

Zeitschrift: Widerspruch : Beiträge zu sozialistischer Politik
Herausgeber: Widerspruch
Band: 8 (1988)
Heft: 16

Artikel: Der Rückzug auf die Lebenswelt und die Neubündelung des Fortschritts
Autor: Kleger, Heinz
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-652382>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 28.04.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Der Rückzug auf die Lebenswelt und die Neubündelung des Fortschritts

Dem Andenken von Leo (1958-86)

Der im Titel angesprochene ‚*Rückzug auf die Lebenswelt*‘ ist gleichzeitig beobachtend und kritisch gemeint. Diese Formel bezieht sich sowohl auf die Realität von Lebensstil-Enklaven — jeder schaut für sich und alle kämpfen gegen alle — wie auf den Stand einer Gesellschaftstheorie, deren kritischer Massstab die ‚Lebenswelt‘ geworden ist. Die kritische Theorie, von der hier die Rede ist, stammt von Jürgen Habermas; sie hat in der ‚Theorie des kommunikativen Handelns‘ eine systematische Gestalt gefunden(1).

Der Rückzug auf die Lebenswelt ist jedoch nur ein Bezugspunkt der Diskussion, die ich hier vorbereiten möchte. Der andere Bezugspunkt wird durch die herausfordernde ‚*Neubündelung des Fortschritts*‘ nahegelegt, die ebenso auf dem Hintergrund der Philosophie dieser Theorie — ihres Verständnisses von Aufklärung, Einheit der Vernunft, Subjekt, kommunikativem Handeln, Diskurs und Öffentlichkeit — politikstrategisch betrieben wird(2). Die Neubündelung des Fortschritts ist der *andere* Fortschritt, den ein programmatisch sich erneuernder Sozialismus sucht, indem er seine Tradition der Gerechtigkeitsethik mit *neuen* Themen (wie individuelles Recht, ökologische Modernisierung, Zukunftsethik, etc.) verknüpft.*Auf der Ebene gesamtgesellschaftlicher und parteiförmiger Politik wird er dazu gezwungen, um gegen die ‚neokonservative‘ Gewinnung und Besetzung der Zukunft(3) überhaupt noch etwas ins Feld führen zu können. Wer bei der ökonomischen, politischen und kulturellen Neudefinition des Fortschritts nicht mithalten kann, wird sein nächstes Opfer. Auf diese Weise gerät die ‚linke Fortschrittskritik‘ in eine schwierige Situation: Sie ist einerseits herausgefordert von einer gegnerischen Seite, bei der der Kulturbruch der 60er Jahre bezüglich vieler Themen inzwischen auch angekommen ist; andererseits entfernt sie sich mit der historisch aufgezwungenen Neubündelung des Fortschritts zugleich wieder von dem, was sich unter dem Titel ‚Rückzug auf die Lebenswelt‘ auch noch sammelt: neue soziale Bewegungen, zusätzliche Bedeutungen von Individualismus, veränderte Zeitstrukturen und Lebenseinstellungen(4).

Damit haben wir eingangs *drei* Bedeutungen von ‚Rückzug auf die Lebenswelt‘ angesprochen: die Lebensstil-Enklaven(A), Lebenswelt als kritisches Konzept in der Theorie(B) und den ‚neuen Individualismus‘(C). Wir haben ebenso *drei* Bedeutungen von ‚Neubündelung des Fortschritts‘ kurz gestreift: die neokonservative Neubündelung des Fortschritts(D), zu der wir eine Alternative suchen, die aufklärungsoptimistisch-kritische Neubündelung des Fortschritts(E), die unumgänglich ist, um für Alternativen Raum zu

gewinnen, und schliesslich die notwendige kritische Distanz(F) auch zu dieser aufgeklärten Aufklärung, wenn sie mit intellektueller Stilisierung einhergeht.

Auf dem Hintergrund von Habermas' Theorie, die einen bestimmten Rückzug auf die Lebenswelt(B) mit einer bestimmten Neubündelung des Fortschritts(E) verbindet, lassen sich unsere Positionsbezüge (B, C, E, F) verdeutlichen und zugunsten einer *vielhändig-gemeinsamen* Praxis zunehmend präziser abstecken, wozu freilich die folgende Vorlage nur eine erste dichte Skizze abgibt. Skizzen haben jedoch den Vorteil für sich, dass an ihnen weitergearbeitet werden kann.

I.

Der Stellenwert von Habermas' Perspektive verdankt sich unter anderem dem Versuch, den neuen Protestpotentialen im Rahmen einer Gross-Theorie der krisenhaften Entwicklung spätkapitalistischer Gesellschaften ihren systematischen Ort zuzuweisen. Das lehrreiche Moment an dieser zweistufigen gesellschaftstheoretischen Konstruktion besteht im Versuch einer Integration von Handlungs- und Systemtheorie. In dieser Optik erscheint Gesellschaft als ‚Lebenswelt‘ und ‚System‘. Die Lebenswelt umfasst die Sphäre verständigungsorientierter Handlungsrationalität. In dieser Weise ermöglicht sie gleichermassen die überlegte Erneuerung des kulturellen Wissens, die sozialintegrative Handlungscoordination sowie die Bildung persönlicher Identität. Der Lebenswelt stehen die Funktionsbereiche des staatlich-bürokratischen und des ökonomischen Systems gegenüber. Diese Funktionsbereiche folgen in teilweiser Abhebung von den lebensweltlichen Verständigungsformen einer systemfunktionalen Codierung der Kommunikation (Geld und Macht), um auf diese Weise ihre Komplexität noch handhaben zu können. Diesem Oppositionsmodell von systemischen Funktionsbereichen einerseits und lebensweltlichen Handlungsbereichen andererseits soll die analytische Auftrennung der gesellschaftlichen Integration in System- und Sozialintegration Rechnung tragen. Während die soziale Integration auf die kommunikativen Kompetenzen der Lebenswelt angewiesen bleibt, vollzieht sich die ‚Systemintegration‘ über systemlogische Macht- und Tauschmechanismen, die sich den normativen Eingliederungsversuchen der Lebenswelt weitgehend entziehen. Die ideenpolitischen Vertreter der Systemtheorie haben deshalb leichtes Spiel, wenn sie gegen den politischen Moralismus ‚lebensweltlicher‘ oppositioneller Bewegungen zu Felde ziehen.

Der gesellschaftliche Entwicklungsprozess im Ganzen wird von Habermas im Anschluss an Max Weber (nicht Marx) als ein mit der kapitalistischen Vergesellschaftungs-Dynamik verwobener Rationalisierungsprozess aufgefasst. In ihm gliedert sich Gesellschaft fortschreitend sowohl als ‚System‘ wie als ‚Lebenswelt‘ weiter aus — nämlich: als Systemkomplexität und als vernünftige Rationalisierung der Lebenswelt in den Stufen der Ver-Rechtlichung bis hin zum entwickelten Sozialstaat. Bleiben auch die weitgehend gleichgültig gewordenen systemischen Funktionsmechanismen auf eine Ver-

ankerung in der Lebenswelt angewiesen, so droht doch durch die unaufhaltsame ‚Systemevolution‘, den *Ernst des Fortschritts*(5), die Provinzialisierung der Lebenswelt in den Randzonen der ‚Organisations-Gesellschaft. Dort wird sie dann gepflegt wie ein Gärtchen: jedem *seine* Lebenswelt, das heisst hier: *Lebensstil-Enklaven*, wie sie in den riesigen amerikanischen suburbs am sichtbarsten geworden sind.

Habermas' Theorie der ‚sozialen Evolution‘ (1981:2/230ff) versucht zu bestimmen, wo wir heute in der gesellschaftlichen Entwicklung stehen. Evolutionstheorien beschreiben nicht, wie es gewesen ist (Geschichte), sondern versuchen zu erklären, *wie* es zu dem kommt, was ist. Solche Überlegungen können deshalb die evolutionären Vorteile der Herausbildung zweckrationaler Funktionssphären, die unter unsagbaren Opfern vor sich gegangen ist, *als Vorgaben der Moderne anerkennen*. Als kritischer Gesichtspunkt gegenüber dem Ernst des Fortschritts bleibt: Das zerstörerische Eindringen von Formen ökonomischer und administrativer Rationalität in die ‚empfindliche Ökologie der Lebenswelt‘ führt zu Störungen der kommunikativen Alltagspraxis (1981:2/488). Dieses Faktum evoziert Modernisierungs-Widerstände in einer bereits hochgradig ausdifferenzierten Gesellschaft. Habermas' Beispiel sind ambivalent gewordene Verrechtlichungsprozesse, die in das Leben von Familie und Schule als urteilende und zugleich zwingende ‚Dritte‘ intervenieren, Prozesse also, auf die schon längst auch liberale und konservative Strömungen sensibel reagieren. Es stellt sich mithin die Frage, was heisst ‚empfindliche Ökologie der Lebenswelt‘?

Die Begründung mancher Modernisierungs-Widerstände entstammt nicht der ‚Welt der Moderne‘. Ein Beispiel hierfür veranschaulicht etwa Elem Klimows Film ‚Abschied von Matjora‘ oder, näher bei uns, die Klage Maurice Chappaz' in seinem Buch ‚Die Zuhälter des ewigen Schnees‘. Dagegen wird für Habermas die Gefährdung vernünftiger Identität von Individuum und Gesellschaft erst dann akut, wenn die symbolische Reproduktion der Lebenswelt auf dem Spiele steht. Genau an dieser Stelle will er die ‚Pathologien der Moderne‘ auf ihren Ursprung zurückführen. Kennzeichnend ist, dass er nicht in der marxistischen Tradition von Krisen spricht, sondern in der Tradition des Soziologen als Moralisten von Pathologien. Der Schwerpunkt hat sich damit *von der Kapitalismuskritik zur Theorie der Moderne* verlagert, welche die Kapitalismuskritik zwar nicht ausschliesst, aber in einem umfassenderen kritischen Blickwinkel quasi besser plazierte. Diese Schwerpunkt-Verlagerung hat Gründe, die ich nun andeuten will.

II.

Die Erklärungskraft der Marx'schen ‚Kritik der politischen Ökonomie‘ hinsichtlich der Analyse der Krisensituation spätkapitalistischer Gesellschaften sieht Habermas als begrenzt an. Der ‚werttheoretische Monismus‘(6) kann die für seinen Ansatz kritischer Theorie so wichtige Unterscheidung zwischen der Verdinglichung traditionaler Lebenswelten und der strukturellen Ausdifferenzierung post-traditionaler Lebenswelten nicht vor-

nehmen. Diese Unterscheidung ist deshalb so wichtig, weil die nicht-traditionale Lebenswelt das Potential der aufklärend-kommunikativen Rationalisierung der Gesellschaft enthält und somit *ausgewiesene* Kritikmassstäbe abgibt. Ebenso wenig rechnet ein ökonomistisch oder klassenreduktionistisch verkürzter Marxismus mit einer Bürokratisierung der Lebenswelt durch rein administrative Steuerungsmedien. Im Rahmen einer *politischen* Krisentheorie(7) wird deshalb vom Modell zweier sich ergänzender ‚Systeme‘ ausgegangen, in dem der politisch-‚staatlichen‘ Seite die undankbare Aufgabe zufällt, unter dem Vorbehalt der grundsätzlich zu wahren privaten Investitionsfreiheit die durch die Marktlogik entstandenen Defizite wieder auszugleichen. Eine weitere Annahme dieser modifizierten Krisentheorie besteht zudem darin, dass der Klassenkonflikt für die Lebenswelt sozialer Gruppen nicht mehr strukturbildend ist.

Damit verschiebt sich die Basis der Konflikte in den staatlichen Raum sozialer Demokratie: Einerseits wird der Konflikt zwischen privater Verfügungsgewalt über die Produktionsmittel und Vergesellschaftung der Arbeit pazifiziert bzw. verrechtlicht, andererseits erfährt sich die Arbeitnehmerschaft nicht mehr *nur* als Opfer materieller Ausbeutung, sondern auch als Teilhaber und Mitgestalter einer ‚sozialstaatlichen‘ Gesellschaft(8). Wer wollte noch verhehlen, dass die Sozialisten damit primär *Bürger* einer politischen und in vielen Hinsichten ausbaufähigen sozialen Demokratie geworden sind, in der der Klassenkampf zwar nicht verschwunden, aber doch politisch absorbiert worden ist. Ist die Neubündelung des Fortschritts dieser Sozialisten in Europa heute tatsächlich noch etwas mehr als ‚organisatorischer Liberalismus‘?

Auf dem Hintergrund politischer Krisentheorie kommt es jedenfalls zu einer Überlagerung alter, eher Macht- und Verteilungskonflikte durch neue, eher Wertkonflikte, die sich an „Fragen der Grammatik von Lebensformen“ entzünden (1981:2/576). Damit sind wir bei der Beschreibung einer gewandelten Situation angelangt, die uns heute besonders beschäftigen muss.

III.

Die neuen Protestbewegungen erscheinen bei Habermas in einer defensiven Frontstellung. Von daher ist es konsequent, wenn er für sie auch den Terminus ‚Neopopulismus‘ verwendet (1981b:318). Habermas scheut sich nicht, damit in die Nähe der US-amerikanischen (intellektuellen) Neokonservativen wie Daniel Bell und anderer zu geraten, welche die Populismusformel mit Blick auf den antimodernistisch geprägten ‚alten‘ Populismus der Agrarbewegung des späten 19. Jahrhunderts als Vokabel der Herabsetzung verwenden (Bell 1985). Dahinter steht die Sorge über eine nicht ausschliessende Koalition mit antimodernistischen Kräften konservativer Herkunft. Aus der Perspektive seiner Theorie der Moderne äussert er deshalb gegenüber den antimodernistischen Zügen in den neuen sozialen Bewegungen zwei grundsätzliche Bedenken: (a) Zurücknahme der kommunikativen Rationalisierung auf der Lebensweltseite und (b) Entdifferenzierung auf der

Systemseite. (a) ist dann gegeben, wenn soziale Bewegungen sich primär und manchmal auch exklusiv (Stämme!) als ‚*Gemeinschaften*‘ verstehen. Dass Entdifferenzierungsprozesse für moderne Gesellschaften ein *Stabilitätsrisiko* darstellen(b), ist ferner ein altes systemtheoretisches Argument, das in der Rhetorik der Angsterzeugung — Energiefiasko, Arbeitsplatzverlust usw. — weidlich ausgenutzt wird. Das Kriterium der Anschlussfähigkeit an das Projekt der Moderne erlaubt es Habermas schliesslich(c), innerhalb des neuen Bewegungsspektrums zwischen Emanzipations- und Widerstands- bzw. Rückzugsbewegungen zu unterscheiden. Demnach möchte dieser ‚Projektleiter der Moderne‘, wie ihn die Berliner ‚taz‘ treffend und ironisch zugleich genannt hat, allein denjenigen Teilen emanzipatorische Gehalte zusprechen, die, wie die Frauenbewegung, ihre Inspiration aus universalistischen Traditionen der bürgerlichen und sozialistischen Emanzipationsbewegungen ziehen. Umgekehrt lassen sich als Widerstandsbewegungen sowohl diejenigen bezeichnen, die in irgendeiner Form für die Aufrechterhaltung von *Besitzständen* eintreten als auch solche, die sich *wachstumskritisch* für die Erhaltung von Lebensgrundlagen einsetzen. Wiederum stellt sich die Frage nach den Kriterien dafür, wann die ‚Ökologie der Lebenswelt‘ als gestört gelten darf. Und der Passus zeigt auch, dass bei der parolenhaften Verbreitung des Widerstandsbegriffs Vorsicht geboten ist — Widerstand als solcher ist noch nicht auf der ‚richtigen Seite‘.

Meines Erachtens ist in Gesellschaften, in denen man sich wirksam auf die Ansprüche eines demokratischen Verfassungsstaates beziehen kann, nicht die Entwicklung einer ‚Widerstandskultur‘ das primäre Problem, sondern die Entfaltung einer die ganze Gesellschaft umfassenden *demokratischen Konfliktkultur*. Sie liegt in den USA höher als in der BRD und der Schweiz, wie zum Beispiel die Diskussionen über den zivilen Ungehorsam zeigen.

IV.

Es ist nicht verwunderlich, dass Habermas’ Versuch, auf der Ebene der Gesellschaftstheorie mit dem Lebensweltkonzept ein Korrektiv zum systemfunktionalistischen Denken (Parsons, Luhmann) zu gewinnen, von Anfang an der Kritik ausgesetzt war. Uns interessiert hier zunächst die Kritik von seiten ‚neuer sozialer Bewegungen‘, die sich im Zuge der Neubündelung des Fortschritts, die von dieser Theorie auch inspiriert wird, übergangen sehen. Auch in diesem jüngsten Entwurf der kritischen Theorie schrumpfen die Handlungsschancen von neuen kollektiven Akteuren zu einer Marginalie im übermächtigen Zusammenhang der systemischen Differenzierung herab. Die Lage der Lebenswelt erinnert dabei ein wenig an die Verlorenheit des Einzelnen in Kafkas literarischer und Adornos philosophischer Welt einer total *negativen* Vergesellschaftung. Dies ist nicht mehr Habermas’ Welt der neuen Bundesrepublik *nach* dem Kriege und konnte im übrigen nie die *alleinige* Welt derjenigen sein, die politisch etwas zu erreichen suchten. Jedoch ist meines Erachtens auch in Habermas’ theoretischer Lebenswelt-und-System-Welt nicht hinreichend deutlich, welche Chancen sozialen Akteuren

unterhalb der Stufe ‚formale Organisation‘ wie Unternehmungen im wirtschaftlichen Kernbereich, Gross-Parteien, Verbände und staatliche Verwaltungen noch eingeräumt werden.

Das Bild einer von der Lebenswelt entkoppelten Systemevolution suggeriert nämlich auch die Vorstellung, dass die neuen sozialen Bewegungen vom sozialen Wandel beziehungsweise der laufenden Modernisierung abgekoppelt sind: *Vollzogen* wird dieser Wandel durch die funktionale Differenzierungsdynamik, d.h. durch Funktionssteigerungen in Wirtschaft, Wissenschaft und Technik. Politisch kann hier nur noch *mithalten*, wer über *starke kollektive* Interessen- und Handlungsstrukturen verfügt. Das Resultat sind im günstigen Fall sozialstaatliche und liberale Rechtsinstitutionen. Es ist kein Zufall, dass in Habermas' Theorie der Moderne jene Teile der neuen sozialen Bewegungen begünstigt werden, die mit der traditionellen sozialdemokratischen Arbeiterbewegung als dem Motor sozialstaatlicher Verrechtlichung das Charakteristikum scharf ausdifferenzierter, d.h. in den ‚Systemen‘ verankerter Handlungschancen teilen (z.B. die Frauenbewegung, die in Form von egalitären Rechtsansprüchen ihre kollektiv zurechenbare Interessenbasis an die mediengesteuerten Handlungssysteme ‚anschliessen‘ kann; dank der Frauenbewegung ist '68' auch bei Parteien mit einem ‚ewig gültigen Menschenbild‘ angekommen: Rita Süßmuth ist dafür ebenso ein Beispiel wie Franziska Frey-Wettstein). Diese emanzipatorischen und politisch nicht nur erfolglosen Bewegungen verbinden die (systemtheoretisch geforderte) ‚Anschlussfähigkeit‘ mit der praxisphilosophischen Tradition der ‚Selbstproduktion‘ der Gesellschaft, von der Selbstverwaltung und partizipatorische Demokratie die zwei wichtigsten Äste sind. Bewegungen aber, die nur über gering ausdifferenzierungsfähige Interessenbasen verfügen, werden noch vom Rand gestossen, von dem sie kommen. Es ist schon schwierig genug, den *Dualismus* ‚Anschlussfähigkeit oder Selbstproduktion‘ in verändernder Praxis überwinden zu wollen (die Diskussionen innerhalb der deutschen Grünen, der POCH oder linker Gruppen in und ausserhalb der Sozialdemokratie zeigen das zur Genüge); noch schwieriger wird es indes für diejenigen, die auch über die Fähigkeit zu *dieser* ‚realpolitischen‘ Anschlussfähigkeit nicht verfügen (wollen). Selbst mit der aufgeschlossen-liberalen Festlegung auf die in der Lebenswelt verankerten Strukturen kommunikativen Handelns verlieren sie am Ende die Möglichkeit zu politisch offensivem Handeln(9). Die politische Auseinandersetzung folgt aus Gründen der Selbstbehauptung jedoch nicht ausschliesslich dieser Rationalitätsform des zwanglosen Zwangs des besseren Arguments; in ihr überlagern sich vielmehr kommunikative und strategische Rationalität. So lautet denn die These, dass gewaltfreier Widerstand, sei es der Stahlarbeiter im Ruhrgebiet, sei es im Kernenergiekonflikt und zahlreicher anderer Beispiele auf der Verschränkung einer kommunikativ-symbolischen Komponente (Appell) mit einer kommunikativ-strategischen Komponente (Druck) aufbaut, wobei letztere nicht darauf abgerichtet ist, „die Meinung der Mehrheit zu ändern, die die Politik für richtig hält, sondern den Preis, den die Mehrheit zu zahlen hat, wenn sie jene Politik fortführt, möglichst in die Höhe zu schrauben, wo-

bei man hofft, dass die Mehrheit den Preis für unannehmbar hoch hält.“(10)

V.

Eine weitere Kritik an Habermas, die in unserem Zusammenhang von Belang ist, kommt aus den Reihen der Noch-nicht-nicht-mehr-Marxisten innerhalb der sozialwissenschaftlichen Intelligenz. Sie zielt zu Recht auf einen Aufklärungsoptimismus in der Neubündelung des Fortschritts, der über zu viele und zu gravierende Bruchstellen der Entwicklung hinwegsieht. In Habermas' Theoriekonzept erscheint der historisch-gesellschaftliche Prozess als *linear* fortschreitender Rationalisierungsprozess, in dem der Wohlfahrtsstaat als beinahe unausweichlicher Fluchtpunkt fungiert. Er sieht folglich von dieser gesicherten Beobachterposition nicht mehr, was andere Beobachter sehen: Erstens die Transformation des keynesianischen ‚Akkumulationsregimes‘ (M. Aglietta 1976; J. Hirsch/R. Roth 1986; B. Jessop 1986); und zweitens — damit verbunden — Tendenzen der Entrechtlichung und neoliberalen Deregulierung, die ‚Abschaffung des Staates‘ auf kapitalisch(11). Beides mag damit zusammenhängen, dass dieser Ansatz kritischer Theorie die ökonomische Krisendynamik, die innerhalb des Kapitalismus nicht aufhebbar, sondern lediglich transnational verschiebbar ist, analytisch unterbeleuchtet lässt und im Zusammenhang der Theorie allzusehr zurückstuft. Die Kritik, dass infolgedessen eine angemessen vieldimensionale Diagnose der ablaufenden gesellschaftlichen Umstrukturierung nicht auf den Weg gebracht wird, ist ein *hartnäckiger* marxistischer Einwand. Doch dürfen solche Einwände nicht als Vorwurf an eine Theorie adressiert werden, die auf einer anderen Abstraktionsebene und mit einem *anderen Bezug aufs Ganze* formuliert ist. Produktiver wäre es, danach zu fragen, wie Einsichten auf verschiedenen Ebenen der Abstraktion miteinander verknüpft und in welche Richtung sie vorangetrieben werden können.

Die ‚Theorie des kommunikativen Handelns‘ hat sich von einer *Praxisphilosophie ohne ausreichende Gesellschaftstheorie* gelöst. Ohne ausreichende Gesellschaftstheorie heisst hier: ohne die systemtheoretische Aufklärung über die moderne Gesellschaft und die Folgeprobleme funktionaler Differenzierung. Baut man diese Art gesellschaftstheoretischer Aufklärung allerdings in die kritische Theorie ein — und das halte ich für einen Gewinn, der *mehr sehen lässt* und nicht automatisch Enttäuschungen und in ihrem Gefolge politische Verzweiflung erzeugt —, so handelt man sich *neue* Schwierigkeiten ein. Die Gesellschaft fällt in zwei Hälften auseinander: Lebenswelt und System, und es stellt sich die Frage, wie sie noch ‚vermittelt‘ werden können.

Zum Schluss soll diesbezüglich nur noch *ein* kritischer Aspekt erwähnt werden, da hier ein politikstrategisch betriebener Aufklärungsoptimismus ansetzt, ohne dass dies grundlagentheoretisch hinreichend abgesichert wäre. Es handelt sich um die an Kants ‚kritischem Prinzip der Publizität‘ (Zum ewigen Frieden 1795) orientierte Idee politischer Aufklärung, die über die Her-

stellung von *Öffentlichkeit* sich geschichtlich realisiert. Gegen die vermachtete ‚herrschende‘ Öffentlichkeit können und sollen heute ‚autonome Öffentlichkeiten‘ im Plural, Widerstand als Auge der Öffentlichkeit (z.B. Greenpeace), diesen Prozess wieder in Gang bringen. In der auf einer höheren Stufe der Intersubjektivität stehenden umfassenden Öffentlichkeit kann dann die Gesellschaft im ganzen noch ein *Wissen von sich selbst* ausbilden (Habermas 1986;418). Diese permanent sich regenerierende Öffentlichkeit im Singular verkörperte die ‚vernünftige Identität‘ der Gesellschaft, welche die selbstläufige funktionale Differenzierung an sich binden soll. So stellen es sich Aufklärer wenigstens gerne vor: dass sich nämlich der politische Aufklärungsprozess faktisch immer vom lebensweltlichen Protest zur demokratischen Öffentlichkeit als dem quasi fortschrittlichen *Gross-Subjekt* steigere — reibungslos und ohne Brüche. Dies entspricht jedoch nur in Ausschnitten der Wirklichkeit. Überhaupt stellt sich die Frage, ob *die* Öffentlichkeit noch ein Überlegungs- und Wissenszentrum moderner Gesellschaften sein kann. Nicht nur, weil sie in der Zeit des Walkman und der verschwindenden Stadt zugunsten der ‚City‘ zusammenschrumpft, sondern auch — systematischer gesprochen —, weil es dazu einer zentralen Steuerungsinstanz bedürfte, „die das Wissen und die Impulse aus der Öffentlichkeit aufnehmen und umsetzen könnte“ (Habermas 1986;418). Dass es eine solch zentrale Steuerungsinstanz in modernen Gesellschaften noch gibt oder geben kann, bestreitet aber gerade deren systemtheoretische Beschreibung mit den stärksten Argumenten, die ihr eigen sind. Sie spricht stattdessen von einer entzentrierten Gesellschaft, die ein ‚Chaos‘ von Folgeproblemen erzeugt, das wiederum nach vermehrter politischer Handlungskoordination verlangt, die indes von keinem einzelnen Teilsystem — auch von Staat und Politik nicht — erbracht werden kann(12).

VI.

Was hat der Durchgang durch einige Kritiken erbracht? Wir wollten ja, wenigstens ansatzweise, *mit* Habermas *über* Habermas hinausgehen. Der politikstrategische Aufklärungsoptimismus geht auf Habermas zurück.

In der internationalen intellektuellen Diskussion wächst inzwischen das Fussvolk der Habermasianer ebenso wie die Kritiken zunehmen. Das zeigt an, dass mit den theoretischen Netzen, die er ausgeworfen hat, Probleme verknüpft sind und dass es sich lohnt, an ihnen weiterzukuñpfen, ohne sie zu zerreißen. Das haben wir versucht. Wir haben indessen auch Ungereimtheiten im Verhältnis zwischen Aufklärungsoptimismus und Grundlagentheorie festgestellt. Die Frage ist: *welche* müssen wir stehen lassen, *welche* auflösen — und *wie*?

Kein einzelner Tropfen höhlt den Stein, auch nicht die Potentiale kommunikativen Handelns allein, die freilich mehr als Tropfen sind. Die 60er und 70er Jahre mit ihren Befreiungs- und Emanzipationskonzepten sowie Enttäuschungserfahrungen sind in den 80er Jahren noch wirksam, aber ebenso wenig lässt sich das ‚Spiel‘ von Kräften und Gegenkräften mit noch soviel

Aufbietung von konsensorientierter Vernunft jemals beenden. In ihm mischt sich jeweils Altes und Neues wieder neu. Dazu gehören die tief in die geistige Verfassung reichenden (,neokonservativen') Reaktionen des common sense(13) auf vieles, was in jenen Jahren neu oder zumindest erneuert worden war — in den Augen der Kritiker: ein ,Exzess an Demokratie'(14).

Wenn es gelingt, sich in einem kritischen ,Pragmatismus'(15) auf den common sense und seine Berührungspunkte mit der Realität zu beziehen, ohne dabei die Notwendigkeit von ,subkulturell' erfinderischen Bewegungen zu leugnen, kann die Wachstumskrise kritischer Ansätze, die seit den 60er Jahren an Vielfalt und Tiefe zugenommen haben, vielleicht entblockiert werden. Die politische Klammer dieser Vielfalt hiess(16) und heisst(17) partizipatorische Demokratie. Das beinhaltet auf verschiedenen Plätzen der Gesellschaft *widerständiges Eingebundensein*, wobei beiden Worten gleiches Gewicht zukommt. Worauf spielt dies an?

Wenn wir nun wieder zum Eingangskapitel zurückkehren, so geht es in unserem Versuch ja darum, die Stränge Lebenswelt als kritisches Konzept(B), den neuen Individualismus(C) sowie die linke Neubündelung des Fortschritts (E) und die kritische Distanz dazu(F) — wie widersprüchlich auch immer — zusammenzuhalten. Unser Durchgang mit Habermas über Habermas hinaus hat ergeben, dass (B) inhaltlich zu bereichern ist und dass gegenüber (E) Misstrauen berechtigt bleibt. Dadurch verstärkt sich noch einmal die ohnehin schon zerreissende Spannung zwischen der notwendigen ,Zentrierung' reformfreudiger Parteien(18), die auf gesamtgesellschaftlicher, bald europäischer Ebene in die Neubündelung des Fortschritts eingreifen *müssen*, und der punktuellen Dissidenz auch gegenüber diesen Versuchen. Das postulierte Zusammen-sehen bedeutet also ein Leben *zwischen* den Fronten, wobei dieses ,zwischen' nun nicht wieder stilisiert werden soll, so wie das mit *der* ,neuen Unübersichtlichkeit', *der* ,Komplexität' und *dem* ,Widerstand' geschieht. Das ,zwischen den Fronten' — zwischen Zentrum und Dissidenz — bezeichnet den linken Rand des Möglichen, und es wird immer wieder vorkommen, dass man allein schon innerhalb dieses Spektrums auf einem Stuhl sitzt, während gleichzeitig andere gute Gründe haben, auf anderen und zwischen Stühlen zu sitzen. Ganz im Unterschied zum bürgerlichen Liberalismus herrscht im linken Spektrum historisch eine Tendenz, dies nicht zulassen oder gar produktiv machen zu können. Für die Entblockierung des linken Rands des Möglichen wäre deshalb einiges gewonnen, könnte sie einer politischen Philosophie folgen, die Differenzen nicht sogleich auf Verhältnisse der Negation reduziert. Für dieses Wollen bedeutet die Weisheit des gesunden Menschenverstandes, der perspektivischen Eigensinn und Gemeinsinn wiederum vernünftig zu verschränken versucht, nicht weniger, als dass ein Reichtum an Widersprüchen zugelassen wird.

Anmerkungen

- 1) Ich zitiere den I. Band wie folgt: 1981: I/Seitenzahl, den 2. Band: 1981: 2/Seitenzahl. Ich halte mich im folgenden mit Zitaten zurück, um Raum für eigene Überlegungen zu bekommen; es geht überhaupt nicht primär um Habermas-Auslegung, sondern um *Anstösse* für weitere Diskussionen.
- 2) Die Beispiele sind zahlreich und werden von Tag zu Tag zahlreicher. Stellvertretend seien lediglich folgende erwähnt: der von Glotz organisierte Kongress ‚Die Zukunft der Aufklärung‘ (Frankfurt 1987); die Vorstösse in Richtung einer neuen europäischen Linken (Glotz und Occhetto); Lafontaines Bücher ‚Der andere Fortschritt‘ und ‚Die Gesellschaft der Zukunft‘, vgl. dazu auch: Profil/Rote Revue Nr. 4/1988, darin insbesondere ‚Für einen herrschaftsfreien Diskurs: Sozialistische Politik ist Machtkritik‘, S. 13-15, letzter Satz: „Ein Vorwärts zu Jürgen Habermas bedeutet einen ersten Schritt in Richtung Emanzipation der Gesellschaft“. Erwähnens- und zugleich bedenkenswert ist auch, wie stark die ‚Theorie des kommunikativen Handelns‘ bereits in die ‚Wirtschaftsethik‘ und das ‚Konsens-Management‘ Eingang gefunden hat (siehe nur P. Ulrich; Die Transformation der ökonomischen Vernunft, Bern 1986).
- 3) Wenn wir den in sich komplexesten Ausdruck eines liberal-konservativen Reagierens auf die Probleme der Moderne ins Auge fassen, so lässt sich zusammenfassend zweierlei festhalten:
 1. Er lässt auf gesellschaftlicher Ebene *mehr laufen* als es sich gesellschaftskritische Positionen erlauben könnten. Das heisst: die Richtung der Entwicklungslogik moderner Rationalisierungsvorgänge wird grundsätzlich und mit Nüchternheit akzeptiert; eingeschränkter und zugespitzter gesagt: es wird versucht, die Folgen kapitalistischer Modernisierung kompensatorisch abzufedern.
 2. Wird auf der Ebene orientierender Philosophie *mehr gebündelt* als es gesellschaftskritische Positionen normalerweise tun, denn: die Zivilisationsdynamik leidet unter gefährlicher Tempobeschleunigung, aufgrund deren Orientierungsverluste und common sense-Schwächung eintreten, die kulturell nicht mehr verarbeitet werden können.

Fazit: Die innergesellschaftlichen Vormacht-Stellungen sollen nicht voreilig abgebaut werden. Ausserdem wird vor Gleichgültigkeit gegenüber den Folgeproblemen der Veränderungsgeschwindigkeit gewarnt; man zeigt sich sensibel gegenüber Verlustkompensationen, die durch die Entwicklungslogik von Rationalisierungsvorgängen auch nötig werden. Diese neue Ausrichtung geht über technokratische Illusionen, die vielleicht noch anfangs der 70er Jahre gehegt wurden, weit hinaus: Es ist eine krisenbewusste Philosophie, die zugleich Zukunftsvertrauen schaffen will. Dafür ist jedoch eine umfassende Restabilisierung des gesunden Menschenverstandes vonnöten, denn dieser weist unter Bedingungen hochkomplexer Gesellschaften notwendigerweise Leistungsschwächen auf. Im Kontext politischen Handelns können diese Schwächen zwar einerseits graduell kompensiert werden durch den flankierenden Einsatz sozial-technologisch umsetzbarer Wissenschaften, andererseits muss aber auch die den ‚Sachverstand‘ umgreifende vorwissenschaftliche Elementarorientierung intakt gehalten werden. Das Zusammenspiel *allein* von Systemtheorie — als Sicht auf die moderne Gesellschaft und deren Folgeprobleme — und Dezisionismus — als politische Theorie gegen Dissidenz — funktioniert nicht. Die Zusammensetzung der politischen Vernunft — Funktionalismus und Entscheidungsfähigkeit — bedarf der *Um-*Fassung durch den common sense. Der Kampf um den common sense ist gegenwärtig ein wichtiger philosophischer Schauplatz. Ich komme darauf in Abschnitt VI. und in Anmerkung 13 zurück.
- 4) Dieser ‚Rückzug auf die Lebenswelt‘ signalisiert eine neue Stufe des Individualismus und Subjektivismus. Beides war schon immer ein Charakterzug von ‚Jugendbewegungen‘ und lässt sich zurückverfolgen bis zur Frühromantik. Diese ‚romantisch‘-utopische Kritik besagt: Mehr Vernunft in die Gesellschaft bringen ist gut und recht, wir wollen doch aber nicht nur vernünftig und gerecht sein — unter Befreiung verstehen wir mehr! Neu ist, dass diese Bewegungen heute *gesellschaftsweit* nicht mehr so am Rande stehen wie bisher, sondern vielmehr eine kulturelle Gesamtrendenz ausdrücken, die wiederum verschieden gestaltet wird. Bisher ging es in den Emanzipationsbewegungen hauptsächlich um Teilnahme an erweiterten Bürgerrechten. Das bedeutet jedesmal ein weiterer Schritt *in die Gesell-*

schaft hinein insofern, als eine soziale Rolle, die öffentlich festgelegten Regeln folgt, mit-übernommen wird. Die ‚romantische‘ Kritik verfolgt eine entgegengesetzte Tendenz: Über politische und soziale Partizipation hinaus will der Einzelne vor allem seine spezifische *Individualität* zur Geltung bringen. Auf der Suche danach ist bezeichnenderweise ‚Identität‘ — zunächst eine begriffliche Dunstwolke — in den letzten zwanzig Jahren zuerst zum Allergiethema, dann aber zum auffälligen Dreh- und Angelpunkt neuer sozialer Bewegungen geworden. Letzteres kann ganz Verschiedenes bedeuten: Identität als *der* Bezugspunkt kann — wie jüngst die Schüler- und Studentenbewegungen in Italien und Frankreich — ebenso mit einem *erfrischenden Pragmatismus* verbunden sein wie sich in *neuen Gemeinschaftsbildungen* einigeln.

- 5) *Ernst des Fortschritts* meint hier: Funktionssteigerungen in Wirtschaft, Wissenschaft und Technik. Die ausdifferenzierten Funktionssysteme können ihr eigenes Wachstum nicht selbst kontrollieren, da es im Prinzip keine funktionsspezifischen Gründe gibt, die bessere Erfüllung der Funktion aufzuschieben. So gibt es z.B. keine wirtschaftlichen Gründe, auf Wirtschaftswachstum und keine wissenschaftlichen Gründe, auf Grundlagenforschung zu verzichten.
- 6) Zur Marxismus-Kritik, auf die ich hier nicht eingehen kann: vgl. 1981/I/455ff.
- 7) Diese ist vor allem von *Claus Offe* entwickelt worden, siehe: *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates*, Ffm: 1972; *Contradictions of the Welfare State*, London 1984; *Disorganized Capitalism*, Cambridge 1985.
- 8) Von dieser Position leitet sich der polemische und breitgefasste Sinn dessen her, was man international, speziell in gewerkschaftlichen Zeitschriften, ‚neokonservativ‘ nennt. Den ‚Neokonservativen‘ in diesem Sinne, die in Wirklichkeit eine Koalition aus Verschiedenem sind (vgl. Anmerkung 13), ist es gelungen, die Kritik am ‚big government‘ für sich auszu-schlachten.
- 9). In bezug auf den zivilen Ungehorsam heisst es bei Habermas: „Die Regelverletzung, in der sich ziviler Ungehorsam äussert, hat ausschliesslich symbolischen Charakter — daraus ergibt sich die Begrenzung auf gewaltfreie Mittel des Protestes“ (Habermas 1983:35).
In Anlehnung an Rawls sozialliberale Theorie der Gerechtigkeit (Rawls 1979) legt Habermas den zivilen Ungehorsam definitorisch auf den Appell an die Einsichtsfähigkeit und den Gerechtigkeitssinn der Mehrheit fest. Es sticht allein das bessere Argument.
- 10) So der liberale Rechtstheoretiker Ronald Dworkin 1984;32: ausführlich zu dieser Problematik: Kleger 1988.
- 11) Beispiele dafür gibt es zuhauf. Auf die Schweiz bezogen finden sich einige davon in: *Wo Regeln bremsen — Deregulierung und Privatisierung im Vormarsch* (Hrsg. G. Schwarz), NZZ-Verlag 1988.
- 12) Das trifft eine *objektive* Grenze (sozialdemokratischer) Reform-Politik. Das heisst aber nicht, dass es nicht noch — von Land zu Land verschieden — *erhebliche* Spielräume gibt, die genutzt werden können.
- 13) Wichtig ist zu sehen, dass diese Reaktionen wiederum ein breites kulturell-politisches Spektrum umfassen: sie reichen von *fundamentalistischen* rechten Positionen zu *liberal-konservativen* Standpunkten, die ins gewerkschaftlich-sozialdemokratische Lager hineinreichen, bis zu *libertären* Auffassungen, welche die Ideale des Anarchismus kapitalistisch nutzen. Dies ist jedoch nur die eine Seite; die andere Seite liegt tiefer und ist komplizierter, da ‚neue Konservatismen‘ in Gestalt des common sense nicht neokonservativ sein müssen, sondern mit Schwierigkeiten und Grenzen von Emanzipationsbestrebungen selber zusammenhängen können.
- 14) Eines der Schlüsseldokumente ‚neokonservativer‘ Gegenwartsanalyse ist der Bericht der Trilateralen-Kommission ‚The Crisis of Democracy‘ (N.Y. 1975). Darin schreibt S.P. Huntington: „The essence of the democratic surge of the 1960s was a general challenge to existing systems of authority, public and private. In one form or another, this challenge manifested itself in the family, the university, business, public and private, associations, politics, the governmental bureaucracy, and the military services. People no longer felt the same compulsion to obey those whom they had previously considered superior to themselves in age, rank, status, expertise, character, or talents. Within most organizations, discipline eased and differences in status became blurred.“ (S.59). Dieses Dokument kreierte weltweit das Thema der drohenden *Unregierbarkeit*. Unter der Reagan-Koalition oder im Thatcher-

- rismus wird es gelöst nicht durch bessere Regierung, sondern durch *weniger, bessere Regierung*.
- 15) Dieser Pragmatismus folgt einem ‚*Denken in Komplexität*‘. Denken in Komplexität weiss, dass es immer zu wenig weiss. Es vermeidet ‚existenzialistische‘ Kurzschlüsse zwischen Moral und Politik, die die Faktoren Zeit, Pluralität und Demokratie durch direkte Aktionen zu überspringen suchen und an einem gewissen Punkt plötzlich *alles* rechtfertigen. Wenn geschichtsphilosophische Fortschrittsgarantien und individuelle Gewissheiten allein nicht tragen, bleibt nur das Interesse, verschiedene Positionen entlang neuer Linien zu verknüpfen, stark genug, die Gesellschaft und ‚ihr Fortschrittsprogramm‘ von innen her umzugestalten. Das erfordert, was mit ‚Denken in Komplexität‘ auch gemeint ist, die Fähigkeit, ‚Meinungen‘ und ‚Urteile‘ zunächst zurückstellen zu können, um — mit einem Schwerpunkt auf Kommunikation — zu einer Meinung auf höherer Ebene zu kommen, die *mehr* verbindet, umfasst und begreift. Das bedeutet mehr Öffentlichkeit und Verständigung unter den autonomen Öffentlichkeiten (die Zürcher Volksuni u.a. versuchte, das zu realisieren).
 - 16) Der amerikanische SDS war ein Studentenbund „for a *Democratic Society*“ mit dem Port Huron Statement als seinem Gründungsdokument (1962). Die Schlüsselidee dieser Agenda für eine Generation, wiederabgedruckt in James Millers Buch ‚*Democracy in the streets*‘, New York 1988, ist *partizipatorische Demokratie* gegen eine Politik ‚without publics‘. Diese Agenda ist nicht erledigt, auch wenn inzwischen neue Agenden — vor allem die ökologische — hinzugekommen sind.
 - 17) Auf die Schweiz bezogen: H. Kleger; Zur Sozialphilosophie der Mitbestimmung, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Beiheft 17, Wiesbaden 1983; A. Böckli/H. Kleger; Thesen zur Selbstverwaltung, in: Profil/Rote Revue 1982, dazu die Besprechung von H.G. Nutzinger, Ökonomische Probleme der Selbstverwaltung, in: Widerspruch 4/1982, siehe dazu überhaupt die durchlaufende Diskussion im ‚Widerspruch‘, beginnend mit Heft 2 (A. Künzli u.a.) und mit den Beiträgen von H.P. Vieli (H. 12 und 15) sowie A. Baumann (H.11). Zur Quartierdemokratie in Städten: E. Rüegg/H. Kleger/K. Nüssli; Politik der Verstädterung — Zerfall der Urbanität: Vom lebensweltlichen Protest zur demokratischen Öffentlichkeit? In: Schweiz. Jahrbuch für Politische Wissenschaft 1985.
 - 18) Auf der Ebene von Parteien bedeutet ‚Zentrierung‘, dass im ‚Zentrum‘ die meiste Kompetenz versammelt ist. Das mindert nicht die Bedeutung von ‚Flügeln‘, doch ist es kurzsichtig, wenn etwa gegenüber der SPS-Perspektiven-Gruppe gesagt wird, sie sei ‚technokratisch‘ (H. Werder, R. Meier, P. Müller sind die Herausgeber von: Sozialdemokratie 2088, Basel 1988; vgl. dazu auch die Rezension von B. Degen in diesem Heft.)

Literatur

- Aglietta, Michel, 1976: *Régulation et crises du capitalisme*, Paris.
- Bell, Daniel, 1985: The revolt against modernity, in: *The Public Interest*, No. 81.
- Dworkin, Ronald, 1984: Ethik und Pragmatik des zivilen Ungehorsams. In: Meyer, Thomas u.a. (Hg.): *Widerstandsrecht in der Demokratie*, Köln.
- Habermas, Jürgen, 1981: *Theorie des kommunikativen Handelns* 2 Bde. Frankfurt/M.
- Ders., 1981 b: *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt/M.
- Ders., 1983: Ziviler Ungehorsam, in: Glotz, Peter (Hg.): *Ziviler Ungehorsam im Rechtsstaat*, Frankfurt/M.
- Ders., 1986: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M.
- Hirsch, Joachim/Roth, Roland, 1986: *Das neue Gesicht des Kapitalismus*, Hamburg.
- Jessop, Bob, 1986: Der Wohlfahrtsstaat im Übergang vom Fordismus zum Postfordismus. In: *Prokla* Nr. 65.
- Kleger, Heinz, 1987 a: Verrechtlichung und Verrechtlichungskritik als Frage nach dem Staatskonzept. In: *Studia Philosophica*, Suppl. 13.
- Ders., 1987 b: Politik mit dem Sozialstaat als lernfähige Demokratie. In: *Zum Staatsverständnis der Gegenwart*, München.
- Ders., 1988: Die Kraft der Gewaltfreiheit. In: *Widerstand im Rechtsstaat*, Universitätsverlag, Fribourg.
- Rawls, John, 1979: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M.