der Neutralitätspflicht des Rechtsstaates Einspruch erheben können. Kommunikative und damit letztlich gesellschaftliche Rationalität entfalten sich nach Habermas im Zuge der Ausbildung eines demokratischen Rechtsstaates, in dem sich eine öffentliche, diskursive Selbstreflexion über praktisch-moralische Fragen und Konflikte, über kollektive Identitäten und Bedürfnisse gegenüber autoritativen Modellen einer vermachteten Willensbildung durchsetzt. Neutralität bedeutet in diesem Zusammenhang einerseits, daß das Gerechte, also moralische Diskurse über allgemeingültige Normen, einen Vorrang gegenüber dem in ethischen Diskursen verhandelten partikularen Vorstellungen des Guten beanspruchen kann. Andererseits soll durch die Institutionalisierung der Neutralität

---

30 Vgl. auch die Kritik von Romand Coles an Habermas aus einer Position, die an Adorno angelehnt ist. Seiner Ansicht nach formuliert Adorno eine „critique of ‘communication’ in the name of communication. It is a critique of ‘communication’ on the basis of the role it plays in concealing this particular silence - this lack of communication“ (Coles 1995, S. 34).

31 Vgl. dazu Kapitel II.2. Georgia Warnke formuliert diesen Zusammenhang in der Theorie von Habermas sehr pointiert: „Neutrality and equal treatment are themselves based on some version of the principle of universalization, which Habermas, for his part, grounds in the normative implications of communication oriented to understanding“ (Warnke 1995, S. 133).

die rechtsstaatliche Unparteilichkeit gegenüber gesellschaftlichen Konflikten durch bestimmte - neutrale und nach dem Diskursprinzip gebaute - Verfahren der Konfliktaustragung gewährleistet sein<sup>32</sup>: „Wenn wir uns mit Fragen der Konfliktregelung oder der Verfolgung kollektiver Ziele konfrontiert sehen und die Alternative gewaltsamer Auseinandersetzungen vermeiden wollen, müssen wir uns auf eine Praxis der Verständigung einlassen, deren Verfahren und Kommunikationsvoraussetzungen uns nicht zur Disposition stehen.“<sup>33</sup> Rechtsstaatlichkeit hat somit ein unvermeidbares Zwangsmoment zur Folge. Dieser Zwang soll die moralisch-rechtliche Gleichheit aller Bürger und Bürgerinnen garantieren, indem er die Verfahren der Konfliktaustragung so institutionalisiert, daß sie für alle gleichermaßen gelten und deshalb auch nicht kontingent sind. Eine demokratische Öffentlichkeit hat Habermas zufolge die Aufgabe, dieses Zwangsmoment der Rechtsstaates zu reflektieren und die unerwünschten und destruktiven Folgen des Rechtsstaates durch demokratische Teilnahmeprozesse sichtbar zu machen. Weitere Demokratisierung hat deshalb den Sinn, das (Selbst-)Reflexionspotential zu steigern und Verletzungen des Neutralitäts- oder Diskursprinzips, beispielsweise als Einschränkungen einer autonomen Lebensführung, formulieren zu können. Habermas verbindet diese Verletzungen mit der in der Theorie des kommunikativen Handelns gewonnenen „Idee unversehrter Intersubjektivität“, die in einer vollendeten kommunikativen Rationalität verwirklicht wäre. Deshalb läßt sich sagen, daß Verletzungen gegen die Neutralität als Verstöße gegen das Rationalitätspotential und als Versehrung der in der Argumentation angelegten Intersubjektivität vom Rechtsstaat in der Form der Mißachtung des ihm selbst zugrundeliegenden Prinzips der Gleichheit und Autonomie anerkannt werden müssen. Zu diesem Zweck hat sich eine gesellschaftliche *Gleichheitssemantik* entwickelt, in der Verstöße gegen Gleichheit eingeklagt werden können. Beispiele dafür sind entsprechende Forderungen der Frauenbewegung nach Gleichstellung, Anti-Diskriminierungsbewegungen oder die Forderung nach gleichen politischen Mitbestimmungsrechten von deutschen und ausländischen Staatsbürgern und -bürgerinnen.

---

32 Damit verbunden ist die Neutralität gegenüber der Autonomie der individuellen Lebensführung, so daß der Rechtsstaat davon absieht, das individuelle Leben administrativ zu regulieren.

33 Jürgen Habermas 1994a, S. 377.



Habermas hat die Rolle der demokratischen Öffentlichkeit durch das in ihr wirksame Diskursprinzip, also durch den Rekurs auf die argumentative Rede bestimmt. Die Argumentation und die aus ihr folgende Idee des Diskurses als Überprüfung argumentativ erhobener Geltungsansprüche ist bei Habermas mit der „kommunikativen Kompetenz“<sup>34</sup> der Akteure - also der Diskursteilnehmer und -teilnehmerinnen wie der Staatsbürger und -bürgerinnen - verbunden; sie sollen den zwanglosen Zwang des besseren Arguments garantieren. Demnach sind im Diskurs und in der Öffentlichkeit nur solche Sprechweisen, Sätze und Kommunikationen zugelassen, die den Ansprüchen der Argumentation als desjenigen Sprachspiels genügen, das allein für die Neutralität des Rechtsstaates bürgt. Anders gesagt: Verletzungen gegen die Neutralität können die Betroffenen nur *im Medium der Argumentation* mit all ihren Regeln geltend machen.<sup>35</sup> Christoph Menke formuliert dieses Problem folgendermaßen: „Durch die Selbstreflexion des Wohlfahrtsstaats, in Gestalt seiner Demokratisierung, können daher Verletzungen der Autonomie der Individuen als Gegengründe gegen seine Mittel anerkannt werden; denn an der Sprache seines Ziels - dem Anspruch auf Unparteilichkeit - verfügt der Wohlfahrtsstaat selbst über ein Vokabular, das es ihm erlaubt, seine Folge für die Autonomie der Individuen genau so zu formulieren, wie sie sich auch für die Individuen selbst darstellt.“<sup>36</sup> Die Sprache ist die des Diskurses im Sinne von Habermas, so daß die Öffentlichkeit - als Idee bürgerlicher Öffentlichkeit - ausschließlich aus dem Sprachspiel der Begründung, der Argumentation, das mit der *rationalisierten* Lebenswelt als Sprachspiel identisch ist, besteht.<sup>37</sup>

---

34 Vgl. dazu u.a. Jürgen Habermas (1984) und Kapitel I.1.3.

35 Kommunikative Rationalität ist für Habermas ja gerade im argumentativen Diskurs und als Ressource in der Lebenswelt verwurzelt, die die Autonomie der Lebensführung garantiert. Verletzungen dieser Autonomie sind daher mit der Kolonialisierung der Lebenswelt identisch. Vgl. dazu auch Habermas 1992b.

36 Christoph Menke 1994, S. 681. Im Gegensatz zu Menke habe ich bisher vom Rechts- statt vom Wohlfahrtsstaat gesprochen, da zum einen Habermas selbst die Begrifflichkeiten in dieser Weise wählt und zum anderen der Begriff des Wohlfahrtsstaates meines Erachtens eher die ökonomisch-soziale Dimension des modernen Staates bezeichnet. Demgegenüber geht es Habermas um die rechtlich-politische Dimension. Die Institutionalisierung von Neutralität, auf die es mir in diesem Kontext ankommt, betrifft allerdings beide Dimensionen, da der Wohlfahrtsstaat die Autonomie der individuellen Lebensführung nicht präformieren darf. Vgl. dazu auch Hans-Martin Sass 1990.

37 Faktisch mag dies nicht so sein, aber das stellt keinen berechtigten Einwand gegen das Habermassche Öffentlichkeitskonzept dar, weil jenes bewußt normativ formuliert wurde.

Die Inklusion der Individuen vollzieht sich infolgedessen durch die Situierung in einer demokratischen Öffentlichkeit und durch die Rollen, die die Individuen in ihr und als Staatsbürger und -bürgerinnen übernehmen. Die kommunikative Ordnung als Bereich, in dem Kommunikation ermöglicht und vollzogen wird, besteht vor allem aus dem Sprachspiel der Argumentation, aus Diskursen und Verfahren, die die Neutralität selbstreflexiv inthronisieren. In den Bereich der Negativität wird dabei alles gedrängt, was diesem Sprachspiel nicht entspricht.<sup>38</sup> Zunächst fällt auf, daß diejenigen kommunikativ vorgetragenen Einwände keine Berücksichtigung finden - und folglich nicht anschlussfähig sind -, die sich gegen das Neutralitätsprinzip an sich wenden. Während Verletzungen *gegen* das Neutralitätsprinzip zur Ausbildung einer Gleichheitssemantik mit entsprechenden Konsequenzen<sup>39</sup> führen müssen, bleiben Verletzungen *des* Neutralitätsprinzips vom Rechtsstaat unerhöht. Diese Verletzungen kann er nicht wahrnehmen, weil sie nicht in der gleichen Sprache, in der Sprache des argumentativen Diskurses, formulierbar sind. Iris Marion Young hat drei Folgen dieser konstitutiven Blindheit der „Politik der Neutralität“ benannt: die Blindheit für andere Gruppen, deren Belange nicht gehört werden können; die Blindheit für die eigene Partikularität und Begrenztheit und schließlich die Abwertung anderer Gruppen, die dem „Ideal des rationalen Bürgers“ nicht entsprechen.<sup>40</sup> Die Verletzungen des Neutralitätsprinzips bestehen ihr zufolge darin, daß der besonderen Benachteiligung bestimmter Gruppen, aus ihrer Sicht vor allem der Frauen, durch das Prinzip der Neutralität nicht in genügender Weise Rechnung getragen werden kann.<sup>41</sup>

---

Allerdings liegt die Pointe dieses Konzepts darin, daß es mit kontrafaktischen Unterstellungen arbeitet, die in der Öffentlichkeit schon angelegt sind und die es zu verwirklichen gelte. Diese Unterstellungen sind dabei aus der Idee bürgerlicher Öffentlichkeit beziehungsweise aus der Struktur kommunikativer Sprechhandlungen gewonnen; vgl. Habermas 1990a.

- 38 Freilich mit der Ausnahme, daß auch strategische Kommunikationen möglich sind, die allerdings Habermas zufolge letztlich auch das Prinzip der Neutralität anerkennen müssen und darüber hinaus das Rationalitätspotential moderner Gesellschaften nicht befördern, sondern es höchstens beschneiden.
- 39 Ein Beispiel dafür wäre die Einführung der sogenannten „Quotenregelung“.
- 40 Iris Marion Young 1990, S. 156ff. und 1995.
- 41 Innerhalb der feministischen Theorie besteht ferner die Ansicht, daß Neutralität selbst eine patriarchale Konstruktion sei. Auch dieser Einwand, ob berechtigt oder nicht, bleibt für die Sprache des Rechtsstaates nicht akzeptierbar.

Allgemeiner ließe sich sagen, daß das Neutralitätsprinzip und mit ihm die Verfaßtheit des Rechtsstaats und der bürgerlichen Öffentlichkeit eine Kontextlosigkeit und eine Abstraktion von den konkreten Lebensbedingungen erfordern, die nicht nur exklusive Konsequenzen haben, sondern deren diskursive Selbstreflexion diese Exklusivität auch noch fördern. Die Übereinstimmung von Öffentlichkeit und argumentativem Sprachspiel führt auch in der argumentativen Selbstreflexion der destruktiven Folgen zur Exklusion, zum Abdrängen und Auslösen, zur Nichtbeachtung der kommunikativen Proteste gegen dieses Sprachspiel. Das Sprachspiel der Argumentation, mithin der Logik der Begründung, ist daher insofern ausschließend, als daß eine „Begründung nur diejenigen überzeugt, die den Anspruch auf Begründung für die Begründung selbst halten“<sup>42</sup>. Für die anderen bedeutet dieser Zirkel die Verurteilung zur Sprachlosigkeit, die im Diskurs nicht wahrgenommen werden kann, da die Teilnahme am argumentativ durchgeführten Diskurs die Voraussetzung dafür ist, Forderungen und Ansprüche geltend zu machen.<sup>43</sup>

Die Negativität der kommunikativen Ordnung als Schattenseite kommunikativer Rationalität liegt dementsprechend im Ausschluß anderer Sprachspiele und damit anderer Lebensformen<sup>44</sup>, Gruppen und Identitäten, deren Belange nicht diskursfähig sind. Eine durch rationales Argumentieren selbstbezüglich verfaßte Öffentlichkeit wirkt exklusiv denjenigen gegenüber, „die als Subalterne außerhalb von Öffentlichkeit, Politik und Intellektualität stehen, die die Sprache der Politik nicht sprechen, die nicht anschlussfähig sind“, was zur Folge hat, daß nur diejenigen weiter kommunizieren, „die immer schon kommunizier[t] und sich immer schon verstanden haben“<sup>45</sup>. Das Schweigen jenseits öffentlicher Diskurse bezieht sich demnach nicht auf noch nicht Gesagtes, sondern auf das durch die Bedingungen des Diskurses Ausgeschlossene, auf diejenigen, die keinen Zugang

---

42 Willem van Reijen 1995, S. 487.

43 Vgl. zu diesem Regreß mit sozialen Folgen auch Gunnar Skirbekk (1982) und die Kritik Lyotards (1987) an Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas, in der er das argumentative Sprachspiel in Zusammenhang mit einem technisch-wissenschaftlichen Dispositiv bringt, das seinerseits andere Sprachspiele, wie beispielsweise das ästhetische, ausgrenzt.

44 Zum Zusammenhang von Sprachspielen und Lebensformen vgl. Albrecht Wellmer 1993a, S. 79, Friedrich Kambartel 1986 und Jürgen Habermas 1991b.

45 Alex Demirovic 1991, S. 47.

zu einer Öffentlichkeit haben, deren Zugangsbeschränkung allein im rationalen Argumentieren liegt.<sup>46</sup>

Ansätze, um dieses Schweigen näher bestimmen zu können, um von ihm paradoxerweiser sprechen zu können, ohne daß es dabei schon aus der Sprachlosigkeit geholt worden wäre, finden sich dort, wo anderes gegen die kommunikative Rationalität eingeklagt wird.<sup>47</sup> Grundsätzlich ließe sich sagen, daß die Negativität der kommunikativen Ordnung scheinbar aus jenem besteht, auf das wir im argumentativen Sprachspiel konstitutiv verzichten müssen, wobei sich dieser Verzicht - wie gesagt - als Verletzung *des* Neutralitätsprinzips bezeichnen läßt. Die Abstraktion der kommunikativen Rationalität verstößt gegen die leibgebundene, kontextuelle und kommunale Existenz der Individuen, gegen andere als „authentisch“ erfahrene Ausdrucksmöglichkeiten, gegen kommunale Konzeptionen des guten Lebens. Sie wird als Uneigentlichkeit des Diskurses wahrgenommen.<sup>48</sup>

Kommunikative Rationalität „steht in Gefahr, Nicht-Identisches auszugrenzen“<sup>49</sup>, das heißt die argumentativ nicht nachvollziehbare Möglichkeit der Erfahrung und Empfindung auszulöschen. Michel Foucault hat mit dem Beispiel der Behandlung sogenannter „Wahnsinniger“ einen Extremfall eines Ausschlusses aufgezeigt, in dem kommunikativ Inkompetente eingesperrt und letztlich physisch zum Schweigen gebracht werden.<sup>50</sup> Demgegenüber sind die häufigeren Folgen geradezu Formen „ziviler

---

46 Das Problem liegt nicht darin, daß nicht alle immer diskutieren, sondern darin, daß einige aufgrund der Diskussionsstruktur gar nicht diskutieren können. Vgl. für die Diskussion um Moralität und Sittlichkeit dazu die Kritik von Micha Brumlik (1986) an den verdeckten sittlichen Implikationen der Diskursethik, die seiner Ansicht nach vor allem darin liegen, daß die neutrale Diskursethik advokatorisch gegenüber dem Ausgeschlossenen sein muß.

47 Vom Schweigen zu sprechen ist etwas kategorial anderes als das Sprechen des vorher Verschwiegenen: „Paradoxerweise können wir vom Schweigen ausschließlich sprechen“ (Patrick Tacussel 1992, S. 38). Dagegen hilft auch kein „stellvertretend simulierte[r] Diskurs“ (Habermas 1973, S. 161), mit der die Theorie die Ausgeschlossenen in Avantgardemanier re-integrieren will. Dieses Andere der kommunikativen Rationalität hat offenbar viele Gesichter: Es ist vom Begehren die Rede, von der Erotik, der Lust, der Natur, der Leiblichkeit und der Affektivität; vgl. u.a. Jean-François Lyotard 1978, Judith Butler 1995, Thomas E. Schmidt 1995, Dagmar Richter 1991 und Christoph Wulf 1992.

48 Vgl. Winfried Dallmayr (1982), der in diesem Zusammenhang auf die Positionen von Jaspers, Gadamer und Derrida verweist. Des weiteren vgl. auch Christoph Menke 1994, Charles Taylor 1993 und Georgia Wanke 1995.

49 Anke Thyen 1989, S. 271.

50 Vgl. Michel Foucault 1973.

Exklusion“<sup>51</sup>, die nichtsdestotrotz zur sozialen Sprachlosigkeit von Gruppen mit ihren spezifischen Belangen und Bedürfnissen führen, die dadurch ausgeschlossen sind, daß sie kein Gehör in einer diskursiven Öffentlichkeit finden, wenn es ihnen nicht gelingt, sie auch diskursiv zu formulieren. Gerade dies stellt aber die Verletzung und die Bedingung ihres Schweigens dar. Es ist deshalb zu vermuten, daß Habermas „all die moralischen Handlungspotentiale, die zwar nicht die Stufe elaborierter Werturteile erreicht haben, sich jedoch in kulturell verschlüsselten Aktionen kollektiven Protests oder auch nur stumm bleibender ‘sittlicher Mißbilligung’ (Max Weber) verkörpern, implizit ignorieren muß“<sup>52</sup> - und damit die Negativität kommunikativer Ordnung und den Widerstreit des demokratischen, neutralen Rechtsstaates, wie dieser selbst, verfehlt, weil er lediglich die kommunikative Ordnung im Blick hat.

Wenn die Habermassche Beschreibung des demokratischen Rechtsstaats als Integrationsprinzip moderner Gesellschaften zutrifft, läßt sich daraus schließen, daß das Integrationsprinzip seinerseits einen Widerstreit und eine Negativität erzeugt, die eine Exklusion von Ausdrucksformen begründen, in denen es vor allem um die Körperlichkeit der menschlichen Existenz jenseits der Neutralität geht. „Wenn davon ausgegangen wird, daß die Vernunft zum Begehren, zur Affektivität und zur Körperlichkeit in einem Gegensatz steht,“ - und sie tut das in dem Maße, wie Erfahrungen leiblicher Existenz nicht diskursiv im Sinne von Habermas mitteilbar sind - „dann muß die bürgerliche Öffentlichkeit die körperlichen und affektiven Aspekte der menschlichen Existenz ausgrenzen. [...] Sie schließt aus der Öffentlichkeit all jene Individuen und Gruppen aus, die nicht dem Modell des rationalen Bürgers entsprechen, der Körper und Gefühl zu transzendieren vermag“<sup>53</sup>. Jenes Schweigen hinter der kommunikativen Rationalität, das Habermas nicht hört, beruht folglich darauf, daß der Diskurs ein

---

51 Vgl. Bernhard Giesen (1995), für den diese Form der Exklusion offensichtlich kein Problem darstellt. Das mag für Inkludierte auch so sein.

52 So der Habermasschüler Axel Honneth (1990a, S. 185f.), der sich in der Folge um das Aufzeigen „unveröffentlichter Normkonflikte“ bemüht. Ich komme darauf unter V.4. zurück. Habermas selbst scheint inzwischen etwas skeptischer im Hinblick auf das Projekt einer allgemeinen Inklusion durch den modernen Rechts- und Sozialstaat geworden zu sein, wenn er davon spricht, was dieses Projekt nicht hat verhindern können: Daß es nämlich „neben den Gewinnern und Verlierern diejenigen [gibt], die gar nicht erst mitspielen“ (1995b). Gesellschaftstheoretische Konsequenzen dieser Einsicht stehen aber noch aus.

53 Iris Marion Young 1995, S. 259.

Außen, eine Negativität ausbildet, in der sich all jene wiederfinden, die gegen seine Prinzipien verstoßen haben beziehungsweise deren Einwände gegen die Neutralität kein Gehör finden können. Diese Prinzipien der Neutralität sind, so möchte ich behaupten, nach den Kriterien *moderner Subjektivität* gebildet<sup>54</sup>. Die Negativität der kommunikativen Ordnung besteht demnach aus den Auslöschungen, die diese Subjektivität entstehen lassen, mithin aus den normativen Anforderungen an ein Subjekt. Wer nicht den Status eines Subjektes und eines kommunikativ Kompetenten genießt, wer also nicht rational argumentieren kann oder will, bleibt vor der Tür des Diskurses. Um wen es sich dabei handelt, zeigt ein Blick auf diese Prinzipien und die daraus folgenden Inklusions- und Exklusionsmechanismen.

### 5.3 Der Abfall der Moderne: Orte des Schweigens

In der Auseinandersetzung mit dem Sprachspiel der Argumentation und der mit ihm verbundenen Institutionalisierung der Neutralität sollte deutlich werden, daß die kommunikative Rationalität als Bestandteil der kommunikativen Ordnung exkludierend gegenüber denjenigen wirkt, deren Kommunikationen und mithin deren Lebensformen anderen Sprachspielen angehören, die in der Öffentlichkeit keinen Platz finden können. Damit sind nicht Gruppen gemeint, die aufgrund von vordergründigen Machtverhältnissen an den Rand der Öffentlichkeit gedrängt, sondern die durch die Alleinherrschaft des argumentativen Sprachspiels ausgeschlossen wurden. Es handelt sich dabei nicht um einen schwachen Widerstreit in der Form des Konflikts zwischen Sprachspielen. Vielmehr besteht hier ein starker Widerstreit zwischen der kommunikativen Ordnung - der Summe aller Sprachspiele - und ihrer Negativität. Auf der Seite der kommunikativen Ordnung können Kommunikationen an vorhandene Kommunikationen, ob als Diskurse oder als soziale Systeme, anschließen. In diesem Bereich bildet sich somit in der Folge historisch-selektiv institutionalisierter Kommunikationen ein Inklusionsprinzip, eine *Form des Einschließens* in die Gesellschaft, die als moderne Subjektivität, als die moderne Form des Selbst-Verhältnisses bezeichnet werden kann. Moderne Subjektivität ist das (historische) Ergebnis einer Selbstdisziplinierung der Individuen, die

---

54 Vgl. zum Zusammenhang von moderner Subjektivität und der Institutionalisierung von Neutralität durch den liberalen Rechtsstaat auch Charles Taylor 1993 und - kritisch dazu - Jürgen Habermas 1993.

sowohl mit der Ausdifferenzierung sozialer Systeme aus einer gemeinsamen Lebenswelt als auch mit der Entwicklung eines instrumentellen Rationalitätskonzepts einher ging. Im Hinblick auf das Verhältnis von Staat und Gesellschaft läßt sich Habermas zufolge feststellen, daß sich im Zuge dieser Entwicklung der moderne, der Neutralität verpflichtete Rechtsstaat mit entsprechenden demokratischen Institutionen durchsetzt. Die Konsequenzen liegen für unseren Zusammenhang vor allem darin, daß sich die Inklusionsmechanismen als weitgehende Abstrahierung von konkreten, beispielsweise traditionellen und kommunitären Lebensformen darstellen. Die Anschlußfähigkeit von Lebensformen richtet sich danach, ob sie sich den Prinzipien moderner Subjektivität beugen oder ob sie sich als widerspenstig erweisen. Der Widerstreit der *modernen* Gesellschaft liegt folglich darin, daß sie mit ihrer Verwirklichung andere Lebensformen, andere Sprachspiele und Kommunikationen verdrängt, abdrängt und zum Schweigen bringt. Was macht aber das Inklusionsprinzip als gesellschaftlich wirksames Konzept moderner Subjektivität aus?

Nach den normativen Kriterien moderner Subjektivität müssen Individuen zunächst ein distanzierendes Verhältnis zu sich gewinnen; sie müssen, um mit Michel Foucault zu sprechen, eine „Sorge um sich“ entfalten und die eigene leibliche Existenzweise disziplinieren: „Ordnung, Sauberkeit, Selbstdarstellung“<sup>55</sup>. Unter dem Konzept moderner Subjektivität verstehe ich eine gesellschaftlich geformte kollektive Seinsweise, in der Individuen sich selbst beobachten und ein Selbstverhältnis entwickeln, das auf interne Kontrolle, reflexiven Selbstbezug beziehungsweise Disziplinierung und Identität angelegt ist, so daß Individuen sich ihrer selbst bewußt sind und gleichzeitig den anderen - in Situationen doppelter Kontingenz - als ebensolches selbstbewußtes Individuum beobachten können.

Die Idee des Subjekts, die in der Transformation einer dialogischen Inter-subjektivität bei Habermas fortgesetzt wird, ist als ein bestimmtes Verhältnis des Individuums zu sich praktisch wirksam geworden, indem der Lust, der Spontaneität, der Hingabe entsagt worden ist, um vernünftige Reflexion und Identitätsfindung zu ermöglichen.<sup>56</sup> Infolgedessen erscheint das

---

55 Niklas Luhmann 1995j, S. 147.

56 Vgl. Michel Foucault 1987, 1989. Sigmund Freud hat diesen Prozeß als den Wechsel vom Lust- zum Realitätsprinzip bezeichnet. Daran anknüpfend haben Max Horkheimer und Theodor W. Adorno (1988) ihre These der Herrschaft über die innere und äußere Natur entwickelt.

(moderne) Subjekt das Produkt einer konstitutiven Spaltung, einer Matrix zu sein: „Diese Matrix mit Ausschlußcharakter, durch die Subjekte gebildet werden, verlangt somit gleichzeitig, einen Bereich verworfener Wesen hervorzubringen, die noch nicht ‘Subjekte’ sind, sondern das konstitutive Außen zum Bereich des Subjekts abgeben. Das Verworfene (the object) bezeichnet hier genau jene ‘nicht lebbaren’ und ‘unbewohnbaren’ Zonen des sozialen Lebens, die dennoch dicht bevölkert sind von denjenigen, die nicht den Status des Subjekts genießen, deren Leben im Zeichen des ‘Nicht-Lebbaren’ jedoch benötigt wird, um den Bereich des Subjekts einzugrenzen“<sup>57</sup>, der sich durch die Schaffung eines reflexiven Selbstverhältnisses auszeichnet. Durch dieses Selbstverhältnis gelangen Individuen zur - vermeintlichen - Fähigkeit, das eigene Verhalten zu steuern. Dies ermöglicht dann die Zurechnung von Handlungen auf Handelnde, so daß das Individuum als Subjekt für sich und sein Handeln verantwortlich ist und als Autor von Handlungen und von Kommunikationen beobachtet werden kann.<sup>58</sup>

Im Gegensatz zu früheren Gesellschaftsformen hat die moderne Gesellschaft als funktional-differenzierte Gesellschaft somit ein *Inklusionsprinzip* entwickelt, das einerseits Individuen allein durch Kommunikation, ob in einer demokratischen Öffentlichkeit oder in gesellschaftlichen Subsystemen, in die Gesellschaft inkludiert und sie an ihr teilhaben läßt. Andererseits knüpft es an das Konzept moderner Subjektivität an, indem es - Niklas Luhmann zufolge - durch die „Form Person“ Individuen und Gesellschaft verbindet.<sup>59</sup> Wenn Individuen als Personen wahrgenommen werden, so sind sie in den gesellschaftlichen Kommunikationsprozeß eingebunden, da ihnen eine gesellschaftlich konstituierte Eigenschaft zugeschrieben wird. Sie sind beispielsweise Rechtspersonen im Kontext rechtlicher Kommunikationen, Wirtschaftspersonen im Kontext wirtschaftlicher Kommunikationen oder

---

57 Judith Butler 1995, S. 23.

58 Diese These, die aus der Diskursanalyse im Umfeld von Michel Foucault, Judith Butler u.a. entstanden ist, widerspricht der Auffassung, daß das Subjekt eine anthropologische und mithin psychische Tatsache ist. Vielmehr wird hier die Auffassung vertreten, daß das Subjekt eine Form der gesellschaftlichen Konstruktion des Verhältnisses des Individuums zu sich ist, die sich im Zuge der Aufklärung und der bürgerlichen Gesellschaft durchgesetzt hat. Vgl. dazu auch Ernesto Laclau und Chantal Mouffe (1991, S. 167ff. und 192ff.), die vom Subjekt als einer hegemonialen Figur sprechen, die andere Weisen des Selbstbildes oder der Identität verdrängen.

59 So Niklas Luhmann (1995c), in dessen Terminologie es freilich heißen müßte, daß psychische und soziale Systeme durch die Form Person strukturell gekoppelt werden.



sie sind moralische Personen im Kontext praktischer Diskurse. In jedem Fall ist es ihnen aufgrund des Status als Person möglich, an Kommunikation in bestimmten Kontexten anzuschließen; sie erscheinen als Personen in kommunikativen Kontexten. Personen sind demzufolge diejenigen Individuen, die in die kommunikative Ordnung inkludiert sind. Personalität können Individuen allerdings nur erreichen, solange sie sich als Subjekte im Sinne moderner Subjektivität präsentieren: als Individuen, die ein Selbstbewußtsein und eine reflexive Selbstdistanz zu sich aufgebaut haben, die es rechtfertigen, sie als verantwortliche Autoren ihrer Kommunikationen zu sehen. Im Falle der Öffentlichkeit fällt dies nach Habermas mit dem argumentativen Sprachspiel und der kommunikativen Kompetenz der Akteure zusammen, während Luhmann zufolge soziale Systeme die Inklusion durch entsprechende Zuschreibung von Eigenschaften, beispielsweise Rechtsfähigkeit, Geschäftsfähigkeit usw., selbst regeln. Grundsätzlich aber ist festzuhalten, daß diejenigen, die nicht den Status der Person, der den Prinzipien moderner Subjektivität entspricht, erlangen, in die Negativität der kommunikativen Ordnung abgedrängt und aus der Sicht der kommunikativen Ordnung damit *depersonalisiert* werden.<sup>60</sup>

Dieser Bereich der Negativität läßt sich jetzt genauer als Exklusionsbereich bestimmen, in dem diejenigen gleichsam zu Hause sind, die nicht den Anforderungen der modernen Subjektivität entsprechen, die sich nicht unter Kontrolle haben, die nicht auf der Grundlage von Geltungsansprüchen kommunizieren und deren Einwände gegen die Abstraktheit und Inauthentizität der geltenden kommunikativen Ordnung unerhört bleiben. Während im Inklusionsbereich Individuen als Personen und also als Subjekte wahrgenommen werden, die sich miteinander verständigen oder wenigstens an gesellschaftlicher Kommunikation beteiligt sind, erscheinen die Exkludierten aus der Perspektive des Inklusionsbereiches offenbar nur noch als bloße Körper. Dies ist eine Konsequenz der Depersonalisierung, in deren Folge das Andere der modernen Subjektivität, das eigentlich Verworfenen dann wieder als Körperlichkeit und Dinghaftigkeit erscheint. „Alles, was wir als Person erfassen würden, tritt zurück, und damit auch jeder Versuch über Beeinflussung von Einstellungen soziale Effekte zu erzielen. Dazu bedürfte es eines Kontextes sozialer Kontrolle und sozialer

---

60 Es ließe sich auch sagen: Sie werden ent-fremdet, zu Fremden gemacht. Jan Assmann (1990) will von hier aus die Kulturwissenschaft als Xenologie, als Erforschung der kulturell konstruierten „Fremdenscheu“ begründen.

Gemeinsamkeit, die nicht vorausgesetzt werden kann“<sup>61</sup>, weil dieser Kontext nur im Bereich einer kommunikativ gemeinsam erlebten Welt bestehen kann. Die Reduktion auf reine Körperlichkeit stellt sich als Reaktion auf Exklusion, auf das Schweigen der Exkludierten dar, die zwar im Sinne einer physischen Vorhandenheit da, doch offensichtlich nicht in die kommunikative Ordnung inkludiert sind.<sup>62</sup> Scheinbar liegt es dann besonders nahe, das Schweigen als Anzeichen tierischen Verhaltens zu deuten. Peter Fuchs und andere haben dies im Zusammenhang der Exklusion von Behinderten in der DDR beobachtet: Demnach war „die Totalexklusion der Förderungsunfähigen von einer Reduktion auf die somatische Basis, auf den Körper, begleitet [...], die [...] mit dem steigenden Maß der Exklusion in der Begleitmetaphorik animalisierende Züge annimmt.“<sup>63</sup>

Die Orte des Schweigens, in denen solche Körper umherirren, sind als Negativität moderner kommunikativer Ordnung von jenen bewohnt, deren Lebensformen, Ausdrucks- und Sprechweisen nicht mit der modernen Existenz übereinstimmen und die nicht innerhalb dieser Ordnung anschlussfähig sind. Zygmunt Bauman hat sie als „Fremde der modernen Gesellschaft“<sup>64</sup> bezeichnet, die in ihrer Ambivalenz gegen die Anforderungen der Ordnung als Ordnung verstoßen. Wir können darunter diejenigen Lebensformen verstehen, in denen verschiedene Expressionen dieser Ambivalenz als das Andere moderner Subjektivität, als das Fremde auftauchen: „Das sind die ‘Menschen der Steigerung’, die ‘Herren’ von heute: Außenseiter, experimentierende Maler, Popkünstler, Hippies und Yippies, Parasiten, Verrückte, Eingesperrte“<sup>65</sup> - aber auch die Opfer von Vergewaltigungen, ausgegrenzte ethnische Minderheiten, Prostituierte, Homosexuelle usw.<sup>66</sup> Sie sind in je

---

61 Niklas Luhmann (1995e, S. 262f.) Daraus erklärt sich im übrigen das häufige Scheitern sozialpädagogischer Programme.

62 Angezeigt ist dieses im bekannten - *befremdlichen* - Gefühl, das uns befällt, wenn wir Lebewesen sehen, mit denen wir offenbar nicht oder kaum kommunizieren können: Penner, Wahnsinnige, Tiere usw. Früher - und für manche Männer auch heute noch - gehörten Frauen ebenso dazu.

63 Peter Fuchs, Dietrich Buhrow, Michael Krüger 1994, S. 253.

64 Vgl. Zygmunt Bauman 1992.

65 So etwas zu euphorisch Lyotard 1978, S. 32.

66 Diese Liste ist selbstverständlich heterogen und unvollständig. Sie soll lediglich zur Konkretisierung dienen. Meines Erachtens ließe sich mit Lyotard in diesem Zusammenhang auch von einem „Patchwork der Minderheiten“ (Lyotard 1977) sprechen, auch wenn ich nicht glaube, daß sich von hier aus, wie Lyotard es vermutete, gleichsam eine revolutionäre

eigener Weise der „Abfall der Moderne“<sup>67</sup>: „So hat das Projekt der Moderne im Namen von Zivilisierung, Rationalisierung und Modernisierung Affekte exterritorialisiert, Körper und Sinnlichkeit zu einem eloquenten Schweigen gebracht, indem es sie gezwungen hat, sich der diskursiven Sprache zu bedienen, um überhaupt Gehör zu finden.“<sup>68</sup> Wird das Sprechen dieser Sprache verweigert, weil die Betroffenen es als Verletzung oder als unangemessen empfinden, bleibt nur das Leben im Schatten der Zivilisation.<sup>69</sup>

Zur Erläuterung und Veranschaulichung der bisher sehr abstrakten Diskussion möchte ich drei Beispiele für das Schweigen jenseits moderner Subjektivität nennen, die unterschiedliche Dimensionen der Exklusion beleuchten. Das erste bezieht sich auf jene Exkludierten, die sich einem verantwortungsvollen Umgang mit ihrer Sexualität im Zeitalter von AIDS widersetzen. HIV-Infizierte sind *aus der Perspektive des Diskurses* um AIDS offensichtlich nicht in der Lage gewesen, ihre Sexualität, ihr Begehren so zu zügeln, daß sie vor AIDS sicher gewesen wären. Weil dieser Diskurs gerade jene Normen moderner Subjektivität wiederholt, sind AIDS-Kranke und HIV-Infizierte in der Weise zum Schweigen, zur sozialen Sprachlosigkeit verdammt, wie sie sich nicht diesen Anforderungen unterwerfen. AIDS-Kranke erscheinen als Paradigma des Abfalls der Moderne, weil sie an den Subjektivitäts-Normen von Kontrolle, Disziplinierung und Verantwortung offensichtlich gescheitert sind und im Zuge der Erkrankung in reine Körperlichkeit zurückfallen, die sie zuvor schon das Leben gekostet hat.<sup>70</sup>

Das zweite Beispiel stammt aus dem Kontext der Diskussion um die Unabhängigkeit Québecs vom kanadischen Staat, in der es darum ging, ob die

---

Gegenmacht entwickelt. Die Minderheiten, von denen hier die Rede ist, sollten weder zu einem Kollektivsubjekt idealisiert werden - zu dieser Idealisierung besteht überhaupt kein Anlaß -, noch sollte ihnen eine Aufgabe oder Funktion im positiven Sinne zugeschrieben werden. Ihre Bedeutung besteht nämlich gerade darin, keine inner-gesellschaftliche Funktion zu haben.

67 Zygmunt Baumann 1992, S. 30.

68 Christoph Wulf 1992, S. 10.

69 Besonders augenfällig wird dies bei Fällen sexuellen Mißbrauchs, in denen die Opfer diskursiv über ihre Verletzungen und Gefühle Bericht erstatten sollen, damit das Recht sie als verletzte Personen und die Taten als Verletzungen persönlicher Autonomie erkennen kann. Vgl. Catharine MacKinnon 1994.

70 Ich habe versucht dies in bezug auf die Sicherheitssemantik im AIDS-Diskurs näher zu analysieren; vgl. Thorsten Bonacker 1996.

französische Mehrheit im Bundesstaat Québec ein Recht auf staatliche Selbstbestimmung hat und die anglo-amerikanische Minderheit sich diesem Recht beugen muß. In der sehr kontrovers geführten Debatte, die schließlich mit einer Abstimmung beendet wurde, kreisten fast alle Beiträge um die Unterscheidung englisch/französisch und um die (politischen) Selbstbestimmungsrechte der beiden Gruppen. Völlig vergessen wurden dabei die kanadischen Ureinwohner Québecs: die Mohawks. Offensichtlich war ihr Anliegen nicht anschlussfähig, weil sie als Gruppe nicht mehr in die kommunikative Ordnung der Gesellschaft inkludiert sind. Gegen sie als Fremde, deren Existenz ganz gewiß nicht modern sein will, verbündeten sich die sonstigen Feinde: „Als die Mohawks 1990 in Oka vor den Toren von Montreal auf die Barrikaden gingen, um gegen die Planierung einer ihrer Grabstätten zugunsten eines Golfplatzes zu protestieren, fiel der Québecer Regierung nichts besseres ein als früher der verhaßten kanadischen Bundesregierung: Sie setzt schwerbewaffnete Polizeitruppen in Marsch.“<sup>71</sup> Mohawks und HIV-Infizierte sind Exkludierte in dem Sinne, daß ihre Existenz, ihre Lebensform und die mit ihr verbundenen Sprachspiele nicht in einer modernen kommunikativen Ordnung Platz finden, weil sie Formen des Verstoßes gegen die moderne Subjektivität darstellen, an denen die moderne Kommunikation scheitert.<sup>72</sup>

Ein drittes Beispiel, das in unserem Zusammenhang allerdings bisher weitgehend unerforscht geblieben ist, stellt die Erfahrung von Arbeitslosigkeit dar, denn während im Kontext wirtschaftlicher Kommunikationen und im Tarifkonflikt hauptsächlich Arbeitsbedingungen und Tarife ausgehandelt werden, scheinen Arbeitslose durch das Netz dieser elementar auf Arbeit bezogenen Kommunikationen zu fallen. Sie sind zwar in Statistiken als Zahlen erfaßt, doch ist ihnen in der Weise die Möglichkeit entzogen, an der gesellschaftlichen Kommunikation teilzunehmen, indem sie der für sie relevanten Kommunikation äußerlich bleiben: Sie sind kein Thema des

---

71 Lothar Baier 1995.

72 Zum Versuch der Überwindung der Sprache in der Form moderner Kommunikation sagt Michel Foucault: „Die Sprache bleibt an der Grenze dieser Leere stehen und spricht von sich in einer zweiten Sprache, in der die Abwesenheit eines souveränen Subjekts ihre wesenhafte Leere bezeichnet und die Einheit des Diskurses restlos zerbricht“ (1987, S. 42).

Tarifkonflikts<sup>73</sup> und werden für den Kommunikationsprozeß zunehmend unwichtiger. Ihre Erfahrungen lassen sich lediglich als Defizit oder als Verlust der Subjektivität ausdrücken, weil ihnen die Fähigkeit zur Gestaltung und Verantwortung des eigenen Lebens abhanden gekommen ist. Im Gegensatz zu den vorher genannten Gruppen können sie allerdings benötigt werden, so daß sie durch staatliche Unterstützungen wenigstens partiell inkludiert bleiben, was allerdings nichts am Zustand der Sprachlosigkeit ändert.<sup>74</sup>

Wenn die kommunikative Ordnung der modernen Gesellschaft identisch mit den anschlussfähigen Kommunikationen in einer Gesellschaft ist, dann ließe sich daraus schließen, daß es sich für die Gesellschaft so darstellt, als wäre sie identisch mit der kommunikativen Ordnung. Anders gesagt: Weil in der Gesellschaft nur solche Kommunikationen erscheinen, an die weitere Kommunikation angeschlossen werden kann, entsteht für die Gesellschaft selbst der - trügerische - Eindruck, daß nur sie selbst als kommunikative Ordnung existiert, nicht aber gleichzeitig auch eine Negativität, gegen die sie sich konstituiert hat. Diskurse sind nur durch Argumentation zu erreichen, soziale Systeme nur durch Kommunikationen, die ihrem Konstruktionsprinzip, also ihren gewählten Unterscheidungen entsprechen. Alles, was in diesem Sinne nicht kommuniziert wird, was der Negativität der Gesellschaft angehört, ist der Gesellschaft gleichgültig.<sup>75</sup> Die moderne, funktional-differenzierte Gesellschaft kennt dementsprechend keine Reflexionsinstanz für die Grenze zwischen der kommunikativen Ordnung und ihrer Negativität, so daß soziale Systeme wie das Gesellschaftssystem und eine selbstbezüglich durch Argumentation verfaßte Öffentlichkeit unfähig sind, ihr Außen, ihre Negativität als das Andere moderner Subjektivität zu beobachten.

---

73 Und wenn sie doch zum Thema werden, wie in letzter Zeit im Zusammenhang der Diskussion um das „Bündnis für Arbeit“, dann nur vor dem Hintergrund des Ringens um bestehende Arbeitsplätze.

74 Christine Morgenroth (1992) hat diesen Zustand interessanterweise als „Öffentlichkeitsentzug“ bezeichnet, das heißt Arbeitslose sind von einer Öffentlichkeit ausgegrenzt, die keinen Ort für die Kommunikationen von Arbeitslosen kennt - es sei denn, die mediale Öffentlichkeit zeigt ein gewisses Interesse, welches aber nicht von den Arbeitslosen selbst geweckt werden kann.

75 Vgl. Peter Fuchs 1992, S. 235ff.

Die Gesellschaft zerfällt somit wie jede Kommunikation in die Differenz von Reden und Schweigen, wobei letzteres in eigentümlicher Weise zur Gesellschaft als Schatten ihrer selbst gehört und doch als Exklusionsbereich gleichsam in die Vororte, in das Un-Soziale der Gesellschaft verbannt und abgedrängt wurde, weil es nicht an den Kommunikationsprozeß angeschlossen ist.<sup>76</sup> Gesellschaftliche Rationalität als kommunikative Selbstreflexion wäre nur dann sozusagen grenzenlos, wenn die Einheit dieser Differenz in der Gesellschaft selbstreflexiv beobachtbar und kommunizierbar wäre. Das liefe aber auf eine Paradoxie hinaus, denn rationale Kommunikation würde nur wieder auf der Seite des Redens und der kommunikativen Ordnung anschließen.

Es ist aufgrund dieser Paradoxie der Gesellschaft und der mit ihr immer wieder entstehenden Desintegrationsproblematik der/des Exkludierten vorgeschlagen worden, das einigende Band der Individuen nicht mehr durch eine kommunikative Humanitätssemantik als Gleichheitssemantik zu knüpfen<sup>77</sup>, bei der nur wieder festgestellt werden muß, wen sie ausschließt. Statt dessen müsse, so Jean-François Lyotard und auch Richard Rorty eine „Kultur der Empfindsamkeit“<sup>78</sup>, eine „Gefühlsgemeinschaft“<sup>79</sup> geschaffen werden, die für den Widerstreit, für das Andere moderner Subjektivität empfänglich sei. Eine solche Kultur bestünde aus einem existentiellen Mitgefühl, aus einer Ethik der Für-Sorge<sup>80</sup>, die sich auf das Andere einläßt und es in seiner Differenz annimmt, statt es durch das Sprachspiel der Argu-

---

76 Wenn das Soziale, wie Luhmann meint, mit Kommunikation identisch ist, so ist folglich die Negativität der Kommunikation das Un-Soziale, das etwas anderes als das Psychische ist. Vielleicht läßt es sich mit dem psychischen Unbewußten vergleichen, das zur psychischen Ordnung gehört, aber abgedrängt als dunkle Kehrseite existiert. Dann wäre die Negativität der kommunikativen Ordnung quasi das soziale Unbewußte der Gesellschaft.

77 In dieser Weise werden Menschenrechte normalerweise begründet. Dazu gehört beispielsweise die Rechtsgleichheit, die im Rahmen der Habermasschen Theorie an die Neutralität des Rechts und des praktischen Diskurses gekoppelt ist. Die Probleme, die sich daraus für Exklusionsthematik ergeben, habe ich in Kapitel 5.2 versucht aufzuzeigen. Aber auch der Versuch der Wiedereinführung der Exkludierten in die kommunikative Ordnung, der beispielsweise in der Semantik der „Political Correctness“ zum Ausdruck kommt, scheitert an dieser Paradoxie. Vgl. dazu Gert Mattenklott 1995.

78 Vgl. Richard Rorty 1992, S. 305ff. und 1994, sowie - allgemeiner dazu - Albert O. Hirschmann 1994.

79 Vgl. Lyotard 1984, 1989, 1992.

80 Vgl. dazu Axel Honneth (1994), der den Versuch unternimmt, Diskursethik als formale Ethik und eine materiale Ethik der Für-Sorge zu verbinden.

mentation zu exkludieren. Die Gefühlsgemeinschaft, der *sensus communis*, wäre der Kommunikationsgemeinschaft vorgängig: „Der *sensus communis* nimmt somit in der Ästhetik dieselbe Stellung ein wie die Gesamtheit der praktisch-vernünftigen Wesen in der Ethik. Er ist ein Appell an die a priori sich bildende Gemeinschaft, die sich ohne eine Regel unmittelbarer Darstellung beurteilt.“<sup>81</sup> Das Gerechtigkeitsdefizit sozialer Systeme, das im blinden Fleck für die eigene Negativität und für die Dialektik des Kommunikationsgeschehens besteht, soll dadurch aufgefangen werden, daß sich eine ästhetische Erfahrung jenseits von Kommunikabilität und Neutralität, die den Widerstreit hervorrufen, konstituiert. Der Widerstreit ist, solange kommuniziert wird und damit solange es eine Gesellschaft gibt, nicht aufzuheben. Aber in einer Gesellschaft, die mit ihm leben muß, ist ihm in gebührender Weise Rechnung zu tragen. Die Gefühle wie Traurigkeit, Haß, Entfremdung, Frustration oder Demütigung, die den Widerstreit als Sprachlosigkeit der Ausgeschlossenen anzeigen, sollten die Inkludierten dementsprechend als Gefühle und nicht als Kommunikation verstehen, die aus den Verletzungen institutionalisierter Kommunikation entstehen.<sup>82</sup>

Wenn die Gesellschaft in eine kommunikative Ordnung der Inkludierten und in ihre Negativität gespalten ist und wenn Rationalität nur innerhalb des Kommunikationsprozesses entwickelt werden kann, dann hat dies Folgen für die Bestimmung der Möglichkeiten und vor allem der Grenzen gesellschaftlicher Rationalität. Nach dem bisher Gesagten stellt sich die Negativität der modernen kommunikativen Ordnung als der blinde Fleck, als das Außen jeder Rationalitätsbemühung dar, die - ob als Diskurs oder als selbstreflexive Kommunikation eines Sozialsystems - dieses Außen immer mitproduziert und gleichzeitig nicht sieht. Ich habe dieses Außen in der Form des Anderen moderner Subjektivität zu definieren versucht, so daß der Bereich der Negativität etwas genauer in den Blick kommen kann, als das beispielsweise bei Lyotard der Fall ist. Im abschließenden Kapitel sollen die Konsequenzen dieser Überlegungen für die Rationalitätsproblematik der moderner Gesellschaft gezeigt werden.

---

81 Jean-François Lyotard 1989, S. 279.

82 Vgl. Lyotard 1989, S. 291 und Michael Pauen 1991. Gefühle haben nach Lyotard einen kategorial anderen Stellenwert als Kommunikationen; sie bewegen sich gewissermaßen zwischen der kommunikativen und der psychischen Ordnung und dürfen seiner Ansicht nach nicht, wie Luhmann dies macht, der einen oder anderen Seite zugerechnet werden.

#### 5.4 Der Aufschub gesellschaftlicher Rationalität und der Kampf um Anerkennung

Während in der Theorie des kommunikativen Handelns von Habermas und der Theorie autopoietischer Systeme von Luhmann Möglichkeiten und Grenzen gesellschaftlicher Rationalität einseitig auf den gesellschaftlichen Kommunikationsprozeß bezogen bleiben, könnten die Rationalitätsgrenzen meines Erachtens besser durch den Verweis auf die Spaltung der Kommunikation in die Differenz von Reden (kommunikative Ordnung) und Schweigen (Negativität) bestimmt werden. Dann nämlich lassen sich Konsens und Konflikt als Bestandteile einer kommunikativen Ordnung verstehen, in der die gesellschaftliche Selbstreflexion verortet ist: bei Habermas als konsensorientierte Kommunikation in einer demokratischen Öffentlichkeit und bei Luhmann als Beobachtung von sozialen Konflikten bei entsprechender Umstrukturierung von Erwartungen und Entscheidungen in sozialen Systemen. Beides ändert nichts an dem Umstand, daß die moderne Gesellschaft ihre eigene Negativität als das Andere moderner Subjektivität mitproduziert, die ihr auch in der Reflexion auf selbstdestruktive Folgen nicht zugänglich ist. Luhmann hat dieses Außen der Gesellschaft mit der Natur, die nicht kommunizieren kann, identifiziert.<sup>83</sup> Darüber hinaus habe ich zu zeigen versucht, daß all jene vom gesellschaftlichen Kommunikationsprozeß ausgeschlossen sind, die aufgrund des Inklusionsprinzips der modernen Gesellschaft - der modernen Subjektivität als Form 'Person' - in die Negativität und in die soziale Sprachlosigkeit abgedrängt werden. Betroffen sind dabei besonders diejenigen, denen, um mit Horkheimer und Adorno zu sprechen, der Sieg über die innere Natur nicht gelungen zu sein scheint.

Die Grenzen gesellschaftlicher Rationalität fallen dementsprechend mit den Grenzen der kommunikativen Ordnung zusammen, während ihre Möglichkeiten auf das aktuell Kommunizierte bezogen bleiben. Dies eröffnet aber die Chance zur Veränderung und zur Re-Inklusion, wenn sich die Kommunikationsstruktur wandelt<sup>84</sup>. Was heute im Schweigen wohnt, kann

---

83 Vgl. Kapitel 3..2.2.

84 Die sogenannte „Postmoderne“ kann auch als Bewegung verstanden werden, in der sich das Exkludierte, beispielsweise die Körperlichkeit, zurückmeldet. Demnach könnte die Postmoderne die Wiederkehr des in der Moderne Verdrängten und deshalb mit ihr gleichursprünglich sein. Dieser Ansicht scheint auch Klaus Niedermaier zu sein: „Als Ideal fungiert unter postmodernen Voraussetzungen die Idee der Totalität des Nicht-Realisierten, Nicht-



morgen zur Sprache kommen, oder: Was jetzt verschwiegen wird, läßt sich später doch noch sagen. Die Zeitlichkeit des Kommunikationsgeschehens sorgt dafür, daß die Bewohner der Orte des Schweigens nicht ewig in der Negativität ausharren müssen.

Allerdings kann eine Theorie gesellschaftlicher Rationalität diese Zeitlichkeit nicht in den Blick bekommen, wenn sie die Spaltung der Kommunikation nicht berücksichtigt. Rationalität bleibt in der Form kommunikativer Selbstreflexion *in* der Zeit, weil in der Zukunft anders kommuniziert werden kann als in der Gegenwart und in der Vergangenheit. Die Grenze gesellschaftlicher Rationalität, die mit der Grenze des Sagbaren im Gegensatz zur seiner Negativität identisch ist, wird mit jeder Kommunikation wiederholt. Das Dilemma, in dem sich die moderne Rationalität folglich befindet, liegt in der Differenz von Reden und Schweigen<sup>85</sup>, die dafür sorgt, daß Rationalität ihr Außen und ihre Grenze, ob als das Außen von Neutralität oder Kommunikabilität, systematisch verkennt. Weder Konsens noch Konflikt können den Einschluß aller ermöglichen - im Gegenteil: Sie reproduzieren die Exklusivität der kommunikativen Ordnung. Was aber wäre eine Rationalität wert, die statt zu einer friedlichen und inklusiven Gesellschaft, zu einer Spaltung und zum Verwerfen anderer Lebensformen führt? Weil jedes Bemühen um Rationalität noch diese Tendenz mit sich führt und im Widerstreit steht, scheint das Rationalitätsparadigma erschöpft: „Ich denke, die Symptome dieser Erschöpfung könnten sich auflösen, wenn wir aufhören würden, über den Übergang von Tradition zur Rationalität zu reden, wenn wir aufhören würden, uns Sorgen über einen Abfall von Rationalität aufgrund von Relativismus oder Ethnozentrik zu machen, und wenn wir aufhören würden, das Kontextabhängige mit dem Universellen zu kontrastieren.“<sup>86</sup> Dieser Wunsch Richard Rortys trifft sich mit einer Wende in der Gesellschaftstheorie weg von einer Theorie der Rationalität hin zu einer Theorie der Anerkennung, die meines Erachtens als Reaktion auf das Rationalitätsdilemma moderner

---

Darstellbaren, des 'Erhabenen': jener Bereich menschlicher Möglichkeiten, die nicht in Wirklichkeit umgesetzt sind, und denen deswegen von all den realisierten Möglichkeiten Unrecht getan wird [...]“ (1992, S. 89).

85 Diese Annahme einer Differenz oder Spaltung der Kommunikation weist eine große Nähe zur Theorie der „différance“ auf, wie sie Jacques Derrida formuliert hat. Ich kann darauf hier nicht näher eingehen; vgl. dazu aber Derrida 1988, S. 29ff. und S. 291ff.

86 Richard Rorty 1994a, S. 986.

Gesellschaften, das in der Unhintergebarkeit der Differenz von Reden und Schweigen begründet ist, verstanden werden kann.

Explizit gegen die Fundierung der Kritischen Theorie durch eine Rationalitätstheorie hat sich dabei Axel Honneth ausgesprochen, dessen theoretisches Bemühen vor allem in der Rücknahme der Abstraktion von den konkreten Lebensformen und von der historischen Entwicklungsdynamik liegt. Seine Kritik an den am Rationalitätsparadigma orientierten Ansätzen läßt sich dabei als Antwort auf das Rationalitätsdilemma lesen: „Was für alle diese Ansätze einer kritischen Zeitdiagnose als charakteristisch angesehen werden muß, ist der Umstand, daß soziale Pathologien oder Anomalien stets nur an dem Zustand bemessen werden, den die Entwicklung der menschlichen Rationalität markiert; als Abweichungen von einem Ideal, das als Maßstab einer ‘gesunden’ oder intakten Form der Gesellschaft kategorial vorausgesetzt werden muß, können daher hier immer nur Vereinseitigungen gelten, die sich an den kognitiven Orientierungen des Menschen vollziehen. Mit einer solchen Perspektive [...] geht dementsprechend eine rationalitätstheoretische Verengung der kritischen Zeitdiagnose einher; denn all jene sozialen Pathologien, die nicht die Ebene der Entwicklung der menschlichen Rationalität betreffen, können gar nicht erst in den Blick genommen werden.“<sup>87</sup> Diese Pathologien haben wir als Orte des Schweigens kennengelernt.

Honneth versucht einen Ausgang aus dieser von ihm konstatierten Sackgasse zu finden, indem er eine Theorie der Anerkennungsbeziehungen<sup>88</sup> entwirft, in der es darum geht, Störungen und Verhinderungen von sozialer Anerkennung als Verletzung der moralischen Integrität von Personen und deren intuitiv gegebenen Gerechtigkeitsvorstellungen zu erkennen. Mißachtungsformen in bezug auf die emotionale Zuwendung, die kognitive Achtung und die soziale Wertschätzung von Personen und ihrer Identität führen nach Honneth zu Mißhandlungen, Vergewaltigungen, zu Entrechtung und Ausschließung, Entwürdigungen und Beleidigungen, in deren Folge die betroffenen Gruppen in einen Kampf um die verweigerte oder beschädigte Anerkennung eintreten. Dieser ist nicht durch die

---

87 Axel Honneth 1994, S. 55.

88 Klaus Roth (1994) sieht darin einen Paradigmenwechsel der Kritischen Theorie von einer Kritik der Produktionsverhältnisse (Marx) über eine Kritik der Verständigungsverhältnisse (Habermas) hin zu einer Kritik der Anerkennungsverhältnisse (Honneth).

Gemeinsamkeit der Interessenlage, sondern durch eine gemeinsam erfahrene Verweigerung oder Verletzung sozialer Anerkennung, mithin durch eine „moralische Grammatik“<sup>89</sup> bestimmt. In unserem Zusammenhang der Differenz von kommunikativer Ordnung und deren Negativität ließe sich dementsprechend sagen, daß der Kampf um Anerkennung ein Kampf gegen das Schweigen und die soziale Sprachlosigkeit ist, der nicht mit dem Konflikt als Bestandteil der kommunikativen Ordnung gleichgesetzt werden sollte.<sup>90</sup> Vielmehr scheint dieser Kampf um Anerkennung ein Kampf um Konfliktfähigkeit im Sinne einer Anschlußfähigkeit vorhandener konfligierender Kommunikationen zu sein; ein Kampf, der sich also an der Grenze der modernen gesellschaftlichen Rationalität bewegt und diese Grenze in Richtung einer Re-Inklusion verschiebt.<sup>91</sup>

Die Anerkennungsproblematik könnte dann als Problematik des Widerspruchs reformuliert werden, da sie als Versuch der Re-Inklusion an der Grenze von Kommunikation und Rationalität operiert. Allerdings müßte sie so konzipiert sein, daß sie stärker auf eine Kultur der Empfindung und weniger auf jenen Prinzipien moderner Subjektivität basiert, da sich der Kampf um Anerkennung gegenwärtig eher gegen die exklusiven Tendenzen der kommunikativen Ordnung, gegen den Verlust leiblicher Erfahrung, gegen die Ausgrenzung des Anderen richtet und jenseits der rechtsstaatlich bekannten Konflikte stattfindet. Jener Kampf unterminiert gewissermaßen die Grenzen der kommunikativen Ordnung als Grenzen von rechtsstaatlich legitimierten und kommunikativ ausgetragenen beziehungsweise hergestellten Konsensen und Konflikten. „Die Grenzen des Dissenses werden unabsehbare Verläufe nehmen; bisher ungehörte Stimmen erheben sich, ja die gesamte Landschaft der Wünsche, Erwartungen und Rechtsansprüche der Bürger steht dahin, neu vermessen zu werden“<sup>92</sup>,

---

89 Vgl. Axel Honneth 1994b.

90 Hierin liegt der Unterschied zu Honneth, der die Kommunikationstheorie als Ganzes abzulehnen scheint.

91 Deshalb wirkt ein so verstandener Kampf um Anerkennung auch nicht schon integrierend, sondern er richtet sich gerade gegen jene ausschließende Integration, die auch durch gemeinsam erfahrene und durchgestandene Konflikte geleistet werden kann; vgl. dazu Helmut Dubiel 1994, S. 106. Weder soziale Konflikte noch erreichte Konsense können die moderne Gesellschaft im Sinne einer vollständigen Integration beziehungsweise einer Vollendung ihres Rationalitätspotentials zu Ende bringen.

92 Thomas E. Schmidt (1995), der in diesem Zusammenhang von in „nachmodernen Zeiten“ zu beobachtenden „Leibbildkonflikten“ spricht.

wenn Anerkennungskämpfe Raum greifen. Infolgedessen könnte sie als Versuch verstanden werden, die Zeitlichkeit der kommunikativen Ordnung zu nutzen und das heute Ausgeschlossene morgen zu integrieren.

Aufgrund der skizzierten Dialektik der Kommunikation ist das Versprechen einer gesamtgesellschaftlichen Rationalität irreführend. „Daß es keine letzte oder vollständige Inklusivität geben kann, ist [...] eine Funktion der Komplexität und Geschichtlichkeit eines sozialen Feldes, das niemals durch irgendeine Beschreibung zusammengefaßt werden kann und das aus demokratischen Gründen auch nie jemals zusammengefaßt werden sollte.“<sup>93</sup> Allerdings verweist die Grenzarbeit und die Überschreitung der Grenze auch auf die im Kampf um Anerkennung steckende Möglichkeit, Grenzen zu verändern und damit auf den paradoxen Projektcharakter der modernen Gesellschaft. Als Projekt, als Entwurf und Hinwurf, als im Wurf befindlich, arbeitet die Moderne an sich in dem Maße, wie das Schweigen des Widerstreits stetig bezeugt und damit die konstitutive Ruhelosigkeit der Moderne fortgesetzt wird. Dies ist die Aufgabe einer Selbstausslegung der Moderne, einer gesellschaftlichen Selbstbeobachtung, die den Widerstreit im Sinne Lyotards bezeugt, also versucht, dem Schweigen zur Sprache zu verhelfen.<sup>94</sup> „Der ‚ethisch-politische Impuls‘ für diese Praxis ist im Sinne der Verpflichtung interpretiert worden, Zeugnis abzulegen für das Andere des abendländischen Rationalismus: für das, was in hierarchischer Ordnung untergeordnet, beim Ziehen der Grenze ausgeschlossen, bei der Ermittlung des Zentralen an den Rand gedrängt und im Namen des Universalen vereinheitlicht oder kolonialisiert worden ist.“<sup>95</sup> So gesehen ist der Moderne die Dialektik von kommunikativer Ordnung und ihrer Negativität als ihrem Außen und Abgedrängtem inhärent. Im (Selbst-)Bewußtsein dieses Dilemmas sowie der Notwendigkeit eines permanenten Kampfes um Anerkennung jenseits von Konsensen und Konflikten, bleibt die Moderne im Sinne des beständigen Aufschiebens der Grenzen und des Versprechens der gesellschaftlichen Rationalität unabgeschlossen, weil sie zwischen ihren Möglichkeiten und Grenzen oszilliert.

---

93 Judith Butler 1995, S. 290.

94 Dies würde allerdings nichts an der grundsätzlichen Differenz von Reden und Schweigen ändern. Für Lyotard besteht hierin übrigens die Aufgabe der Intellektuellen beziehungsweise der Philosophie; vgl. Lyotard 1989, S. 237.

95 Thomas Mc Carthy 1993, S. 166.



## *Literaturverzeichnis*

- ADORNO, T. W. 1990: Negative Dialektik, Frankfurt/Main
- ALEXY, R. 1978: Theorie der juristischen Argumentation, Frankfurt/Main
- ALEXY, R. 1989: Probleme der Diskurstheorie, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Band 43, S. 81-93
- ALEXY, R. 1995: Recht, Vernunft, Diskurs. Studien zur Rechtsphilosophie, Frankfurt/Main
- APEL, K.-O. 1973: Transformation der Philosophie, Frankfurt/Main
- APEL, K.-O. 1988: Diskurs und Verantwortung: Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral, Frankfurt/Main
- APEL, K.-O. 1992: Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik: Können die Rationalitätsdifferenzierungen zwischen Moralität, Recht und Politik selbst noch durch die Diskursethik normativ-rational gerechtfertigt werden?, in: APEL, K.-O./KETTNER, M. 1992, S. 29-61
- APEL, K.-O. 1993: Das Anliegen des anglo-amerikanischen „Kommunitarismus“ in der Sicht der Diskursethik. Worin liegen die „kommunitären“ Bedingungen der Möglichkeit einer post-konventionellen Identität der Vernunftperson?, in: BRUMLIK, M./BRUNKHORST, H. 1993, S. 149-172
- APEL, K.-O.; KETTNER, M. (Hrsg.) 1992: Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft, Frankfurt/Main
- ARNASON, J. P. 1986: Die Moderne als Projekt und Spannungsfeld, in: HONNETH, A./JOAS, H. 1986, S. 278-326
- ARNASON, J. P. 1993: Das Andere der Vernunft und die Vernunft des Anderen, in: MENKE, C./SEEL, M. 1993, S. 46-65
- ASSMANN, J. 1990: Kultur und Konflikt. Aspekte einer Theorie des unkommunikativen Handelns, in: ASSMANN, J./HARTH, D. (Hrsg): Kultur und Konflikt, Frankfurt/Main 1990, S. 11-48
- BAECKER, D. 1987: Die Beobachtung der Politik durch die Wirtschaft, in: GLAGOW, M. WILLKE, H. 1987, S. 65-73

- BAECKER, D. 1988: Information und Risiko in der Marktwirtschaft, Frankfurt/Main
- BAECKER, D. 1989: Rationalität oder Risiko?, in: Glagow, M./Willke, H./Wiesenthal, H. 1989, S. 31-54
- BAECKER, D.; MARKOWITZ, J. u.a. (Hrsg.) 1987: Theorie als Passion. Frankfurt/Main
- BAIER, L. 1995: Der Ruf nach Anerkennung. Ein Versuch, den Konflikt hinter dem gescheiterten Québec-Referendum zu verstehen, in: Frankfurter Rundschau vom 11.11.
- BALKENHOL, N. 1991: „Kommunikative Rationalität“ und politische Institutionen in der kritischen Gesellschaftstheorie von Jürgen Habermas, Hamburg
- BAUMAN, Z. 1992: Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit, Hamburg
- BAUMAN, Z. 1995: Postmoderne Ethik, Hamburg
- BAYNES, K. 1995: Liberale Neutralität, Pluralismus und deliberative Politik, in: BRINK, B. v. D./REIJEN, W. v. 1995, S. 432-465
- BENDEL, K. 1993: Selbstreferenz, Koordination und gesellschaftliche Steuerung. Zur Theorie der Autopoiesis sozialer Systeme bei Niklas Luhmann, Pfaffenweiler
- BENDEL, K. 1993a: Funktionale Differenzierung und gesellschaftliche Rationalität. Zu Niklas Luhmanns Konzeption des Verhältnisses von Selbstreferenz und Koordination in modernen Gesellschaften, in: Zeitschrift für Soziologie, Heft 4, S. 261-278
- BENHABIB, S. 1992: Kritik, Norm und Utopie. Die normativen Grundlagen der Kritischen Theorie, Frankfurt/Main
- BENHABIB, S. 1993: Demokratie und Differenz. Betrachtungen über Rationalität, Demokratie und Postmoderne, in: Brumlik, M./Brunkhorst, H. 1993, S. 97-116
- BENHABIB, S. 1995: Liberaler Dialog kontra Kritische Theorie diskursiver Legitimierung, in: BRINK, B. v. D./REIJEN, W. v. 1995, S. 411-431
- BENJAMIN, A. E. (Hrsg.) 1992: Judging Lyotard, London
- BERGER, J. 1986: Die Versprachlichung des Sakralen und die Entsprachlichung der Ökonomie, in: HONNETH, A./JOAS, H. 1986, S. 255-277

- BERGER, J. 1987: Autopoiesis: Wie „systemisch“ ist die Theorie sozialer Systeme?, in: HAFERKAMP, H./SCHMID, M. 1987, S. 129-152
- BERGMANN, W. 1989: Was bewegt die soziale Bewegung? Überlegungen zur Selbstkonstitution der „neuen sozialen Bewegungen“, in: BAECKER, D./ MARKOWITZ, J. u.a. 1987, S. 362-393
- BERNSTEIN, R. J. (Hrsg.) 1985: Habermas and Modernity, Oxford
- BLANKE, T. 1991: Versprachlichung. Aspekte zum zeitdiagnostischen Gehalt von Jürgen Habermas' Diskurs der Moderne, in: MÜLLER-DOOHM, S. 1991, S. 175-195
- BOLTE, G. 1989: Unkritische Theorie. Gegen Habermas, Lüneburg
- BONACKER, T. 1996: Virus und Subjekt. Zur Sicherheitssemantik im AIDS-Diskurs, in: Körper-Verständnis-Erfahrung, Hessische Blätter für Volks- und Kulturforschung, Neue Folge Bd. 31, Marburg, S. 103-122
- BONACKER, T. 1996a: Konflikttheorien. Eine sozialwissenschaftliche Einführung mit Quellen, Opladen
- BONACKER, T./BRODOCZ, A. 1997: Inklusionsdilemma und Exklusionspolitik. Konturen einer Theorie der Exklusion für die moderne Gesellschaft, Ms.
- BONACKER, T./IMBUSCH, P. 1996: Begriffe der Friedens- und Konfliktforschung: Konflikt, Gewalt, Krieg, Frieden, in: IMBUSCH, P./ZOLL, R. (Hrsg.) 1996: Friedens- und Konfliktforschung. Eine Einführung mit Quellen, Opladen, S. 63-103
- BONß, W. u.a. 1986: Die Zukunft der Vernunft. Eine Auseinandersetzung, Tübingen
- BRENTEL, H. 1994: Soziale Rationalitäten, in: GÖRG, C. 1994, S. 63-87
- BREUER, S. 1992: Die Gesellschaft des Verschwindens: Von der Selbstzerstörung der technischen Zivilisation, Hamburg
- BRINK, B. v. D.; REIJEN, W. v. (Hrsg.) 1995: Bürgergesellschaft, Recht und Demokratie, Frankfurt/Main
- BRODOCZ, A. 1996: Die Entkoppelung von Handlungs- und Gesellschaftstheorie. Zum blinden Fleck in Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns, in: E-Journal für Politiktheorie, im Internet: <http://stud-www.uni-marburg.de/~Brodocz>



- BRODOCZ, A. 1996a: Verbände als strukturelle Kopplung, in: Soziale Systeme, Heft 2, S.
- BRUMLIK, M. 1986: Über die Ansprüche Ungeborener und Unmündiger. Wie advokatorisch ist die diskursive Ethik?, in: KUHLMANN, W. 1986, S. 265-300
- BRUMLIK, M.; BRUNKHORST, H. (Hrsg.) 1993: Gemeinschaft und Gerechtigkeit, Frankfurt/Main
- BRUNKHORST, H. 1987: Die Idee einer rationalen Gesellschaft. Kritische Theorie und Wissenschaft, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, Heft 28, S. 15-22
- BRUNNER, R. 1994: Die Fragmentierung der Vernunft. Rationalitätskritik im 20. Jahrhundert, Frankfurt/Main, New York
- BUTLER, J. 1995: Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts, Berlin
- CALHOUN, C. (Hrsg.) 1994: Habermas and the Public Sphere, Cambridge
- COLES, R. 1995: Identity and Difference in the Ethical Positions of Adorno and Habermas, in: WHITE, S. K. 1995, S. 19-45
- CORTES RODAS, F. L. 1993: Praktische Philosophie und Theorie der Gesellschaft. Zur Kritik und Rekonstruktion einer emanzipatorischen Gesellschafts- und Moraltheorie bei Habermas, Konstanz
- DALLMAYR, W. 1982: Kommunikation und Gemeinschaft, in: KUHLMANN, W./BÖHLER, D. 1982, S. 191-220
- DANIELZYK, R. (Hrsg.) 1986: Parabel: Vernunft der Moderne. Zu Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns, Münster
- DAUK, E. 1992: Vom Reich des Schweigens zum Feld der Problematisierung. Zum Wandel des Foucaultschen Ethos, in: KAMPER, D./WULF, C. 1992, S. 171-185
- DEMIROVIC, A. 1991: Zivilgesellschaft, Öffentlichkeit und Demokratie, in: Das Argument, Heft 185, S. 41-56
- DEMIROVIC, A. 1994: Hegemonie und Öffentlichkeit, in: Das Argument, Heft 206, S. 675-692
- DERRIDA, J. 1976: Die Schrift und die Differenz, Frankfurt/Main
- DERRIDA, J. 1988: Randgänge der Philosophie, Wien

- DIECKMANN, B. 1992: Das Schweigen: Moment des Sprechens und Grenze der Sprache, in: KAMPER, D./WULF, C. 1992, S. 65-74
- DUBIEL, H. 1992: Konsens oder Konflikt? Die normative Integration des demokratischen Staates, in: KOHLER-KOCH, B. (Hrsg.) 1992: Staat und Demokratie in Europa, Opladen, S. 130-137
- DUBIEL, H. 1994: Ungewißheit und Politik, Frankfurt/Main
- EICHMANN, R. 1989: Systemische Diskurse. Zur produktiven Nutzung von Dissens, in: GLAGOW, M./WILLKE, H./WIESENTHAL, H. 1989, S. 55-79
- ENGLER, W. 1991: Kommunikative Selbstreferenz und diffuse Angst. Niklas Luhmanns Gesellschafts- und Wissenschaftskonzept, in: KRÜGER, H.-P. (Hrsg.) 1991: Objekt- und Selbsterkenntnis: zum Wandel im Verständnis moderner Wissenschaften, Berlin, S. 61-82
- FABIO, U. 1991: Offener Diskurs und geschlossene Systeme. Das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft in argumentations- und systemtheoretischer Perspektive, Berlin
- FISCHER, J. (Hrsg.) 1991: Ökologie im Endspiel, München
- FORST, R. 1994: Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus, Frankfurt/Main
- FOUCAULT, M. 1973: Wahnsinn und Gesellschaft, Frankfurt/Main
- FOUCAULT, M. 1987: Subversion des Wissens, Frankfurt/Main
- FOUCAULT, M. 1989: Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3, Frankfurt/Main
- FOUCAULT, M. 1991: Die Ordnung des Diskurses, Frankfurt/Main
- FRANK, M. 1988: Die Grenzen der Verständigung. Ein Geistergespräch zwischen Lyotard und Habermas, Frankfurt/Main
- FRANK, M. 1989: Das Sagbare und das Unsagbare, Frankfurt/Main
- FRANKENBERG, G. (Hrsg.) 1994: Auf der Suche nach der gerechten Gesellschaft, Frankfurt/Main
- FUCHS, P. 1992: Die Erreichbarkeit der Gesellschaft. Zur Konstruktion und Imagination gesellschaftlicher Einheit, Frankfurt/Main
- FUCHS, P. 1995: Die Umschrift, Frankfurt/Main

- FUCHS, P.; BUHROW, D.; KRÜGER, M. 1994: Die Widerständigkeit der Behinderten. Zu Problemen der Inklusion/Exklusion von Behinderten in der ehemaligen DDR, in: FUCHS, P./GÖBEL, A. 1994, S. 239-263
- FUCHS, P.; GÖBEL, A. (Hrsg.) 1994: Der Mensch - das Medium der Gesellschaft, Frankfurt/Main
- GAMM, G. (Hrsg.) 1985: Angesichts objektiver Verblendung. Über die Paradoxien kritischer Theorie, Tübingen
- GEHRING, P. 1994: Innen des Außen - Außen des Innen. Foucault, Derrida, Lyotard, München
- GIEGEL, H.-J. (Hrsg.) 1992: Kommunikation und Konsens in modernen Gesellschaften, Frankfurt/Main 1992
- GIEGEL, H.-J. 1992a: Einleitung. Kommunikation und Konsens in modernen Gesellschaften, in: GIEGEL, H.-J. 1992, S. 7-17
- GIEGEL, H.-J. 1992b: Diskursive Verständigung und systemische Selbststeuerung, in: GIEGEL, H.-J. 1992, S. 59-112
- GIESEN, B. 1995: Kollektive Identität und Exklusion, in: BÖGENHOLD, D. (Hrsg.) 1995: Soziale Welt und soziologische Praxis: Soziologie als Beruf und Programm. Festschrift für Heinz Hartmann, Göttingen, S. 341-353
- GLAGOW, M.; WILLKE, H. (Hrsg.) 1987: Dezentrale Gesellschaftsteuerung, Pafffenweiler
- GLAGOW, M.; WILLKE, H.; WIESENTHAL, H. (Hrsg.) 1989: Gesellschaftliche Systemrationalität und partikulare Handlungsstrategien, Pafffenweiler
- GÖRG, C. (Hrsg.) 1994: Gesellschaft im Übergang. Perspektiven kritischer Soziologie, Darmstadt
- GRIPP, H. 1984: Und es gibt sie doch - Zur kommunikationstheoretischen Begründung von Vernunft bei Jürgen Habermas, Paderborn
- GONDEK, H.-D. 1986: Die Universalien der Sprache und ihre Parasiten - Zur Infrastruktur kommunikativer Rationalität, in: DANIELZYK, R. 1986, S. 104-117
- GREVEN, M. T. 1993: Ist die Demokratie modern? Zur Rationalitätskrise der politischen Gesellschaft, in: Politische Vierteljahresschrift, Heft 3, S. 399-413

- GÜNTHER, K. 1988: Der Sinn für Angemessenheit. Anwendungsdiskurse in Moral und Recht, Frankfurt/Main
- HABERMAS, J. 1971: Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz, in: HABERMAS, J./LUHMANN, N. 1971, S. 101-141
- HABERMAS, J. 1973: Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt/Main
- HABERMAS, J. 1976: Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Frankfurt/Main
- HABERMAS, J. 1976a: Zwei Bemerkungen zum praktischen Diskurs, in: HABERMAS, J. 1976, S. 339-346
- HABERMAS, J. 1976b: Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?, in: HABERMAS, J. 1976, S. 92-116
- HABERMAS, J. 1983: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt/Main
- HABERMAS, J. 1983a: Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm, in: HABERMAS, J. 1983, S. 53-126
- HABERMAS, J. 1984: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt/Main
- HABERMAS, J. 1985: Die neue Unübersichtlichkeit, Frankfurt/Main
- HABERMAS, J. 1988: Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bände, Frankfurt/Main
- HABERMAS, J. 1990: Die nachholende Revolution, Frankfurt/Main
- HABERMAS, J. 1990a: Strukturwandel der Öffentlichkeit, Frankfurt/Main
- HABERMAS, J. 1991: Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt/Main
- HABERMAS, J. 1991a: Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt/Main
- HABERMAS, J. 1991b: Was macht eine Lebensform rational?, in: HABERMAS, J. 1991, S. 31-48
- HABERMAS, J. 1991c: Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft, in: HABERMAS, J. 1991, S. 100-118
- HABERMAS, J. 1991d: Erläuterungen zur Diskursethik, in: HABERMAS, J. 1991, S. 119-226

- HABERMAS, J. 1991e: Philosophisch-politische Profile, Frankfurt/Main, Wien
- HABERMAS, J. 1992: Die Moderne - ein unvollendetes Projekt. Philosophisch-politische Aufsätze 1977-1992, Leipzig
- HABERMAS, J. 1992a: Die Moderne - ein unvollendetes Projekt, in: HABERMAS, J. 1992, S. 32-54
- HABERMAS, J. 1992b: Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien, in: HABERMAS, J. 1992, S. 105-129
- HABERMAS, J. 1992c: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt/Main
- HABERMAS, J. 1992d: Motive nachmetaphysischen Denkens, in: HABERMAS, J. 1992c, S. 35-60
- HABERMAS, J. 1992e: Zur Kritik der Bedeutungstheorie, in: HABERMAS, J. 1992c, S. 105-135
- HABERMAS, J. 1992f: Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen, in: HABERMAS, J. 1992c, S. 153-186
- HABERMAS, J. 1993: Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat, in: TAYLOR, C. 1993, S. 147-196
- HABERMAS, J. 1994: Further Reflections on the Public Sphere, in: CALHOUN, C. 1994, S. 422-461
- HABERMAS, J. 1994a: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates, Frankfurt/Main
- HABERMAS, J. 1995: Die Normalität der Berliner Republik, Frankfurt/Main
- HABERMAS, J. 1995a: Aufgeklärte Ratlosigkeit, in: Frankfurter Rundschau vom 30.12.
- HABERMAS, J.; LUHMANN, N. 1971: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung?, Frankfurt/Main
- HAFERKAMP, H.; SCHMID, M. (Hrsg.) 1987: Sinn, Kommunikation und soziale Differenzierung. Beiträge zu Luhmanns Theorie sozialer Systeme, Frankfurt/Main
- HAHN, A. 1983: Konsensfiktionen in Kleingruppen, in: NEIDHARDT, F. (Hrsg.) 1983: Gruppensoziologie, Köln, S. 210-231
- HAHN, A. 1991: Rede- und Schweigeverbote, in: KZfSS, Heft 1, S. 86-105

- HESSE, H. 1985: Widersprüche der Moderne. Einwände gegen Habermas' Konzept kommunikativer Rationalität, in: GAMM, G. 1985, S. 252-281
- HIRSCHMANN, A. O. 1994: Wieviel Gemeinsinn braucht die liberale Gesellschaft? Über „teilbare“ und „unteilbare“ Konflikte, in: Frankfurter Rundschau vom 25.6.
- HONDRICH, K. O. 1987: Die andere Seite der Differenzierung, in: Haferkamp, H./Schmid, M. 1987, S. 275-303
- HONNETH, A. 1990: Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze, Frankfurt/Main
- HONNETH, A. 1990a: Moralbewußtsein und soziale Klassenherrschaft, in: HONNETH, A. 1990, S. 182-201
- HONNETH, A. 1994: Die soziale Dynamik von Mißachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie, in: GÖRG, C. 1994, S. 44-62
- HONNETH, A. 1994a: Das Andere der Gerechtigkeit. Habermas und die ethische Herausforderung der Postmoderne, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Heft 2, S. 195-220
- HONNETH, A. 1994b: Kampf um Anerkennung, Frankfurt/Main
- HONNETH, A.; JOAS, H. (Hrsg.) 1986: Kommunikatives Handeln: Beiträge zu Jürgen Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns“, Frankfurt/Main
- HORKHEIMER, M. 1985: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt/Main
- HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W. 1988: Dialektik der Aufklärung, Frankfurt/Main
- HORSTER, D. 1990: Habermas zur Einführung, Hamburg
- HÜTTER, A.; HUG, T.; PERGER, J. (Hrsg.) 1992: Paradigmenvielfalt und Wissensintegration. Beiträge zur Postmoderne im Umkreis von Jean-François Lyotard, Wien
- HUSSERL, E. 1954: Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie, in: Husserliana Band VI. Den Haag, S. 314-348
- IMHOF, K. 1990: Mythos und Moderne. Zur Fragilität der posttraditionalen Gesellschaft, in: BORNSCHIER, V. u.a. (Hrsg) 1990: Diskontinuität des sozialen Wandels: Entwicklungen als Abfolge von Gesellschaftsmo-

- dellen und kulturellen Deutungsmustern, Frankfurt/Main, New York 1990, S. 55-90
- INGRAM, D. 1988: Legitimacy and the Postmodern Condition: the Political Thought of Jean-François Lyotard, in: Praxis International, Heft 7, S. 266-305
- JAPP, K. P. 1990: Das Risiko der Rationalität für technisch-ökologische Systeme, in: HALFMANN, J./JAPP, K. P. (Hrsg) 1990: Riskante Entscheidungen und Katastrophenpotentiale, Opladen, S. 34-60
- JAPP, K. P. 1994: Verwaltung und Rationalität, in: DAMMANN, K. (Hrsg.) 1994: Die Verwaltung des politischen Systems, Opladen, S. 126-141
- KAMBARTEL, F. 1986: Begründungen und Lebensformen. Zur Kritik des ethischen Pluralismus, in: KUHLMANN, W. 1986, S. 85-100
- KAMPER, D.; WULF, C. (Hrsg.) 1992: Schweigen. Unterbrechung und Grenze der menschlichen Wirklichkeit, Berlin
- KETTNER, M. 1995: Habermas über die Einheit der praktischen Vernunft. Eine Kritik, in: WÜSTHUBE, A. 1995, S. 85-111
- KEULARTZ, J. 1995: Die verkehrte Welt des Jürgen Habermas, Hamburg
- KISS, G. 1990: Grundzüge und Entwicklung der Luhmannschen Systemtheorie, Stuttgart
- KNEER, G. 1990: Die Pathologie der Moderne. Zur Zeitdiagnose in der „Theorie des kommunikativen Handelns“ von Jürgen Habermas, Opladen
- KNEER, G. 1992: Bestandserhaltung und Reflexion. Zur kritischen Reformulierung gesellschaftlicher Rationalität, in: KRAWIETZ, W./WELKER, M. 1992, S. 86-112
- KRAWIETZ, W.; WELKER, M. (Hrsg.) 1992: Kritik der Theorie sozialer Systeme: Auseinandersetzung mit Luhmanns Hauptwerk, Frankfurt/Main
- KRISTEVA, J. 1978: Die Revolution der poetischen Sprache, Frankfurt/Main
- KRÜGER, H. P. 1990: Postmoderne als das kleinere Übel. Kritik und Affirmation in Lyotards „Widerstreit“, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Heft 7, S. 609-628
- KUHLMANN, W. 1995: Rationalität und Reflexion, in: WÜSTHUBE, A. 1995, S. 65-83

- KUHLMANN, W. (Hrsg.) 1986: Moralität und Sittlichkeit, Frankfurt/Main
- KUHLMANN, W.; BÖHLER, D. (Hrsg.) 1982: Kommunikation und Reflexion, Frankfurt/Main
- KUNSTMANN, W. 1986: Verständigungsprozesse und Lebenswelt. Einige kritische Anmerkungen zur Theorie des kommunikativen Handelns von Jürgen Habermas, in: DANIELZYK, R. 1986, S. 31-41
- LACLAU, E.; MOUFFE, C. 1991: Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus, Wien
- LUHMANN, N. 1968: Zweckbegriff und Systemrationalität, Tübingen
- LUHMANN, N. 1971: Sinn als Grundbegriff der Soziologie, in: HABERMAS, J./LUHMANN, N. 1971, S. 25-100
- LUHMANN, N. 1975: Soziologische Aufklärung 2, Opladen
- LUHMANN, N. 1975a: Die Weltgesellschaft, in: LUHMANN, N. 1975, S. 51-71
- LUHMANN, N. 1975b: Interaktion, Organisation, Gesellschaft, in: LUHMANN, N. 1975, S. 9-20
- LUHMANN, N. 1975c: Selbst-Thematisierungen des Gesellschaftssystems, in: LUHMANN, N. 1975, S. 72-102
- LUHMANN, N. 1976: Konfliktpotentiale in sozialen Systemen, in: LANDESZENTRALE FÜR POLITISCHE BILDUNG DES LANDES NORDRHEIN-WESTFALEN (Hrsg.): Der Mensch in den Konfliktfeldern der Gegenwart, o. O., S. 67-74
- LUHMANN, N. 1980: Gesellschaftsstruktur und Semantik 1, Frankfurt/Main
- LUHMANN, N. 1980a: Temporalisierung von Komplexität, in: LUHMANN, N. 1980, S. 235-313
- LUHMANN, N. 1981: Ausdifferenzierung des Rechts, Frankfurt/Main
- LUHMANN, N. 1981a: Soziologische Aufklärung 3, Opladen
- LUHMANN, N. 1981b: Über die Funktion der Negation in sinnkonstituierenden Systemen, in: LUHMANN, N. 1981a, S. 35-49
- LUHMANN, N. 1982: Autopoiesis, Handlung und kommunikative Verständigung, in: Zeitschrift für Soziologie, Heft 4, S. 366-379
- LUHMANN, N. 1984: Liebe als Passion, Frankfurt/Main
- LUHMANN, N. 1986: Ökologische Kommunikation, Opladen



- LUHMANN, N. 1987: Soziale Systeme, Frankfurt/Main
- LUHMANN, N. 1987a: Soziologische Aufklärung 4, Opladen
- LUHMANN, N. 1987b: Gesellschaftsstrukturelle Bedingungen und Folgeprobleme des naturwissenschaftlich-technischen Fortschritts, in: LUHMANN, N. 1987a, S. 49-63
- LUHMANN, N. 1987c: Der Wohlfahrtsstaat zwischen Evolution und Rationalität, in: LUHMANN, N. 1987a, S. 104-116
- LUHMANN, N. 1987d: Autopoiesis als soziologischer Begriff, in: HAFERKAMP, H./SCHMID, M. 1987, S. 307-324
- LUHMANN, N. 1988: Die Wirtschaft der Gesellschaft, Frankfurt/Main
- LUHMANN, N. 1988a: Soziologische Aufklärung 5, Opladen
- LUHMANN, N. 1988b: Risiko und Gefahr, in: Luhmann, N. 1988a, S. 131-169
- LUHMANN, N. 1988c: Njet-Set und Terror-Desperados, in: Die Tageszeitung vom 4.8.
- LUHMANN, N. 1989: Legitimation durch Verfahren, Frankfurt/Main
- LUHMANN, N. 1989a: Gesellschaftsstruktur und Semantik 3, Frankfurt/Main
- LUHMANN, N. 1989b: Ethik als Reflexionstheorie der Moral, in: LUHMANN, N. 1989a, S. 358-448
- LUHMANN, N. 1989c: Ökologische Kommunikation. Ein Theorie-Entscheidungsspiel, in: FISCHER, J. 1989, S. 31-38
- LUHMANN, N. 1989d: Theorie der politischen Opposition, in: Zeitschrift für Politik, Heft 1, S. 13-26
- LUHMANN, N. 1989e: Reden und Schweigen, in: LUHMANN, N./FUCHS, P. 1989, S. 7-20
- LUHMANN, N. 1989f: Geheimnis, Zeit und Ewigkeit, in: LUHMANN, N./FUCHS, P. 1989, S. 101-137
- LUHMANN, N. 1990: Soziologische Aufklärung 5, Opladen
- LUHMANN, N. 1990a: Gesellschaftliche Komplexität und öffentliche Meinung, in: LUHMANN, N. 1990, S. 170-182
- LUHMANN, N. 1990b: Ich sehe was, was Du nicht siehst, in: LUHMANN, N. 1990a, S. 228-234

- LUHMANN, N. 1991: Soziologie des Risikos, Berlin, New York
- LUHMANN, N. 1992: Beobachtungen der Moderne, Opladen
- LUHMANN, N. 1992a: Das Moderne der modernen Gesellschaft, in: LUHMANN, N. 1992, S. 11-49
- LUHMANN, N. 1992b: Europäische Rationalität, in: LUHMANN, N. 1992, S. 51-92
- LUHMANN, N. 1992c: Kontingenz als Eigenwert der modernen Gesellschaft, in: LUHMANN, N. 1992, S. 93-128
- LUHMANN, N. 1992d: Die Beschreibung der Zukunft, in: LUHMANN, N. 1992, S. 129-147
- LUHMANN, N. 1992e: Ökologie des Nichtwissens, in: LUHMANN, N. 1992, S. 149-220
- LUHMANN, N. 1992f: Die Selbstbeobachtung des Systems. Interview mit I. Breuer, in: Frankfurter Rundschau vom 5.12.
- LUHMANN, N. 1992g: Die Wissenschaft der Gesellschaft, Frankfurt/Main
- LUHMANN, N. 1993: Erkenntnis als Konstruktion, Bern
- LUHMANN, N. 1993a: Die Paradoxie des Entscheidens, in: Verwaltungsarchiv, Heft 3, S. 287-310
- LUHMANN, N. 1993b: Deconstruction as Second-Order Observing, in: New Literature History, Heft 4, S. 763-782
- LUHMANN, N. 1994: Die Tücke des Subjekts und die Frage nach dem Menschen, in: FUCHS, P./GÖBEL, A. 1994, S. 40-65
- LUHMANN, N. 1995: Das Recht der Gesellschaft, Frankfurt/Main
- LUHMANN, N. 1995a: Theorie der Gesellschaft, Ms.
- LUHMANN, N. 1995b: Soziologische Aufklärung 6, Opladen
- LUHMANN, N. 1995c: Die Form 'Person', in: LUHMANN, N. 1995b, S. 142-156
- LUHMANN, N. 1995d: Intersubjektivität oder Kommunikation: Unterschiedliche Ausgangspunkte soziologischer Theoriebildung, in: LUHMANN, N. 1995b, S. 169-188
- LUHMANN, N. 1995e: Inklusion und Exklusion, in: LUHMANN, N. 1995b, S. 237-264

- LUHMANN, N. 1995f: Gesellschaftsstruktur und Semantik 4, Frankfurt/Main
- LUHMANN, N. 1995g: Über Natur, in: LUHMANN, N. 1995f, S. 9-30
- LUHMANN, N. 1995h: Die Behandlung von Irritationen: Abweichung oder Neuheit?, in: LUHMANN, N. 1995f, S. 55-100
- LUHMANN, N. 1995i: Metamorphosen des Staates, in: LUHMANN, N. 1995f, S. 101-137
- LUHMANN, N. 1995j: Jenseits von Barbarei, in: LUHMANN, N. 1995f, S. 138-150
- LUHMANN, N. 1995k: Das Gedächtnis der Politik, in: Zeitschrift für Politik, Heft 2, S. 109-120
- LUHMANN, N. 1995l: Konzeptkunst. Brent Spar oder können Unternehmen von der Öffentlichkeit lernen? In: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 19.7.
- LUHMANN, N. 1995m: Politik und Wirtschaft, in: Merkur, Heft 7, S. 573-581
- LUHMANN, N.; FUCHS, P. 1989: Reden und Schweigen, Frankfurt/Main
- LUHMANN, N.; SCHNORR, K. E. 1989: Reflexionsprobleme im Erziehungssystem, Frankfurt/Main
- LYOTARD, J.-F. 1977: Das Patchwork der Minderheiten, Berlin
- LYOTARD, J.-F. 1978: Intensitäten, Berlin
- LYOTARD, J.-F. 1984: Das Erhabene und die Avantgarde, in: Merkur, Heft 2, S. 151-164
- LYOTARD, J.-F. 1985: Grabmal des Intellektuellen, Wien
- LYOTARD, J.-F. 1987: Grundlagenkrise, in: Neue Hefte für Philosophie, Heft 1, S. 1-33
- LYOTARD, J.-F. 1989: Der Widerstreit, München
- LYOTARD, J.-F. 1989a: Streifzüge. Gesetz, Form, Ereignis, Wien
- LYOTARD, J.-F. 1989b: Oikos, in: FISCHER, J. 1989, S. 39-56
- LYOTARD, J.-F. 1989c: Das Undarstellbare - wider das Vergessen. Ein Gespräch, in: PRIES, C. 1989, S. 319-347
- LYOTARD, J.-F. 1992: Sensus Communis, in: BENJAMIN, A. E. 1992, S. 1-25
- LYOTARD, J.-F. 1993: Das postmoderne Wissen, Wien

- MAC KINNON, C. A. 1994: Nur Worte, Frankfurt/Main
- MARX, K. 1990: Ökonomisch-philosophische Manuskripte, in: Marx-Engels-Werke Band 40, Berlin, S. 465-588
- MATTENKLOTT, G. 1995: Zwölf Thesen zu „Political Correctness“, in: Neue Rundschau, Heft 1, S. 73-78
- MCCARTHY, T. 1980: Kritik der Verständigungsverhältnisse. Zur Theorie von Jürgen Habermas, Frankfurt/Main
- MCCARTHY, T. 1986: Komplexität und Demokratie. Die Versuchungen der Systemtheorie, in: HONNETH, A./JOAS, H. 1986, S. 177-215
- MCCARTHY, T. 1993: Ideale und Illusionen. Dekonstruktion und Rekonstruktion in der kritischen Theorie, Frankfurt/Main
- MATTHIESEN, U. 1983: Das Dickicht der Lebenswelten und die Theorie des kommunikativen Handelns, München
- MENKE, C. 1991: „Anerkennung im Kampfe“. Zu Hegels Jenaer Theorie der Ausdifferenzierung moderner Gesellschaften, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Heft 4, S. 493-507
- MENKE, C. 1993: Die Vernunft im Widerstreit. Über den richtigen Umgang mit praktischen Konflikten, in: MENKE, C./SEEL, M. 1993, S. 197-218
- MENKE, C. 1993a: Liberalismus im Konflikt. Zwischen Gerechtigkeit und Freiheit, in: BRUMLIK, M./BRUNKHORST, H. 1993, S. 218-243
- MENKE, C. 1994: Unparteilichkeit und Zwang - Zum Rationalitätsdilemma moderner Gesellschaften, in: FULDA, H.-F./HORSTMANN, R.-P. (Hrsg.) 1994: Vernunftbegriffe der Moderne, Stuttgart, S. 666-686
- MENKE, C.; SEEL, M. (Hrsg.) 1993: Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter, Frankfurt/Main
- METZNER, A. 1993: Probleme sozio-ökologischer Systemtheorie. Natur und Gesellschaft in der Soziologie Luhmanns, Opladen
- MILLER, M. 1987: Selbstreferenz und Differenzierung. Einige Überlegungen zu Luhmanns Theorie sozialer Systeme, in: HAFFERKAMP, H./SCHMID, M. 1987, S. 187-211
- MILLER, M. 1992: Rationaler Dissens. Zur gesellschaftlichen Funktion sozialer Konflikte, in: GIEGEL, H.-J. 1992, S. 31-58
- MOON, J. D. 1995: Practical Discourse and Communicative Ethics, in: WHITE, S. K. 1995, S. 143-164

- MORGENROTH, C. 1992: Sprachloser Widerstand. Zur Sozialpathologie der Lebenswelt von Arbeitslosen, Frankfurt/Main
- MÜLLER, J. P. 1993: Demokratische Gerechtigkeit. Eine Studie zur Legitimität rechtlicher und politischer Ordnung, München
- MÜLLER-DOOHM, S. (Hrsg.) 1991: Jenseits der Utopie, Frankfurt/Main
- MÜLLER-DOOHM, S. 1991a: Soziologie ohne Gesellschaft? Notizen zum Gegenstandsverlust einer Disziplin, in: MÜLLER-DOOHM, S. 1991, S. 48-99
- MÜNCH, R. 1984: Die Struktur der Moderne. Grundmuster und differentielle Gestaltung des institutionellen Aufbaus der modernen Gesellschaften, Frankfurt/Main
- NARR, W.-D. 1994: Recht - Demokratie - Weltgesellschaft. Überlegungen anlässlich der rechtstheoretischen Werke von Jürgen Habermas und Niklas Luhmann, in: PROKLA, Heft 1, S. 87-112 und Heft 2, S. 324-344
- NASSEHI, A. 1991: Habermas, Lyotard und die Suche nach dem ausgeschlossenen Dritten, in: GICKELPASCH, R. (Hrsg.) 1991: Unübersichtliche Moderne? Zur Diagnose und Kritik der Gegenwartsgesellschaft, Opladen, S. 175-233
- NIEDERMAIR, K. 1992: Das Ideal der philosophischen Postmoderne: Widerstand gegen die Okkupation des Ideals der Moderne, in: HÜTTER, A./HUG, T./PERGER, J. 1992, S. 87-98
- NOETZEL, T. 1991: Sprache, Argumentation und Macht. Die Diskursethik und ihr Verhältnis zu zentralen Kategorien der politischen Theorie, in: REESE-SCHÄFER, W./SCHUON, W./SCHUON, K. T. 1991, S. 27-35
- PAUEN, M. 1991: Revision der Moderne. Th. W. Adorno und Jean-François Lyotard, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Heft 11, S. 1266-1278
- PETERS, B. 1991: Rationalität, Recht und Gesellschaft, Frankfurt/Main
- PRADO, P. W. JR. 1992: Argumentation and Aesthetics. Reflections on Communication and the Differend, in: Philosophy Today, Winter, S. 351-366
- PRIES, C. (Hrsg.) 1989: Das Erhabene: Zwischen Grenzerfahrung und Größenwahn, Weinheim

- RASCH, W. 1994: In Search of the Lyotard Archipelago, or: How to Live with Paradox and Learn to Like it, in: *New German Critique*, Winter, S. 55-75
- RAULET, G. 1988: Jürgen Habermas und der philosophische Diskurs der Postmoderne, in: SCHMID NOERR, G. (Hrsg.) 1988: *Metamorphosen der Aufklärung*, Tübingen 1988, S. 113-137
- RAWLS, J. 1975: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/Main
- REESE-SCHÄFER, W. 1989: *Lyotard zur Einführung*, Hamburg
- REESE-SCHÄFER, W. 1991: Das Begründungsprogramm Diskursethik in der gegenwärtigen Diskussion und sein Verhältnis zur Struktur des Politischen, in: REESE-SCHÄFER, W. SCHUON, W./SCHUON, K. T. 1991, S. 15-26
- REESE-SCHÄFER, W. 1992: *Luhmann zur Einführung*, Hamburg
- REESE-SCHÄFER, W. 1994: Sind Hoffnungen auf eine kommunikative Rationalität berechtigt?, in: ZIERHOFER, W./STEINER, D. 1994, S. 69-87
- REESE-SCHÄFER, W.; SCHUON, W. UND K. T. (Hrsg.) 1991: *Ethik und Politik. Diskursethik, Gerechtigkeit und politische Praxis*, Marburg
- RICHTER, D. 1991: Weil Mann und Frau keinen Plural ergeben: Feministische Reflexionen zur Konstituierung einer nicht-männlichen Ethik, in: REESE-SCHÄFER, W./SCHUON, W. SCHUON, K. T. 1991, S. 88-99
- REIJEN, W. v. 1995: Die Beweislast der politischen Philosophie, in: BRINK, B. v. D./REIJEN, W. v. 1995, S. 466-490
- RODERICK, R. 1989: *Habermas und das Problem der Rationalität. Eine Werkmonographie*, Hamburg
- RORTY, R. 1985: Habermas and Lyotard on Postmodernity, in: BERNSTEIN, R. J. 1985, S. 161-176
- RORTY, R. 1992: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt/Main
- RORTY, R. 1994: Menschenrechte, Vernunft und Empfindsamkeit, in: HUBER, J./MÜLLER, A. M. (Hrsg.) 1994: „Kultur“ und „Gemeinsinn“. Interventionen, Basel, Frankfurt/Main, S. 99-126
- RORTY, R. 1994a: Sind Aussagen universelle Geltungsansprüche?, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Heft 6, S. 989-1005
- ROTH, K. 1994: Neue Entwicklungen der Kritischen Theorie, in: *Leviathan*, Heft 4, S. 422-445

- ROTTER, F. 1979: Norm, Konflikt, Verfahren. Luhmanns Rechtssoziologie und der kommunikationstheoretische Ansatz von Watzlawick, in: Rechtstheorie, Heft 3, S. 291-320
- RÜB, M. 1986: Konsensus oder Différend? Haben sich Jürgen Habermas und Jean-François Lyotard (noch) etwas zu sagen? Versuch eines Vergleichs, in: DANIELZYK, R. 1986, S. 87-99
- SASS, H.-M. 1990: Zielkonflikte im Wohlfahrtsstaat, in: SACHBE, C./ ENGELHARDT, H. T. (Hrsg.) 1990: Sicherheit und Freiheit. Zur Ethik des Wohlfahrtsstaates, Frankfurt/Main 1990, S. 71-84
- SCHIEWEK, W. 1992: Zum vernachlässigten Zusammenhang von 'symbolischer Generalisierung' und 'Sprache' in der Theorie sozialer Systeme, in: KRAWIETZ, W./WELKER, M. 1992, S. 147-161
- SCHIMANK, U. 1992: Spezifische Interessenskonsense trotz generellem Orientierungsdissens. Ein Integrationsmechanismus polyzentrischer Gesellschaften, in: GIEGEL, H.-J. 1992, S. 236-275
- SCHMIDT, H. 1991: Weder Habermas noch Lyotard. Zwischen „universalistischer“ und „kontextualistischer“ Reaktion auf die Pathologie der Moderne, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Heft 2, S. 1367-1385
- SCHMIDT, T. E. 1995: Politische Körper. Nachmoderne Dramatisierungen von Politik und Gesellschaft, in: Frankfurter Rundschau vom 18.2.
- SCHNÄDELBACH, H. 1991: Theorie der Rationalität, in: Koslowski, P. (Hrsg.) 1991: Orientierung durch Philosophie, Tübingen, S. 276-294
- SCHNEIDER, W. L. 1994: Die Beobachtung von Kommunikation: Zur kommunikativen Konstruktion sozialen Handelns, Opladen
- SCHULZE-BÖING, M.; UNVERFERTH, H.-J. 1986: Rationalität in komplexen Sozialsystemen, in: UNVERFERTH, H.-J. (Hrsg.) 1986: System und Selbstreproduktion, Frankfurt/Main, Bern, New York 1986, S. 14-90
- SEEL, M. 1986: Zwei Bedeutungen 'kommunikativer' Rationalität. Bemerkungen zu Habermas' Kritik der pluralen Vernunft, in: HONNETH, A./ JOAS, H. 1986, S. 53-72.
- SIMMEL, G. 1992: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, in: Gesamtausgabe Band 11, Frankfurt/Main
- SKIRBEKK, G. 1982: Rationaler Konsens und Ideale Sprechsituation als Geltungsgrund? Über Recht und Grenze eines transzendental-pragmati-

- schen Geltungskontextes, in: KUHLMANN, W./BÖHLER, D. 1982, S. 54-82
- TACUSSEL, P. 1992: Die Gesetze des Un-Gesagten, in: KAMPER, D. WULF, C. 1992, S. 38-51
- TAYLOR, C. 1993: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, Frankfurt/Main
- THOMPSON, J. B.; HELD, D. (Hrsg.) 1982: Habermas - Critical Debates, London
- THYEN, A. 1989: Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nicht-Identischen, Frankfurt/Main
- WALDENFELS, B. 1985: In den Netzen der Lebenswelt, Frankfurt/Main
- WALDENFELS, B. 1987: Ordnung im Zwielficht, Frankfurt/Main
- WALDENFELS, B. 1995: Deutsch-Französische Gedankengänge, Frankfurt/Main
- WARNKE, G. 1995: Communicative Rationality and Cultural Values, in: WHITE, S. K. 1995, S. 120-142
- WEBER, M. 1985: Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen
- WELLMER, A. 1986: Ethik und Dialog, Frankfurt/Main
- WELLMER, A. 1993: Bedingungen einer demokratischen Kultur. Zur Debatte zwischen Liberalen und Kommunitaristen, in: BRUMLIK, M./BRUNKHORST, H. 1993, S. 173-196
- WELLMER, A. 1993a: Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne: Vernunftkritik nach Adorno, Frankfurt/Main
- WELLMER, A. 1993b: Endspiele: Die unversöhnlich Moderne, Frankfurt/Main
- WELSCH, W. 1988: Weisheit in einer Welt des Widerstreits, in: HOLZHEY, H. (Hrsg.) 1988: Studia Philosophica, Bern 1988, S. 99-116
- WELSCH, W. 1990: Sprache - Widerstreit - Vernunft. Darstellung und Kritik von Lyotards Konzept der Postmoderne, in: Logik, Anschauung, Transparenz: Studien zu Husserl, Heidegger und der französischen Phänomenologie-Kritik. Phänomenologische Forschungen, Band 23, Freiburg 1990, S. 48-77



- WELSCH, W. 1995: Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft, Frankfurt/Main
- WHITE, S. K. (Hrsg.) 1995: The Cambridge Companion to Habermas, Cambridge, New York
- WILLKE, H. 1987: Differenzierung und Integration in Luhmanns Theorie sozialer Differenzierung, in: HAFERKAMP, H./SCHMID, M. 1987, S. 247-274
- WILLKE, H. 1989: Systemtheorie entwickelter Gesellschaften, Weinheim, New York
- WILLKE, H. 1992: Ironie des Staates, Frankfurt/Main
- WILLKE, H. 1993: Systemtheorie, Stuttgart, Jena
- WOOD, A. W. 1985: Habermas' Defense of Rationalism, in: New German Critique, Heft 35, S. 145-164
- WÜSTHUBE, A. (Hrsg.) 1995: Pragmatische Rationalitätstheorien, Würzburg
- WULF, C. 1992: Präsenz des Schweigens, in: KAMPER, D./WULF, C. 1992, S. 7-16
- YOUNG, I. M. 1990: Justice and the Politics of the Difference, Princeton
- YOUNG, I. M. 1995: Unparteilichkeit und bürgerliche Öffentlichkeit. Implikationen feministischer Kritik an Theorien der Moral und der Politik, in: BRINK, B. v. D./REIJEN, W. v. 1995, S. 245-280
- ZIERHOFER, W.; STEINER, D. (Hrsg.) 1994: Vernunft angesichts der Umweltzerstörung, Opladen
- ZIMMERMANN, R. 1985: Utopie, Rationalität, Politik, Freiburg, München