

## Rationalisierung und Kolonialisierung der Lebenswelt — Die Verdinglichungsthese heute

Shinya Miyamoto \*

## Rationalization and Colonization of the “Lebenswelt”: The “Verdinglichung” Thesis Today

Shinya Miyamoto \*

### Résumé

At first I describe the interaction between communicative action and Lebenswelt (life-world) as the important point of Jürgen Habermas' works. According to Habermas, social modernization must not be reduced to the development of the cognitive capacity and the increasing instrumental use of natural/human resources; what is more, social modernization means the results of the moral, aesthetic and practical learning process. Habermas claims that our communicative action promotes differentiation of the value spheres so completely and irreversibly that their systems become separated from the Lebenswelt. This argument enables him not only to avoid the naive criticism of modern society, but also to derive the colonization-thesis from the economically and administratively ruled situation that can turn out to be pathological. I finally try to examine the reality of Habermas' critical social theory from a modern perspective.

### Key words:

Verdinglichung, kommunikatives Handeln, Lebenswelt, die kritische Gesellschaftstheorie, soziale Pathologie,

Wenn wir nicht eine theoretische Verzerrung befürchten müssten, könnten wir Diskurse über Verdinglichung in Hinsicht darauf betrachten, worum es Kritikern an

---

\*みやもと しんや：大阪国際大学枚方キャンパス非常勤講師〈2002. 6. 28受理〉

dieser Erscheinung geht.<sup>1)</sup> Was erleidet Vernachlässigung, Verletzung oder Zerstörung durch Verdinglichung? Und was für eine Folgen ziehen diese Phänomene nach sich? In diesem Zusammenhang können wir die einzelnen Diskurse, die uns unterschiedlich geboten worden sind, mit den Stichwörtern wie dem von anderen operativen Vorstellung oder aufgezwungenen Repräsentation des Subjekts, dem szientistisch technologisch orientierten Weltbild, dem erstickten Boden des lebendigen Sinnes und der Realabstraktion usw. charakterisieren. Wenn wir es versuchen, in dem theoretischen System von Jürgen Habermas das Schlüsselwort zu treffen, können wir dieses recht leicht finden. Im seiner zeitgenössischen Diagnose hat er so geurteilt, dass die innere Kolonialisierung der Lebenswelt durch Systemimperative nichts weniger ist als ein Krankheitsherd der Verdinglichungsphänomenen in den modernen Gesellschaften. Es ist jedoch unmöglich, die Tragweite seiner Gesellschaftskritik und ihre Erklärungsfähigkeit im Vergleich mit Diskursen von anderen Autoren zu thematisieren, ohne dass wichtigen Zusammenhängen in seinem Werk richtig zusammengefasst werden.

Zuerst versuche ich, die gegenseitigen Wirkungen zwischen kommunikativen Handeln und Lebenswelt als ein Schwerpunkt in seiner Arbeiten kurz zu beschreiben (Abschnitt I und II). Danach werde ich seine Auffassung über die gesellschaftlichen Modernisierung betrachten, die eigentlich Max Weber zufolge nicht nur als kognitiv und instrumental, sondern als moral- und ästhetisch praktisch analysiert werden sollte. Habermas' Kolonialisierungsthese ergibt sich aus dieser kommunikativ gewandelten Gesellschaftstheorie (Abschnitt III). Schließlich möchte ich aus heutigen Perspektiven die Aktualität seiner Theorie als einer Gesellschaftstheorie untersuchen (Abschnitt VI).

## I . Kommunikatives Handeln und Rationalität

Seit Anfang der 70er Jahre hat sich Habermas, wie er in der Vorrede seines theoretischen Werks<sup>2)</sup> erklärt hat, die Notwendigkeit der "kommunikativen Wende" vor Augen gehalten. Daher hat er nämlich es versucht, die philosophische Diskurs von der begrifflichen Struktur (oder traditionellen Begriffsbestimmung) der Bewusstseinsphilosophie, deren System Kant und Hegel ausgearbeitet haben, zu entzaubern, indem er sich mit der Aufgabe der linguistischen Begründung der Sozialwissenschaften beschäftigt. In dieser Aufgabe hat Habermas verschiedenen Lehren wie Hermeneutik (Hans-Georg Gadamer), Phänomenologie (Edmund Husserl und Alfred Schütz) und Soziologie (Tarcott Parsons, und Niklas Luhmann) kritisch aufgenommen und hat wichtige Begriffe dieser Ansätze in seine Theorie aufgenommen. Anfänglich hat sich er mit der methodologischen und erkenntnistheoretischen Problematik der Sozialwissenschaften, denen es um das Verstehen des Sinns geht, befasst. Aber auf dem Weg zur *Theorie des Kommunikativen Handelns*<sup>3)</sup> hat er angefangen, eine

Gesellschaftstheorie zu bilden, die sich reflexiv mit dem eigenen Maßstab für Sozialkritik beschäftigt.

Sein Werk *Theorie des Kommunikativen Handelns* besteht aus zwei Bänden, nämlich "Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung" und "Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft". In diesem Werk wird kommunikative Rationalität als ein wichtiges Paradigma eingeführt. Bevor Habermas die Rationalität analysiert, überprüft er die üblichen soziologischen Handlungsbegriffe und macht den Vorschlag, dass der Handlungsbegriff kommunikatives Handeln, das sich an der Verständigung orientiert, die durch Umgangssprache als ein Medium zur Handlungskoordination artikuliert wird, von dem strategischen Handeln, das sich an Erfolg orientiert, streng unterschieden werden soll. Dieser Ansatz beruht auf Universalpragmatik, die Habermas durch Überlegungen über die sprachphilosophischen Strömung von der Spätphilosophie eines L. J. J. Wittgensteins bis zur Sprechakttheorie (*speech act theory*) von J. L. Austin rekonstruiert. Er sieht die Aufgabe der Universalpragmatik darin, "universale Bedingungen möglicher Verständigung zu identifizieren und nachzukonstruieren."<sup>4)</sup>

In der Universalpragmatik stellt Habermas die These auf, dass jeder kommunikativ Handelnde im Vollzug einer Sprachhandlung kritisierbare universale Geltungsansprüche erhebt. Ein Teilnehmer an einem Verständigungsprozess sollte stillschweigend gleichzeitig die universale Ansprüche erheben, die sich auf Verständigkeit, Wahrheit, Wahrhaftigkeit und Richtigkeit beziehen. "Ziel der Verständigung ist die Herbeiführung eines *Einverständnisses*, welches in der intersubjektiven Gemeinsamkeit des wechselseitigen Verstehens, des geteilten Wissens, des gegenseitigen Vertrauens und des miteinander Übereinstimmens termiert."<sup>5)</sup> Solange alle Beteiligten reziprok die erhobenen Geltungsansprüche für plausibel halten können, setzt sich diese kommunikative Interaktion fraglos fort, ohne dass ein Einverständnis über die Basis der gemeinsam anerkannter Geltungsansprüche in Zweifel gezogen wird.

Wenn hingegen mindestens einer der Geltungsansprüche unter sprach- und handlungsähnigen Kommunikationspartner aufgrund von Unverständnis, Missverständnissen und Dissonanz nicht akzeptiert werden kann, wird die Präsupposition der erfüllten Einlösbarkeit suspendiert. Einerseits soll der kommunikative Sprecher Argumente für die Einlösung der Geltungsansprüche bewahren, um die Anerkennungswürdigkeit zu begründen und eine übersubjektive Anerkennung der Gültigkeit herbeizuführen - Habermas definiert diese Rede als *Diskurs* und unterscheidet sie von üblichen kommunikativen Handeln; andererseits kann der Sprecher, wenn er nicht "kommunikativ" ist, also wenn es den Kommunikationsteilnehmern nicht um Restauration der Einverständnisses geht, auch Alternativen wählen, z.B. Umschaltung auf strategisches Handeln oder Abbruch der Kommunikation.

Habermas nennt den verständigungsorientierten Kommunikationsprozess, den die

sprach- und handlungsfähigen Kommunikationsaktoren wechselseitig als gemeinsame Voraussetzung vorwegnehmen *ideale Sprechsituation*. Kommunikative Rationalität wird von Habermas durch Betrachtung dieses kommunikativen Prozesses rekonstruiert. Nach seiner Darstellung bemisst sich die Rationalität ihrer Aussage "an den internen Beziehungen zwischen dem Bedeutungsgehalt, den Gültigkeitsbedingungen und den Gründen, die nötigenfalls für ihre Gültigkeit, für Wahrheit der Aussage oder für die Wirksamkeit der Handlungsregel angeführt werden können." <sup>6)</sup> Deshalb hängt es von dem betreffenden Verfahren des kommunikativen Handelns ab, ob Handlungen und Aussagen der Kommunikationsaktoren *rational* sind.

## II. Kritik und Lebenswelt

Nach seiner kommunikativen Wende liegt der Lebensweltbegriff der Theorie des kommunikativen Handelns von Jürgen Habermas notwendigerweise zugrunde. Der durchaus kritische Charakter seiner Theorie stützt sich auf diesen Begriff, den er aus Edmund Husserls Spätphilosophie in seine Theorie einführt. Husserl zentrale These hierzu findet sich in seinem Werk *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* <sup>7)</sup>.

Darin, wie Husserl die umfassende Wirkung der positivistischen Wissenschaften in Europa rigoros kritisiert hat, erkennt Habermas auch die Diagnose- und Therapiefunktion der Lebenswelt als Grundlage, die unser Leben unvermeidlich mit Sinn versorgt und auf die sich die Selbstverständlichkeit unseres alltäglichen Lebens in der natürlichen Einstellung stützt.

Husserl hat die Krise, in die der abendländische Geist und seine Wissenschaften - ja die moderne Welt überhaupt - geraten sind, auf die Vergessenheit der Lebenswelt zurückgeführt. Die Krise der Lebenswelt soll sich aus verdoppelter Vergessenheit (Vergessenheit der Vergessenheit der Lebenswelt) von triumphierenden objektivistischen Einstellungen von uns, die wir aus quasiwissenschaftlichen Erfahrungen lernen, ergeben. Nach Husserls Definition stellt die Lebenswelt ein Ergebnis einer universale Leistung des Subjekts, "die jede menschliche Praxis und jedes vorwissenschaftliche und wissenschaftliche Leben schon voraussetzt und deren geistige Erwerbe sie als ständigen Untergrund haben" <sup>8)</sup>, dar.

Weil die Lebenswelt als ursprünglicher Boden des Sinnes immer anonym und unbestimmt in ihrer Erscheinung geblieben ist, wird sie von dem objektivistischem Denken, das allmählich sogar die kleinsten Einzelheiten unseres alltäglichen Lebens durchsetzt, als selbstverständlich idealisiert. Husserl charakterisiert diese idealisierende Einstellung gegenüber der Lebenswelt als die natürliche Einstellung. Er kritisiert die in der natürlichen Einstellung vielschichtig überlappende Idealisierung, die die ur-

sprüngliche Sinnggebungsfunktion verbirgt und sogar erstickt. Gleichzeitig soll die Erscheinung der doppelten Vergessenheit der Lebenswelt verursacht werden, so dass unser Leben selbst eigenen orientierenden Sinn verlieren soll. Husserl hat in seiner *Krisis* die Diagnose erstellt, dass die unser alltägliches Denken durchdringende wissenschaftliche Operation, die alles in unserem Leben auf Zahlenwert, Kausalität und Formalität reduziert, die Welt als ein zweckrationales System behandelt, und dass sie die Bedeutungen unser Lebensführung aushöhlt.

Meiner Meinung nach können wir in seiner Diagnose schon eine phänomenologische Kritik an Verdinglichungsphänomenen finden, und wir können weiter seine Kritik an der modernen Vernunft mit der von der ersten Generation der Kritischen Theorie geübten Kritik an der traditionellen Theorie vergleichen, die einseitig der instrumentalen Vernunft den Weg bereiten soll.

Habermas erkennt es an, dass Husserl die doppelten Vergessenheit der Lebenswelt von der objektivistischen- und positivistischen Wissenschaften zu recht kritisiert. Aus ähnlichen Gründen kritisiert Habermas auch an der naturalistischen/naturalisierenden Systemtheorie, dass diese die normativen Kontexte vergisst.<sup>9)</sup> Habermas kann Husserl jedoch nicht mehr an dem Punkt zustimmen, dass dieser alle Ursprünge der Krise auf die Idealisierungsleistung nicht nur im wissenschaftlichen Betrieb sondern auch in der aufgeklärten Lebensführung zurückführt. Zwar treten durch Idealisierung negativen Ergebnisse auf wie Versteinerung des Sinnes, Abhängigkeit von Vorurteilen und Reduktion auf den Modus des bestimmten Sinnes. Diese Tendenz kann einen richtigen Verstehensprozess behindern.

Wenn wir jedoch die Intersubjektivität der Lebenswelt, mit der sich Husserl selbst gleichermaßen beschäftigt, ernst nehmen, dürfen wir nicht eine positive Seite der Idealisierung übersehen. Unsere alltägliche Lebensführung verdankt der Idealisierung das sprachlich artikulierte Vorwissen als unthematisierte, auch vorweggenommene Überzeugung. In diesem Zusammenhang betont Habermas die Rolle der Sprache bei der Welterschließung. In seinem Werk *Erkenntnis und Interesse*<sup>10)</sup>, oder in *Zur Logik der Sozialwissenschaft*<sup>11)</sup> hat Habermas den Ansatz einer praktischen Interaktion, die umgangssprachlich vermittelt wird, gefordert. Man kann retrospektiv in seinem Werk *Theorie und Praxis*<sup>12)</sup> einen Entwurf der Sozialphilosophie erkennen, die "noch ihr eigenes Verhältnis zur Praxis theoretische klären will" und die "diese Absicht in die Dimension der geschichtsphilosophischen Antizipation des praktischen Bewusstseins politisch handelnder Bürger hineinführt"<sup>13)</sup>

Diese Sozialphilosophie muss ihre eigene Kriterien für die Analyse bewahren und muss über die Perspektiven nicht nur als ein theoretische Beobachter, sondern als ein handelnde Teilnehmer verfügen. Habermas nimmt hier ein wesentliches Element des Standpunkts eines seiner Vorgänger der Kritischen Theorie auf, während er, mit

Etablierung seiner eigenen Einstellung anfängt, diese massiv zu kritisieren.

Horkheimer stellt in seinem Programm der kritischen Theorie im Gegensatz zur traditionellen Theorie die Forderung, sich der Tatsache bewusst zu sein, dass allen erkennenden Subjekten praktische soziale Beziehungen innewohnen.<sup>14)</sup> Zwar hat die traditionelle Theorie zur riesigen Wissensbereicherung und zu ihrer umfassenden Anwendung beigetragen, die die Möglichkeiten der Naturherrschaft schließlich erweitert hat, aber ihre Ziele und Maßstäbe entwickeln sich selbst wie ein kartesisch konsequentes System mathematischer Zeichen, wobei Stimmigkeit der abgeleiteten Sätze mit tatsächlichen Ereignissen, innere Widerspruchlosigkeit in dem System der abgeleiteten Sätze, an den sich die traditionelle Theorie orientieren soll, Hinderungsgründe, die innertheoretisch Tragweite der Vernunftkritik begrenzen können.

Nicht nur gegen die naturwissenschaftlichen sondern auch gegen die humanwissenschaftlichen Theorien, die dem Innerszientivismus gehorchen, richtet sich Horkheimer als traditionelle Theorien. Diese Theorien können soziale Probleme seiner Meinung nach nicht richtig thematisieren. Sie sind sogar für ihre eigenen Grenzen blind geblieben, und deshalb sind sie immer affirmativ zufrieden mit ihrer Situation. Horkheimer erkennt die Notwendigkeit, einen Begriff der Gesellschaft zu entwickeln, mit dem man nicht nur menschliche Zusammenhänge, sondern auch die wechselseitigen Beziehungen zwischen Natur und Mensch als eine geschichtliche Wirklichkeit, zu der der wissenschaftlichen Betrieb auch gehört, besser begreifen kann.

Der wissenschaftliche Betrieb selbst ist, wie Horkheimer es so sieht, nichts anderes als ein gesellschaftlicher Prozess. Deswegen fordert er die Bewusstmachung der Vermittlungs- und dialektischen Wirkungsbeziehungen zwischen Gesellschaft und Individuum als kritisch-theoretischem Subjekt, solange es sich mit sozialen Problemen befasst.

Im Vergleich mit diesem ursprünglichen Programm von Horkheimer kann man bezweifeln, ob Husserl die Problematik des Sinnverstehens richtig behandeln kann. Husserl versucht hartnäckig diese Problematik mit der Architektur einer transzendentaler Subjektivität, die sich auf Ich-Pol konzentriert, zu lösen, während er sich die auch intersubjektivität der Lebenswelt vor Augen hält, um ein Rätsel der Gemeinsamkeiten des Sinnes, der Kultur und der Gewohnheit zu lösen.

Meiner Meinung nach ist es diese Sichtweise der gesellschaftliche Verschränkung, die Husserl von Horkheimer und Adorno unterscheidet, mit denen er jedoch ähnlichen Fragen über modernen theoretischen Vernunft teilt. Für beide Seite sind Einflüsse der scheinbar selbständigen Wissenschaften auf eigentlich dynamischen Wirkungsgeschichte problematisch. Gerade wissenschaftliche Vergessenheit und Verbergung des Schöpfungsprozesses des Sinnes wollte Husserl kritisieren, aber es steht ihm kein richtiger Begriff für die Analyse zur Verfügung, und deswegen konnte er den

Zusammenhang der Lebenswelt mit der sozialen Praxis nicht beschreiben. Horkheimer hat hingegen eine schärfere Einsicht der Geschichte erhalten.

“Selbsterkenntnis der Menschen gründet sich nur auf eine Analyse des geschichtlichen Prozesses, in welchem die Menschen tätig sind, nicht auf den bloßen Blick ins eigene Innere, wie es der subjektive Idealismus zu allen Zeiten gemeint hat. Wirtschaft, Staat, Recht, Religion, Wissenschaft, Kunst - alle spezifischen Erzeugnisse der Menschen sind in der Geschichte geworden und darum nicht aus den isolierten Individuen, sondern nur aus den Beziehungen dieser Individuen, in Vicos Sprache: aus der Eigenschaft ihrer Geselligkeit zu verstehen.”<sup>15)</sup>

Ich denke, hier äußert sich eine prinzipielle Einstellung der kritischen Theorie zu geschichtlichen sozialen Ereignissen. Habermas hat diese Einstellung der ersten Generation der Kritischen Theorie übernommen. Er verbindet mit Husserls Lebensweltbegriff mit Horkheimers Auffassung über geschichtliche Prozesse um soziale und gesellschaftliche Kontexte zu kritisieren, zu denen die Sozialwissenschaften selbst auch gehören und deren Reproduktion sie auch berühren.

Wenn ich es versuchen würde, die Entwicklungsgeschichte Habermas' Theorie, für den die Einführung hermeneutischer und systemtheoretischer Ansätze in die Sozialphilosophie über den Streit mit H.-G. Gadamer und mit N. Luhmann von entscheidender Bedeutung ist<sup>16)</sup>, genau darzustellen, müsste ich etwas vom eigentlichen Thema abschweifen. Im nächsten Abschnitt möchte ich daher die Beziehung zwischen Lebenswelt und kommunikativem Handeln beschreiben, um die Notwendigkeit anzudeuten, wie Habermas nach der kritischen Rezeption hermeneutischer und systemtheoretischer Ansätze seine Gesellschaftstheorie verfeinert hat.

### III. Ein zweistufig entwickeltes Konzept der Gesellschaft

Abhängig davon, ob der jeweiligen Sprachgebrauch instrumental oder verständigungsorientiert ist, beziehen wir uns unbedingt auf die Lebenswelt als eine vorreflexive Voraussetzung zur Erkenntnis und Handlungen in unser Lebensführung. Obwohl wir uns alle biographisch in einzelnen Situation befinden, müssen wir der allgemeinen Kategorie der Grammatik des gemeinsam geteilten Sprachspieles folgen, um mit Partnern kollektiv an Interaktionen teilzunehmen.

Habermas führt den hermeneutischen Ansatz zur Analyse der sprachlich artikulierten Lebenspraxis ein, bevor er den Begriff der Lebenswelt restrukturiert. In diesem Ansatz unterscheidet Habermas drei Beziehungen des Sprachgebrauchs zum Zweck der Verständigung: intentionale Beziehung zwischen Sätzen und einem Sprecher, interpersonale Beziehung zwischen Sprecher und Hörer und konstitutive Beziehung zwischen Sätzen und etwas in der Welt. “[I]ndem der Sprecher einen Ausdruck *von* seiner Meinung gibt,

kommuniziert er *mit* einem anderen Mitglied seiner Sprachgemeinschaft *über* etwas in der Welt”<sup>17)</sup> Diese Beziehungen beziehen sich darauf, was für eine Welt wir in der Kommunikation ansprechen. Im Anschluss an die Lehre über die Differenzierung der Weltanschauung von J. H. Mead, die aus der subjektiven, sozialen und objektiven Welt besteht, erkennt Habermas im Zusammenhang mit der kommunikativen Rede die *Differenzierung der Lebenswelt*.

Von hier aus gesehen trägt die Sprache im kommunikativen Handeln, das immer gleichzeitig vom Geltungsanspruch auf Verständigkeit, Wahrheit, Wahrhaftigkeit und Richtigkeit begleitet ist, (a) zur kulturellen Reproduktion oder der Vergegenwärtigung von Überlieferung, (b) zur Sozialintegration oder Handlungskoordination von Plänen verschiedener Akteur in der sozialen Interaktion und (c) zur Sozialisation oder zur kulturellen Interpretation von Bedürfnissen bei.

Rationalität in diesen Funktionen bemisst sich nach einem lebensweltlichen Maßstab, der unabhängig von einem anderen Gebieten ist. Die Lebenswelt erscheint als ein intersubjektiv geteiltes Hintergrundwissen immer nur teilweise je nach einer bewusst/unbewusst definierten Situation und versorgt die Teilnehmer mit Ressourcen für die Kommunikation; währenddessen differenziert sich die Lebenswelt auch durch kommunikatives Handeln zu drei Komponenten von Kultur, Gesellschaft und Persönlichkeit, so dass man den Maßstab einer Komponente auch auf andere Komponente anwenden kann.

Mit der strukturellen Differenzierung der Lebenswelt geht diese Dynamik gleichzeitig je nach der eigenen Gesetzlichkeit der Komponente als ihr symbolischer Reproduktions- und Lernprozess weiter. Habermas nennt diese Bewegung *Rationalisierung der Lebenswelt*. Es ist hierbei M. Webers Perspektive für Erscheinungen des okzidentalen Rationalismus, die Habermas in seiner Rationalitätsbegriffen beeinflusst.

Habermas weist zuerst darauf hin, dass Weber nur selektiv die bürokratische Verwaltung und kapitalistische Wirtschaft als wesentlichen Phänomene der Modernisierung in Europa analysiert, obwohl er eigentlich umfassend verschiedenen Erscheinungen wie in der Wissenschaft, Technologie, Kunst, Recht und Moral für Ergebnisse der *kulturellen* Modernisierung hält, die er von der *gesellschaftlichen* unterscheiden sollte. Eben hier entdeckt Habermas Webers Fehler, der darin besteht, dass er in seiner Diagnose der Moderne Rationalitätsbegriffe auf eine kognitive und instrumentale Rationalität beschränkt, an der man nicht eine verständigungsorientierte Handlung sondern eine strategische misst. Diese Reduktion der Rationalität führt Weber, wie im folgenden beschrieben, zu einseitigen Konsequenzen. Demgegenüber versucht Habermas, die Fruchtbarkeit der Moderne richtig einzuschätzen, indem er den Brennpunkt der Kritik anders als Weber fokussiert.

Die ständig zunehmende Komplexität der Gesellschaft als Folge der Rationalisierung



der Lebenswelt vergrößert auch die Möglichkeit des Versagens und des Zerreißen von Kommunikation. Deswegen wird ein System, das in den ökonomischen und politischen Bereichen nur durch die Medien Geld und Macht gesteuert wird, von der Lebenswelt entkoppelt, um die ganze Gesellschaft von dem Risiko zu befreien, dass dadurch möglicherweise Konflikte entstehen könnten.

Diese Entkoppelung stellt eine Art der Differenzierung der Handlungsräume und eine Kanalisierung der Kommunikation dar, und Habermas hält sie für eine evolutionär notwendige Phase, ab welcher man eine Gesellschaft viel stärker als zuvor stabilisieren kann. Die Rationalisierung der Lebenswelt entwickelt nicht nur Handlungsrationalität sondern Systemrationalität. In dieser Phase " entstehen *formal organisierte Handlungsbereiche*, die nicht mehr über den Mechanismus der Verständigung integriert werden, die sich von lebensweltlichen Kontexten abstoßen und zu einer Art normfreier Sozialität gerinnen" <sup>18)</sup>

Daher schlägt Habermas *ein zweistufig entwickelten Konzepts der Gesellschaft* vor, die aus Lebenswelt und System besteht. Einerseits dient die Lebenswelt der symbolischen Reproduktion der Gesellschaft als Sozialintegration, andererseits trägt das System zur materiellen Reproduktion als Systemintegration bei. Zwar gewinnen Subsystem Wirtschaft und Staat Autonomien, aber Habermas' These zufolge müssen die Steuerungsmedien Geld und Macht in der Lebenswelt institutionell verankert sein.

Die Gesellschaft vergrößert in ihrem Entwicklungsprozess die moralisch-praktischen Einsichten und die empirischen Erkenntnisse als kognitive Potentiale, damit sie die jeweiligen Systemprobleme überwinden können, die als eine Herausforderung ihren Steuerungskapazitäten überfordern. Um ein kritisches Versagen der Systeme zu vermeiden, muss technisch-organisatorisches Wissen implementiert werden. Diese Implementierung des Wissen verzögert sich jedoch, wenn die Gesellschaft eine neuere Stufe der sozialen Integration noch nicht erreicht hat, die wegen der notwendigen Umorganisation der Handlungssysteme evolutionär eine Moral- und Rechtsvorstellung erlaubt. Der Erfolg der Integration der ganzen Gesellschaft zeigt, ob die Sozial- und Systemintegration innerhalb der sozialen Evolution miteinander harmonieren - dabei spielen Lernprozesse im Bereich des moralisch-praktischen Bewusstseins eine Rolle als ein *Schrittmacher*.

In diesem Sinn soll Habermas zufolge die kommunikative Alltagspraxis Primat gegen über dem Systemimperativ besitzen. Wenn dieses Gleichgewicht verloren geht oder wenn die lebensweltlichen Kontexte durch Systemimperative kritisch *behindert* werden, wird die symbolische Reproduktion der Lebenswelt gefährdet, und zwar aufgrund von Steuerungskrisen in der materiellen Reproduktion der Gesellschaft, die die Subsysteme Ökonomie und Staatsverwaltung herausfordern. In diesem Fall entsteht ein schwieriges Phänomen innerhalb der modernen Gesellschaft. Diese lebensweltlichen Störungen stellen

die "subjektiv erfahrenen identitätsbedrohenden Krisen oder Pathologien" <sup>19)</sup> dar. Gerade aus dieser Analyse der moderne Gesellschaft zieht Habermas seine These der inneren Kolonialisierung der Lebenswelt.

#### IV. Kolonialisierungsthese und ihre gegenwärtige Aktualität

Ich habe bis hierher mithilfe mehrerer wichtiger Stichwörter einen den von Habermas angebotenen Vorschlag einer kritischen Gesellschaftstheorie kurz beschrieben, wobei nicht genau genug ausgeführt wird, wie Habermas mit unterschiedlichen Autoren in einem riesigen philosophisch- und soziologischen Streit über seine Theorie steht. Weil hier nicht der Ort ist, um diese lange Geschichte umfassend und ausführlich zu schildern, möchte ich im Folgenden erstens Habermas' Analyse der modernen Gesellschaft so weit erklären, um seine Kolonialisierungsthese und insbesondere deren Vorteile zu charakterisieren; und ich werde weiter zweitens, seine These auf der gegenwärtige Situation beziehen, was mir viel wichtiger scheint.

(1) Aus der Perspektive von Habermas' Vorschlag einer kritischen Gesellschaftstheorie darf die Rationalität in der Analyse nicht allein auf die Zweckrationalität reduziert werden. Habermas behauptet, dass Weber selbst Erscheinungsformen des okzidentalen Rationalismus eigentlich nicht nur unter dem Aspekt der *Modernisierung der Gesellschaft*, die man besonders in der kapitalistischen Wirtschaft und im modernen Staat beobachten kann, sondern unter dem Aspekt der *kulturellen Rationalisierung*, die in den Gebieten Kultur, Gesellschaft und Persönlichkeit als moderne Wissenschaft und Technik, autonome Kunst und religiös verankerter prinzipiengeleiteter Ethik stattfindet, beschreiben hat. Weber hat nämlich die Ausdifferenzierung der Handlungssysteme bemerkt, in dem er auf die Pluralität der sich in den Systemen durchsetzenden *Eigenprinzipien* Rücksicht genommen hat. Weber hat die kapitalistischen und bürokratischen Muster der Modernisierung mit gesellschaftlicher Rationalisierung identifiziert. Deswegen hat Weber in Bürokratisierungsphänomenen eine Erscheinung des *Freiheitsverlusts* gesehen. Den Freiheitsverlust hat Weber nicht als ein Problem der Prinzipien der Vergesellschaftung sondern als eines der Handlungsorientierungen behandelt. Der Freiheitsverlust stellt jedoch nur eine berufsethisch neutralisierte Einstellung im versachlichten Kontext des Systems dar. Weiter befürchtet Weber eine Schwächung der Orientierungskraft in der Privatsphäre, die in der Öffentlichkeit *Legitimationsprobleme* verursachen könnte, die die bürokratisch legitimierte Herrschaft an der Schaffung einer Loyalität der Massen hindert. Weber hat als eine Ursache für diese beiden Erscheinungen "den Zerfall der substantiellen Vernunft" und den "Sinnverlust" <sup>20)</sup> gesehen.

Es ist jedoch verdächtig, dass Weber die Ausdifferenzierung der Wertsphären und ihre

Eigendynamik erkennen konnte. Hingegen sieht Habermas die Ursache nicht in der Entkoppelung von System und Lebenswelt selbst: Wenn die Rationalisierung der Lebenswelt noch keine genügende Entkoppelung ermöglicht hat, könnte es soweit kommen, dass sich die Gesellschaft nicht nur nie mehr aus den konventionellen Faktoren befreien kann, sondern dass sie die zur Erweiterung der Steuerungskapazitäten führenden Systemprobleme nicht überwinden kann. Habermas sieht das Paradox der Rationalisierung der Lebenswelt darin, dass sich einerseits das Potenzial zur Emanzipation entwickelt hat, dass die Steuerungsmedien Geld und Macht jedoch andererseits in die Lebenswelt eindringen, in der eigentlich die sprachliche Verständigung als Medium der Handlungskoordination, zur kulturellen Reproduktion, zu sozialen Integration und zur Sozialisation dient, so dass die ökonomische und administrative Rationalität die moralisch praktischen Elemente der Lebenswelt aus der alltäglichen privaten und öffentlichen Lebensführungen verdrängt. Eben diese Phänomene nennt Habermas die innere Kolonialisierung der Lebenswelt, und er bietet diese These als eine Alternative zur Kritik an den Verdinglichungsphänomene an. Vor allem hält er in der spätkapitalistischen Gesellschaft die *Verrechtlichung* in Gebieten wie Familie, Schule und Sozialpolitik für charakteristisch.

(2) Habermas betont in seiner Theorie die positiven Aspekte der Modernisierung als Entzauberungsprozess, und versucht die Sackgasse der Kritik an der instrumentellen Vernunft, in die K. Marx, J. Lukács, M. Horkheimer und Th. W. Adorno nach seiner Auffassung schließlich geraten sind, zu überwinden.<sup>21)</sup> Meiner Meinung nach, kann man es durch die Annahme seiner Perspektive vermeiden, dass man den Modernisierungsprozess allein als Selbstentfaltungsbewegung zweckrationaler Systeme versteht, und dass die radikale Kritik an der Dialektik der Aufklärung *performativ-widersprüchlich* die Grundlage der eigenen Kritik selbst aushöhlt.

Habermas' Argumentationen von der Kritik an den Verdinglichungsphänomenen auszugehen, regt zu weiteren Überlegungen an. Es wäre wichtig, zu fragen, ob Habermas mit seiner Kolonialisierungsthese die Kritik an der Verdinglichungsphänomenen verschärft oder ob er sie fallen lässt. Auf diese Frage könnte man nur so einfach antworten, dass Habermas mit seiner Alternative die sozialphilosophische Theorie zur Kritik an den Syndromen *einer* Gesellschaft verfeinert hat, dass man mit ihr Erscheinungen in *einer* Gesellschaft besser erklären kann. Aber es geht mir um diesen Singular. Ich meine, dass wir zurzeit mit einer Realität konfrontiert werden, die man nicht nur mit seiner Fassung der Kolonialisierungsthese als einem sozialen Problem begreifen kann. Schließlich möchte ich die Grenze seiner Theorie einer Gesellschaft thematisieren.

Als sein Buch *Theorie des Kommunikativen Handelns* veröffentlicht wurde, haben einigen Phänomenologen Habermas gegenüber den Einwand erhoben, dass er den sehr wichtigen Unterschied "Singular oder Plural" in der Interpretation des

Lebensweltbegriffes von Husserl vernachlässigt hat, indem er die Lebenswelt nur in der sozialen Dimension durch die Aufnahme der phänomenologischen Soziologie von A. Schütz und Th. Luckmann beobachtet. Wir müssen jedoch berücksichtigen, dass Husserl selbst - auch halb durcheinander - nicht nur an eine Singularität sondern an eine Pluralität der Lebenswelten gedacht hat. Er hat an einer Stelle die Lebenswelt in die aller tiefeste Dimension unseres Hintergrundwissens gestellt, während er sie an der anderen Stelle als Summe der Gegebenheiten angesehen hat, die man einzelnen Kulturen, Gesellschaften, sozialen Gruppen oder Generationen zuordnen können.<sup>22)</sup> Dieser phänomenologische, sich auf den Jargon beziehende Einwand scheint in unserem Zusammenhang weniger interessant zu sein, weil es mir plausibel scheint, dass die Lebenswelt einer Gesellschaft aus verschiedenen sozial, kulturell und geschichtlich geteilten Schichten bestehen dürfte, die teilweise ganz sprachlich artikuliert werden können und deren Spaltungen eventuell durch die reflexive umgangssprachliche Alltagspraxis überbrückt werden können.

Hierin sehe ich eine Problempunkt innerhalb Habermas' universalistischer Denkweise, dem er sich selbst seit dem Anfang seinem linguistischen Wende kaum zugewandt hat. Ich denke, er hat bis heute auf das Brückensprinzip zwischen den Lebenswelten keinen Rücksicht genommen. Zwar äußert er gar nicht Unmöglichkeit der Übersetzung der lebensweltlichen Komponenten aufgrund unterschiedlicher Herkunft, aber er beachtet das Problem nicht weiter. Wenn man *ein Mosaik* der Lebenswelt, zu dem die sozial, kulturell und geschichtlich verschiedenen Schichten durch die umgangssprachliche Alltagspraxis zusammengesetzt werden, *einer* Gesellschaft zuordnen kann, kann man seine Theorie für plausibel halten. Aber wenn sich eine Gesellschaft finden lässt, auf die man nicht mehr das richtige Medium zur *Mosaikskonstruierung* der Lebenswelten anwenden kann, wird es erforderlich, seine Theorie mit anderen Begriff zu verstärken. Die Theorie des kommunikativen Handelns erscheint zur Zeit zu verblassen, wenn wir feststellen können, dass Habermas seiner kritischen Gesellschaftstheorie nur *eine* Gesellschaft unterstellt, die zwar aus verschiedenen, auch diskrepanten Faktoren besteht, die aber eine gemeinsame bestimmte Grenze bilden.

Heutzutage werden uns wir immer häufiger mit durch lebensweltliche Inkommensurabilität verursachten Komplexen konfrontiert, die sich durch die Steuerungsmedien Geld und Macht wirksamer als durch die sprachliche Verständigung beruhigen lässt. Jene Medien enthalten eine viel höhere Kommensurabilität, die universal als eine Folge der Rationalisierung gewonnen wird. Dadurch kommt es in einer multikulturellen Gesellschaft zu dem merkwürdigen Ergebnis, dass sich kulturelle und ethnische Minderheiten immer noch nicht sozial in die Gesellschaft integrieren lassen kann, während sie durch Geld und Macht, die als Medien des Kompromisses gelten, um den Preis der eigenen lebensweltlichen Identität systemisch einbezogen werden.

Wenn eine Gesellschaft versucht, Mitglieder anderer Herkunft zu integrieren, ergibt

sich ein anderes Problem mit sozialen und kulturellen Deutungen, für die die Gesellschaft immer sorgen muss, als wenn jeweils durch Geld und Macht für Kompensation gesorgt wird,<sup>23)</sup> um größeren Konflikte zu vermeiden. Man kann diese Phänomene als eine Variante der Kolonialisierung durch Systemimperative betrachten, aber man sollte den Punkt berücksichtigen, dass die inneren Kolonialisierung der Lebenswelt, nach dem Konzept von Habermas, durch die Wiederherstellung der alltäglichen Kommunikation überwunden werden kann, wohingegen Maßnahmen gegen die Kolonialisierung einer anderen Herkunft noch nicht begriffen worden sind. Habermas' Kolonialisierungsthese kann als Maßstab zur Kritik eine sehr große Tragweite erhalten, z.B. wenn ich hier mit ihrer Hilfe auf ein anderes Problem hinweisen kann; aber unsere Situation könnten ziemlich kompliziert werden, so dass seine These ohne Anpassung an die sozial und kulturell immer komplizierter werdenden Gesellschaft nicht mehr angewendet werden kann.

Ich glaube, die hier vorgestellte Schwierigkeit, ist nichts anders als die Grenze der Theorie *einer* Gesellschaft. Habermas hat in seiner kritischen Gesellschaftstheorie eine neue Auffassung der Logik der Rationalisierung der Lebenswelt als eine Art der Gesellschaftsentwicklungen vorgelegt. Eine neuere Situation könnte uns jetzt zum Übergang in eine anderen Phase führen. Hier sollten wir die soziokulturelle Flexibilität und Reflexivität mit ihrem moralisch-praktischen Potential als Brückensprinzip einführen, sonst werden wir uns auf systemische Kompromissmittel stützen, an die sich unendlich nur wieder die nächsten anschließen werden.

## Literatur

*Habermas, Jürgen*

1985a *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M.

1985b *Zur Logik der Sozialwissenschaft*. (Erweiterte Aufgabe), Frankfurt/M.

*Honneth, Axel*

2000 »Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie«, in: ders. *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt/ M. : 11ff

\*Für kritische Bemerkungen und Ratschläge möchte ich mich bei Rahel Jaeggi und Ulrich Apel bedanken.

- 1) Aufgrund seines Versuch, die Ansätze von ganz unterschiedlichen Diagnosen der sozialen Pathologien historisch zu bestimmen, macht Axel Honneth auch einen Vorschlag: Honneth "Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie", in: ders. *Das*

- Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt/M. 2000: 11ff.
- 2) Jürgen Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaft (Erweiterte Aufgabe)*, Frankfurt/M. 1985.
  - 3) Jürgen Habermas, *Theorie des Kommunikativen Handelns*. Frankfurt/M. 1981.
  - 4) Jürgen Habermas, "Was heißt Universalpragmatik?" , in: ders., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt/M. 1989, S. 353.
  - 5) Habermas 1989: 355.
  - 6) Habermas 1981/Bd. 1: 27.
  - 7) Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Husserliana, Bd. VI. hg. v. W. Biemel, M. Nijhoff, 1962.
  - 8) Husserl, 1962, S. 115.
  - 9) Vgl. Jürgen Habermas/Niklas Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt/M. 1971.
  - 10) Vgl. Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt/M., 1968.
  - 11) Vgl. Jürgen Habermas, 1985b.
  - 12) Habermas, *Theorie und Praxis*, Frankfurt/M. 1971, S. 82.
  - 13) Habermas, 1971, S. 82.
  - 14) Vgl. Max Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie Vier Aufsätze*, Frankfurt/M., 1970.
  - 15) Max Horkheimer, Anfänge der bürgerlichen Geschichtesphilosophie, S. 255. in: ders., *Gesammelte Schriften* Bd. 2.
  - 16) Vgl. Jürgen Habermas/H. G. Gadamer, *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt/M. 1971, Jürgen Habermas/Niklas Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt/M. 1971.
  - 17) Jürgen Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/M. 1983, S. 32.
  - 18) Habermas, 1981/Bd. 2: 455.
  - 19) Habermas, 1981/Bd. 2: 452.
  - 20) Habermas, 1981/Bd. 2: 480.
  - 21) Vgl. Habermas: 1985a.
  - 22) Vgl. Ulrich Cläsge, "Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff" . in: *Perspektiven transzendental- phänomenologischer Forschung*, für Ludwig Landgrebe zum 70. Geburtstag von seiner Kölner Schülern, hg. von U. Cläsge & K. Held, *Phänomenologica*, 49. 1972.
  - 23) Ich habe in einem Essay im Zusammenhang mit der Theorie der Gerechtigkeit über Probleme der Kompensation geschrieben. Das gehört zum gleichen Kontext: Shinya Miyamoto, Eine Theorie der Gerechtigkeit und ihre Probleme, MS 1999 (–Der zweite Punkt (an dem ich Zweifel habe,) berührt die konkrete Situation in der Gesellschaft, wo Rawls'sche Gerechtigkeit realisiert worden ist. Wenn das erste Prinzip von einigen Mitgliedern der Gesellschaft nicht erfüllt wird, soll der Verlust der Grundgüter, der aus der gesellschaftlichen und ökonomischen Ungleichheiten herrührt, damit aufwiegen werden, dass diese Ungleichheiten mit Ämtern und Positionen verbunden werden müssen, die allen unter Bedingungen fairer Chancengleichheit

## Rationalisierung und Kolonialisierung der Lebenswelt – Die Verdinglichungsthese heute

offenstehen, und dass sie den großen Vorteil für die am wenigsten begünstigten Mitglieder der Gesellschaft bringen müssen. Zwar kann der zweite Mechanismus zur Kompensation der sozialen und ökonomischen Ungleichheit funktionieren, aber wir müssen eine Situation vermeiden, dass der Mechanismus in der Gesellschaft als eine Instrument zum Kompromiss gilt. Wir wissen aufgrund der Tatsache, dass die Klassenkampf- oder Arbeiter- und Studentenbewegung sich durch gute Sozialpolitik der Wohlfahrtsstaaten abgeschwächt hat. Im Zusammenhang mit dem Differenz- oder Unterscheidprinzip müssen wir zwei Situationen berücksichtigen: Erstens ist es möglich, dass es einige Mitglieder in der Gesellschaft gibt, die den Vorteil als Kompensation zu bekommen versuchen, den sie heimlich um den Preis der sozialen und ökonomischen Ungleichheit ergreifen möchten. Indem die Regierung selektiv vorrangig die zweiten Prinzipien der Gerechtigkeit anwenden würde, könnte sie zweitens eine falsche gerechte Situation herbeiführen, in der sie angeblich ein Minimum von Gleichheit aufrecht erhalten aber tatsächlich ihren Mitgliedern Kompromisse aufzwingen kann. Ich denke, diese beiden Zustände, in die die Grundprinzipien falsch angewendet werden, sind nicht anders als eine neue Form des verwalteten Staats.” )