

1 Politik – die Einheitsperspektive der Gesellschaft?

„Wo Menschen es mit Menschen zu tun haben, da treffen wir auf Politik.“¹⁸ Dieser – dem politikwissenschaftlichen common sense entsprechenden – Auffassung zufolge ist Politik ein – wenn nicht *der* – elementare Bereich menschlichen Zusammenlebens; mithin der Gesellschaft. Gesellschaft – an dieser Stelle mit Simmel klassisch (aber ohne funktionalen Aussagegehalt) – als Prozess menschlichen Zusammenlebens skizziert, denn „fortwährend knüpft sich und löst sich und knüpft sich von neuem die Vergesellschaftung unter den Menschen, ein ewiges Fließen und Pulsieren, das die Individuen verkettet“¹⁹; Verkettungen, die als *Bewegungsstil individueller Selbstentfaltung im Kontext anderer Selbstentfaltungen* [vgl. FN¹⁷] eben durch Politik strukturiert werden würden, würde auf die Frage nach Politik zur Antwort der Notwendigkeit *von* und Frage *der* Gestaltung evolutionären menschlichen Zusammenlebens führen. Damit würden Gesellschaftstheorie²⁰ (als Theorie der „societas civilis“) und Politik (da diese mit dem Begriff des Sozialen²¹ gleichzusetzen wäre) zusammenfallen; eine Äquivalenz, die unmittelbar zu Aristoteles und dessen bis heute im Rahmen politischer Theoriediskussion immer noch leuchtenden Metapher der „koinônia politikê“²² zu-

¹⁸ mit diesen Worten beginnt eine Einführung in politische Fragestellungen und Problemfelder. S.: Watzal, Ludwig (Hrsg.): Grundwissen Politik. Bonn 1993². S. 7

¹⁹ Simmel, Georg: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Leipzig 1908. S. 19

²⁰ als Theorie der Gesellschaft als Ganzes und damit explizit *soziologische* Theorie, wie das AGIL-Schema von Parsons; die Theorie kommunikativer Vernunft von Jürgen Habermas; die Eliassche Zivilisationstheorie; Hannah Arendts Massengesellschaft; Pierre Bourdieus soziale Felder oder die Theorie autopoietischer Systeme. Gerade aber auch durch diese (willkürliche) Aufzählung drängt sich die Frage auf: Welche Gesellschaft ist gemeint?

²¹ so Thomas von Aquin (zitiert nach Hannah Arendt): „nomo est naturaliter politicus, id est, socialis.“ (In: Arendt, Hannah: Vita activa. München 1996³. S. 34, insb. Anm. 2). Er schließt dabei an die aristotelische Anthropologie an, wendet dessen Bezugspunkt allerdings für Arendt, als die in der Antike als Fragestellung relevante politische Gleichheit der Menschen als selbstverständlich vorausgesetzt und die Notwendigkeit herzustellender Gleichheit immer mehr eine Frage des Sozialen wird [vgl. Kap. 1.5]

²² vgl. Aristoteles: Politik. Stuttgart 1989. I. Buch. Kap. 1. 1252a 1-6. S. 75ff. Diese Auffassung zieht sich, ausgehend von Sokrates, durch die gesamte abendländische Philosophie und endet in dieser Ausschließlichkeit erst bei Machiavelli, der eine rein politische Reflexionstheorie entwirft, die adäquat auf die Veränderungen der politischen Sphäre zu Beginn der Neuzeit reagiert, indem sie einen rein auf das Staatliche und zugleich Machtmäßige reduzierten Begriff des Politischen bestimmt.

rückführt. Dies würde implizieren, dass die Regelung sozialer Ordnung in besonderem Maße *der* Politik als zentralem Lenkungs- bzw. Problemlösungssystem der Gesellschaft obliegt. Politik erschiene dann als eine – von anthropologischen Vorstellungen geprägte – epistemologische Kategorie sozialer Praxis, die durch Bedeutungsgehalte, Sinnkonstruktionen und legitime Regelungsmechanismen die Gesellschaft mit reziproken Mustern versorgt, um stabile soziale Verhältnisse zu ermöglichen. Dieser Sichtweise zufolge bindet Politik gesellschaftliche Erwartungen, entscheidet *in* der Gesellschaft *für* die Gesellschaft und stellt insofern das Zentrum, sozusagen die Spitze der Gesellschaft²³ dar, die diese in sich repräsentiere und erschiene dann als archimedischer Punkt der Gesellschaft, von dem aus die Gesellschaft als *Gesellschaft* aus einer Perspektive, eben der Perspektive einer *politischen* Gesellschaft bestimm- und beschreibbar wäre. So auch eine entsprechende Beschreibung von Michael Greven²⁴; eine These, der Armin Nassehi scheinbar zustimmt, wenn er schreibt: „Fundamentalphilosophisch ist eine Gesellschaft dann, wenn prinzipiell alles entscheidbar geworden ist, wenn sich alles Entscheidbare als Interessenkonflikt darstellen lässt, wenn Politik für alles ihre Zuständigkeit erklären kann und wenn jeder Erwachsene als politisches Subjekt gelten kann.“²⁵ Und *wie* sich diese Entscheidungen dann strukturieren könnten, *wie* diese politische Gesellschaft dann zu beschaffen sein hätte; dafür könnten Reflexionstheorien der Politik Sinnlieferanten bilden, deren Ordnungsimplikationen allerdings ihrerseits immer schon (je nach Reflexionsgrad mehr oder weniger explizit – aber unvermeidlich –) determiniert durch kontingente aber gerade deshalb verabsolutierte Perspektiven sind, deren Sinnproduktion einer jeweiligen Einheitsperspektive²⁶ entspringt. Gerade politische Theorie als Reflexionstheorie lief und läuft Gefahr, die eigene Beschreibungsperspektive absolut zu setzen *und* sich an dieser eigenen Beschreibung als Idee von sich selbst zu orientieren, Politik als Teil der Gesellschaft im Verhältnis zu den anderen Teilen zu asymmetrisieren. Dies gilt in besonderem Maße für normativ-ontologische Theorien, die soziale Ordnungsstrukturen je in Form zugrunde liegender Wertperspektiven begründen, aber ebenso für die Freund-Feind-

Bezeichnenderweise klassifiziert die politische Theorie diesen mit Machiavelli beginnenden Theoriestrang in ihrer Selbstreflexion als „realistischen Theoriebegriff“, dem dann der deutscher Idealismus (am prominentesten wohl: Hegel) eine normative Gegenkonzeption entgegenstellt [s. Kap. 1.4.2]

²³ vgl. Luhmann, Niklas: Tautologie und Paradoxie in den Selbstbeschreibungen der modernen Gesellschaft. In: Zeitschrift für Soziologie. Jahrgang 16, Heft 3. Juni. Stuttgart 1987. S. 161-174

²⁴ Greven, Michael Th.: Die politische Gesellschaft. Kontingenz und Dezision als Probleme des Regierens und der Demokratie. Opladen 1999. Insb. S. 55

²⁵ Nassehi Armin: Das Politische der politischen Gesellschaft. Soziologische Revue. Jahrgang 23. München, Oldenbourg 2000. S. 133

²⁶ als Letztbegründungsmuster, die Plausibilität verleihen und sich empirisch in den Programmen politischer Parteien wieder finden lassen können

Bestimmung von Carl Schmitt²⁷ oder dem regulativen Ideal, zu dem sich die Gesellschaft im Sinne einer teleologischen Weltordnung hin-, oder (neo)marxistisch in dialektischer Wechselwirkung entwickeln²⁸ soll; Theorien, die die Notwendigkeit *sozialer Ordnung*, die Frage der Gestaltbarkeit der Welt, die Kontingenz moderner Lebensbewältigungsform(en) jeweils an universale Sinnformen rückbinden.

1.1 Antinomien von (Selbst-)Beschreibungen der Gesellschaft

An dieser – bedingungsvollen – Abhängigkeit der Betrachtung von sich selbst „leidet“ teilweise auch die Soziologie²⁹, denn worin besteht die „richtige“ Ordnung und damit Orientierung; wie *ist* die Gesellschaft als Gesellschaft beschreibbar? Sowohl Politiktheorie (ihrem eigenen Anspruch nach) als auch Soziologie haben „Gesellschaft“ zum Gegenstand, beschreiben diese und damit sich selbst, da jede Beschreibung der Gesellschaft innerhalb dieser stattfindet; eine Beschreibung *der* Gesellschaft und damit *Teil* dieser Gesellschaft ist. Damit ist diese Beschreibung unvermeidlich der Möglichkeit ausgesetzt, auch anders beschrieben werden zu können, denn jede Beschreibung der Gesellschaft aus der Gesellschaft heraus vollzieht diese mit; *ist* damit die Beschreibung der Gesellschaft, die daher als politische Gesellschaft oder als Massengesellschaft³⁰ oder als ... beschrieben werden kann; die jeweilige Beschreibung trifft zu und trifft gleichzeitig nicht zu, denn die Gesellschaft kann immer sowohl als politisch als auch als Massengesellschaft als auch als ... beschrieben werden. Entscheidend hierfür ist ausschließlich die gewählte Perspektive! Und einer bestimmten Perspektive kann gegenüber anderen kein Vorrang gegeben werden, denn aus welcher Perspektive heraus sollte und könnte dies geschehen? Welche Perspektive, gleichsam als Meta-Perspektive könnte in und durch sich die Gesellschaft als Ganzes repräsentieren? Die Auffassung von Gesellschaft als einer politischen Gesellschaft besitzt im Rahmen politikwissenschaftlicher Betrachtung Relevanz

²⁷ vgl. Schmitt, Carl: Der Begriff des Politischen. Berlin 1963. S. 26

²⁸ was bereits einem dezidiert modernen Verständnis entspringt, da durch die Semantik des Fortschritts in der Zeitdimension versucht werden soll, die Einheit der Gesellschaft herzustellen

²⁹ sofern sie sich als Reflexionstheorie der Gesellschaft in einer normativen und nicht rein deskriptiven Ausrichtung generiert

³⁰ z. B. durch Hannah Arendt, die zwar selbst keine dezidierte Theorie von Massengesellschaft erarbeitete, aber aus der Perspektive der Ermöglichungsbedingungen des Totalitarismus die moderne Gesellschaft als solche charakterisierte, so dass aus ihrem Werk durchaus eine entsprechende Theorie abgeleitet werden kann. (Vgl. Meier, Matthias J. M.: Phänomene der Massengesellschaft nach Hannah Arendt. Frankfurt/Main 2002) Interessant ist dieser Bezug, weil die arendtsche Massengesellschaft – unter völlig anderen Perspektiven – zu ähnlichen Erkenntnissen führt, wie hier im Kap. 2.1.1.]

und Legitimität³¹, aber nur als einen „optischen Fluchtpunkt“³² entsprechender Selbstreflexion; eben (nur) als Beobachtungsschema³³. Jede Beschreibung der Gesellschaft ist im Rahmen einer selektiven Unterscheidung (die damit alle anderen möglichen Unterscheidungen ausschließt) eine (kontingenzlimitierende, aber gerade dadurch auf Kontingenz weisende) Beobachtung³⁴, „die keine privilegierte epistemologische Position will mehr gelten lassen, und die aus der Not dieser Selbstbeschränktheit die Tugend ihrer Beobachtungsform macht.“³⁵ Eine jeweilige Unterscheidung ist der Beobachtung nicht vorgeordnet, sondern ist diese selbst, „was jede Beobachtung mit einer Paradoxie ausstattet: Sie basiert auf den Voraussetzungen, die sie selbst erzeugt und voraussetzt.“³⁶ Soziologie beobachtet Gesellschaft; also gesellschaftliche Operationen, die selbst Unterscheidungen, also Beobachtungen als *Unterscheidung zwischen ...* sind und durch die (in denen) sich die soziale Welt in plurale Perspektiven, in Kontexturen (in eine je eigene Welt) entfaltet, die exakt der verwendeten Unterscheidung entstammen, die sich ihrerseits je der jeweiligen *Perspektive* verdankt. „Letztlich ist es der Beobachter, der den Raum hervorbringt.“³⁷ Dieser Raum, die jeweilige Wirklichkeitskonstruktion eröffnet sich nicht nur erst durch eine Beobachtung, sondern basiert, da Beobachtung und Unterscheidung operativ identisch sind, auf der Ununterscheidbarkeit dieser Beobachtung, einem blinden Fleck; ist sich selbst intransparent, so „dass das Problem hier nicht darin besteht, dass wir nicht sehen, sondern darin, dass wir *nicht sehen*, dass wir nicht sehen.“³⁸ Jede Beobachtung ist eine operative (blinde) Unterscheidung, die (nur) unter der Bedingung, dass die Unterscheidung der Beobachtung der Beobachtung nicht auf sich selbst anwendbar ist, durch eine iterative Unterscheidung beobachtbar ist – *ad*

³¹ paradigmatisch dazu Hannah Arendt: „Die griechische Polis wird solange am Grunde unserer politischen Existenz, auf dem Meeresgrunde also, weiter da sein, als wir das Wort „Politik“ im Munde führen.“ (Dies: Walter Benjamin. In: Ludz, Ursula (Hrsg.): Hannah Arendt: Menschen in finsternen Zeiten. München 1989². S. 241)

³² Nassehi, Armin: Geschlossenheit und Offenheit. Studien zur Theorie der modernen Gesellschaft. Frankfurt/Main 2003. S. 113

³³ s. dazu: Luhmann, Niklas: Kontingenz als Eigenwert der modernen Gesellschaft. In: Ders.: Beobachtungen der Moderne. Opladen 1992. S. 94

³⁴ s. hierzu Gregory Batesons inzwischen „klassisches“ Postulat: „Eine Information ist ein Unterschied, der einen Unterschied erzeugt.“ (Ders.: Ökologie des Geistes. Frankfurt/Main 1994. S. 582)

³⁵ Nassehi, Armin: Geschlossenheit und Offenheit. Studien zur Theorie der modernen Gesellschaft. Frankfurt/Main 2003. S. 14

³⁶ a.a.O.: S. 36

³⁷ Nassehi, Armin: „Zutritt verboten!“ Über die politische Formierung privater Räume und die Politik des Unpolitischen. In: Lamnek, Siegfried/Tinnefeld, Marie-Theres (Hrsg.): Privatheit, Garten und politische Kultur. Von kommunikativen Zwischenräumen. Opladen 2003. S. 35

³⁸ Foerster, Heinz von: Prinzipien der Selbstorganisation im sozialen und betriebswirtschaftlichen Bereich. In: Ders. (Hrsg.: Schmidt, Siegfried J.) Wissen und Gewissen. Versuch einer Brücke. Frankfurt/Main 1993. S. 237

regressum. Erst durch rekursive Beobachtung einer Beobachtung durch einen Beobachter zweiter Ordnung (der der Beobachter selbst sein kann, der beobachtet, wie er beobachtet (und nicht, wie er nicht beobachtet)) werden Unterscheidungen sichtbar. *Soziologische* Beschreibungen als Beschreibungen der Operationen von Gesellschaft sind zwar immer bereits Beobachtungen von Beobachtungen, also Beobachtungen zweiter Ordnung, die insofern ebenfalls Beobachtungen erster Ordnung darstellen, als „sie nicht sehen, was sie nicht sehen“ und als Soziologie „auf Strukturen und Funktionen anderer, also nicht soziologischer, nicht einmal wissenschaftlicher Beobachtungen und Beschreibungen ihres Gegenstandes stößt, kann sie an sich selbst erleben, dass sie sich nur jenen Unterscheidungen verdankt, die ihr als Soziologie der Wissenschaft der Gesellschaft zur Verfügung stehen.“³⁹ Durch die sequentielle Aneinanderreihung von Beobachtungsoperationen flaggen sich Unterscheidungen (soziale Operationen) in zeitlicher Entfaltung zu Sequenzen selbst stabilisierender, selbstbezüglicher Anschlussmöglichkeiten aus. Da dabei die Perspektive, aus der sich dieser jeweilige Raum entfaltet, nicht verlassen oder im Sinne einer Allumfassendheit nicht überstiegen werden kann, kann „eine nachklassische, postontologische Theorieform nicht mehr das So-Sein der Dinge beschreiben ..., [sondern (nur) beobachten] wie überhaupt bestimmte Formen des So-Seins operationsfähig werden: oder anders formuliert: wie sich einer „Welt“, die sich der selbsttragenden Form einer Zeichenparadoxie verdankt, Eindeutigkeiten und Bedeutungen abgewinnen lassen.“⁴⁰ Kein Beobachter (besser: keine Beobachtung) kann in sich alle möglichen Unterscheidungen aktualisieren, sich selbst als Ganzes in den Blick nehmen und gleichsam eine allumfassende Beobachtungsposition einnehmen. „Schließlich inhäriert jeder Beobachtung und Beschreibung, die sich in einem System auf das System als Ganzes richtet, die Paradoxie, dass sie sich selbst mitbeobachten und mitbeschreiben müsste, wie sie beobachtet und beschreibt und mitbeobachtet und mitbeschreibt.“⁴¹ Soziologie als Beobachtung sozialer Ordnung, also gesellschaftlich operativ vorfindbarer Unterscheidungen hat also sinnhafte Eindeutigkeiten und Bedeutungen beobachtbaren Beobachtungen zu entnehmen und nicht der „Fülle der Erscheinungen und der Fülle der Erkenntnisse Formen vorzugeben, denen diese jeweils schon genügen müssen, um sein zu können, was sie sind“⁴², id est: Eindeutigkeiten und Bedeutungen vorauszusetzen, sondern Ordnung zu beobachten. Die Ordnung, die sich dann „erkennen lässt, ist eine doppel-

³⁹ Nassehi, Armin: Geschlossenheit und Offenheit. Studien zur Theorie der modernen Gesellschaft. Frankfurt/Main 2003. S. 29

⁴⁰ a.a.O.: S. 56

⁴¹ Fuchs, Peter: Die Erreichbarkeit der Gesellschaft. Zur Konstruktion und Imagination gesellschaftlicher Einheit. Frankfurt/Main 1992. S. 63

⁴² Baecker, Dirk: Einleitung. In: Ders. (Hrsg.): Probleme der Form. Frankfurt/Main 1993. S. 9

te: einer generierende Ordnung, die die Erscheinungen und Erkenntnisse allererst hervorbringt, mit denen wir es zu tun haben; und eine Ordnung dieser Erscheinungen und Erkenntnisse selbst, und zwar insofern, als sie unterscheidbar sind, von dem, was nicht unterscheidbar ist.“⁴³ Soziologisch stellt sich von daher die Frage, *wie* der Prozess der Vergesellschaftung geschieht und inwiefern „wir da auf Politik treffen“ [vgl. FN¹⁸] sowie, ob sozialer Ordnung „Normen, die sich für eine sozialintegrative Einbindung, also für eine für alle Beteiligten verbindliche Regelung strategischer Interaktionen eignen“⁴⁴ als Formen oder Grundantinomien epistemologisch vorauszusetzen sind.

1.2 Normative Integration durch „Imagination von Einheit“?

Eine (scheinbar) plausible⁴⁵ Beobachtungsform von Gesellschaft scheint nun in der Frage nach „sozialer *Differenzierung und Integration* und nach den Voraussetzungen oder Ermöglichungsbedingungen *sozialer Ordnung*“⁴⁶ zu liegen; eine Form von Beobachtung, die gemeinhin in kollektiver Beschreibung von Gesellschaft als *integrierte* Zusammengehörigkeit im Rahmen segmentärer Differenzierung mündet. Dabei steht für die Annahme einer normativen Integration die Tradition des Strukturfunktionalismus Parsonsscher Prägung, dem zufolge Politik durch „goal attainment“⁴⁷ als kollektive Referenz zum gesellschaftlichen Wertkonsens beiträgt, der als „normative Ordnung, welche das Leben einer Population kollektiv organisiert“⁴⁸ von der Gesellschaft geteilt, von allen Mitgliedern im Rahmen deren Sozialisation in statu nascendi internalisiert wird. Dabei setzt diese Beobachtung der Gesellschaft Ordnung als normative Verfasstheit bereits voraus, was dazu führt, die Unterschiedlichkeiten und Variabilitäten der sozialen Welt auf eine (wie dann auch immer gedachte) Einheitsperspektive, unter der sich jegliche Perspektive subsumieren lassen würde, zurückzuführen und damit fast zwingend dazu, Eindeutigkeiten und Bedeutungen einer Beobachtung präsumtiv als Emergenz deduktiver Realisation universeller Sinnproduktion voranzustellen und zu „ontologisieren“ und diese gerade nicht operativ als Einheitsperspektive einer Beobachtung zu entnehmen. Auch wie von Norbert Elias

⁴³ a.a.O.: S. 9

⁴⁴ Habermas, Jürgen: Recht als Kategorie der gesellschaftlichen Vermittlung zwischen Faktizität und Geltung. In: Ders.: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt/Main 1998. S. 44

⁴⁵ und semantisch gestützte

⁴⁶ Peters, Bernhard: Die Integration moderner Gesellschaften. Frankfurt/Main 1993. S. 20

⁴⁷ Parsons, Talcott: The System of modern Societies. New Jersey 1971. P. 123

⁴⁸ Parsons, Talcott: Gesellschaften. Evolutionäre und komparative Perspektiven. Frankfurt/Main 1975. S. 21

der Prozess der Vergesellschaftung als Verflechtungszusammenhänge und wechselseitige Abhängigkeitsbeziehungen, auch der „zunehmenden Differenzierung gesellschaftlicher Funktionen“⁴⁹ sowie der „Überwölbung“ psychischer Strukturen durch gesellschaftliche; id est: soziale Strukturen in Form von „Funktionsketten“ beschrieben wird; „wie die vielen einzelnen Menschen miteinander etwas bilden, das mehr, das etwas anderes ist als viele einzelne Menschen zusammen – wie sie eine „Gesellschaft“ bilden und wie es kommt, dass sich diese Gesellschaft in bestimmter Weise verändern kann“⁵⁰, kann er sich nicht nur mit Simmel und dessen Verkettungszusammenhang [s. FN¹⁹] einig genannt werden, sondern denkt ebenfalls „Wir-Identität“ als „Kollektivbewusstsein“ vom Gedanken der Einheit⁵¹ her, da eine jeweilige Figuration⁵² zu gemeinsam internalisierten Denk- und Handlungsschemata führt. Daher legt er seinen Blickwinkel gerade nicht auf die fundamentale Komplexität, die irreduzible – sachliche und soziale – Perspektivendivergenz der Gesellschaft, sondern beschreibt „nur“ die dynamische Dichotomie zwischen „Individuum“ und „Gesellschaft“ gemeinsam als „das von den Individuen gebildete Interdependenzgeflecht selbst“⁵³ und wird damit weder der Perspektivenvariabilität von Individuen sowie der Dynamik einer sich nicht mehr primär interaktiv strukturierenden Gesellschaft gerecht. Diese – allzu idealistischen und damit sowohl zu schlichten als auch voraussetzungsvollen – Konzeptionen der Konstitution einer integrierenden Normativität als Einheit wird von Jürgen Habermas schließlich reflexiver als kollektive Identität in Form gemeinsam zu entwerfender Willensbildungsprozesse⁵⁴ reformuliert, auch wenn auch für diesen die „Kontinuität und Wiedererkennbarkeit“⁵⁵, die „generations- und manchmal epochenübergreifende geschichtliche Existenz einer

⁴⁹ Elias, Norbert (Hrsg.: Schröter, Michael): Die Gesellschaft der Individuen. Frankfurt/Main 1987. S. 191

⁵⁰ a.a.O.: S. 22

⁵¹ Elias versucht durch seine Konzeption einmal in Abgrenzung zu einem eher statischen Verständnis von Gesellschaft durch Parsons diese als einen dynamischen Prozess zu fassen sowie durch diese „Wir-Identität“ die Gegenüberstellung von Individuum und Gesellschaft zu komplementarisieren; soziale Prozesse und psychische Ebene als Verflechtungszusammenhänge zu begreifen. Dies wird von ihm allerdings simplifiziert und damit hypostasiert

⁵² vgl. Elias, Norbert: Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Erster Band. Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes. Frankfurt/Main 1997. S. 70

⁵³ a.a.O.: S. 71

⁵⁴ Habermas beruft sich dabei auf drei Theorietraditionen, die analytische Ich-Psychologie (Erikson, Sullivan), die kognitivistische Entwicklungspsychologie (Piaget, Kohlberg) und die vom symbolischen Interaktionismus geprägte Handlungstheorie (Mead, Goffman). Vgl. Habermas, Jürgen: Moralentwicklung und Ich-Identität. In: Ders.: Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus. Frankfurt/Main 1990⁵. S. 67ff

⁵⁵ Habermas, Jürgen: Einleitung. Historischer Materialismus und die Entwicklung normativer Strukturen. In: Ders.: Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus. Frankfurt/Main 1990⁵. S. 25

Gesellschaft“⁵⁶ deren eigene Reproduktion sichert und festlegt. Die „kollektive Identität regelt die Zugehörigkeit der Individuen zur Gesellschaft (und den Ausschluss von ihr).“⁵⁷

1.2.1 Die prozedurale Emergenz kommunikativer Vernunft

Habermas versteht Gesellschaft, die sich evolutiv sowohl als System als auch als Lebenswelt ausdifferenziert, als „*systemisch stabilisierte* Handlungszusammenhänge *sozial integrierter* Gruppen.“⁵⁸ Dabei wendet er den Handlungsbegriff kommunikationstheoretisch und betrachtet den Gebrauch von Sprache als „primäre Quelle der sozialen Integration“⁵⁹, durch die die Lebenswelt als das „intuitiv gegenwärtige, insofern vertraute und transparente, zugleich unübersehbare Netz der Präsuppositionen“⁶⁰ sinnerschlossen werden kann und individuelle Handlungsorientierungen intersubjektive Verständigung erfahren. Integration in die (Lebenswelt)-Gesellschaft ergibt sich durch die kommunikative Rationalität dieser Lebenswelt, in der sich *Öffentlichkeit* als „Netzwerk für die Kommunikation von Inhalten und Stellungnahmen, also von Meinungen“⁶¹ konstituiert. In dieser Öffentlichkeit emergiert kommunikative Vernunft (die nicht mehr wie noch für Parsons der „selbstautorisierenden Kraft“⁶² externer Ligaturen entnommen werden kann, die Gesellschaft vielmehr „ihre Normativität aus sich selber schöpfen“⁶³ muss). Dabei ist die „normative Erwartung vernünftiger Ergebnisse auf das Zusammenspiel zwischen der institutionell verfassten politischen Willensbildung mit den spontanen, nicht-vermachteten Kommunikationsströmen einer nicht auf Beschlussfassung programmierten, in diesem Sinne nicht-

⁵⁶ a.a.O.: S. 25

⁵⁷ a.a.O.: S. 25

⁵⁸ Habermas, Jürgen: Theorie des kommunikativen Handelns. Band 2. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Frankfurt/Main 1995. S. 228

⁵⁹ Habermas, Jürgen: Recht als Kategorie der gesellschaftlichen Vermittlung zwischen Faktizität und Geltung. In: Ders.: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt/Main 1998. S. 34

⁶⁰ Habermas, Jürgen: Theorie des kommunikativen Handelns. Band 2. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Frankfurt/Main 1995. S. 199

⁶¹ Habermas, Jürgen: Staatsbürgerschaft und nationale Identität. In: Ders.: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt/Main 1998. S. 436

⁶² Habermas, Jürgen: Recht als Kategorie der gesellschaftlichen Vermittlung zwischen Faktizität und Geltung. In: Ders.: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt/Main 1998. S. 42

⁶³ Habermas, Jürgen: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt/Main 1985. S. 16

organisierten Öffentlichkeit“⁶⁴ gründbar, durch die die Handlungslogiken zweckrationaler Systeme der Gesellschaftsteuerung (wie dem der Politik) mit der kommunikativen Rationalität der Lebenswelt konvergieren⁶⁵, denn während „sozial integrierte Interaktionszusammenhänge des Handelnden zumindest intuitiv gegenwärtig bleiben und somit aus der *Teilnehmerperspektive sinnverstehend* erschlossen werden können, entziehen sich systemintegrierende Funktionszusammenhänge dem (Selbst-)Verständnis der Agierenden und lassen sich nur aus der *Beobachterperspektive erklären*.“⁶⁶ Während sich die Lebenswelt aus der „Innenperspektive der Angehörigen“⁶⁷ durch intersubjektive Verständigung unmittelbar selbst konsensuell sinnhaft erschließt, ergibt sich diese Möglichkeit für Systemlogiken (aus einer Beobachtungsperspektive heraus) nur im Rahmen sozialintegrativer Normen, die „gleichzeitig durch faktischen Zwang und durch legitime Geltung Folgebereitschaft bewirken.“⁶⁸ Grundlegende Bedeutung hierfür hat die Rechtsgebung als „Verfahren vernünftiger kollektiver Willensbildung, welche die konkreten Ziele der Beteiligten nicht präjudizieren können“⁶⁹, aus deren (prozeduralen) Bedingungen sich auch auf Systemebene kommunikative Rationalität entfalten kann, schält sich Vernunft in Form eines Konsenses heraus, da mit Hilfe der Zeitdimension Kontingenz etabliert wird, indem dissente Perspektiven zu einem späteren Zeitpunkt *Anerkennung* erfahren können. Die „kommunikative Bewältigung *dieser* Konflikte bildet in einer säkularisierten Gesellschaft, die mit ihrer Komplexität auf bewusste Weise umzugehen gelernt hat, einzige Quelle für eine Solidarität unter Fremden – unter Fremden, die auf Gewalt verzichten und die sich, bei der kooperativen Regelung ihres Zusammenlebens, auch das Recht zugestehen, für einander Fremde zu *bleiben*.“⁷⁰ Die Identität einer Gesellschaft als ihre normative Verfasstheit, die in „dem Maße, wie der

⁶⁴ Habermas, Jürgen: Volkssouveränität als Verfahren. In: Ders.: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt/Main 1998. S. 625

⁶⁵ vgl. Kreische, Joachim: Die Ironie der politischen Kommunikation bei Luhmann und Habermas. In: Bonacker, Thorsten/Brodacz, André/Noetzel, Thomas (Hrsg.): Die Ironie der Politik. Über die Konstruktion politischer Wirklichkeiten. Frankfurt/Main 2003. S. 107

⁶⁶ Nollmann, Gerd/Strasser, Hermann: Soziale Ungleichheit und gesellschaftliche Differenzierung. In: Schwinn, Thomas (Hrsg.): Differenzierung und soziale Ungleichheit. Die zwei Soziologien und ihre Verknüpfung. Frankfurt/Main 2004. S. 294

⁶⁷ Habermas, Jürgen: Theorie des kommunikativen Handelns. Band 2. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Frankfurt/Main 1995. S. 203

⁶⁸ Habermas, Jürgen: Recht als Kategorie der gesellschaftlichen Vermittlung zwischen Faktizität und Geltung. In: Ders.: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt/Main 1998. S. 44

⁶⁹ Habermas, Jürgen: Volkssouveränität als Verfahren. In: Ders.: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt/Main 1998. S. 629

⁷⁰ Habermas, Jürgen: Deliberative Politik – ein Verfahrensbegriff der Demokratie. In: Ders.: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt/Main 1998. S. 374

Dogmatismus des *Gegebenen* und des *Bestehenden* erschüttert wird“⁷¹, ist nicht objektiv gegeben, denn „ein vorgängiger, durch kulturelle Homogenität gesicherter Hintergrundkonsens wird als zeitweilige, katalysatorische Bestandsvoraussetzung der Demokratie in dem Maße überflüssig, wie die öffentliche, diskursiv strukturierte Meinungs- und Willensbildung eine vernünftige politische Verständigung auch unter Fremden möglich macht. Weil der demokratische Prozess schon dank seiner Verfahrenseigenschaften Legitimität verbürgt, kann er, wenn nötig, in die Lücken sozialer Integration einspringen und im Hinblick auf eine veränderte kulturelle Zusammensetzung der Bevölkerung eine gemeinsame politische Kultur hervorbringen“⁷², so dass „Normensysteme auf die Willensbildung zusammenlebender Subjekte zurückgeführt werden können.“⁷³ Ein Kollektiv findet nach Habermas seine Identität nicht in ethnisch-kulturellen Gemeinsamkeiten⁷⁴ als kollektive Referenz, da die „Frage nach den Möglichkeiten einer kollektiven Identität überhaupt anders gestellt werden muss: solange wir nach Ersatz für eine religiöse Lehre suchen, die das normative Bewusstsein einer ganzen Bevölkerung integriert, unterstellen wir, dass auch moderne Gesellschaften ihre Einheit noch in Form von Weltbildern konstituieren, die eine gemeinsame Identität inhaltlich festschreibt. Davon können wir heute nicht mehr ausgehen. Eine kollektive Identität können wir heute allenfalls in den formalen Bedingungen verankert sehen, unter denen Identitätsprojektionen erzeugt und verändert werden. Ihre kollektive Identität steht den einzelnen nicht mehr als ein Traditionsinhalt gegenüber, an dem die eigene Identität wie an einem Objektiven gebildet werden kann; vielmehr beteiligen sich die Individuen selbst an dem Bildungs- und Willensbildungsprozess einer gemeinsam erst zu entwerfenden Identität.“⁷⁵ Für ihn ist die Frage relevant, „wie aus Konsensbildungsprozessen ... soziale Ordnung soll hervorgehen können“⁷⁶, wie also *in* der Gesellschaft Konsens (als „für alle Beteiligten verbindliche“r Sinn [vgl. FN⁴⁴]) *über* die Gesellschaft hergestellt werden kann, wie Dissens (Perspektivendivergenz) auf ein allgemeinverbindliches – legitimes – Ordnungsbild verpflichtet werden kann,

⁷¹ Habermas, Jürgen: Einleitung. Historischer Materialismus und die Entwicklung normativer Strukturen. In: Ders.: Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus. Frankfurt/Main 1990⁵. S. 16

⁷² Habermas, Jürgen: Die postnationale Konstellation. Politische Essays. Frankfurt/Main 1998. S. 113

⁷³ Habermas, Jürgen: Einleitung. Historischer Materialismus und die Entwicklung normativer Strukturen. In: Ders.: Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus. Frankfurt/Main 1990⁵. S. 16

⁷⁴ s. Habermas, Jürgen: Staatsbürgerschaft und nationale Identität. In: Ders.: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt/Main 1998. S. 632ff

⁷⁵ Habermas, Jürgen: Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden? In: Ders.: Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus. Frankfurt/Main⁵ 1990. S. 107

⁷⁶ Habermas, Jürgen: Recht als Kategorie der gesellschaftlichen Vermittlung zwischen Faktizität und Geltung. In: Ders.: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt/Main 1998. S. 37

Relikte der Strata

Beobachtungen zur Funktion kollektiver Identitäten

Meier, M.

2015, XII, 282 S., Softcover

ISBN: 978-3-658-08893-4